N12<500258859021
UB TUEBINGEN

Internationale Zeitschrift für Theologie
12. Jahrgang Heft 1 Januar 1976

CONCILIUM

Die Frauen in der Kirche

E. Schüssler Fiorenza, Die Rolle der Frau in der urchristlichen Bewegung
K. E. Børresen, Die anthropologischen Grundlagen der Beziehung zwischen Mann und Frau in der klassischen Theologie
R. Ruether, Frau und kirchliches Amt in historischer und gesellschaftlicher Sicht
J. Arnold, Maria – Gottesmutterschaft und Frau. Eine Untersuchung über sich ändernde Leitbilder
I. Raming, Die inferiore Stellung der Frau nach geltendem Kirchenrecht
E. McLaughlin, Die Frau und die mittelalterliche Häresie
B. Harrisson, Die Auswirkung der Industrialisierung auf die Rolle der Frau in der Gesellschaft
E. Carroll, Frauen im Ordensleben

I. Magli, Die Frauenbewegung in der katholischen Kirche Italiens
M. Lessa, Die Frau in den kirchlichen Bewegungen Lateinamerikas
M.-Th. van Lunen-Chenu, Feminismus und die Kirche. Im französischsprachigen Westeuropa
M. L. Tobin, Die Haltung der katholischen Kirche zu der Frauenbewegung in den Vereinigten Staaten

Benziger Verlag Einsiedeln Zürich
Matthias Grünewald Verlag Mainz

CONCILIUM

Internationale Zeitschrift für Theologie 12. Jahrgang Heft 1 Janua

DIREKTIONSKOMITEE

Giuseppe Alberigo, Bologna. William Basset, 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. Mariasusai Dhavamony, Rom. Christian Duquoc, Lyon. Casiano Floristán, Madrid. Claude Geffré, Paris. Andrew Greeley, Chicago. Norbert Greinacher, Tübingen. Gustavo Gutiérrez Merino, Lima. Peter Huizing, 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. Luigi Sartori, Padua. Edward Schillebeeckx, Nimwegen. Hermann Schmidt, 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. G. Defois, Paris. F. Dumont, Québec. R. Duocastella, Barcelona. J. Goméz Caffarena, Madrid. J. Hickey, Leeds. J. Kotre, Dearborn. Th. Luckmann, Konstanz. O. Massing, München. W. McCready, Chicago. R. McNamara, Chicago. F. Menne, Münster. M. Neal, Boston. A. Parisi, Bologna. R. Poblete, Santiago. J. Remy, Löwen. R. Schoenherr, Madison. R. Siebert, Kalamazoo. A. Tornos, Madrid. J. Verscheure, Lille. C. Ward, Dublin.

VERLAG

© Copyright by Stichting Concilium, Arksteestraat 3–5, Nijmegen, Niederlande.

Verantwortlich für die Übersetzungen sind die Übersetzer. «Concilium» erscheint monatlich (Doppelausgaben Juni/Juli und August/September). Jahresabonnement DM 62.–/Fr. 75.–/S 540.–, Studentenabonnement bei der Vorlage einer Studienbescheinigung DM 45.–/Fr. 58.–/S 417.–, E DM 9.–/Fr. 11.–/S 80.–. Abbestellung bis 6 Wo Jahresende.

«Concilium» kann in jeder Buchhandlung oder di Verlag bestellt werden. Für Deutschland: Matthia wald-Verlag, D–65 Mainz, Bischofsplatz 6. Für die Luxemburg und Skandinavien: Benziger Verlag, Zürich, Bellerivestraße 3. Für Österreich: Fährman A–1015 Wien, Mahlerstraße 7.

INHALT

VORWORT .....

BEITRÄGE

Elisabeth Schüssler Fiorenza, Die Rolle der Frau in d urchristlichen Bewegung .....

Kari Elisabeth Børresen, Die anthropologisch Grundlagen der Beziehung zwischen Mann und Fr in der klassischen Theologie .....

Rosemary R. Ruether, Frau und kirchliches Amt historischer und gesellschaftlicher Sicht .....

Joan Arnold, Maria – Gottesmutterschaft und Fra Eine Untersuchung über sich ändernde Leitbilder ..

Ida Raming, Die inferiore Stellung der Frau na geltendem Kirchenrecht .....

Eleanor McLaughlin, Die Frau und die mittelalterlic Häresie: Ein Problem der Geschichte der Spirituali

Beverly Harrison, Die Auswirkung der Industria sierung auf die Rolle der Frau in der Gesellschaft ...

Elizabeth Carroll, Frauen im Ordensleben (Nor amerika) .....

BERICHTE

Ida Magli, Die Frauenbewegung in der katholisch Kirche Italiens .....

Marina Lessa, Die Frau in den kirchlichen Bewegu gen Lateinamerikas .....

Marie-Thérèse van Lunen-Chenu, Feminismus u die Kirche. Im französischsprachigen Westeuropa .

Mary Luke Tobin, Die Haltung der katholisch Kirche zu der Frauenbewegung in den Vereinigt Staaten .....

Heft 2 wird im Februar 1976 erscheinen und der Li widmet sein.

Diesem Heft liegt ein Prospekt «Entwicklung und des Matthias Grünewald Verlag, Mainz, bei.

Internationale Zeitschrift für Theologie

CONCILIUM

12. Jahrgang 1976

DIREKTIONSKOMITEE

Giuseppe Alberigo, Bologna. 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. Mariasusai Dhavamony, Rom. Christian Duquoc, Lyon. Casiano Floristán, Madrid. Claude Geffré, Paris. Andrew Greeley, Chicago. Norbert Greinacher, Tübingen. Gustavo Gutiérrez Merino, Lima. Peter Huizing, 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. Luigi Sartori, Padua. Edward Schillebeeckx, Nimwegen. Herman Schmidt, Rom. Bruce Vawter, Chicago. Anton Weiler, Nimwegen.

WISSENSCHAFTLICHER BEIRAT

José Luis Aranguren, Madrid/Santa Barbara. Luciano Cagliotti, 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

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

Heft 3: Dogmatik

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

Heft 4: Praktische Theologie

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

Heft 5: Fundamentaltheologie

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

Heft 6/7: Heft «X»

Redaktion dieses Heftes: C. Geffré, Paris. Y. Moubarac, Jouarre.

Heft 8/9: Kirchenrecht

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

Heft 10: Ökumenik

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

Heft 11: Spiritualität

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

Heft 12: Moraltheologie

F. Böckle, Bonn. J.-M. Pohier, Paris.

Benziger Verlag Einsiedeln Zürich
Matthias Grünewald Verlag Mainz

I. INHALTSVERZEICHNIS

1. Themen und Vorworte

Heft 1
Die Frauen in der Kirche
Baum Gregory, Vorwort 1

Heft 2
Die Verwendung hinduistischer, buddhistischer und muslimischer Schriften im christlichen Gottesdienst
Power David, Schmidt Herman, Vorwort 75

Heft 3
Menschliches Versagen
Schillebeeckx Edward, Iersel Bas van, Das Problem, Ja sagen zu können zum eigenen Versagen 141

Heft 4
Kirche in der Krise
Greinacher Norbert, Müller Alois, Ambivalenz der Krise 201

Heft 5
Theologie und Literatur
Jossua Jean-Pierre, Metz Johann Baptist, Vorwort (Mit einem Brief von Marie Dominique Chenu) 269

Heft 6/7
Christen und Muslime
Geffré Claude, Moubarac Youakim, Vorwort 333

Heft 8/9
Glauben auf Befehl?
Huizing Peter, Bassett William, Glauben auf Befehl? Rechtsprobleme rund um die Lehrautorität 405

Heft 10
Luther damals und heute
Kasper Walter, Küng Hans, Vorwort 473

Heft 11
Leiden und christlicher Glaube
Floristán Casiano, Vorwort 545

Heft 12
Werteinsicht und Normbegründung
Böckle Franz, Einführung 615

2. Beiträge

Aranguren José Luis, Theologie und Theater bei Tirso de Molina 316
Arkoun Mohammed, Der Islam und die Erneuerung der Humanwissenschaften 374
Arnold Joan, Maria – Gottesmutterschaft und Frau. Eine Untersuchung über sich ändernde Leitbilder 24

Berger Willem, Versagen gegenüber sich selbst und dem eigenen Lebensentwurg 153
Böckle Franz, Glaube und Handeln 641
Børresen Kari Elisabeth, Die anthropologischen Grundlagen der Beziehung zwischen Mann und Frau in der klassischen Theologie 10
Boff Leonardo, Das Leiden, das aus dem Kampf gegen das Leiden erwächst 547
Bourgeault Guy, Québec: Eine Kirche versucht, ihre Krise zu diagnostizieren 256
Bowker John, Christliche Theologie und das Verständnis des Leidens in den östlichen Religionen 593
Brosseder Johannes, Die katholische Luther-Rezeption 515

Carroll Elizabeth, Frauen im Ordensleben (Nordamerika) 51
Clément Olivier, Der Islam als göttlicher Anruf an das Judentum und Mohammed, Prophet des Letzten 359
Curran Charles, Der Utilitarismus und die heutige Moraltheologie. Stand der Diskussion 671

Daniel Norman, Westliches christliches Denken über den Islam. Von den Anfängen bis 1914 337
Dhavamony Mariasusai, Die Einstellung des christlichen Gottesdienstes zu den heiligen Schriften des Hinduismus 76
Dia Mamadou, Die Voraussetzungen zur Beteiligung der Welt des Islams an der Schaffung der Industriekultur 380
Djait Hichem, Drei Aspekte der Infragestellung der Modernität im Islam und im Westen 386
Donahue Bernard, Die Krise der Autorität 242
Drewermann Eugen, Angst und Schuld in der jahwistischen Sündenfallerzählung (Gen 3, 1–5) 169
Duquoc Christian, Das Kreuz Christi und das Leid des Menschen 587

Eno Robert, Bewahrung und Interpretation: Die Kirche der Väter 415

Fernando Antony, Die christliche Offenbarung und die buddhistische Erleuchtung 99
Fitzgerald Michael, Christliche Liturgie und islamische Texte 106

Gabus Jean-Paul, Die christliche Einstellung gegenüber dem Islam 361
Ganoczy Alexandre, Kirche, Schrift und Glaube im Verständnis der Gegenreformation 435
Gilchrist John, Das kirchliche Recht und christlicher Glaube in der scholastischen Zeit (etwa 1050 – 1350) 420
Gössmann Wilhelm, Versagen durch Kommunikationsstörungen 164
Golomb Egon, Krise und Gegenwartsgesellschaft 212
Gómez-Heras José, Glaube und kirchliche Autorität auf dem Ersten Vatikanischen Konzil 441
Gonzalez Angel, Ijob, der Kranke 564
González-Faus José, Jesus, Bild des leidenden Menschen 581
Greeley Andrew, Das Versagen und die Außenwelt 159
Gründel Johannes, Naturgeschichtliche Voraussetzungen sittlichen Handelns 618

Harrison Beverly, Die Auswirkung der Idustrialisierung auf die Rolle der Frau in der Gesellschaft 44
Hastings Adrian, Die Frage der Schuld bei Entstehung und Entwicklung einer Krise 251

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 333

UNIV. BIBL. TÜBINGEN
ZB 191

Hendrix Scott, Luther und das Papsttum 493
Hennesey James, Die Trennung von Kirche und Staat in den Vereinigten Staaten und in Frankreich 226

Katz Heiner, Zur gesellschaftlichen Dimension des Krisenbegriffs 203
Khoury Adel-Théodore, Der Islam im ostchristlichen Denken während des Mittelalters 334
Klostermann Ferdinand, Krisen in der Kirche – Krise der Kirche 232
Komonchak Joseph, Theologische Überlegungen über die Lehrautorität in der Kirche 446
Kübler-Ross Elisabeth, Kommerzialisierte Leiden für verborgene Leiden 558

Lagrée Michel, Die Sprache der Ordnung. Das Leiden im Denken und Reden eines französischen Bischofs im 19. Jahrhundert 554
Lathouwers Maria Antonius, Religiöse Themen in der zeitgenössischen russischen Literatur 326
Levinas Emmanuel, Vom unbekümmerten Versagen zum neuen Sinn 175
Lindbeck George, Der Zusammenhang zwischen Kirchenkritik und Rechtfertigungslehre 481
Lohse Bernhard, Warum hat man Luther nicht verstanden? Lutherische Antwort 474

MacLeod Catriona, Die Bibel, das Judentum und die jüdisch-christlichen Beziehungen 116
Manigne Jean-Pierre, Der Essay 289
Mayer-Scheu Josef, Seelsorge im Krankenhaus. Ansätze einer Neuorientierung 600
McCormick Richard, Das Prinzip der Doppelwirkung einer Handlung 662
McKenzie John, Das Neue Testament (zur Frage der kirchlichen Autorität) 410
McLaughlin Eleanor, Die Frau und die mittelalterliche Häresie 34
Merad Ali, Die moderne muslimische Reformbewegung 367
Metz Johann Baptist, Theologie als Biographie 311
Meyendorff John, Die Lehrautorität in der orthodoxen Kirche 426
Mieth Dietmar, Die Bedeutung der menschlichen Lebenserfahrung. Plädoyer für eine Theorie des ethischen Modells 623
Mokrosch Reinhard, Politik und Gesellschaft in Luthers Theologie 487
Moubarac Youakim, Das christliche Denken und der Islam. Haupterkenntnisse und neue Problemstellungen 349
Moubarac Youakim, Harpigny Guy, Der Islam in der theologischen Reflexion des zeitgenössischen Christentums 343
Murphy Roland, Die Kraft wird in der Schwachheit vollendet (2 Kor 12, 9) 195
Murphy Roland, Kohelet, der Skeptiker 567

Netzer Klaus, Literarische Lektüre der Bibel 307
Neuner Josef, Forschungsseminar über nichtbiblische heilige Schriften 84

Oelmüller Willi, Bedrohungen der personalen und sozialen Identität 143
Olivier Daniel, Warum hat man Luther nicht verstanden? Katholische Antwort 477
Oñatibia Ignacio, Voraussetzugen zu einer Erneuerung des Sakraments der Krankensalbung 608

Panagopoulos Johannes, Luther außerhalb des Luthertums: Orthodoxe Sicht 497
Pesch Otto Hermann, Der gegenwärtige Stand der Verständigung über Luther 534
Plongeron Bernard, Die Kirche in Europa im 19. Jahrhundert vor der Frage: Renovation oder Restauration. Diagnose einer Krise 222
Pöggeler Franz, Andragogische Aspekte des menschlichen Versagens 180
Preus James Samuel, Die lutherische Luther-Diskussion 511

Quelquejeu Bernard, Wenn die Schrift in Frage gestellt wird ... Einige Fragen an die, die Theologie «schreiben» 301
Quinn Jerome D., Krisen in der christlichen Kirche des ersten Jahrhunderts 217

Raming Ida, Die inferiore Stellung der Frau nach geltendem Kirchenrecht 30
Renard Jean-Claude, Poesie, Glaube und Theologie 277
Rijk Cornelis, Die jüdisch-christlichen Beziehungen und die Verwendung heiliger Bücher anderer Religionen im christlichen Kult 126
Rousseau Hervé, Was vermag die Literatur theologisch zu leisten? 272
Ruether Rosemary R., Frau und kirchliches Amt in historischer und gesellschaftlicher Sicht 17
Rupp Gordon, Luther außerhalb des Luthertums: Freikirchliche Sicht 508
Ruppert Lothar, Der leidende Gottesknecht 571

Sala Giovanni, Die Entwicklung vernünftiger menschlicher Einsichten 634
Scannone Juan Carlos, Volkspoesie und Theologie: Der Beitrag des «Martín Fierro» zu einer Theologie der Befreiung 295
Schillebeeckx Edward, Jesus und das menschliche Lebensscheitern 189
Schmidt Herman, Schriftlesungen in der Liturgie 131
Schoonenberg Piet, Der versagende Mensch und sein Gott 185
Schüller Bruno, Typen der Begründung sittlicher Normen 648
Schüssler-Fiorenza Elisabeth, Die Rolle der Frau in der urchristlichen Bewegung 3
Segre Augusto, Die Bibel und das jüdische Volk 120
Sellier Phillipe, Theologie und Schreiben: Die Pensées von Pascal 321
Simon René, Kriterien der Moralität und ethische Normen 654
Smyth-Florentin Françoise, Die Begegnung zwischen Islam und Christentum in Tunis (November 1974) 392
Spiegel Yorick, Zerfaß Rolf, Erste Schritte zur Bewältigung der Krise 260

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 333

Steinmetz David, Luther außerhalb des Luthertums: Reformierte Sicht 505
Sublon Roland, Krise der Normen 237
Teissier Henri, Eine heilige Geschichte im Haus des Islams 364

Vela Sanchez Luis, «De magisterio ecclesiastico» im kanonischen Recht 458
Verhoeven Cornelis, Humor als Sicherheitsventil? 198

Waldenfels Hans, Wort und Wortlosigkeit im Buddhismus 89
Westermann Claus, Ruf aus der Tiefe 575
Wiederkehr Dietrich, Die Glaubenskrise: Versäumnis und Aufgabe 246
Witte Jan, Die Autorität des Lehramts in den Kirchen der Reformation, insbesondere bei Luther und Calvin 429
Wright Robert, Luther außerhalb des Luthertums: Anglikanische Sicht 501

Zanchini di Castiglionchio Francesco, Soziopsychologische und soziopolitische Einflüsse auf die Autorität der Kirche 452

3. Berichte

Anawati Georges, Organe und Aspekte des Dialogs zwischen Christentum und Islam im katholische Bereich 389

Congar Yves, Die Geschichte des Wortes «magisterium» 465

Epalza Mikel de, Der islamisch-christliche Kongreß von Córdoba (September 1974) 395

Hasler August, Luther in der katholischen Schultheologie 522

Lessa Marina, Die Frau in den kirchlichen Bewegungen Lateinamerikas 60
Lunen-Chenu Marie-Thérèse van, Feminismus und die Kirche. Im französischsprachigen Westeuropa 63

Magli Ida, Die Frauenbewegung in der katholischen Kirche Italiens 58
Michaelis Wilhelm, Die Kontroversen um die Bannaufhebung 525
Moubarac Youakim, Grundsätzliche Erwägungen zum Dialog zwischen Muslimen und Christen 398
Moubarac Youakim, Bibliographie 402

Tobin Mary Luke, Die Haltung der katholischen Kirche zu der Frauenbewegung in den Vereinigten Staaten 70

4. Exkurs

Khodr Georges, Das Palästinenserproblem und die Zukunft Jerusalems 400

II. VERZEICHNIS DER AUTORENKURZBIOGRAPHIEN

Anawati Georges 391
Aranguren José Luis 320
Arkoun Mohammed 380
Arnold Joan 29

Berger Willem 158
Böckle Franz 647
Børresen Kari Elisabeth 17
Boff Leonardo 553
Bourgeault Guy 259
Bowker John 599
Brosseder Johannes 521

Carroll Elizabeth 57
Clément Olivier 361
Congar Yves 472
Curran Charles 682

Daniel Norman 343
Dhavamony Mariasusai 83
Dia Mamadou 385
Djait Hichem 388
Donahue Bernard 245
Drewermann Eugen 174
Duquoc Christian 593

Eno Robert 420
Epalza Mikel de 397

Fernando Antony 106
Fitzgerald Michael 115

Gabus Jean-Paul 363
Ganoczy Alexandre 440
Gilchrist John 425
Gössmann Wilhelm 168
Golomb Egon 217
Gómez-Heras José 445
Gonzalez Angel 567
González-Faus José 587
Greeley Andrew 164
Gründel Johannes 622

Harpigny Guy 348
Harrison Beverly 51
Hasler August 525
Hastings Adrian 255
Hendrix Scott 497
Hennesey James 232

Katz Heiner 212
Khodr Georges 402
Khoury Adel-Théodore 337
Klostermann Ferdinand 237
Komonchak Joseph 451
Kübler-Ross Elisabeth 564

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 333

Lagrée Michel 558
Lathouwers Maria Antonius 331
Lessa Marina 62
Levinas Emmanuel 179
Lindbeck George 486
Lohse Bernhard 477
Lunen-Chenu Marie-Thérèse van 70

MacLeod Catriona 120
Magli Ida 59
Manigne Jean-Pierre 295
Mayer-Scheu Josef 607
McCormick Richard 670
McKenzie John 414
McLaughlin Eleanor 44
Merad Ali 373
Metz Johann Baptist 315
Meyendorff John 428
Michaelis Wilhelm 533
Mieth Dietmar 633
Mokrosch Reinhard 492
Moubarac Youakim 348
Murphy Roland 197, 570

Netzer Klaus 311
Neuner Josef 88

Oelmüller Willi 153
Olivier Daniel 481
Oñatibia Ignacio 613

Panagopoulos Johannes 501
Pesch Otto Hermann 542
Plongeron Bernard 225
Pöggeler Franz 184
Preus James Samuel 515

Quelquejeu Bernard 307
Quinn Jerome D. 221

Raming Ida 34
Renard Jean-Claude 289
Rijk Cornelis 130
Rousseau Hervé 277
Ruether Rosemary R. 23
Rupp Gordon 511
Ruppert Lothar 575

Sala Giovanni 640
Scannone Juan Carlos 300
Schillebeeckx Edward 195
Schmidt Herman 139
Schoonenberg Piet 188
Schüller Bruno 654
Schüssler-Fiorenza Elisabeth 9
Segre Augusto 126
Sellier Phillipe 325
Simon René 661
Smyth-Florentin Françoise 395
Spiegel Yorick 268
Steinmetz David 508
Sublon Roland 241

Teissier Henri 366
Tobin Mary Luke 73

Vela Sanchez Luis 465
Verhoeven Cornelis 200

Waldenfels Hans 98
Westermann Claus 581
Wiederkehr Dietrich 251
Witte Jan 434
Wright Robert 504

Zanchini di Castiglionchio Francesco 458
Zerfaß Rolf 268

III. SACHVERZEICHNIS

Alter
– Versagen oder Erfüllung 182
Andragogik
– zum Thema Versagen 180–184
Angst
– in Gen 3, 1–5 169–174
Atheismus
– im Buddhismus 105
Autorität
– Uneindeutigkeit in der zeitgenössischen Kultur 452
– kirchliche
– – und Absolutismus 454

Basis
– kirchliche
– – als kollegiales Lehramt 455–456
Befreiungstheologie
– gegen symbolistische Ideologisierung des Kreuzes 591–592
Bibel
– literarische Lektüre 307–311
das Böse
– im Roman 273–276
Buddhismus
– Erleuchtung im B. und christliche Offenbarung 99–106
– Haltung zu Gott 103–105
– seine Schriften im christlichen Gottesdienst 89–98

Doppelwirkung einer Handlung 662–670

Ethik
– christliches Proprium 641–642
– deontologische 648–650
– teleologische 650–652
– und christlicher Glaube 641–647
Ethologie
– und theologische Ethik 618–620

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 333

Feminismus
– im französischsprachigen Katholizismus 63–70
Formkritik 309
Frau
– Beziehung zum Mann
– – in der Heilsordnung 13–14
– – in der klassischen Theologie 10–17
– – in der Schöpfungsordnung 10–12
– inferiore Stellung im Kirchenrecht 30–34
– Stellung im kultisch-pastoralen Bereich 30–31
– Stellung im Weiherecht 30–31
– und kindzentrierte Familie 45–46
– und kirchliches Amt 17–23
– und mittelalterliche Häresie 34–44
– und wechselnde Leitbilder 24–29
Frauen
– bei den Katharern 36–38
– bei den Waldensern des Mittelalters 38–40
– im Ordensleben 51–57
– im Urchristentum 3–9
– in der industrialisierten Gesellschaft 44–50
– in England 46–47
– in kirchlichen Bewegungen Lateinamerikas
– – Arbeiterbewegungen 61
– – biblische und katechetische Bewegungen 61
– – Cursillo-Bewegung 61
– – Familienbewegungen 61
– – Pastoraldienste 61–62
– in den USA 48–50
– Unterdrückung 51–52
Frauenbewegung
– im italienischen Katholizismus 58–59
– und katholische Kirche in den USA 70–73

Glaubensverständnis
– diszipliniertes 438
Göttlich-Weibliches
– volkstümliche Verehrung 24–26

Hinduismus
– seine heiligen Schriften im christlichen Gottesdienst 76–83
Humor 198–200

Identität
– personale und soziale
– – Bedrohung 143–153
Islam
– Dialog mit Christen 389–391, 392–395, 395–397, 398–399
– Gebet 106
– moderne Reformbewegung 367–373
– – Grundprinzipien 369
– – heutige Situation 370–373
– seine Schriften im christlichen Gottesdienst 106–115
– und Industriekultur 380–385
– und Judentum 359–361
– und kulturelle Anpassung 382–385
– und Moderne 377–380, 386–388
– und ostchristliche Apologetik im Mittelalter 335–336
– und ostchristliche Polemik im Mittelalter 334, 349
– und westchristliches Denken der Vergangenheit 337–343, 349
– und westchristliches Denken heute 343–348, 351–358

Jesus
– als entscheidende Krise 218
– Gottesknecht 571–575
– sein Leiden 581–587
– seine Freude 582
– und menschliches Versagen 189–195
Judentum
– christliche-jüdische Beziehungen 116–120
– und Bibel 120–126
– und Gebet 123

Kirche
– der Sünder 254–255
– Entfremdung der Gläubigen 242–243
– Entwicklung in Frankreich im 19. Jahrhundert 229–230
– Entwicklung in den USA im 19. Jahrhundert 228–229
– Lehrkompetenz in Moralfragen 645–647
Kirchenkritik
– und Rechtfertigungslehre bei Luther 481–486
Kirchenverständnis
– autoritäres 438
Kommunikationsstörungen
– und Versagen 164–168
Konsequentialismus 673–676
Krankenhausseelsorge 600–607
– ganzheitliche Orientierung 601
– kirchliche Funktion 602
– Methode des Seelsorgegesprächs 604
– pastorales Angebot 605
– und Therapie 601–602
Krankensalbung
– persönliche Beteiligung des Kranken 612
– Voraussetzungen zur Erneuerung 608–613
– Zeichen kirchlicher Solidarität 611
Kreuzestheologie 587–593
– Rückkehr zum Gekreuzigten 590–592
– Symbolistische Ideologisierung 588–589

Krise
– Begriffsbestimmung 208
– – sozialwissenschaftliche 202
– Dauerkrise als Normalzustand 206
– der Autorität 242–245
– K. der Gesellschaft – Gesellschaft der K. 213–214
– des Glaubens 246–251
– der Kirche 201–268
– der Normen 237–241
– individuelle Erfahrung 261
– kirchenöffentliche Rede 260–261
– Legitimationskrise 210
– Motivationskrise 211
– Wirklichkeitskrise 211
– Typen 253
Krisenbewältigung 210, 260–268
– Spielregeln 266–268

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 333

Krisenforschung 208–210
Koran siehe Qur'ân
Kurie
– ihre Politik in der Moderne 457

Lebenserfahrung
– als normative Kraft gelebter Überzeugungen 623–633
Lehramt
– kollegiales L. der Basis 455–456
Lehrautorität 405–472
– in der Gegenreformation 435–440
– im Kirchenrecht 458–464
– bei den Kirchenvätern 415–420
– in Moralfragen 646–647
– im Neuen Testament 410–414
– in der Orthodoxie 426–428
– in den Reformationskirchen 429–434
– in der Scholastik 420–425
– auf dem I. Vatikanum 441–445
Leiden
– und Befreiungskampf 547–553
– als Heilsdrama (Ijob) 564–567
– in den östlichen Religionen 593–599
– in den Psalmen 575–581
– Verdrängung in der westlichen Gesellschaft 558–564
Leidensideologie 554–558
Literatur
– christliche Themen 272–273
Luther
– Bannaufhebung 525–533
– in der Sicht verschiedener Konfessionen
– – Anglikaner 501–504
– – Freikirchen 508–511
– – Lutheraner 511–515
– – Orthodoxe 457–500
– – Reformierte 505–508
– Rezeption durch katholische Theologie 515–521
– – Abendmahlsverständnis 517
– – Amtsverständnis 518
– – Ekklesiologie 519
– – Freiheit und Glaube 520
– – Kirchenreform 516
– – Rechtfertigungslehre 517
– – Schrift und Tradition 519
– und katholische Amtskirche heute 536–537
– und katholische Ökumeniker 539–540
– und katholische Schultheologie 522–525
– Verständigung
– – gegenwärtiger Stand 534–542

Marienverehrung
– Theologische Entwicklungen 26–28

Narrativität 309

Optimismus 159–163
Ordensfrauen
– Exodus 54–57
– Unterdrückung 51–53

Palästinenserproblem 400–402
Papsttum
– bei Luther 493–497
Patriarchalismus
– in der frühen Kirche 7
Pessimismus 159–163

Qur'ân 110–112

Restauration 222–225
Revolution 222–225

Schriftlesung
– in der Liturgie 131–138
Sittlichkeit
– Kriterien 654–661
– naturgeschichtliche Voraussetzungen 618–622
– Relativität 620
Skepsis
– als Reaktion auf Realität Gottes und des Leidens (Koheleth) 567–570
Sowjetrussische Literatur
– religiöse Themen 326
Staat
– Trennung von Kirche und S. 226–232

Theologie
– androzentrische 15
– Notwendigkeit einer neuen Sprache 288–289
– und Theater 316–320
– und Volkspoesie 295–300
Theologische Ethik 673–676

Unfehlbarkeit
– nach Bellarmin 437
Utilitarismus 671–682

Versagen
– andragogische Aspekte 180–184
– und Außenwelt 159–164
– gegenüber eigenem Lebensentwurf 153–158
– und Erwachsenenbildung 180–184
– bei Gertrud von le Fort 185–188
– durch Kommunikationsstörungen 164–168
– bei Paulus 195–197
– und moderne Sozialwissenschaften 155–157

Werteinsicht 634–640

© Copyright by Stichting Concilium, Nijmegen.

Vorwort

Dies ist das erste Heft von «Concilium», das dem Thema «Die Frauen in der Kirche» gewidmet ist. Schon viele Jahre hindurch haben uns einige unserer Leser um eine solche Sondernummer gebeten, und wir freuen uns, diesem Wunsch endlich entsprechen zu können.

Seitdem sich die katholische Kirche nach dem Zweiten Vatikanum mit der Bewegung für die Emanzipation des Menschen solidarisiert hat, haben Theologen im Gespräch mit der Frauenbewegung gestanden, das Bild der Frau in der biblischen Literatur sowie im Denken und in der Praxis der Kirche geprüft und die Frage aufgeworfen, ob und wieweit das religiöse Erbe zur Unterjochung der Frau in der herkömmlichen Gesellschaft beigetragen hat. Die Fachliteratur über das Verhältnis zwischen der Kirche und der Frau ist sehr umfangreich geworden. Wie diese Literatur annimmt, ist an dieser Unterjochung nicht böser Wille oder Mangel an Entgegenkommen schuld; sie hat einen objektiven Charakter und ist tief verankert in unseren Gesellschaftsstrukturen und den Symbolen, worin die Gesellschaft ihre Ideale zum Ausdruck bringt. Diese «Concilium»-Nummer untersucht die Gesellschafts- und Symbolstrukturen, die von alters her den Platz der Frau in Gottes Welt bestimmten, und macht den Fortschritt ansichtig, den die heutigen Frauen in der Kirche in der Entdeckung des Sinns der ihnen zuteilgewordenen göttlichen Verheißung gemacht haben. Somit hat dieses Heft einen gesellschaftsgeschichtlichen Charakter.

Gleichzeitig stellt es auch eine Übung in der Erkenntnissoziologie dar. Beobachter, Wissenschaftler, Denker stehen – wie die Soziologie des Erkennens uns lehrt – ihrem Gegenstand nie neutral gegenüber; sie betrachten ihr Forschungsobjekt zwangsläufig von einem besonderen Standort aus, der weitgehend von ihrer Identifikation mit einer geschichtlichen Gemeinschaft und mit gewissen Gesellschaftsinstitutionen bestimmt wird. Dieser geschichtliche Standort bringt in ihre Forschungsarbeit gern eine gewisse ideologische Verzerrung hinein, doch sind sie dadurch, daß sie auf andere hören, und durch große persönliche Anstrengung oft imstande, diesen Hang zu überwinden. Die Erkenntnissoziologie sagt uns, daß sich der geschichtliche Standort auch positiv, schöpferisch auswirken kann: Er schärft den Sinn für den Erkenntnisgegenstand, läßt diesen aus einem besondern Blickwinkel betrachten und verhilft zu einer speziellen Zielrichtung bei der Wahrheitssuche. Da die Forscher und Denker so oder so auf den Gegenstand ihres Studiums geschichtlich bezogen sind, wirkt sich diese Bezogenheit auf die hermeneutischen Voraussetzungen aus, mit denen sie an ihr Material herangehen. Da die Autoren der Aufsätze in diesem Heft ausschließlich Frauen sind, lesen sie die biblischen und kirchlichen Texte und deuten sie die Geschichte der Kirche selbstverständlich anders als männliche Wissenschaftler. Und da die gesellschaftliche Stellung von Frauen und Männern in unserer Gesellschaft unterschiedlich ist und den Frauen zumeist eine untergeordnete Rolle als Mitarbeiterinnen und Helferinnen zugewiesen wird, kann es gar nicht anders sein als daß erstens die ausschließlich von Männern geleistete Forschungs- und Denkarbeit einseitig ist und der Berichtigung und Ergänzung bedarf und daß zweitens Frauen ihre wissenschaftliche Forschungs- und Reflexionstätigkeit von andern hermeneutischen Voraussetzungen her leisten. Die Soziologie des Erkennens steht und fällt mit dieser Einsicht. Denn wenn Institutionen Bewußtsein schaffen, muß die unterschiedliche gesellschaftliche Stellung sich auf die Wirklichkeitswahrnehmung des Menschen auswirken.

Noch einmal: Dieses Heft ist eine Übung in der Erkenntnissoziologie. Ich betone dies, weil sonst einzelne Leser das Gefühl haben könnten, die nachstehenden Aufsätze, die eine vernachläßigte Dimension ans Licht rücken, würden männliche Wissenschaftler persönlicher Voreingenommenheit und der Böswilligkeit bezichtigen. Dies ist nicht der Fall. Da unser Bewußtsein weitgehend vom Gesellschaftsrahmen bestimmt wird, in den wir eingefügt sind, ist unsere Sicht zwangsläufig begrenzt und bedürfen wir stetsfort der Forschungsarbeit von Menschen, die in einem andern Gesellschaftsrahmen leben, zumal wenn dieser Rahmen der eines Untergeordnetseins ist. Wir erinnern an Hegels berühmte Analyse des Bewußtseins eines Herrn und eines Knechtes. Das Wissen von Männern wird in mancherlei Hinsicht begrenzt sein, solange sie nicht gewillt sind, die Forschungsarbeit von Frauen zu beachten und in ihre Wirklichkeitserfahrung zu integrieren. Männer und Frauen werden meines Erachtens erst dann die Wirklichkeit aus der gleichen Perspektive betrachten, wenn sie einander institutionell wirklich gleichgestellt sind.

Einzelne Leser werden sich wohl fragen, weshalb das Thema «Die Frauen in der Kirche» in der religionssoziologischen Sektion behandelt wird. Es gibt dafür keinen zwingenden Grund. Doch in welche Sektion gehört dieses wichtige Thema? Wenn es ausschließlich von der Bibel her geprüft wird, werden manche

Aspekte übersehen; wenn es von einem dogmatischen oder rein historischen Standpunkt aus behandelt wird, ist die Perspektive nicht weit genug. Die Meinungsverschiedenheit über die Frage, welcher Sparte dieses Heft zugewiesen werden solle, hat denn auch den Entschluß zu seiner Veröffentlichung verzögert. Da die religionssoziologische Sektion ihr Objekt (Religion in Kultur und Gesellschaft) und ihre Methode (ein multidisziplinäres Vorgehen, das die Theologie mit Gesellschaftswissenschaften verbindet) sehr weit gefaßt hat, hielten wir sie für den richtigen Ort für ein Heft über die Frau in der Kirche. Sie bietet das passende Feld. Obwohl die nachstehenden Aufsätze nicht aus soziologischer Sicht geschrieben sind, heben sie die verborgene Gesellschaftsstruktur und die verschiedenen Symbole, die diese bestimmen, ans Licht, und aus diesem Grund bieten sie eine unerläßliche wissenschaftliche Präambel, um die Stellung der Frau in der sogenannten christlichen Welt zu studieren. Selbst Soziologen können sich nicht dem Thema «Die Frau in der Gesellschaft» zuwenden, ohne zunächst ihren geschichtlichen Standort zu prüfen (Karl Mannheim) und, falls sie Männer sind, die tatsächliche Beziehung zwischen Männern und Frauen in ihrer Gesellschaftsgeschichte für sich selbst zu klären. Theologie und Soziologie haben es hier mit der gleichen Problematik zu tun. Heute ist es oft der Fall, daß Soziologinnen eigene Forschungs- und Reflexionsteams bilden, um die dominierenden soziologischen Trends durch die vernachlässigte Perspektive zu ergänzen, zu der sie von ihrem geschichtlichen Standort aus Zugang haben. Es liegen somit gute Gründe dafür vor, daß die folgenden Aufsätze, die von Theologinnen, Historikerinnen und Sozialwissenschaftlerinnen verfaßt sind, nicht nur für Theologen, an die sich «Concilium» in erster Linie richtet, sondern auch für Sozialwissenschaftler von Interesse sein werden.

Im vorliegenden Heft kommen vorwiegend amerikanische Autoren zu Wort. Dies bedarf einer kurzen Erklärung. Der Umstand, daß die Herausgeber in Amerika leben, mag dabei eine gewisse Rolle gespielt haben. Doch liegt auch ein objektiverer Grund vor. In Europa ist es für Frauen äußerst schwierig, Theologieprofessorinnen zu werden. Einst war es Frauen verwehrt, sich in Theologie auszubilden, und bis heute wird es Frauen, ob sie nun Theologinnen oder Angehörige anderer Disziplinen sind, schwergemacht, an akademischen Institutionen zum Studium der christlichen Religion zu lehren. In manchen Fällen wird dies Frauen gesetzlich verwehrt. Da aber in Nordamerika in den protestantischen Kirchen und in der Gesellschaft ein freierer Wind weht, sind hier viele Frauen Professorinnen der Theologie und verwandter Disziplinen. Sie lehren an protestantischen theologischen Hochschulen, an katholischen akademischen Institutionen und an privaten und öffentlichen Universitäten.

Ich danke Frau Professor Rosemary Ruether, die meine Beraterin auf dem Feld der Theologie und der Erforschung der Frau gewesen ist, für ihren wichtigen Beitrag zur Planung dieses Heftes. Die letzte Verantwortung als Herausgeber liegt bei mir.

GREGORY BAUM

Übersetzt von Dr. August Berz

Beiträge

Elisabeth Schüssler Fiorenza

Die Rolle der Frau in der urchristlichen Bewegung

An der Tagung für Frauenrecht, die 1852 in Syracuse stattfand, beantragte Antoinette Brown, in einer Resolution zu erklären, daß die Frauenrechte von der Bibel gestützt würden. Ernestine Rose wandte sich gegen diesen Antrag, da allzuviele Bibeltexte für die Unterordnung der Frau einträten. Wollte man sich in diesem Punkt auf die Autorität der Bibel berufen, müßte das ganze Buch im Sinn eines Eintretens für die Sache der Frau umgeschrieben werden. Eine solche Neufassung versuchte Elizabeth Cady Stanton, indem sie die «Women's Bible» verfaßte und veröffentlichte. Doch im Jahre 1896 wies die Frauenrechtstagung ihre Auffassung und ihr Buch zurück. Antoinette Brown war in der Debatte Siegerin geblieben.[1]

In den zahlreichen wissenschaftlichen Arbeiten, die sich in den letzten achtzig Jahren mit der Stellung der Frau in der Bibel und der Kirche befaßten, herrschte eine apologetische Interpretation und nicht eine Neukonzeption vor. Die meisten Autoren gingen darauf aus, zu beweisen, daß die Bibel, zumal das Neue Testament, und die moderne Frau keine entgegengesetzten Interessen und Auffassungen hätten. Da die Stellen, die im Neuen Testament die Unterordnung der Frau fordern, dieser Behauptung klar widersprechen, haben manche Interpreten diese Texte in einem Sinn zu erklären versucht, der an ihrer Autorität festhält. Bei der Durchsicht dieser apologetischen Interpretationen wird man inne, daß ihnen bestimmte hermeneutische Positionen zugrunde liegen.

I. Hermeneutische Erwägungen

Erstens gibt es eine buchstäbliche oder fundamentalistische Deutung, die daran festhält, daß die Bibeltexte die Unterordnung der Frau unter den Mann als etwas von Gott Geoffenbartes fordern. Gegenüber der modernen Häresie der Gleichmacherei hätten die Christen an dieser Offenbarung festzuhalten, damit so auch die Frau des zwanzigsten Jahrhunderts diese gottgewollte Unterordnung in ihr Leben umsetzen könne. Eine zweite Auffassung, die freizügiger sein will, behauptet, im Unterschied zum Judentum und Hellenismus des ersten Jahrhunderts fordere das Neue Testament, namentlich Paulus, die Emanzipation und Befreiung der christlichen Frau. Paulus sage ja, in Christus sei die Frau dem Manne ebenbürtig. Doch gegenüber den in Korinth herrschenden Tendenzen, die zwischen den Geschlechtern überhaupt keinen Unterschied mehr gelten lassen wollten, betone er, diese Unterschiede seien noch nicht aufgehoben und die Frauen hätten demzufolge noch der Rolle zu entsprechen, die ihnen die Kultur ihrer Zeit zuweise. Eine dritte Deutungsmethode projiziert spätere Kirchenstrukturen in das Material des Neuen Testaments. Dieser Deutung zufolge würden die Pastoralbriefe es der Frau nicht untersagen, in der Kirche zu lehren, sondern sie sprächen ihr nur das dem Bischof zustehende offizielle Lehramt ab. Andere nehmen an, daß Frauen zu Diakonissen, nicht aber zu Priestern geweiht werden könnten, weil wohl von der Diakonisse Phöbe die Rede sei, aber Frauen im Neuen Testament nirgends Priester oder Bischof genannt würden. Eine vierte Weise, um mit den Aussagen des Neuen Testaments über die Frau zurechtzukommen, erklärt den einen Überlieferungsstrang für unecht und somit für unmaßgeblich. Darnaih stellen nicht bloß der Kolosser- und der Epheserbrief sowie die Pastoralbriefe eine nachpaulinische Tradition dar, sondern sind auch 1 Kor 11,2–16 und 14,33b–36 spätere Hinzufügungen, die dieser nichtpaulinischen Überlieferung entstammen. Eine fünfte Autorengruppe endlich gibt zu, daß Paulus in bezug auf die Stellung der Frau in der Christengemeinde einschränkende Bestimmungen erließ, doch betont sie gleichzeitig, diese Weisungen seien «geschichtlich bedingt» und für uns deshalb nicht mehr verpflichtend. Heute würde es ja niemandem mehr einfallen, zu verlangen, daß die Frauen ihr Haupt bedecken oder daß sie ihre religiösen Probleme mit ihrem Mann besprechen.

Alle diese Versuche, die Bibel vor dem Verdikt der Frauenbewegung zu retten, schlagen infolge ihres apologetischen Charakters fehl.[2] Sie können nicht die Behauptung von Antoinette Brown erhärten, die Rechte der Frau würden von der Bibel gestützt. Das Vorhaben von Elizabeth Cady Stanton, die Bibel in dem Sinn umzuschreiben, daß sie für die Sache der Frau eintritt, scheint allem nach richtig zu sein. Als Historikerin und Exegetin würde ich, wenn man die Frage nach der Stellung der Frau in der Bibel an mich herantrüge, die Ansicht vertreten, nicht eine Neufassung der Bibel, sondern eine Neukonzeption der Geschichte des Urchristentums sei notwendig.

Wie die hermeneutische Diskussion zeigt, ist eine wertfreie, objektivistische Geschichtsschreibung eine Fiktion. Sämtliche Deutungen geschichtlicher Texte hängen von den Denkvoraussetzungen, Auffassungen oder Vorurteilen des Exegeten und Historikers ab.

Weibliche Autoren betonen zurecht, daß das biblische Material allzulange ausschließlich von männlichen Historikern studiert wurde, die es bewußt oder unbewußt von einem patriarchalischen Horizont her verstanden.[3] Die Bibelwissenschaftler gaben die Bibeltexte in einer sexistischen Sprache wieder und entschieden textkritische Fragen aus männlicher Sicht. Nicht nur unterließen sie es, die weibliche Bilder- und Symbolwelt der Bibel ans Licht zu heben, sondern sie nahmen auch an, sämtliche Bibelautoren seien männlichen Geschlechtes gewesen. Noch verhängnisvoller für das Selbstverständnis der christlichen Frau war die fraglose Annahme, allein dem Manne komme Autorität zu. Akademische Diskussionen über Kirchenordnung, Jüngerschaft, Gottesdienst oder Sendung im Neuen Testament haben allgemein vorausgesetzt, die Leitung der Urkirche habe ausschließlich in männlichen Händen gelegen. Die meisten Forschungsarbeiten über die Stellung der Frau in den biblischen Traditionen scheinen von den gleichen kulturellen Voraussetzungen aus erfolgt zu sein. Soweit sie den «Platz der Frau» in der Bibel als ein Sonderproblem für sich behandeln, widerspiegelt sich in ihnen unsere kultur- und geschichtsbedingte Auffassung, wonach das Mannsein die Hochform des Menschseins, der menschlichen Gesellschaft und Geschichte ist. In dieser Sicht wird einzig die Rolle der Frau zu einem besonderen psychologisihen, gesellschaftlichen und geschichtlichen Problem, während die Rolle des Mannes und die patriarchalischen Strukturen der Gesellschaft und der Kirche nicht in Frage gestellt werden. Da diese kulturbedingte patriarchalische Sicht die gesamte Geschichtsschreibung bestimmt hat, wird diese, wie Historikerinnen dartun, mit Recht «his-story» («seine Geschichte») genannt, da sie vom Standpunkt der Vorherrschaft des Mannes gesehen und rekonstruiert wird. Simone Weil hat diese hermeneutische Erkenntnis so wiedergegeben: «Die Geschichte ist somit nichts anderes als eine Zusammenstellung der Aussagen, die von Mördern über ihre Opfer und sich selbst gemacht wurden.»[4]

Kein Zweifel: die heutigen Bibelinterpreten stehen immer noch in der langen Tradition der Herrschaft des Mannes, der die Frau zum Opfer fällt. Sie rekonstruieren die Geschichte des Urchristentums diesem Schema der männlichen Herrschaft entsprechend. Da sie ohne große Diskussion annehmen, in der frühesten christlichen Bewegung würden sich die Werte und Strukturen der damaligen jüdischen oder griechischen Gesellschaft widerspiegeln, kann die Frau, wenn sie darin überhaupt eine Rolle gespielt hat, in der frühchristlichen Bewegung höchstens eine Randstellung eingenommen haben. Doch teilen nicht nur die heutigen Exegeten und Theologen diese Auffassung, worin der Mann dominiert, sondern auch die Autoren des Neuen Testaments selbst geben die christliche Geschichte nicht objektiv wieder. Da sie das Überlieferungsmaterial und die Belege ihrem theologischen Standpunkt entsprechend auswählen, können wir annehmen, daß sie nur einen Teil der wohl sehr reichen Tradition über die Stellung der Frau in den urchristlichen Gemeinden wiedergeben. Von der echten «herstory» des Urchristentums, d.h. vom Anteil der Frauen an dieser Geschichte, ist somit wohl das meiste verlorengegangen. Die wenigen Überbleibsel, die auf uns gekommen sind, sind nicht nur vor der Tendenz der heutigen Interpreten zu retten, sondern auch aus den patriarchalischen Berichten der neutestamentlichen Autoren selbst auszugrenzen. Wir dürfen nicht erwarten, eine ausgiebige Dokumentation über die Rolle der Frau im frühen Christentum zu finden, aber wir sind doch imstande, in der urchristlichen Literatur Spuren von dem, wie es sich in Wirklichkeit verhalten hat, zu entdecken. So wie jede Konzeptualisierung der frühchristlichen Bewegung bedarf diese Rekonstruktion der frühesten Geschichte des Christentums nicht nur einer scharfsichtigen Interpretation von Texten, sondern auch einer konstruktiven Idee des interpretierenden Historikers.

II. Führende Rolle von Frauen in der urchristlichen Bewegung

Wie die Forschungsarbeiten über die gesellschaftlich-kulturellen Gegebenheiten der im Entstehen begriffenen christlichen Bewegung herausgefunden haben, hat diese Bewegung – wie andere sektiererische Gruppen im Judentum des ersten Jahrhunderts – soziologisch gesehen eine gesellschaftlich und religiös abweichende Gruppe dargestellt.[5] Jesus und seine Jünger glichen sich nicht der Gesellschaft an, der sie angehörten; sie übernahmen nicht vollständig deren Werte und Institutionen, sondern wichen von ihnen ab und stellten sich in Gegensatz zu ihnen. Sie lehnten die Reinheitsvorschriften der jüdischen Religion ab und nahmen sich der von ihrer Gesellschaft Verstoßenen an. Im Unterschied zu der Sekte von Qumran und den Pharisäern war die Jesusbewegung in Palästina nicht exklusiv, sondern eine inklusive Gruppe. Jesus berief nicht nur rechtschaffene, fromme und hochgeachtete Menschen zu seiner Nachfolge, sondern lud auch Steuereintreiber, Sünder und Frauen dazu ein. Nicht den Reichen, Etablierten, religiös Gesinnten verhieß er Gottes Reich, sondern den Armen, Machtlosen und Verstoßenen. Dieser inklusive Charakter der Jesusbotschaft und -bewegung ermöglichte es später, die

Christengruppe zu erweitern und Heiden aus sämtlichen Nationen in die neue Gemeinde einzuladen, die über die gesellschaftlichen und religiösen Grenzen der jüdischen wie der hellenischen Welt hinauswuchs. In dieser neuen Gemeinde wurden Standesunterschiede aufgehoben oder geringgeschätzt, es gab in ihr weder feste Strukturen noch eine institutionalisierte Leitung.

Das theologische Selbstverständnis dieser urchristlichen Bewegung kommt in Gal 3,28 zum Ausdruck. In der neuen Gemeinde sind alle Unterschiede der Rasse, der Religion, der Klasse und des Geschlechtes aufgehoben. Alle sind in Christus eins und einander ebenbürtig. Nach immer einhelligerer Meinung der Exegeten ist Gal 3,28 eine überkommene Taufformel,[6] die von Paulus angeführt wird, um seine Auffassung zu stützen, daß es in der Christengemeinde zwischen Juden- und Heidenchristen keinen Unterschied mehr gibt. In dieser Taufformel äußert sich das Selbstverständnis der neu initiierten Christen im Unterschied und Gegensatz zu den gesellschaftlich-religiösen Auffassungen der griechisch-römischen Kultur. Es war ein rhetorischer Gemeinplatz, daß hellenistische Männer dankbar sein müßten, als menschliches Wesen und nicht als Tier, als Mann und nicht als Frau, als Grieche und nicht als Barbare auf die Welt gekommen zu sein. Diese Denkweise wurde vom Judentum übernommen und fand ihren Weg in die Synagogenliturgie: dreimal täglich dankte der Jude Gott dafür, daß er ihn nicht als Heiden, als Frau oder als Sklaven ins Dasein rief.[7] Im Unterschied und Gegensatz zu dieser kultur- und gesellschaftsbedingten Denkart, die Hellenisten wie Juden zu eigen war, bekannten sich die Christen bei ihrer Taufe dazu, daß sämtliche politisch-gesellschaftlichen Unterschiede in Jesus Christus aufgehoben sind. Es ist indes wichtig, zu bemerken, daß sich in dieser Taufformel noch nicht die gleiche Einheitsvorstellung widerspiegelt wie in den späteren gnostischen Schriften.[8] Während nach verschiedenen gnostischen Texten die Frau zu einem «Mann» oder «dem Manne ähnlich» zu werden hatte, um zu einem Vollchristen zu werden, erhebt Gal 3,28 nicht die Männlichkeit zur Form und zum Richtmaß des neuen Lebens, sondern Jesus Christus, in dem das Mannsein wie das Frausein überboten ist. Da mit «Juden und Griechen» sowie mit «Sklaven und Freien» die Aufhebung der gesellschaftlich-religiösen Unterschiede gemeint ist, dürfen wir mit Sicherheit annehmen, daß das gleiche auch beim dritten Wortpaar «Mann und Frau» der Fall ist. Das neue Selbstverständnis der Christengemeinde hob sämtliche Religions-, Klassen- und Kastenunterschiede auf und ermöglichte damit nicht nur Heidenchristen und Sklaven, sondern auch Frauen, in der frühchristlichen Bewegung wichtige Ämter zu übernehmen. Frauen waren in dieser Bewegung nicht Randfiguren, sondern übten als Apostel, Propheten und Missionare führende Aufgaben aus.

Wie die Auseinandersetzungen des Paulus mit seinen Gegnern zeigen, war der Leitungsdienst der *Apostel* für die im Entstehen begriffene christliche Bewegung von höchster Bedeutung. Nach Auffassung des Paulus bleibt das Apostelamt nicht auf die Zwölfe beschränkt. Apostel sind alle die Christen, die Augenzeugen der Auferstehung waren und vom auferweckten Herrn mit dem Missionswerk beauftragt wurden (1 Kor 9,4). Wie Lukas sagt, konnten als Ersatz für Judas nur solche Christen gewählt werden, die Jesus bei seinem Wirken in Galiläa begleitet hatten und auch Augenzeugen seiner Auferstehung gewesen waren (Apg 1,21). Gemäß allen vier Evangelien trafen diese von Paulus und Lukas aufgezählten Kriterien des Apostelamtes auch auf Frauen zu. Frauen begleiteten Jesus von Galiläa nach Jerusalem und waren Zeuginnen seines Todes (Mk 15,4 und Par.). Überdies waren Frauen gemäß sämtlichen Kriterien der historischen Wahrheit die ersten Zeugen seiner Auferstehung, denn diese Aussage konnte nicht jüdischem Denken entspringen oder von der Urkirche erfunden sein. Der Umstand, daß diese Frauen nicht anonym gelassen, sondern namentlich aufgeführt werden, läßt darauf schließen, daß sie in der christlichen Bewegung in Palästina eine wichtige Rolle spielten. Als ihre Anführerin erscheint Maria Magdalena, denn alle vier Evangelien geben ihren Namen wieder, während in bezug auf die anderen Frauen die Namen variieren. Somit waren nach den in den Evangelien niedergelegten Traditionen Frauen die ersten apostolischen Zeugen für die Grundaussagen des urchristlichen Kerygmas: sie bezeugten Jesu Wirken, seinen Tod, sein Begräbnis und seine Auferstehung.

Wenn man die Berichte der Evangelien näher prüft, gewahrt man jedoch darin bereits eine Tendenz, die Rolle von Frauen als Zeuginnen und Verkünderinnen des Osterkerygmas geringer zu veranschlagen. Diese Tendenz macht sich im Markusevangelium bemerkbar, das betont: Die Frauen «sagten niemandem etwas davon, denn sie fürchten sich sehr» (16,8). Sie liegt auch offenkundig vor in der von Lukas gemachten Bemerkung, die Elf und ihre Genossen hätten das alles «für bloßes Geschwätz gehalten und ihnen nicht geglaubt», sondern seien von ihnen weggegangen (24,11). Und in Apg 1,21 bemüht sich Lukas, die Frauen vom Apostelamt auszuschließen, indem er bloß Männer als Ersatz für Judas in Frage kommen läßt. Die gleiche Neigung[9] widerspiegelt sich in dem von Lukas wiedergegebenen Bekenntnis: «Der Herr ist wirklich auferweckt worden und ist dem Simon erschienen» (Lk 24,34). Dieses Lukasbekenntnis ent-

spricht der vorpaulinischen Glaubensüberlieferung, die in 1 Kor 15,3ff wiedergegeben wird und Kephas und die Elf als die Hauptzeugen der Auferstehung nennt, aber keine der Frauen anführt. Das Bestreben, das erste Zeugnis der Frauen in seinem Wert herabzusetzen, tritt auch in der Redaktion des vierten Evangeliums zutage, das angelegentlich versichert, Petrus und der Liebesjünger, nicht aber Maria Magdalena hätten als erste an die Auferstehung geglaubt (20,1–18). In der heutigen Exegese scheint ebenfalls das Bestreben vorhanden zu sein, die Bedeutung der Frauen als der ersten Zeugen für die Auferstehung abzuschwächen. «Wenn Frauen und nicht Männer als die ersten Zeugen für die Auferstehung geschildert werden, so hat das lediglich eine präliminäre und intermediäre Funktion, denn gemäß dem jüdischen Gesetz waren Frauen nicht zum Zeugenamt zuständig.»[10]

Wenn man Röm 16,7 unvoreingenommen liest, so treffen wir damit auf eine Stelle im Neuen Testament, worin eine Frau Apostel genannt wird. Es liegt kein Grund vor, Junia als eine Kurzform des Männernamens Junianus anzusehen, denn Junia war damals ein bekannter Frauenname. H.J. Lagrange ist deshalb der Auffassung, Andronicus und Junia seien ein Missionarsehepaar wie Aquila und Prisca.[11] Beide sind Mitgefangene des Paulus. Sie waren schon vor Paulus Christen und sind hervorragende Gestalten unter den «Aposteln».

Schon ganz von Anfang an spielten *Propheten* in der frühchristlichen Bewegung eine außerordentlich wichtige Rolle. Da sie als inspirierte Sprecher im Namen des auferstandenen Herrn tätig waren, gründete ihre Autorität auf göttlichen Offenbarungen. Paulus führt die Propheten wiederholt unmittelbar nach den Aposteln an. Er bewertet die Gabe der Prophetie höher als die Glossolalie. Trotz des Auftretens falscher Propheten hatten, wie die Apokalypse und die Didache zeigen, die Propheten auch noch am Ende des ersten Jahrhunderts große Autorität. Nach Diadache 13,1–7 stehen den Propheten bei der Eucharistiefeier leitende Funktionen zu.

Wie Lukas sagt, wird der Geist der Prophetie Frauen wie Männern verliehen. Als christliche Propheten erwähnt er besonders die vier Töchter des Philippus (Apg 21,9). Deren Ruf war in der Urkirche so groß, daß nach dem Zeugnis des Eusebius (Ecc. Hist. III,31) die Gemeinden Kleinasiens gegenüber den Forderungen des Papstes Viktor sich auf ihren apostolischen Ursprung beriefen, indem sie darauf hinwiesen, daß die Töchter des Philippus in der Provinz Asien begraben seien. Für Paulus ist es etwas Gegebenes, daß Frauen prophezeien und liturgische Funktionen ausüben, nur wünscht er, daß sie dies auf passende Weise tun (1 Kor 11,2–16). Am Ende des ersten Jahrhunderts übte in der Gemeinde von Thyatira eine Prophetin gewaltigen Einfluß aus (Offb 2,20ff). Wir wissen nicht, wie die Prophetin, die «Jezabel» genannt wird, in Wirklichkeit hieß, doch muß sie offenbar das Haupt einer ganzen Prophetengruppe gewesen sein. Sie und ihre Anhänger befürworteten anscheinend eine gegenteilige Haltung gegenüber der heidnischen Umgebung. Während der Prophet Johannes radikalen Widerstand und Opposition gegenüber Rom und seinem Kult forderte, trat diese Prophetin für eine Adaptation und Koexistenz ein. Es ist jedoch zu betonen, daß sie nicht das Haupt einer häretischen Gruppe war, sondern sie übte ihre leitende Rolle innerhalb der Gemeinde aus und ihr Kreis gehörte dieser an. Sie scheint eine ähnliche Autorität und ebensoviele Jünger gehabt zu haben wie Johannes, der Autor der Apokalypse. Ihr Einfluß muß weitergedauert haben, denn Thyatira wurde um die Mitte des zweiten Jahrhunderts zum Zentrum der montanistischen Bewegung, in der Prophetinnen eine hervorragende Rolle spielten (Epiphanius, Heres. 51,33).

Wenn wir uns die verstreuten Angaben über die führende Rolle von Frauen in der urchristlichen *Missionsbewegung*[12] vor Augen halten, ersehen wir, daß das Missionswerk von Frauen ebenso bedeutend war wie das von Barnabas, Apollos oder Paulus. Frauen befanden sich unter den wohlhabenden, angesehenen Bekehrten der Urkirche (vgl. Apg 17,2.4). Da sie sich oft zusammen mit ihrer ganzen Familie und dem Gesinde taufen ließen, ergab es sich von selbst, daß sie zu Leiterinnen von Hauskirchen wurden.[13] In Phlm 2 grüßt Paulus Apphia, «unsere Schwester», die zusammen mit Philippus und Archippus wahrscheinlich ein führendes Mitglied der Hauskirche in Kolossä war. Die Kirche in Philippi begann mit der Bekehrung einer Geschäftsfrau namens Lydia aus Thyatira (Apg 16,1 16,14f). Der Autor des Kolosserbriefes spricht von Nympha von Laodizea und der «Kirche in ihrem Hause» (Kol 4,15). Paulus sendet zweimal Grüße an das Missionarsehepaar Prisca und Aquila und die «Kirche in ihrem Hause» (1 Kor 16,9; Röm 16,5). Die Fragen, die gewisse Personen aus dem Kreis einer Frau namens Chloë an ihn richteten, waren für ihn der Anlaß, den ersten Korintherbrief zu schreiben.

Doch nicht nur als Hausherrinnen spielten Frauen in der Missionstätigkeit der ersten Christen eine führende Rolle, die der Bedeutung der jüdischen Frauen von Nichtjuden in der religiösen Propaganda des Judentums gleichkam, sondern sie beteiligten sich auch aktiv am Missionswerk selbst. Paulus empfiehlt neben einer Maria auch Tryphäna und Tryphosa und «die liebe Persis», die «für den Herrn große Mühe auf sich ge-

nommen hat» (Röm 16,6.12). Das griechische Zeitwort, das er hier verwendet, bezeichnet bei Paulus für gewöhnlich die Missionstätigkeit, die Verkündigung der Frohbotschaft und die Glaubensunterweisung. In Phil 4,2–3 sagt Paulus ausdrücklich, Frauen, nämlich Evodia und Syntyche, hätten an seiner Seite «für das Evangelium gekämpft.» Sie haben, gleichsam in sportlichem Wettkampf mit Paulus, Clemens und den weitern Mitmissionaren des Paulus, sich für die Sache des Evangeliums eingesetzt. Paulus hätte sich kaum eines so starken Ausdrucks wie «kämpfen» bedient, wenn er bloß hätte sagen wollen, diese Frauen hätten ihn materiell unterstützt. Er hält den Einsatz der beiden Frauen für so wichtig, daß er befürchtet, ihre Meinungsverschiedenheiten und Konflikte könnten die Gemeinde zu Philippi in ernstliche Gefahr bringen.[14]

Zwei der hervorragendsten Frauen in den paulinischen Kirchen werden in Röm 16 erwähnt. Die erste, Phöbe, wird als *diakonos* und *prostatis* bezeichnet. Die Exegeten suchen die Bedeutung beider Titel abzuschwächen, weil sie auf Frauen angewandt werden. Wenn Paulus die Bezeichnung *diakonos* auf sich selbst, auf Apollos, Timotheus, Tychikus oder Epaphras anwendet, geben die Exegeten das Wort für gewöhnlich mit «Gehilfe» oder «Diakon» wieder, während sie es hier mit «Dienerin» oder «Diakonisse» übersetzen. Wie aus 1 Kor 3,5.9 erhellt, ist der Titel gleichbedeutend mit *synergos*, «Mitarbeiter» im Missionswerk. Nicht nur der Titel bezeichnet Phöbe als Missionarin; sie erhält, wie andere Glaubensboten, auch ein Empfehlungsschreiben. Da Phöbe als Diakon der Kirche von Kenchreä bezeichnet wird, muß sie in dieser Gemeinde eine führende Stellung gehabt haben. Zweitens wird Phöbe als *prostatis* bezeichnet, was für gewöhnlich mit «Helferin» oder «Beschützerin» wiedergegeben wird. Das Wort kommt im Neuen Testament nur hier vor, in der jüdischen Literatur hat es jedoch den Beisinn von «Anführer», «Vorsteher», «Statthalter», «Protektor» oder «Verwalter». Paulus verwendet das Zeitwort, aus dem dieses Substantiv gebildet ist, in 1 Thess 5,12, wo er die Gemeinde ermahnt, «die anzuerkennen, die sich bei euch mühen und euch im Namen des Herrn leiten...». In 1 Tim 3,4f; 5,17 bezeichnet das Zeitwort den Bischofs-, Diakons- oder Ältestendienst. Darum ist anzunehmen, daß Phöbe in der Gemeinde von Kenchreä ein solches Amt innehatte. Sie war für viele und auch für Paulus eine Autoritätsperson.

Priska war, zusammen mit ihrem Gatten Aquila, neben Paulus, Barnabas, Timotheus und Apollos eine führende Gestalt in der Heidenmission.[15] Der Umstand, daß von sechs Malen ihr Name viermal vor dem ihres Gatten angeführt wird, bezeugt, daß sie eine führende Stellung hatte. Paulus nennt das Ehepaar seine «Mitarbeiter» und betont, daß nicht nur er, «sondern alle Gemeinden der Heiden ihnen dankbar» sind. Ihr Haus war ein Missionszentrum in Korinth (1 Kor 16,19), Ephesus (Apg 18,18) und Rom (Röm 16,5). Da sich Lukas in der Apostelgeschichte auf den großen Glaubensboten Paulus konzentriert, erwähnt er das Ehepaar nur nebenbei, doch deuten seine Bemerkungen an, daß seine Quellen mehr von ihm wissen, als er berichtet. Daß er überhaupt von den beiden spricht, ist ein Zeichen dafür, «daß sie für die Geschichte der christlichen Mission so wichtig waren, daß Lukas sie nicht übergehen konnte.»[16] Wie Apg 18,26 andeutet, hatten hatten sie nicht nur auf Paulus, sondern auch auf Apollos großen Einfluß.

Viele Angaben über die Stellung der Frau im Urchristentum sind verlorengegangen. Die wenigen Hinweise, die in patriarchalischen Berichten auf uns gekommen sind, bilden gleichsam bloß die Spitze eines Eisbergs; sie lassen uns ahnen, was wir verloren haben. Diese wenigen Überbleibsel sind indes klar genug, um zwei falsche Auffassungen, die unter Theologen verbreitet sind, zu korrigieren. Erstens ist zu betonen, daß nicht erst Paulus die Initiative zum führenden Einsatz von Frauen in der urchristlichen Bewegung ergriff und daß er auch nicht der einzige war, der diesen Einsatz förderte. Gewiß schätzte Paulus Frauen als seine Mitarbeiterinnen und war ihnen dankbar für ihren tätigen Einsatz, aber er hatte wahrscheinlich gar keine andere Wahl, da sie in der Missionsbewegung bereits führende Gestalten waren. Zweitens: Die Hinweise auf die führende Rolle von Frauen in der im Entstehen begriffenen christlichen Bewegung beschränken ihr Wirken nicht auf den Kreis von Frauen und weisen keine enkratistischen Tendenzen auf. Wir wissen bestimmt, daß Priska verheiratet war, während wir bei Frauen wie Maria, Phöbe, Evodia oder Tryphäna darüber im ungewissen sind. Diese Frauen waren weder durch ihre Geschlechtsrolle in der Gesellschaft noch durch ihre Beziehung zu Männern bestimmt. Die führende Stellung von Frauen in der christlichen Urgemeinde bildete nicht nur in bezug auf die Verhältnisse im Judentum oder in der griechisch-römischen Welt, sondern auch in bezug auf die Zustände in der späteren christlichen Kirche eine Ausnahme.

III. Patriarchalische Verhärtung und theologische Rechtfertigung

Die Bibelwissenschaftler sind allgemein der Auffassung, daß Jesus seinen Jüngern keinen Plan hinterlassen hat, wie die Kirche zu organisieren und zu strukturieren sei. Zur Zeit des Apostels Paulus waren die Führungsämter noch sehr verschiedenartig und gründeten

auf charismatischer Autorität. Der Prozeß der Verfestigung und Institutionalisierung setzte während der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts nur allmählich ein und selbst dann sträubten sich manche Christengruppen kraftvoll dagegen. In dieser Periode ging die Leitung von Wandermissionaren auf hierarchische Amtsinhaber über, an die Stelle der Apostel und der Propheten traten die Ortsbischöfe und die führenden Presbyter – kurz, man ging von der charismatischen Leitung zu herkömmlichen Autoritätsformen über. Die Betitelung und Organisation der neuen kirchlichen Ämter wurde Institutionen des Judentums sowie des Hellenismus nachgestaltet.

Die Pastoralbriefe bezeugen zum Beispiel, daß die Christengemeinde und ihre Ämter jetzt den damaligen Familienstrukturen entsprechend gesehen und gestaltet wurden. Die kirchliche Autorität wurde auf Presbyter, Diakone und Episkopen aufgeteilt. Kriterien für ihre Auswahl aus den männlichen Gemeindemitgliedern waren: sie dürfen nur mit einer Frau verheiratet sein und müssen sich dadurch, daß sie ihr Hauswesen in Ordnung zu halten und ihre Kinder gut zu erziehen verstehen, zur Leitung der Gemeinde befähigt erwiesen haben.

Soziologisch gesehen war die allmähliche Institutionalisierung der christlichen Bewegung und ihre Angleichung an die zeitgenössischen patriarchalischen Strukturen unumgänglich, wenn die Christengemeinde wachsen und sich entfalten wollte. Gleichzeitig aber brachte diese strukturelle Verfestigung eine Patriarchalisierung der christlichen Leitungsaufgaben mit sich, so daß Frauen immer mehr von Führungsaufgaben ausgeschlossen und auf untergeordnete frauliche Rollen beschränkt wurden. Diese Erstarrung der christlichen Bewegung war schon gleich von Anfang an von charismatischen Gegenbewegungen begleitet, die den Frauen weiterhin führende Rollen einräumten (vgl. die «Gegner», von denen in verschiedenen Schriften des Neuen Testaments die Rede ist, sowie Markion oder den Montanismus). Deshalb kam es in der etablierten Kirche zu verschiedenen Formen der Reaktion und des Widerstandes gegenüber dem Leitungsamt von Frauen. Mit andern Worten: Je mehr die Christenheit sich an die Gesellschafts- und Religionsformen ihrer Zeit anlehnte und so zu einem genuinen Bestandteil der patriarchalischen griechisch-römischen Gesellschaft und Kultur wurde, desto mehr mußte sich die leitende Stellung der Frau auf Randgruppen oder auf ihrem Geschlecht zugedachte Rollen beschränken. Der Ordo der Diakonissen und Witwen zum Beispiel stand nicht mehr im Dienst der Gesamtkirche, sondern widmete sich hauptsächlich der Betreuung von Frauen. Ferner wurden Ämter, die Frauen noch offenstanden, nicht mehr von allen Frauen ausgeübt, sondern nur von solchen, die als Jungfrauen oder Witwen über Geschlechtsrollen hinausgewachsen waren. In gnostischen wie in katholischen Gruppen wurde das Mannsein zu einer Vorbedingung zum vollen Christsein.

In der Richtung, welche die paulinische Tradition einschlug, die aus theologischen Gründen auf der Unterordnung der Frau besteht, widerspiegelt sich diese reaktionäre patriarchalische Entwicklung der Christengemeinde. Darüber, ob Paulus selbst den Anstoß zu dieser patriarchalischen Reaktion gegeben hat, sind sich die Fachgelehrten nicht einig.[17] Auf alle Fälle konnte sich diese theologische Rechtfertigung der Patriarchalisierung der christlichen Leitungsämter unangefochten auf die Autorität des Paulus berufen. Obwohl 1 Kor 11,2–16 den Frauen die Gaben der Prophetie und liturgische Funktionen zugesteht, verlangt dieser Text deutlich, daß sich die Frauen dabei an die Rollendefinitionen und Gepflogenheiten ihrer Gesellschaft halten. Diese Forderung wird theologisch gerechtfertigt durch den Rückgriff auf die geoffenbarte Hierarchie: Gott – Christus – Mann – Frau. Um dieser Ordnung willen verbietet 1 Kor 14,33b–36 Frauen, in der Versammlung zu sprechen, und weist sie an, sich in bezug auf die religiöse Belehrung an ihre Männer zu wenden. Die sogenannten Haustafeln der deuteropaulinischen Literatur halten an der patriarchalischen Familienordnung fest. Diese Verhaltensregeln standen im Judentum und im Hellenismus allgemein in Geltung und wurden alsbald zu einem Bestandteil der christlichen Theologie.[18] Sie geben die Weisung, daß die Formen, in denen Frauen ihren christlichen Glauben äußern und praktizieren, der patriarchalischen Gesellschaftsordnung entsprechen sollen. 1 Tim 2,9–15 verbindet die «Haushalt-Tradition» mit der «Schweigen-in-der-Kirche»-Tradition». Diese Stelle fordert nicht nur, daß Frauen den Mund halten und sich auch sonst bescheiden, sondern verbietet ihnen auch ausdrücklich, zu lehren oder irgendwelche Autorität über Männer auszuüben. Diese Forderung wird durch die Berufung auf Gen 2 und 3 begründet: Eva ist in der Schöpfungsordnung die zweite, in der Sündenordnung aber die erste. Die Pastoralbriefe formulieren diese patriarchalische Theologie, um ihre Gemeinden vor einer christlichen Oppositionsgruppe abzusichern, die unter Frauen großen Erfolg hatte (2 Tim 3,6), wahrscheinlich deshalb, weil sie Frauen immer noch zu Lehr- und Leitungsfunktionen zuließ.

Zum Schluß

Man berichtet, als Bernhard von Clairvaux einmal vor einer Marienstatue gebetet habe, habe diese plötzlich

ihren Mund geöffnet und zu sprechen begonnen. «Sei still, sei still!» habe der Heilige in Verzweiflung ausgerufen, «Frauen haben in der Kirche nicht zu sprechen.»[19] Für Frauen wie für Historiker sind die Worte, die Papst Paul VI. kürzlich zu einer Studiengruppe «Die Kirche und die Frau» sagte, unverständlich: «Die Kirche darf Frauen nicht weihen, weil Christus die Frauen zu ‹Jüngerinnen und Mitarbeiterinnen›, nicht aber zu geweihten Amtsträgern berufen hat, was von der Kirche nicht geändert werden kann.»[20] Die Zulassung von Frauen zu Führungsaufgaben in der Kirche ist nicht bloß eine «Frauenfrage». Sie setzt nicht nur eine Entpatriarchalisierung der Bibel voraus, sondern erfordert noch dringlicher eine Entpatriarchalisierung der Kirchenstrukturen und des kirchlichen Leitungsdienstes.

[1] A. Sinclair, The Emancipation of the American Woman (New York 1965) 197–203.

[2] Ein neuestes Beispiel dafür haben wir in A. Feuillet, La dignité et le rôle de la femme: New Test. Stud. 21 (1975) 175–191.

[3] Ph. Tribble, Depatriarchalization in Biblical Interpretation: Journ. Am. Acad. Rel. 41 (1973) 30–48.

[4] S. Weil, The Need for Roots (A. Wills, New York 1971) 225.

[5] G. Theissen, Legitimität und Lebensunterhalt. Ein Beitrag zur Soziologie urchristlicher Missionäre: New Test. Stud. 21 (1975) 192–221; J.G. Gager, Kingdom and Community. The Social World of Early Christianity (Englewood Cliffs 1975) 67–92.

[6] H.D. Betz, Spirit, Freedom and Law: Paul's Message to the Galatian Churches: Svensk Exeg. Arsbok 39 (1974) 145–160; R.A. Scroggs, Paul and the Eschatological Woman: Journ. Am. Acad. Rel. 40 (1972) 5–17; W.A. Meeks, The Image of the Androgyne: Hist. of Rel. 13 (1974) 165–208.

[7] W.A. Meeks, aaO. 167f.

[8] Im Gegensatz zu W.A. Meeks aaO.

[9] Somit hat Lukas über die Rolle der Frau in der Christengemeinde nicht eine so positive Auffassung gehabt wie C.F. Parvey sie ihm zuschreibt in seinem Beitrag The Theology and Leadership of Women in the New Testament: R.R. Ruether Hg., Religion and Sexism (New York 1974) 137–146.

[10] K. Stendhal, The Bible and the Role of Women (Philadelphia) 1966) 22.

[11] M.J. Lagrange, Saint Paul. Epître aux Romains (Paris 1916) 366.

[12] Die Begegnung Jesu mit der Frau aus Samaria (Joh 4,4–42) basiert wahrscheinlich auf einer missionarischen Überlieferung, die einer Frau eine führende Rolle bei der Mission in Samaria zuschrieb. Die Tendenz, die Bedeutung der Frau herabzumindern, tritt auch hier in Erscheinung (vgl. 4,39–42).

[13] Vgl. E.A. Judge, The Early Christians as a Scholastic Community: Journ. Rel. Hist. 1 (1960/61) 125–137.

[14] W.D. Thomas, The Place of Women in the Church at Philippi: Expos. Tim. 83 (1972) 117–120.

[15] A. Harnack, Probabilia über die Adresse und den Verfasser des Hebräerbriefes: Zeitschr.f.ntl.Wissensch. 1 (1960) 16–41.

[16] E. Haenchen, Die Apostelgeschichte (Göttingen [15]1968) 547.

[17] Winsom Munro, Patriarchy and Charismatic Community in Paul: Plaskow-Romero, Women and Religion (Missoula [2]1974) 189–198; W.O. Walker, 1 Cor 11,2–16 and Paul's views regarding Woman: Journ. Bibl. Lit. 94 (1975) 94–110.

[18] Vgl. J.E. Crouch, The Origin and Intention of the Colossian Haustafel (Göttingen 1972).

[19] Vgl. L. Scanzoni, N. Hardesty, All We're Meant to Be (Waco Texas 1974) 60.

[20] National Catholic Reporter, May 2, 1975, 17.

Übersetzt von Dr. August Berz

ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA

Gastprofessorin am Union Theological Seminary, New York, für 1974/75; Professorin für neutestamentliche Studien an der University of Notre Dame, Indiana. Sie veröffentlichte: Der vergessene Partner. Grundlagen, Tatsachen und Möglichkeiten der Mitarbeit der Frau in der Heilssorge der Kirche (Düsseldorf 1964); Priester für Gott. Studien zum Herrschafts- und Priestermotiv in der Apokalypse = Neutestamentliche Abhandlungen 7 (Münster 1972) sowie verschiedene Aufsätze in exegetischen Zeitschriften. Sie ist Mitherausgeberin der Zeitschriften «Journal of Biblical Literature», «Catholic Biblical Quarterly» und «Horizons».

Kari Elisabeth Børresen

Die anthropologischen Grundlagen der Beziehung zwischen Mann und Frau in der klassischen Theologie

Die beiden Hauptvertreter der klassischen Theologie des Abendlandes sind Augustinus (354–430) und Thomas von Aquin (1224/25–1274). Ihre Anthropologie gründet sich auf den im eigentlichsten Kern religiösen Charakter des menschlichen Wesens, das von Gott geschaffen und zu einem Leben in Gemeinschaft mit ihm bestimmt ist. Diese Anthropologie betrifft also in erster Linie die Beziehung des Menschen zu Gott. In zweiter Linie aber und zugleich immer in der Ausrichtung auf die Gemeinschaft des Menschen mit Gott als dem sinngebenden Ziel der Schöpfung betrifft sie auch die Beziehung zwischen Mann und Frau.

Die Anthropologie des Augustinus und des Thomas ist–wie die Anthropologie der gesamten klassischen Theologie–völlig *androzentrisch*. Ich will damit sagen, daß die Lehre von der Beziehung zwischen Mann und Frau einseitig aus dem Blickwinkel des Mannes entworfen wird und nicht aus dem Blickwinkel der wechselseitigen Beziehung zwischen den beiden Geschlechtern. Das heißt, daß die Frau (femina) auf den Mann (vir) bezogen wird, welcher als das exemplarische Geschlecht betrachtet wird. Es besteht also eine gewisse Identifizierung zwischen dem Menschen männlichen Geschlechts und dem Menschen schlechthin (homo).

Die klassische Theologie beschreibt die Existenz des Menschengeschlechtes unter dem Gesichtspunkt dreier Ordnungen: der Schöpfung, der Erbsünde und der Erlösung. Dieses Schema findet sich ebenso bei Augustinus wie bei Thomas.

Die Beziehung zwischen Mann und Frau nach der Schöpfungsordnung

In seiner Darstellung der Schöpfungsordnung gründet Augustinus sich auf verschiedene diesbezügliche biblische Texte, im wesentlichen auf die beiden ersten Kapitel der Genesis. Aber seine Exegese hat eine philosophische Anthropologie neuplatonischen Typs zur Voraussetzung, welche im zusammengesetzten Gefüge des Menschen säuberlich zwischen der Seele und dem Leib unterscheidet. Diese Unterscheidung impliziert eine Dualität zwischen Elementen, deren eines geistig und deren anderes körperlich ist. Augustinus übernimmt außerdem die hierarchische Sicht, welche der neuplatonischen Philosophie eigentümlich ist: Die Geistseele ist dem Leib übergeordnet, und zwar eben insofern sie unkörperlich ist. Daraus folgt, daß die Seele geschlechtslos ist und daß folglich der Unterschied zwischen Mann und Frau auf die Ebene des Leiblichen beschränkt ist[1]. So ist die Frau nur ihrem Leibe nach «femina»; in ihrer Seele ist sie «homo», Mensch schlechthin; insofern ist sie dem Manne («vir») gleich.

Um die beiden von der Genesis gelieferten Schöpfungsberichte[2] miteinander in Einklang zu bringen, unterscheidet Augustinus drei Phasen des Schöpfungsaktes, von denen allein die beiden ersten sich gleichzeitig und in einem einzigen Augenblick vollziehen: 1. Die Hervorbringung der Materie, und zwar sowohl der geistigen wie der körperlichen; dies ist die Schöpfung im eigentlichen Sinne des Wortes. 2. Die Hervorbringung der Wesen («informatio»), welche sich auf zweifache Weise vollzieht: Einige Wesen sind vom ersten Augenblick an in ihrer endgültigen Gestalt festgelegt, so die Engel und die Seelen von Adam und Eva. Die anderen Wesen werden nur dem Keime nach als «rationes seminales» für alle künftigen konkreten Wesen geformt. 3. Die Formung der Wesen in der Zeit («conformatio»), welche sich im Laufe der Weltgeschichte vollzieht und die Leiber des ersten Menschenpaares und alle anderen Wesen in der nachfolgenden Weltzeit betrifft.

Dank dieser Theorie von den «rationes seminales» gelingt es Augustinus, die beiden Schöpfungsberichte miteinander in Einklang zu bringen: Die «informatio» werde dargelegt im ersten Kapitel der Genesis, die «conformatio» im zweiten Kapitel[3]. Gen 1,27 beschriebe demzufolge also die Erschaffung der Seelen und der «rationes seminales» der Leiber unserer Stammeltern, während Gen 2,7 und 22 zeigten, wie diese virtuelle Erschaffung sich durch die tatsächliche Formung ihrer Leiber in der Zeit realisiert habe[4]. Der augenblickhafte Charakter der ersten Erschaffung und der sukzessive Charakter der zweiten sind für Augustinus von größtem Gewicht für die Präzisierung der gleichbleibenden Beziehung zwischen Mann und Frau, da das erste Menschenpaar den Prototyp der nachfolgenden Geschlechter darstellt.

Das Bild Gottes hat seinen Sitz in der Geistseele. Insofern Eva nach diesem Bilde geschaffen ist, ist sie dem

Adam gleich. Durch die Erschaffung ihrer «ratio seminalis» ist sie ein Mensch gleichen Rechtes wie Adam, ist sie «homo»; durch die weitere Ausgestaltung ihres Leibes ist sie «femina»[5].

Mit seiner Interpretation von Gen 2,18–24 stellen sich für Augustinus zwei Fragen: Was ist Sinn und Zweck der Erschaffung der Frau? Was bedeutet die Bildung ihres Leibes aus der Rippe Adams? Wir möchten noch bemerken, daß er in diesem Texte dem Wort «Hilfe» (bzw. «Gehilfin») mehr Gewicht beimißt als dem Wort «ihm gleich». Die Hilfsfunktion Evas für Adam wird verstanden im Blick auf die Fortpflanzung, im Lichte von Gen 1,28. Die Rolle der Frau wird verglichen mit derjenigen der Erde, welche den Samen aufnimmt. Es handelt sich also um eine passive Hilfe[6]. Augustinus erklärt sich außerstande, eine andere Existenzberechtigung für die Frau zu finden. Dem Adam würde bei seiner Arbeit besser geholfen durch einen Mann, und ein zweiter Mann würde ihn auch in seiner Einsamkeit besser trösten als eine Frau. Zwei Freunde sind besser geeignet für ein gemeinsames Leben als ein Mann und eine Frau. Ohne jene gebieterische Notwendigkeit einer Hilfe für die Fortpflanzung hätte Gott vom Standpunkt Adams aus gesehen genau so gut einen weiteren Mann wie eine Frau schaffen können[7].

Daß Eva aus der Rippe des Mannes hervorgegangen ist, trägt bei zur Einheit des Menschengeschlechtes, denn dank dieser materiellen Verbindung zwischen Adam und Eva geht die ganze Menschheit letztlich aus einem einzigen Menschen und nicht aus einem Menschenpaar hervor[8]. Dieser Ursprung Evas wird aber in gleicher Weise gedeutet als Grund für den hohen Wert, welcher der innigen Verbundenheit zwischen Adam und Eva zukommt[9].

Es könnte wohl von Nutzen sein zu prüfen, wie Augustinus sich die ideale Ehe im Zustand der ursprünglichen Unschuld, also im Einklang mit der Absicht des Schöpfers vorstellt. Im Laufe seines Lebens hat er drei verschiedene Hypothesen vorgetragen. Die erste gründet sich auf eine allegorisierende Exegese von Gen 1,28 und 2,18. Sie betrachtet die von Gott gepriesene Fruchtbarkeit als etwas ganz Geistiges, das unabhängig gewesen sei von der Fortpflanzung der Menschen[10]. Die zweite Hypothese räumt einen Platz ein für die Fortpflanzung, die jedoch ohne sexuelle Vereinigung und damit also auf rein geistige Weise geschehend gedacht wird[11]. In seiner endgültigen Interpretation betont Augustinus gegen die Manichäer, daß die fleischliche Fruchtbarkeit zur Schöpfungsordnung gehöre; und gegen die Pelagianer macht er geltend, daß die Begehrlichkeit eine Folge des Sündenfalles der Stammeltern sei. Im irdischen Paradies hätte es also eine Fortpflanzung durch sexuelle Vereinigung, aber in Unterordnung unter den vernünftigen Willen gegeben[12].

Seine physiologische Theorie über die menschliche Zeugung entwickelt Augustinus im Zusammenhang mit der Deutung der Rolle Marias bei der Menschwerdung Christi. Dabei beruft er sich gar nicht erst auf die Autoritäten der medizinischen Wissenschaft, da er seine Vorstellungen von der jeweiligen Funktion des Vaters und der Mutter für a priori evident hält.

Bei der Fortpflanzung wirkt Gott unter Mithilfe der Eltern, wobei die «rationes seminales» sich mittels der Zeugungskraft des väterlichen Samens in der Zeit entfalten. Dieser väterliche Same ist zusammengesetzt aus zwei Grundbestandteilen: der eine, welcher unsichtbar ist, ist die «ratio seminalis», der andere, welcher sichtbar ist, ist die Materie des Samens selbst. In diesem männlichen Samen existieren bereits alle Glieder des zukünftigen Kindes in latenter Form, zwar nicht in ihrer Stofflichkeit, aber in ihrem ursächlichen Wesensgrund. Die Mutter liefert die Substanz des Leibes, indem sie den Wachstumsraum und die Nahrung für den Embryo bereitstellt[13]. Die Rolle der Frau ist also der des Mannes untergeordnet, da die Mutter sich im Vergleich mit der aktiven Funktion des Vaters rezeptiv und passiv verhält. Diese Theorie fügt sich harmonisch zusammen mit der Lehre Augustins, nach der es die Zielbestimmung der Existenz der Frau in der Schöpfungsordnung ist, die Helferin des Mannes bei der Zeugung zu sein.

Thomas von Aquin übernimmt in den großen Linien das Wesentliche der augustinischen Tradition. Aber er gründet sein System auf eine andere philosophische Anthropologie, nämlich auf die des Aristoteles. Die Beziehung zwischen den beiden Grundbestandteilen des zusammengesetzten menschlichen Wesens wird von ihm im Sinne des Hylemorphismus gedeutet, und die geistige Seele wird als die «forma substantialis» des Leibes, die die Substanz des Leibes bestimmende Form, verstanden[14].

Nach Thomas vollzieht sich die Erschaffung Adams oder Evas in zwei voneinander unterschiedenen Akten: Erschaffung der Seele und Erschaffung des Leibes unter Rückgriff auf eine präexistente Materie[15]. Weil die Seele die «forma substantialis» des Leibes ist, fallen diese beiden Akte notwendigerweise zeitlich zusammen. Aufgrund seiner aristotelischen Anthropologie übernimmt Thomas also nicht die augustinische Unterscheidung zwischen «informatio» und «conformatio»[16].

Was die Zielbestimmung der Erschaffung Evas betrifft, so hält Thomas sich an die von Augustinus gegebene Deutung von Gen 2,18–24. Die Existenz der Frau ist einzig und allein gefordert im Blick auf die

Zeugung. Für jede beliebige andere Aufgabe würde dem Mann besser mit der Hilfe eines anderen Mannes als mit der einer Frau gedient sein[17].

Thomas bezieht sich gleicherweise auf die Theorie des Aristoteles von der Frau als einem durch einen unglücklichen Zufall mit Mängeln behafteten Mann («mas occasionatus»). Der Same des Vaters wäre an sich auf die Hervorbringung eines ihm vollkommen ähnlichen Kindes, also eines Kindes männlichen Geschlechtes, angelegt. Daß ein Mädchen erzeugt wird, ist das Ergebnis einer Schwäche der aktiven Kraft des Samens, einer Art von Indisponiertheit der Materie oder auch die Folge des Einflusses negativer äußerer Faktoren wie der schwülen Mittagswinde[18].

Für Thomas liegt das Entstehen eines Menschen weiblichen Geschlechts also außerhalb der Zielrichtung der individuellen Natur des Vaters. Nichtsdestoweniger sind die Frauen unverzichtbar für die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes. Die Erschaffung entspricht aufgrund dessen der Zielrichtung der Gesamtnatur. Aus diesem Grunde wären Mädchen auch im irdischen Paradies geboren worden[19].

Die Physiologie des Aristoteles wird auch noch verwendet, um die jeweilige Rolle des Vaters und der Mutter bei der Fortpflanzung zu beleuchten. Der Ansatz innerhalb des theologischen Gesamtzusammenhanges ist wie schon bei Augustinus die Frage nach dem Beitrag Marias zur Menschwerdung Christi. Aufgrund ihrer geringen Vollkommenheit und mangels ausreichender vitaler Glut ist der weibliche Organismus nicht fähig, die Nahrung in Samen zu verwandeln, sondern nur dazu, das Menstruationsblut hervorzubringen. Allein der männliche Organismus hat die Fähigkeit, den Samen hervorzubringen. Er ist das aktive Prinzip bei der Bildung des Embryos[20]. Die Zeugungskraft der Frau besteht also darin, das Blut zu bereiten, es darauf vorzubereiten, daß es durch den Samen des Mannes seine Gestaltung empfängt, und sodann darin, den Raum und die Materie für das Wachsen des Fötus bereitzustellen[21]. Wie bei Augustinus ist die vorausgesetzte Physiologie im Einklang mit der Lehre von der bloß ergänzenden und untergeordneten Rolle der Frau bei der Zeugung.

Die von Thomas übernommene Anthropologie impliziert, daß die Seele wenigstens «per accidens» geschlechtsbestimmt ist, weil sie ja «forma substantialis» eines männlichen oder weiblichen Körpers ist. Nichtsdestoweniger werden die Formulierungen Augustins im Blick auf das Wesen des Menschen übernommen, welches zufolge Gen 1,27 nach dem Bilde Gottes geschaffen sei. Dieses Bild Gottes hat seinen Sitz in der Geistseele und entspricht der Zielbestimmung des Individuums, welche darin besteht, Gott zu erkennen[22].

Thomas stellt sich dem Problem, was das Bild Gottes in der Frau sei, im Blick auf den Versuch der Lösung einer exegetischen Frage, nämlich der Frage des Ausgleichs zwischen 1 Kor 11,7 und Gen 1,27. Seine Antwort lautet, daß der Unterschied zwischen den Geschlechtern nur in der Ebene des Körperlichen liege, welche auf die Zielbestimmung der Art ausgerichtet sei[23].

So kann man sich fragen, ob Thomas wohl alle Folgerungen aus seiner aristotelischen Anthropologie zieht. Es ist aber wichtig festzustellen, daß Thomas sich deutlich von Augustinus unterscheidet, wenn er die Hypothese von der Idealehe im irdischen Paradies ins Auge faßt, und zwar genau deswegen, weil seine Anthropologie nicht dualistisch ist. Die sinnliche Empfindungsfähigkeit des Leibes gehört wesentlich zur Schöpfungsordnung, sie wäre im Zustand der Unschuld sogar noch feiner ausgebildet aufgrund der vollkommenen Harmonie, welche dann zwischen Leib und Seele geherrscht hätte. Die naturgemäße Befriedigung wäre, da sie ganz und gar von der Vernunft beherrscht gewesen wäre, folglich noch größer als die Lust, welche jetzt mit dem Geschlechtsakt verbunden ist[24]. Diese Theorie zeigt, daß Thomas, wenn er Augustinus mit aller Ehrerbietung zitiert, sich zwar auf seine Texte bezieht, aber eine ganz andere Lehre mit ihnen zum Ausdruck bringt.

Die Folgen der Erbsünde

Die jeweilige Rolle unserer beiden Stammeltern im Drama des Sündenfalles, wie sie Gen 3 beschreibt, entspricht ganz dem Schema der Schöpfungsordnung. Adam ist der Hauptakteur, Eva spielt eine helfende und werkzeugliche Rolle. Der Teufel unterwirft sich den Adam durch die Vermittlung Evas, aber Adam ist der eigentlich Verantwortliche für den Sündenfall und eben darin der Repräsentant des Menschengeschlechtes[25]. Für Augustinus geht es darum zu zeigen, daß die Erbsünde, indem sie sich nach Röm 5,12 durch Adam auf die Menschheit als ganze überträgt, zur gemeinsamen Sünde, zur Erbsünde im eigentlichen Sinne dieses Wortes wird[26]. Diese unverwechselbare Rolle Adams wird mittels einer Argumentation aus der Ebene der physiologischen Ordnung erschlossen. Entsprechend der passiven Funktion der Mutter bei der Zeugung wird die Sünde einzig und allein mit dem männlichen Samen auf das Kind übertragen[27].

Die Begehrlichkeit ist ebensosehr eine *Auswirkung* der Erbsünde wie ihr *Vehikel*[28]. Zu den Folgen des Sündenfalles, d.h. der für den Zustand der Erbsünde verantwortlichen Tat, gehören wiederum Sterblichkeit und ungeordnete Begehrlichkeit, die daher aufs engste mit dem sexuellen Handeln verbunden sind. Diese

Sicht der Dinge bestimmt die ganze Lehre des Augustinus von der Beziehung zwischen Mann und Frau. Zum untergeordneten Status der Frau gemäß der Schöpfungsordnung fügt sich der eindeutig negative Charakter der sexuellen Vereinigung. Die Frau in ihrer Hilfsfunktion für die Fortpflanzung, in welcher nach Augustinus die Zielbestimmung ihrer Existenz liegt, ist von all dem also in besonderer Weise betroffen.

Thomas interpretiert Gen 3 in Übereinstimmung mit der augustinischen Tradition im Sinne einer passiven und instrumentalen Rolle Evas[29]. Ebenso ist es auch bei ihm Adam allein, welcher die Erbsünde auf alle seine Nachkommen überträgt. Wie Augustinus beruft auch Thomas sich auf die Physiologie, diesmal jedoch auf die des Aristoteles[30]. Wenn es sich jedoch um das Übel der ungeordneten Begehrlichkeit handelt, hält Thomas sich in einem deutlichen Abstand von Augustinus. Im Gefolge von Anselm von Canterbury sieht er die eigentliche Auswirkung des Sündenfalles des ersten Menschenpaares im Verlust der Ursprungsgerechtigkeit. Die ungeordnete Begehrlichkeit ist nur eine negative Folge und ein äußeres Zeichen dieses Verlustes[31].

Durch diese Unterscheidung zwischen dem formalen Element der Erbsünde (dem Verlust der Gerechtigkeit) und dem materialen Element (der Unordnung im Bereich der Begehrlichkeit) vermeidet Thomas die Identifizierung von Erbsünde und Begehrlichkeit, welche eer augustinischen Tradition eigentümlich ist. Indem er unterscheidet zwischen der Zeugung (bei welcher der väterliche Same als Instrumentalursache bei Übertragung der Erbsünde wirkt) und der Begehrlichkeit, welche normalerweise die geschlechtliche Vereinigung begleitet, welche aber *keinen* ursächlichen Faktor darstellt, löst er sich aus dieser Tradition[31]. Daher rührt es, daß Thomas nicht die fast zwanghafte Angst gegenüber der Sexualität und vor allem gegenüber ihrem irrationalen Charakter, die man bei Augustinus findet, teilt.

Weil sie den untergeordneten Status der Frau als mit der Schöpfungsordnung übereinstimmend betrachten, zeigen die beiden Autoren eine gewisse Unsicherheit in ihrer Exegese von Gen 3,16. Augustinus betont, daß die Herrschaft des Mannes nur insofern eine Sündenstrafe sei, wie sie in Knechtung ausarte. Thomas schließt sich dieser Meinung an und sagt, die Herrschaft werde nur dann zur Strafe, wenn die Frau gegen ihren eigenen Willen unter Zwang gerate[33].

Die Beziehung zwischen Mann und Frau gemäß der Heilsordnung

Das Werk der Erlösung ist von Christus vollbracht worden. Es handelt sich dabei um eine Wiederherstellung der ursprünglichen Ordnung, in welcher der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen war. Da beide zur Gemeinschaft mit dem Schöpfer bestimmt sind, sind Mann und Frau in dieser Ordnung gleichwertig.

Für Augustinus ist die Frau «homo» eben darum, weil sie eine Geistseele besitzt, der das Bild Gottes eingeprägt ist[34]. Insofern die Seele geschlechtslos ist, ist sie in beiden Geschlechtern identisch, und folglich gründet die Gleichrangigkeit der Frau gegenüber dem Mann in der Heilsordnung ebenfalls auf ihrer Gleichheit in der Ebene des geistigen Wesens der Seele.

Die Erlösung impliziert im übrigen eine neue Schöpfung, welche sich durch die leibliche Auferstehung verwirklichen wird. Es ist bezeichnend, daß Augustinus aus der Auferstehung der Frau ein Problem macht, und zwar im Zusammenhang mit seiner Exegese von Eph 4,13. Er löst dieses Problem damit, daß er es ablehnt, im «vir perfectus» notwendigerweise einen Menschen männlichen Geschlechtes zu sehen. Die Frauen werden also in ihrer Geschlechtlichkeit auferstehen, welche ja einen Teil der Schöpfungswirklichkeit darstellt, die in ihrer Totalität wiederhergestellt werden wird[35].

Thomas kann aufgrund seiner Anthropologie die Gleichwertigkeit von Mann und Frau in der Heilsordnung nicht auf der Ebene der Eigenschaften der Geistseele begründen. Nichtsdestoweniger haben wir aber schon feststellen können, daß die von ihm bezogene Stellung ihn nicht zwingt, die Weise, wie das Bild Gottes jeweils dem einen und dem anderen Geschlecht eingeprägt ist, unterschiedlich zu bewerten. Er ist vielmehr überzeugt, daß die hierarchische Beziehung der Frau, welche in der Schöpfungsordnung auf die umfassende Zielbestimmung des Menschengeschlechtes hingeordnet ist, durch die Zielbestimmung der Frau als eines auf die Gotteserkenntnis hingeordneten Individuums transzendiert wird. Thomas stellt sich auch die Frage nach der Auferstehung der Frau in ihrer Geschlechtsbestimmtheit und bezieht sich dabei auf den Text des Augustinus, wobei er sich einer ähnlichen Argumentation bedient: Die neue Schöpfung wird notwendigerweise eine vollständige Wiederherstellung der ursprünglichen Ordnung darstellen[36].

Ein Beispiel für den Konflikt zwischen den beiden Motiven–der Unterordnung in der Schöpfungsordnung und der Gleichwertigkeit in der Heilsordnung–findet sich bei Thomas dort, wo er das Sakrament der Ordination behandelt. Das weibliche Geschlecht bildet hier ein «impedimentum dirimens», vergleichbar dem Fehlen des Vernunftgebrauchs oder einem schwerwiegenden körperlichen Mangel. Die Unterordnung der Frau unter den Mann bewirkt, daß

sie weder der Wirklichkeit dieses Sakramentes, nämlich der herausgehobenen Stellung des Priestertums zeichenhaften Ausdruck verleihen noch seine Wirkung, nämlich die geistliche Vollmacht, empfangen kann[37]. Es ist wichtig zu vermerken, daß die Grundlage dieser Argumentation christologisch ist. Genau so wie die menschliche Natur des männlichen Geschlechtes ein der göttlichen Natur in der Einheit der Person des Logos verbundenes Werkzeug («instrumentum conjunctum») ist, so ist der Priester das äußere Werkzeug («instrumentum extrinsecum») Christi bei der Verwaltung der Sakramente der Kirche. Es ist daher angemessen, daß die beiden Arten von Werkzeugen das gleiche Geschlecht haben[38]. Dessen ungeachtet kann eine Frau im Notfalle taufen, wenn kein Mann vorhanden ist. In Anbetracht seiner äußersten Wichtigkeit für das Heil kann dieses Sakrament selbst von einem Ungetauften gespendet werden, wenn dieser nur entsprechend dem Ritus und der Intention der Kirche handelt[39].

Insofern das Charisma grundlose und ungeschuldete Gabe Gottes ist, erfordert es keinerlei besondere Disposition oder Eignung aufseiten des Empfängers. Aus diesem Grunde kann die Frau auch die Gnade der Prophetie empfangen. Aber aufgrund ihres untergeordneten Status kann sie diese Gabe des Wortes nur zu einer privaten Lehrtätigkeit verwenden[40]. Es bleibt aber noch der Fall der Äbtissin, welche in ihrem Kloster eine Jurisdiktionsvollmacht empfängt. Thomas unterstreicht, daß es sich dabei um eine *delegierte* geistliche Vollmacht handle, und zwar eben aus dem Grunde der sonst entstehenden Gefahr des Zusammenwohnens von Nonnen mit einem männlichen Oberen[41].

Das männliche und das weibliche Element im Heilswerk

In der klassischen Theologie wird die Rollenverteilung zwischen Mann und Frau gemäß der Schöpfungsordnung – eine Rollenverteilung, die sich dann bei der Erbsünde wiederholt – übertragen auf das Erlösungswerk. Diese vollzieht sich nach einem androzentrischen Schema, wonach das männliche Element eine vorrangige und das weibliche Element eine helfende und werkzeugliche Funktion hat. Christus ist der neue Adam und Maria oder die Kirche ist die neue Eva.

Augustinus interpretiert die Inkarnation Christi im Sinne einer Befreiung *beider* Geschlechter. Aus diesem Grunde hat Christus sich als Mann inkarniert und ist er geboren worden von einer Frau[42]. Maria steht also in der Heilsordnung stellvertretend für die Frauen. Gen 2,21 wird gedeutet im Lichte von Joh 19,34: Eva wird aus der Rippe Adams gebildet, und aus der Seite Christi geht die Kirche hervor[43]. Augustinus nimmt so das Thema des Paulus in Eph 5,31–33 auf, wo Gen 2,24 als symbolischer Ausdruck für das Verhältnis zwischen Christus und der Kirche verwendet wird[44]. Insofern Maria sowohl Jungfrau wie Mutter ist, wird sie zum Typus der jungfräulichen Fruchtbarkeit der Kirche als der Braut Christi. Diese Symbolik stützt sich auf den paulinischen Text von 2 Kor 11,22. Diese Jungfrau Kirche umschließt alle Gläubigen, seien sie nun selbst Jungfrauen oder nicht[45].

Thomas übernimmt den doppelten Parallelismus Eva-Maria und Eva-Kirche, aber die einschlägigen Texte sind nur wenig zahlreich[476]. Man findet bei ihm keinen Vergleich zwischen Maria und der Kirche. Er behandelt diese als den mystischen Leib, der alle mit Christus durch die Gnade verbundenen Gläubigen umschließt und dessen Haupt Christus ist[47]. Was die Inkarnation Christi im männlichen Geschlecht betrifft, so sieht Thomas dafür ein Angemessenheitsmotiv gegeben: Er muß das vollkommene Geschlecht annehmen. Die traditionelle Lehre von Christus als dem neuen Adam verlangt aber auch nach der Wahrnehmung der Rolle des weiblichen Elements im Erlösungswerk: Die Inkarnation vollzieht sich durch die werkzeugliche Hilfe Marias[48].

Zur besseren Erklärung des realen Charakters dieses Geheimnisses behaupten Augustinus und Thomas beide, daß die Rolle Marias die einer Mutter beim natürlichen Geschehen der Zeugung sei. Das übernatürliche Element ist das Wirken des Heiligen Geistes, welcher die Funktion ausübt, die sonst ein Vater als der hauptsächlich und aktiv Handelnde wahrnimmt. Wir haben schon gesehen, daß Augustinis sich nicht ausdrücklich auf eine genaue physiologische Theorie stützt, während Thomas sich in seinen Ausführungen ausdrücklich auf die Physiologie des Aristoteles beruft. Der Beitrag Marias bleibt also wohl im Rahmen der Zielbestimmung der Frau gemäß der Schöpfungsordnung: er ist eine untergeordnete Hilfeleistung.

Unterordnung und Gleichwertigkeit der Frau

Die beiden Motive Unterordnung und Gleichwertigkeit entsprechen also der Beziehung zwischen Mann und Frau, wie sie sowohl in der Schöpfungsordnung wie in der Heilsordnung gegeben ist. Sie bestimmen auch die verschiedenen Lebensstände der Frau: Sie ist entweder Jungfrau, Witwe oder Gattin, also immer qualifiziert durch ihre Beziehung zum Mann. Die klassische Theologie spricht dem Jungfrauenstand den Vorrang zu, dann kommt die Witwenschaft und an letzter Stelle der Ehestand. Dies gilt für beide Geschlechter, da eben die Enthaltsamkeit als besser auf

die individuelle Zielbestimmung ausgerichtet betrachtet wird. Diese individuelle Zielbestimmung liegt in der Beziehung zwischen dem Menschen und Gott. Aufgrund ihrer Rolle als Gehilfin bei der Zeugung findet die Frau in der Ehe eine deutlichere Aktualisierung ihrer Unterordnung unter den Mann. Durch die Jungfräulichkeit oder die Witwenschaft entgeht sie dem in einem gewissen Maße. Durch ein Leben, das mehr im Einklang steht mit ihrer Eigenart als Mensch, welcher nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, verwirklicht die Frau dann – soweit dies in einer patriarchalischen Gesellschaft möglich ist – ihre Gleichwertigkeit mit dem Mann.

Bei Augustinus ist die Lehre von der Ehe eindeutig beeinflußt durch seine Theorie von der ungeordneten Begehrlichkeit als Strafe für die Erbsünde. Die eigentliche Aufgabe der Ehe ist es, dieses Übel zu neutralisieren durch das Gut der Fruchtbarkeit («bene uti malo»)[49]. Da die Sexualität hier auf einen einzigen Partner beschränkt und demzufolge in die Grenzen der gegenseitigen Treue eingeschlossen wird, ist sie keine Sünde. Wenn die Fruchtbarkeit nicht angezielt wird, ohne jedoch unmittelbar verhindert zu werden, handelt es sich um eine «läßliche Sünde», weil dieses Gut eine völlig neutralisierende Wirkung auf die ungeordnete Begehrlichkeit ausübt[50]. Im Blick auf die ideale und vorbildliche Ehe zwischen Maria und Josef betont Augustinus, daß die eheliche Liebe einzig und allein in der Enthaltsamkeit ihren Ausdruck findet[51]. Der negative Charakter, den er der Sexualität beimißt, läßt eine solche Wertung völlig logisch erscheinen.

Thomas betrachtet die Ehe als eine natürliche Institution der Schöpfungsordnung zur Erhaltung des Menschengeschlechtes. Nach dem Ursündenfall wird sie auch zu einem Heilmittel gegen das Übel der ungeordneten Begehrlichkeit, welche sie in den Grenzen der ehelichen Treue neutralisiert. Thomas übernimmt also in den großen Linien die Lehre Augustins, aber doch mit einem bedeutsamen Unterschied: Nicht nur die Intention der Fruchtbarkeit, sondern auch der Gebrauch der Ehe als Heilmittel machen das sexuelle Tun frei von Sünde[52].

Er betrachtet dieses Tun im Rahmen der Physiologie des Aristoteles. Die Teleologie des männlichen Samens wird sozusagen zu einem *androzentrischen* Kriterium der geschlechtlichen Sittlichkeit. Der Same des Vaters zielt darauf ab, ein Kind hervorzubringen, und zwar bevorzugterweise ein Kind männlichen Geschlechts, wie wir schon im Zusammenhang mit der Theorie von der Frau als «mas occasionatus» gesehen haben. Wo diese eigentlich biologische Finalität nicht respektiert wird und in noch stärkerem Maße dort, wo sie behindert wird, handelt es sich um eine schwere Sünde, und zwar eben deswegen, weil dies im Widerspruch zum Naturgesetz steht, welches die Schöpfungsordnung beherrscht[53]. Trotz einer ganz anders orientierten Blickrichtung als der, die Augustinus in seinem Denken vertritt, der so sehr besessen ist von der Vorstellung des Übels der ungeordneten Begehrlichkeit, mündet die Lehre des Thomas bei der Wertung der Sexualität doch bei einem ganz ähnlichen Vorrang der Fruchtbarkeit.

Insofern die Ehe eine naturgemäße Einrichtung ist, impliziert sie eine hierarchische Rollenverteilung, welche ganz dem untergeordneten Status der Frau entspricht. Insofern sie Sakrament ist, bringt sie eine Gleichwertigkeit der beiden Gatten mit sich, weil die Verpflichtungen, welche sich aus dem unauflöslichen Eheband ergeben, für beide Geschlechter die gleichen sind[54]. Augustinus und Thomas stellen die Ehe also als den Ort dar, dem es eigentümlich ist, daß sich hier die beiden Motive der Unterordnung und der Gleichwertigkeit der Frau überschneiden.

Die androzentrische Theologie

Die Beziehung zwischen Mann und Frau wird in der klassischen Theologie, als deren Vertreter wir hier Augustinus und Thomas von Aquin genommen haben, in einer Lehre von ganz und gar konsequenter Einheitlichkeit dargestellt. Die Nuancierungen, welche bei unseren beiden Autoren aus unterschiedlichen anthropologischen Voraussetzungen kommen, ändern nichts an dem rein androzentrischen Charakter dieser Lehre.

Die theologische Reflexion beider Autoren gründet sich auf die Texte der Bibel, und zwar für diese Thematik vor allem auf Gen 1–3 und was Paulus betrifft auf Röm 5,12; 1 Kor 7,1–16; 11,3–15; 2 Kor 11,2; Gal 3,28; Eph 5,22–33 usw. Man kann wohl sagen, daß allein Gen 1,27 und 2,24 sowie Gal 3,28 das Motiv der Gleichwertigkeit der Geschlechter zum Ausdruck bringen. Die anderen Stellen dagegen sind im allgemeinen androzentrisch. Die bloße Tatsache, daß die Beziehung zwischen Mann und Frau als eine Analogie für die Beziehung zwischen Christus und der Kirche verwendet wird – wie in Eph 5,22–33 – ist sehr bezeichnend[55].

Andererseits wird der Kontext für die Schriftinterpretation der klassischen Theologie eben von der sozio-kulturellen Umwelt der Autoren geliefert. Die Übereinstimmung zwischen den Vorgegebenheiten der biblischen Texte und den philosophischen und soziologischen Voraussetzungen der Interpreten ist eindeutig, da die gesellschaftlichen Verhältnisse auf jeden Fall androzentrisch waren. Die Schwierigkeiten, welche die klassische Lehre von der Beziehung zwischen Mann und Frau heute bereitet, kommen also aus der

Tatsache, daß unser sozio-kultureller Kontext nicht mehr vollständig androzentrisch ist. Die traditionelle Übereinstimmung zwischen Textvorlage und Interpretationskriterien der Bibeltexte ist nun zerstört. Dieses Problem betrifft übrigens die gesamte Theologie, unser spezielles Thema ist nur ein Aspekt davon. Weil es sich aber hier um eine grundlegende menschliche Beziehung handelt, stellt sich dieses unser Thema auf eine dringlichere Weise dar als andere Fragen.

Das grundlegende Geschehen der Erlösung, das Kommen Christi, hat sich in einer patriarchalischen jüdischen Gesellschaft vollzogen. Die Offenbarung impliziert, daß Gott sich eben in den Grenzen unserer menschlichen Erfahrung erkennen läßt. Diese Erfahrung ist gemacht worden in Gesellschaften von androzentrischer Struktur. Darum stehen wir vor einer ebenso schwierigen wie unumgänglichen Aufgabe, wenn wir die Offenbarung in den Grenzen *unserer* derzeitigen menschlichen Erfahrung begreifen wollen.

Dies setzt nämlich zunächst voraus, daß wir die enthropologischen Elemente der klassischen Theologie erkennen. Diese Theologie ist zu androzentrisch, als daß sie mit unserem westlichen sozio-kulturellen Kontext in Einklang gebracht werden könnte. Es bedarf vielmehr einer Neudurchdenkung und Neuformulierung des Inhalts der Offenbarung, um ihn so für unsere Zeit verständlich zu machen.

Zum Schluß möchte ich noch einige Themen hervorheben, welche in unserer zeitgenössischen Theologie schon eine offenkundige Ausrichtung in diesem erhofften Sinne zeigen: Die Inkarnation Christi im männlichen Geschlecht wird nicht mehr im Sinne eines exemplarischen Wertes gedeutet. Die Kirche wird weniger wie früher als das weibliche Element im Erlösungswerk gedeutet, welches in Eva oder Maria seinen Ausdruck finde, sie wird vielmehr als die Gemeinschaft aller Gläubigen, als das Volk Gottes definiert. Weit entfernt davon, den Wert der Frau herauszustellen, hat die traditionelle Mariologie nichts anderes getan als das Motiv ihrer Unterordnung in das Erlösungswerk hinein zu transponieren, was undenkbar wäre ohne ein androzentrisches Apriori.

Ein beherrschender Hauptgedanke der klassischen Theologie war, daß Harmonie notwendigerweise hierarchische Über- und Unterordnung voraussetze. Das Überleben dieser Auffassung zeigt sich in der Debatte um die zentrale Streitfrage bezüglich der Beziehung zwischen Männern und Frauen in der Kirche, nämlich der eventuellen Ordination von Frauen zum kirchlichen Amt. Das christologische Fundament der traditionellen Lehre in diesem Punkt, nämlich die Erforderlichkeit der Übereinstimmung im Geschlecht zwischen dem inkarnierten Christus und seinem Werkzeug bei der Austeilung der Gnade, ist theoretisch stark erschüttert. Was noch bleibt, ist das mit der Untergeordnetheit der Frau verbundene Argument, die These von einer natürlichen Hierarchie der beiden Geschlechter. Wenn aber die Beziehung zwischen Mann und Frau nicht mehr auf androzentrische Weise definiert sein wird, so wird diese Frage ihren problematischen Charakter gleichfalls verlieren. Und wenn es erst einmal Norm geworden sein wird, daß beide Geschlechter sowohl in der Kirche wie im profanen Leben in ihrer wechselseitigen Komplementarität zusammenarbeiten, so wird eine solche Frage nicht einmal mehr sinnvollerweise gestellt werden können.

[1] De Genesi ad litteram III, 22; VI,7; X,2. Corpus script. eccles. lat. 28,1 p. 89, 178, 297.

[2] Die Unterschiede zwischen den beiden Berichten waren für die Exegeten der klassischen Theologie ein großes Problem. Die Zweiquellenhypothese wurde erst 1711 von Henning Bernhard Witter zum ersten Mal vorgetragen.

[3] Gen ad litt. IV,26–34. p. 125–. De Civitate Dei XI,7. Corpus christ. 48, p. 326–.

[4] Gen ad litt. VI,2–6. p. 171–.

[5] Gen ad litt. III,22, IX,15. p. 89, 288.

[6] Gen. ad litt. IX,2, 3. p. 271–. Civ. Dei IXX,24. p. 381.

[7] Gen. ad litt. IX,5, 7. p. 273, 275.

[8] Civ. Dei XII,22. p. 380.

[9] Civ. Dei XII,28, 1. p. 380.

[10] De Genesi contra Manichaeos I,19, 30, II,11, 15. Patrologia latina 34, col. 187, 204. De catechizandis rudibus XVIII,29. PL. 40, col. 332. Cf. Retractationes I,10, 2; 13, 8. CSEL. 42, p. 216, 291, 311. Civ. Dei XIV, 10, 21–241 26. p. 430, 443–.

[13] Gen. ad litt. X,20, 21. p. 323, 325. Civ. Dei XXII,14. p. 833. Die Entdeckung des weiblichen Eies wurde bekannt durch eine Veröffentlichung von Karl Ernst von Baer (De ovi mammalium et hominis genesi...).

[14] Summa Theologica I, 76, 1, 1, 2, 3.

[15] S. Th. I, 90, 1–3; 91, 2, 4.

[16] S. Th. I, 90, 4; 91, 4, ad 3, ad 5.

[17] S. Th. I, 92, 1.

[18] Aristoteles, De generatione animalium 737 a, 766 b, 767 a, b, 775 a. De historia animalium 574 a. Metaphysica 1058 b.

[19] S. Th. I, 92, 1; 99, 2.

[20] Gen. anim. 727 a–730 b, 739 a, b.

[21] S. Th. III, 31, 5, 6; 32, 4; 33,4.

[22] S. Th. I, 93, 1–4, 6.

[23] S. Th. I, 93, 4, ad 1–3; 6, ad 2.

[24] S. Th. I, 98, 1, 2.

[25] Gen. ad litt. IX, 27, 34, 42. p. 359, 368, 376. Civ. Dei XIV, 11, 2, p. 433.

[26] Gen. ad litt. VI, 9, p. 181. Nupt. et concup. II, 5, 15. p. 266.

[27] Civ. Dei XIII, 3. p. 386. Opus imperfectum contra Julianum II, 56, 177, 179. III, 85, 88, 90. PL 45, col. 1165, 1218–, 1283–.

[28] Civ. Dei XIII, 13. XIV, 17, 19. p. 395, 439, 441. Nupt. et concup. I, 19, 21, 23, 25–26, 29, 32, 37. II, 8, 20, 13, 26. p. 233, 237–, 248, 272, 278.

[29] S. Th. II–II, 163, 4; 165, 2.

[30] S. Th. I–II, 81, 4, 5.

[31] S. Th. I–II, 82, 3; 85, 1.

[32] S. Th. I–II, 82, 4; 87, 7.

[33] Gen. ad litt. XI, 37. p. 372. Civ. Dei XV, 7. p. 462. Op. imp. Jul. VI, 26. col. 1566. S. Th. II–II, 164, 2, ad 1.

[434] Gen. ad litt. III, 22. p. 88. De Trinitate XII, 2. 9. 10. PPL. 42, col. 1003–.

[35] Civ. Dei XXII, 17, 18. p. 835–.
[36] S. Th. Suppl. 81, 3.
[37] S. Th. Suppl. 39, 1,3. Cf. II–II, 70. 3. c.
[38] S. Th. III, 62, 5; 64, 1, 3–5.
[39] S. Th. III, 67, 3–5.
[40] S. Th. II–II, 172, 3; 177, 2.
[41] S. Th. Suppl. 39, 1, ad 2.
[42] De fide et symbolo IV, 9. De agone christiano 22, 24. CSEL. 41, p. 12, 124. De diversis quaestionibus 83, 11. PL. 40, col. 14.
[43] Civ. Dei XXII, 17. p. 835.
[44] Contra Faustum XII, 8. CSEL. 25, 1, p, 336. Sermo 91,6, 7. PL. 38, col. 570.
[45] De sancta virginitate 2, 3, 5. De bono viduitatis 10, 13. CSEL. 41, p. 236–, 239, 318.
[46] S. Th. I, 92, 2,3.
[47] S. Th. III, 8, 1, 3; 49, 5; 62, 3.
[48] S. Th. III, 31, 4.
[49] De bono conj. 3, 3, 19. De conjugiis adulterinis II, 12. CSEL. 41, p. 190, 216, 395. De peccato originali 34, 39. CSEL. 42, p. 197. Nupt. et concup. I, 4, 5, 7, 8, 12, 16, 18, p. 215, 219, 226, 230.
[50] De bon. conj. 6, 6, 10, 11. De bon. vid. 4. p. 194, 202, 308. Nupt. et concup. I, 14, 16, 24, 27. p. 229, 239.
[51] De bon. conj. 3, 3. p. 190.
[52] S. Th. Suppl. 41, 3; 42, 2; 49, 5.
[53] Summa contra gentiles III, 122. S. Th. II–II, 154, 11, c, 12, ad 5. Suppl. 58, 1, ad 3. De malo 15, 1, 2.
[54] Confessiones IX, 9, 19. Ed. Skutella, p. 196. De conj. ad. I, 8, 8–12, 13. p. 355–. Sermo 51, 11, 18. col. 343. Summa contra gentiles III, 122, 123. S. Th. II–II, 57, 4. Suppl. 41, 1, 53, 4; 62, 4; 64, 1; 64, 5.
[55] Vgl. z.B. Jes 54.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

KARI ELISABETH BØRRESEN

geboren 1932 in Oslo, katholisch, verheiratet. Doktorat der Literaturwissenschaften 1968 (Oslo). Ihre Hauptarbeiten betreffen die Geschichte des theologischen Denkens. Veröffentlichungen: Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin (Diss. Oslo-Paris 1968); Anthropologie médievale et théologie mariale (Oslo 1971); Augustin, interprète du dogme de la résurrection. Quelques aspects de son anthropologie dualiste: Studia theologica, Oslo, 1969. Derzeit arbeitet sie an einer kommentierten Übersetzung von Nikolaus' von Kues «De pace fidei» ins Norwegische.

Rosemary R. Ruether

Frau und kirchliches Amt in historischer und gesellschaftlicher Sicht

Der Ausschuß der Frau vom Amt der christlichen Kirchen kann in zwei Ebenen untersucht werden. Erstens: Man kann die Spuren historischer und gesellschaftlicher Entwicklungen verfolgen, welche die frühere Beteiligung von Frauen an der Leitung der Kirche, welche ihnen in der ersten Generation der Christenheit ermöglicht worden war, schrittweise wieder abbaute. Und man kann die Faktoren aufzeigen, die in unserer heutigen Zeit zu einer erneuten kritischen Überprüfung dieser Geschichte geführt haben. Zweitens: Man kann die theologischen Strukturelemente in der christlichen Symbolik untersuchen, welche die Möglichkeit verneinen, daß Frauen als Repräsentantinnen des «Führungsprinzips» auftreten, und sich dann um eine Kritik der ideologischen Komponente dieser Symbolik bemühen. In diesem Beitrag hoffen wir, uns jeder dieser beiden Aufgaben ein wenig annehmen zu können.

Reflexionen über das Neue Testament

Wenn man die Evangelien als gegen die religiösen Praktiken des Judentums gerichtet liest, so kann man in Jesu Predigt gegen die traditionelle Unterordnung der Frau bemerkenswert eindeutige Anzeichen eines wahren Bildersturms entdecken. Jesus hatte Frauen in seinem Gefolge, wie zum Beispiel Maria Magdalena, Johanna und Susanna. Sie werden dargestellt als solche, welche ihn und die zwölfe auf Predigtreisen begleiteten (Luk 8, 1–3). Sie sind es, die Jesus treu bleiben, als die Jünger, insbesondere Petrus, den Mut verlieren und ihn verraten. Dies ist vermutlich der Grund, warum sie auch als die ersten Zeuginnen der Auferstehung in Erscheinung treten. Sie sind auch im Obergemach am Pfingstfest anwesend.

Außerordentlicher Nachdruck ist gesetzt worden auf das Nichtanwesendsein von Frauen beim Letzten Abendmahl, was als Beweis gewertet wurde, daß Jesus Frauen nicht unter diejenigen berufen habe, welche das Fundament des kirchlichen Amtes darstellen. Dies aber ist ein zweifelhaftes «argumentum e silentio». Und was noch wichtiger ist: Es projiziert eine viel spätere Auffassung von den zwölfen als «Bischöfen» in die Vergangenheit zurück. Dies ist aber im Rahmen des Neuen Testamentes ein Anachronismus. Denn solche institutionellen Begriffe von Episkopat und Ordination gab es zu dieser Zeit noch nicht. Im Rahmen des Neuen Testaments stellten die zwölfe vermutlich ein Symbol der Gemeinschaft der zwölf Stämme Israels dar, was sie aber nach jüdischer Tradition nicht bloß

auf einen Kreis von Männern, sondern auch von Juden eingeengt hätte! Auferstehung und Pfingsten aber sind theologisch gesehen die Gründungsdaten der Kirche. Hier waren Frauen nicht nur anwesend, sondern hatten aufgrund ihres Osterzeugnisses eine grundlegende Rolle inne. Die Tatsache, daß diese gewichtige Rolle bei der Argumentation für den Ausschluß von Frauen vom Amt völlig übersehen wird, verrät die tendenziöse Eigenart solcher Argumentationen aufgrund der «Intentionen» Jesu.

In den frühen Schichten des Neuen Testamentes gibt es bemerkenswerte Anzeichen dafür, daß der eschatologische Durchbruch des Osterglaubens als Überwindung der Herrschaft der Sünde in der Welt verstanden wurde und daß dies die Überwindung jenes Patriarchalismus in sich schloß, der einen Teil der Folgen der «Verfluchung Evas» darstellte. In der Gemeinschaft der Neuen Schöpfung waren die Frauen zusammen mit den Männern als Personen gleichen Wertes anerkannt. Dies schloß auch den Gebrauch von Charismen zur Leitung der Kirche durch Frauen mit ein. Der Parallelismus von männlichen und weiblichen Beispielen in den Gleichnissen (vgl. Luk 13, 18–21) weist darauf hin, daß Frauen zusammen mit den Männern in die katechetische Gemeindeversammlung der Kirche einbezogen wurden, was in der Synagoge nicht der Fall gewesen wäre[1]. Die Erzählung von Maria und Martha, in der Jesus die Einbeziehung Marias in den Kreis der Jünger des Meisters nahelegt, weist in dieselbe Richtung. Martha, welche die traditionelle jüdische Frau darstellt, die den Dienst in der Küche verrichtet, ist nicht mehr normativ für die Rolle der Frauen.

Der Apostel Paulus (welcher oft als Frauenfeind dargestellt wird) ist es, durch den wir am eindeutigsten erfahren, daß dieses Verständnis der Erlösung auch zum Ergebnis hatte, daß Frauen in die Arbeitsgemeinschaften von Amtsträgern und Evangelisten mit einbezogen wurden. Paulus erwähnt eine Frau, welche er «meine echte Werkgenossin» nennt, die zusammen mit anderen Frauen, Evodia und Syntyche, Seite an Seite mit ihm und Barnabas in der Ausbreitung des Evangeliums gearbeitet hatte (Phil 4, 2–3). Er nennt verschiedene Frauen in den Grußabschnitten seiner Briefe als örtliche Gemeindeleiter, worunter das Ehepaar Priska (Priszilla) und Aquila am meisten herausragt. Röm 16, 1 empfiehlt er eine aus der Kirche in Kenchreä kommende Phöbe, welche er «diakonos» nennt, der Kirche in Rom (oder Ephesus?).

Selbst die berühmte Erklärung des Paulus in 1 Kor 11, 4–8, die oft für seine negative Einstellung zu Frauen angeführt wird, offenbart doch tatsächlich, daß er davon ausgeht, daß Frauen im Gottesdienst der Kirche Gebete vortrugen und prophetisch redeten. Diese Stelle offenbart freilich auch seine theologischen Rationalisierungen für seine gesellschaftlich konservativen Ansichten über ihre schickliche Kleidung bei der Ausübung dieser Rolle. Die Stelle 1 Kor 14, 34–35, die traditionellerweise als endgültiger Ausdruck für die Ansichten des Paulus über das Dienstamt der Frauen zitiert wird, muß nun aber als im Widerspruch zu seiner eigenen Praxis stehend betrachtet werden. Sie wird heute von kritischen Bibelexegeten, die dieses Problem erforscht haben, allgemein als Interpolation aus der Zeit der Pastoralbriefe betrachtet, welche Paulus auf die Linie der konservativeren Praxis der späteren Kirche bringen sollte[2].

Das wirkliche Paradox bei Paulus liegt nicht darin, daß er Frauen vom kirchlichen Amt ausgeschlossen hätte, sondern im Widerspruch zwischen einem theologischen Radikalismus, der so weit ging, daß er Frauen in der christlichen Gemeinde eine neue Rolle zuerkannte, und seiner fortbestehenden Auffassung von der Inferiorität der Frau in der «Schöpfungsordnung», an welcher er im Blick auf Familie und Gesellschaft festhielt. Als Theologe verkündete Paulus den Grundsatz, daß es «in Christus weder Mann noch Frau» gebe. Aber er weigerte sich, diesem revolutionären Durchbruch auf geistlicher Ebene, der seinen deutlich sichtbaren Ausdruck fand in der religiösen Betätigung von Frauen in der christlichen Mission, die Möglichkeit zu geben, sich zu einer Revolution der sozialen Rolle der Frau in Familie und Gesellschaft auszuweiten. Hier hält er an der traditionellen Sicht der Unterordnung der Frau in der Schöpfungsordnung fest (1 Kor 11, 3 und–falls die Stelle authentisch sein sollte–Eph 5, 22–23). Dies gilt genau so für die Art und Weise wie Paulus die Sklaven sieht. Sklaven betrachtete er als in der christlichen Gemeinde freigemacht und gleichberechtigt. Er fuhr aber fort, ihnen für das Alltagsleben ihre Dienstbarkeit und ihre Gehorsamspflicht gegenüber ihren Herren einzuschärfen[3].

Es ist mit einiger Wahrscheinlichkeit anzunehmen, daß Paulus glaubte, diese zweite Revolution, welche die Knechtschaft im Leben der Gesellschaft überwinde, werde sich bei der unmittelbar bevorstehenden Wiederkehr Christi vollziehen. Dann werde die Unterordnung der Bürger unter ihre Herrscher im Staate aufgehoben werden (Röm 13, 11). Hier und jetzt aber wurde eine scharfe Trennungslinie gezogen zwischen dem religiösen Durchbruch und dem Durchbruch in der Ebene sozialer Gerechtigkeit. Wie Paulus' Glaube, daß diese Vollendung der Erlösung nahe bevorstehe, schwand, so schwand mehr und mehr auch die bloße Idee dahin, daß die Erlösung eine Überwindung der Knechtschaft von Sklaven und Frauen mit sich bringe. Wenn man Frauen zunächst Amtsfunktionen inner-

halb des religiösen Gefüges zuerkannt hatte, so wurde dies nun wieder rückgängig gemacht. Der traditionelle Patriarchalismus machte sich wieder geltend in der Gemeinde, ein Patriarchalismus, der nichts wissen wollte vom religiösen Radikalismus des Paulus und der dessen sozialen Konservatismus aus dem gesellschaftlichen Bereich in die Kirche und ihr Amt zurückverlegte.

In den späteren Schichten des Neuen Testaments, wie sie sich in den Pastoralbriefen darstellen, können wir sowohl eine Entwicklung vom charismatischen Verständnis des Paulus weg zu einem mehr institutionellen Amtsbegriff beobachten wie auch gleichzeitig eine Rückentwicklung zu einer patriarchalischen Kirche, die nach dem Modell der patriarchalischen Familie gestaltet war und die Rolle, welche Frauen in der Ämterordnung der paulinischen Kirche übernommen hatten, wieder ablehnte. Der schroffe Ton von 1 Tim 2, 11–12: «Zu lehren oder über den Mann Autorität auszuüben gestatte ich der Frau nicht. Sie soll sich vielmehr still verhalten» legt die Vermutung nahe, daß diese Worte eine Kontroverse zum realen Hintergrund haben. Solch ein Ton ist nicht üblich bei Aussagen über eine Tradition, die niemals in Frage gestellt worden ist, sondern allenfalls, wenn es darum geht, einer Tradition wieder Geltung zu verschaffen, die man in einigen Kreisen in erheblichen Teilen des kirchlichen Bewußtseins und der kirchlichen Praxis durch eine andere Auffassung abzulösen begonnen hatte.

Einflüsse in der Kirche der nachfolgenden Zeit

Die Lehrauffassungen der Pastoralbriefe sind auch scharf antignostisch. Die Gnostiker eröffneten, wie wir wissen, Frauen eine neue Chancengleichheit zur Übernahme von Führungsfunktionen in ihren Gruppen, welche sich auf eine asketische Verneinung der Familie und der Fortpflanzung gründete. Der christliche Gesichtspunkt, der in dem Glauben enthalten war, daß der eschatologische Durchbruch der Erlösung auch die Knechtschaft der Frau überwinden werde, wurde nun von diesen Leuten übernommen, die dies auf eine die Schöpfungswirklichkeit verneinende Weise deuteten[4]. Indem die Kirche nun die Güte der Schöpfung wieder geltend zu machen suchte, machte sie auch die traditionelle Sicht der Unterordnung der Frau wieder geltend, wobei sie sich auf ein patriarchalisches Leitbild der «Schöpfungsordnung» gründete.

Wir haben schon gesehen, wie die Auffassung des Paulus selbst gespalten war zwischen der ersten und der zweiten Betrachtungsweise. In der späteren Entwicklung der Theologie der Kirche kommt es zu einem paradoxen Zusammenspiel der beiden Betrachtungsweisen, dessen Endergebnis dann eine mehr negativ bestimmte Sicht der Frau war. In der Ebene der «Schöpfungsordnungen», in Ehe und Familie wird nun die Inferiorität und die Unterordnung der Frau aufs neue behauptet. Obendrein aber wird nun die wahre christliche Ethik mehr und mehr als etwas gesehen, was von der Askese bestimmt ist. Christsein wird mehr und mehr zu einem Gemisch aus einem Geist der Unterordnung unter ein patriarchalisches System und aus asketischer Verneinung von Fortpflanzung und Sexualität. Das Ergebnis ist eine Sicht, welche die Frau mehr und mehr nicht bloß als die Untergeordnete in der Schöpfungsordnung, sondern als jemanden betrachtet, der innerhalb einer Erlösungsordnung, welche aus der Sterblichkeit endlicher Geburt zu entfliehen sucht, sehr nahe beim Symbol des Bösen angesiedelt ist. Statt die Frau zu befreien, führte die eschatologische Botschaft in ihrer Verbindung mit dem Patriarchalismus nun dazu, die traditionelle androzentrische Verneinung der Frau auch auf die neue Ebene zu übertragen[5]. Sicherlich gestattete man auch Frauen, in den Stand der Jungfrauen einzutreten. Männlichkeit aber wurde so sehr als die Norm der Spiritualität angesehen, daß die Charismen von Frauen nun in einen mehr untergeordneten Kanal umgeleitet wurden, so daß sie jetzt als ein Gegenüber zu der von Männern geleiteten Kirche erschienen. Die Nonne hatte die demütige, sich selbst verleugnende Dienstmagd zu sein, nicht aber die gleichberechtigte neben dem asketischen Mönchspriester Stehende.

Die Abschaffung des Instituts der Diakoninnen vollzog sich schrittweise zwischen dem zweiten und sechsten Jahrhundert. Paulus hatte ein und dasselbe Wort «diakonos» auch für den weiblichen Diakon Phöbe gebraucht. Dies wurde aber dann mehr und mehr auf eine Weise definiert, daß es zu einer Abgrenzung gegenüber dem ordinierten kirchlichen Amt und zu einer Vermengung der verschiedenen Ämter von Frauen mit dem Stand nichtordinierter «frommer Frauen» kam. Eine endgültige Absage wurde der Einbeziehung von Frauen in das kirchliche Amt erteilt durch die neu etablierte Kirchenordnung der konstantinischen Zeit, welche die Presbyter und Bischöfe in eine priesterliche Kaste erhob, indem sie ihnen die Privilegien verlieh, welche traditionellerweise der heidnischen Priesterschaft der Staatsreligion zukamen. Ein kultisches Verständnis von Amt und Priestertum gestaltete den Gottesdienst der Kirche überdies zu einem neuen Tempelkult um. Die alttestamentlichen Gesetze kultischer Reinheit wurden nun für die christlichen Priester wiederbelebt. Diese Gesetze erklärten Frauen

für unrein, so daß sie mit aller Entschiedenheit aus dem Heiligtum auszuschließen seien. Das kanonische Recht zeigt, daß der Begriff der kultischen Unreinheit der Frau als Hauptvorwand für die Abschaffung des Amtes der Diakonin diente. Selbst Frauen aus dem Laienstand wurden angewiesen, während der Menstruationstage der Eucharistie fern zu bleiben. Diese Vorstellung sollte in Verbindung mit dem zunehmenden Asketismus der Kirche in wachsendem Maße zum Entstehen eines misogynen Bildes von der Frau als einer Gefahr für die priesterliche Reinheit führen[6].

Gleichwohl wird das männliche Geschlecht Jesu in der patristischen Theologie nicht als Argument gegen die Ordination von Frauen ins Feld geführt. Die Kirchenväter definierten die menschliche Natur des inkarnierten Christus als Anteilhabe an der Natur der gesamten Gattung Mensch. Für sie konnte diese Natur Christi nicht irgendeine einzigartige Beziehung zur Teilwirklichkeit des Männlichen haben, denn dann wären Frauen nicht nur nicht ordinierbar, sondern auch nicht taufbar! Aber die mittelalterliche scholastische Theologie machte sich dann die aristotelische Anthropologie zu eigen, welche Frauen als «mißlungene Männer» definierte. Vom männlichen Samen glaubte man, daß er die vollständige Gestalt des Kindes in sich trage, während die Mutter nur die materielle Substanz beisteuere. Jeder männliche Same bringt an sich «ein vollkommenes Abbild seines Erzeugers» hervor, nämlich wiederum einen Menschen männlichen Geschlechts. Lediglich dann, wenn «das niedere Materialprinzip» eine normwidrige Übermacht über das männliche Formalprinzip gewinnt, wird ein menschliches Wesen zweiter Ordnung, nämlich weiblichen Geschlechtes geboren.

Diese Auffassung läßt deutlich erkennen, in welchem Ausmaß diese klassische Spaltung zwischen Form und Materie mit Männlichkeit und Weiblichkeit identifiziert wurde., wodurch die Frau ontologisch minderwertig erscheinen mußte. Frauen wurden aufgrund ihres inneren Wesens als weniger fähig zu sittlicher Zucht und zu Einsicht angesehen. Sie sind von Natur aus auf eine dienende Rolle angelegt. Allein der Mann kann die Funktion des «Hauptes» in Kirche und Gesellschaft wahrnehmen. Christus konnte einzig und allein als ein vollkommener Mann zur Welt kommen, da dieser allein das volle Abbild Gottes in sich verkörpert. Die Frau allein kann das Abbild Gottes nicht besitzen, sondern nur, wenn sie mit dem Mann als ihrem «Haupt» zusammen genommen wird. Allein Männer können Priester sein und Christus repräsentieren[7].

Die Logik dieser Einstellung findet eine extreme Ausprägung in dem von den beiden Dominikaner-Inquisitoren Heinrich Kramer und Jakob Sprenger verfaßten Handbuch «Der Hexenhammer». Hier wird ausgesprochen, daß die Frau nicht nur aufgrund der Schöpfungsordnung auf einer niederen Stufe stehe – und dies im doppelten Maße aufgrund des Sündenfalles –, sondern daß die Männlichkeit Christi den Mann von einem so großen Übel wie der Hexerei erlöst habe. Daß Jesus Mann war, hat nach dieser Sicht zur Folge, daß die Frau weniger erlöst ist und daß sie so mehr ihren «natürlichen» Neigungen zum Dämonischen überlassen bleibt[8].

Die Reformation änderte unmittelbar nichts an dieser historischen Aussperrung der Frau vom kirchlichen Amt, da sie die Worte der Paulusbriefe, daß Frauen in der Kirche schweigen sollten, als normativ auffaßte. Die Reformation schaffte zwar den Zölibat als den höheren Weg zur Tugend ab und machte die Familie zum grundlegenden Modell der Kirche. Die Ehe wird wieder – wie schon in den Pastoralbriefen – das normative Übungsfeld für den pastoralen Dienst. Diese Veränderung hatte eine doppelte Auswirkung auf die Frauen. Einerseits beseitigte sie eine Alternative zur Ehe, welche den Frauen in Gestalt des Ordenslebens die Möglichkeit des Eintritts in eine Sphäre höherer Bildung und der Beteiligung an Führungsaufgaben in der Kirche geboten hatte. Andererseits lag darin die Tendenz zur Schaffung einer gebildeten Laienschaft, die fähig war, ihr persönliches Gewissen zu bilden. Dem wirkte freilich eine stark patriarchalische Auffassung von der Rolle des kirchlichen Amtsträgers entgegen, der in der Kirche das Gegenstück zum Träger väterlicher Autorität in der Familie bildete. Ungeachtet dessen sollte der Protestantismus bald die aktive Beteiligung von Frauen erleben, die es unternahmen, die protestantischen Prinzipien auf sich selbst anzuwenden – wie etwa Anne Hutchinson aus Massachusetts – und die es wagten, selbst die Autorität der kirchlichen Amtsträger in Frage zu stellen.

Die schrittweise Einbeziehung von Frauen in die Ämter der liberalen protestantischen Kirchen, die um die Mitte des 19. Jahrhunderts beginnt, hat ihre Grundlagen in verschiedenen Entwicklungen. Eine kritischere historische Exegese ermöglichte es, die frauenfeindlichen Stellen bei Paulus und in den Pastoralbriefen hintanzusetzen zugunsten fundamentalerer theologischer Grundsätze. Zweitens gab es nun das Beispiel des gesellschaftlichen Liberalismus, der den Anspruch der Frau auf rechtliche Gleichstellung vor dem Gesetz, in Bildung und Berufsausübung geltend machte. Der Liberalismus stellte selbst eine säkularisierte Form der christlichen Prinzipien der Liebe und Gerechtigkeit dar. Die christliche Vision der Erlösung war übersetzt worden in die historische Vision eines Fortschritts in den Menschenrechten.

Die liberalen Kirchenmänner machten sich die Grundsätze des Liberalismus zu eigen, aber nicht als ein fremdes Element, sondern als echten Ausdruck des Evangeliums, das die Kirche selbst zur Geltung zu bringen versäumt hatte. Durch diese Dialektik der Säkularisierung gewann die Kirche die Möglichkeit, dieser neuen Zeit ein soziales Evangelium zu bringen. Die neue Freiheit und Gleichheit in Christus war traditionellerweise allein auf die geistliche und himmlische Ebene bezogen worden, während sie die Strukturen der Ungerechtigkeit als «Schöpfungsordnungen» unangetastet bestehen ließ. Nun werden diese Strukturen der Ungerechtigkeit als «Ordnungen der Sünde» und nicht der «Schöpfung» durchschaut. Es wird nun die Aufgabe der erlösenden Sendung der Kirche, nicht bloß eine neue geistliche Ordnung, sondern ebenso eine neue Gesellschaftsordnung ins Leben zu rufen.

Symbol der Herrschaft

Symbolgeschichtlich gesehen ist Sexismus in der biblischen Tradition gegründet auf eine Projektion der patriarchalischen Ordnung männlicher Herrschaft über Frauen und Sklaven auf den Himmel. Gott wird zum «Großen Patriarch», und alle Geschöpfe stehen zu ihm in der Beziehung von Sklaven zu ihren Herren und von Frauen zu ihren «Gebietern». Dieses Modell von Gott und Schöpfung oder auch wahlweise von Gott und Kirche stellt eine Aufwertung dar für die Herrschaft männlicher Gebieter über ihre Untertanen in Familie, Kirche und politischer Ordnung. Der Vater in der Familie, der Amtsträger in der Kirche und der König in der gesellschaftlichen Ordnung werden gleichermaßen verstanden als Repräsentanten Gottes des Vaters und Herrn gegenüber ihren Frauen, gegenüber der Laienschaft und den Untertanen. Die patriarchalische Ehe als eine Beziehung männlicher «Oberhauptsfunktion» und weiblichen Gehorsams regiert die gesamte Gesellschaftsordnung. Die Kirche ist die letzte Institution, die diesen Symbolismus noch aufrechterhält, sogar noch als andere gesellschaftliche Institutionen, die politische Ordnung und selbst die moderne Familie ihn in wachsendem Maße aufgegeben hatten. Daher macht das theologische Symbolverständnis der Kirche es für Frauen äußerst schwierig, als Führer zu fungieren, selbst in solchen Kirchen, die Frauen ordinieren. Der Mann, und selbst der Kleriker, mag sich selber in der Ebene des geistlichen Lebens auch in einer «weiblichen» Beziehung zu Gott sehen. Aber er kann doch auch Gottes «Oberhoheit» in Beziehung zur Frau und zum Laien repräsentieren. Frauen dagegen sind vom Symbolverständnis her in die Rolle verwiesen, geeignet zu sein, einzig und allein das dienende Prinzip, nicht aber das Führungsprinzip zu verkörpern.

Diese Erhebung der Prinzipien der Hilfsfunktion, des Passiven und Rezeptiven zu Symbolen des «Weiblichen», welches in einer hierarchischen Beziehung der Unterordnung zu einem aktiven «männlichen» Prinzip stehe, ist sowohl der Schlüssel zum Verständnis des Klerikalismus wie zum Verständnis der Tatsache, daß die Laienschaft sich ducken läßt. Der Klerus bringt alle Gnade und Wahrheit «von oben her». Das Volk wird nicht als eine Gemeinschaft gesehen, die irgendwelche eigenen lebenzeugenden Fähigkeiten hätte, aufgrund derer ihre Glieder einander segnen, lehren, vergeben oder ordinieren könnten. Das Volk nimmt vor den hochaufgerichteten Altären und Kanzeln der Väter eine passive Haltung ein. Es wird symbolisch zu «Frauen und Kindern», und oft genug auch in der Wirklichkeit, während das Selbstverständnis des Klerus Frauen von der Ausübung hierarchischer Funktionen ausschließt.

Auswirkungen aus der weltlichen Gesellschaft

Trotz allem ist diese Beziehung männlicher Macht und weiblicher Passivität im Selbstverständnis der Kirche in der säkularisierten Gesellschaft zu einem neuen Widerspruch geworden. Hier müssen wir nun zwei verschiedene Stilformen des säkularen Liberalismus unterscheiden. Es gibt einen revolutionären säkularen Liberalismus, welcher Wahrheit und Sittlichkeit zu einer Macht im Dienste gesellschaftlicher Veränderungen zu machen sucht. Dies ist der Liberalismus, den liberale Kirchenmänner sich zu eigen machten, um so ein soziales Christentum zu schaffen. Aber da gibt es auch jenen Liberalismus, der sich selbst als das Ordnungsprinzip der bürgerlichen Industriegesellschaft etablierte. In einer solchen säkularen Gesellschaft wird die technologische Wissenschaft von der Frage nach Werten geschieden und wird zum «neutralen» Werkzeug der Klassenherrschaft. Der öffentliche Bereich wird zum Bereich amoralischer Macht, der regiert wird durch eine «wertfreie» Wissenschaft zugunsten einer neuen technokratischen Führungselite. Religion und Moral werden privatisiert und in den Raum der Familie hinein verbannt. Man gestattet ihnen nur die Wahrnehmung von Flucht- und Kompensationsfunktionen im Privatleben, aber sie haben aufgehört noch einen Platz in der öffentlichen Ordnung einzunehmen. Diese Spaltung zwischen domestizierter Moral und öffentlicher Macht hat eine verheerende Auswirkung für die Frauen, für die Familie, für die Kirche und selbst

für das, was man traditionellerweise die «humanen Werte» nennt, ausgeübt.

Die Industrialisierung gab der Beziehung der Frau und der Familie zur Gesellschaft eine ganz neue Gestalt. Traditionellerweise waren die Frauen von der Wahrnehmung öffentlicher Amtsfunktionen im Bereich von Kirche, Bildung und Politik ausgeschlossen gewesen. Aber sie hatten eine zentrale Rolle in der Wirtschaftsproduktion gespielt, da diese weithin auf den Umkreis des Hauses konzentriert war. Die Industrialisierung trieb viele arme Frauen in die Fabrik, wo sie für ihre Arbeit im doppelten Sinne ausbeuterische Löhne erhielten. Dies aber veränderte die Struktur des Haushalts und der darin verbleibenden Frauen von einer Produktionsstätte zu einer bloßen Verbrauchereinheit, die mehr und mehr von der Wirtschaftsproduktion außerhalb abhängig wurde.

Auch das Bild der Frau änderte sich damit. Nun wurden Frauen als sittlicher, religiöser und geistlicher als Männer verstanden. Aber Sittlichkeit, Religion und die Dinge des Geistes hatten aufgehört ein Teil der «wirklichen Welt» «wirklicher Männer» zu sein und waren zu einem Bereich privater Kompensation ohne Bezug zur öffentlichen Ordnung geworden. Die Werte der Frau und des Heims wurden in genau demselben Maß idealisiert, wie sie die Macht verloren hatten. Einfluß auf die Welt der öffentlichen Gewalt zu nehmen. Die Spaltung zwischen dem männlichen Reich der Arbeit und dem weiblichen Reich des Heims spaltete auch das Wesen des Menschen selbst. Sittlichkeit wird zu machtloser Sentimentalität reduziert; Wahrheit wird von Wert losgelöst und wird zu technologischer Rationalität, die auf die Manipulation der materiellen Welt ausgerichtet ist.

Säkularisierung bedeutet, daß auch die Kirche psychisch und gesellschaftlich auf die häusliche Sphäre hin strukturiert ist. Die Rolle des Klerus wird nun analog zu derjenigen der Frau. Sie haben die Funktion, die Machtlosen im Konsumentenbereich der Gesellschaft zu beschwichtigen. Aber sie haben keinen Platz mehr in der materiellen Welt der «wirklichen Männer». Die Kleriker, welche von der patriarchalischen Gesellschaft ein zutiefst maskulinistisches Selbstverständnis in ihrer Beziehung zur Laienschaft ererbt hatten, müssen nun feststellen, daß die Kirche als ganze eine «weibliche» Rolle in ihrer Beziehung zu einer säkularisierten männlichen Öffentlichkeit spielt. Die Identitätskrise des Klerus und die an Hysterie grenzende Art und Weise, wie die Frage der Ordination von Frauen in jüngster Zeit verhandelt wird, hat zweifellos ihre Wurzeln in diesem Widerspruch. Der Klerus hat die Wahl, sich entweder mehr und mehr in eine Ecke treiben zu lassen und sich dabei verzweifelt an eine geschlossene klerikale Männergesellschaft als die letzten Fetzen seiner «Maskulinität» zu hängen oder aber einen ganz neuen Startpunkt zu entdecken.

Symbol der Dienstbarkeit

In den Evangelien verwirft Jesus die Verwendung hierarchischer Titel für die Leiter seiner Kirche. In Matth 23 warnt er die Jünger feierlich davor, irgend jemand «Vater, Meister oder Lehrer» zu nennen. Das Modell des kirchlichen Amtes ist der Dienst und nicht die Herrschaft. Selbst Christus und Gott sind als solche zu verstehen., die sich selbst entäußern und Knechtsgestalt annehmen. «Der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen.» Diese Rede von der Dienstbarkeit ist im Christentum verfälscht worden, indem man entweder neue «Herren» aufbaute und sie dann «Diener» oder «Knechte» nannte, oder aber indem man dieses Vokabular benützte, um mit ihm der traditionellen Knechtschaft von Frauen und Untertanen eine neue Weihe zu geben.

Es scheint, daß Jesus ein ganz anderes, revolutionäres Modell für die Beziehungen innerhalb der Kirche anbieten wollte. Die Beziehung Gottes und Christi zur Kirche kann jedenfalls nicht mehr als Modell für die Aufbauung neuer Repräsentanten göttlicher «Herrschaft» in der Gesellschaft verwendet werden. Im Gegenteil: die Selbstentäußerung der göttlichen Macht bedeutet, daß Herrschaft überwunden ist. Die Mächtigen sind von ihren Thronen gestürzt und die Geringen sind erhöht worden (Luk 1, 46–53). Das Modell für das kirchliche Amt ist nicht mehr das der Herrschaft, sondern das des Dienstes. Das bedeutet, daß die Art und Weise der Ausübung von Vollmacht sich radikal verändert hat. Macht kann nicht mehr ausgeübt werden, um Herrschaft zu begründen und diejenigen, welchen gedient werden soll, in Abhängigkeit zu bringen. Macht wird eher ausgeübt auf eine kollegiale Weise, um andere zu bevollmächtigen, um andere heranzuziehen und sie mit der Fähigkeit zur Führerschaft und dem Mut zur Selbstwerdung auszustatten. Das Dienstamt ist ein Amt, das andere bevollmächtigt, gleichberechtigt zu werden, so daß eine Gemeinschaft weihselseitigen Dienstes entsteht und nicht eine Hierarchie von Herren und Untertanen.

Die Verwirklichung dieses Modells muß die inneren Beziehungen zwischen Amtsträgern und Volk revolutionieren. Damit ist hier nicht bloß die Anerkennung der Gaben aller einzelnen, ob Frauen oder Männer, im gemeinsamen Dienst gemeint, sondern auch eine Umgestaltung des Dienstamtes selbst, so daß es dazu bei-

trägt, eine Atmosphäre des Dielogs und des gegenseitigen Dienstes zu schaffen. Die Kräfte des Geistes werden dann nicht als etwas angesehen, was durch eine Hierarchie vermittelt wird, sondern was sich von der Taufgnade her entfaltet. Das kirchliche Amt betätigt sich als ein Ausdruck der Taufgnade, die sich so allen Gliedern der Kirche mitteilen will. Nur so kann eine wirkliche Gemeinde wechselseitigen Dienstes entstehen, welche dann wieder bereit ist, sich zu engagieren im eigentlichen Dienstamt der Kirche, welches der Dienst des Volkes der Gläubigen an der Welt ist.

Diese Revolution in den inneren Beziehungen der Kirche muß auch ein neues Modell für die Beziehung der Kirche zur Welt hervorbringen. Die Einkapselung der Kirche in ein domestiziertes und privates Getto muß überwunden werden. Wir müssen die falsche Spaltung zwischen einer privatisierten Religion und der moralfreien Welt technologischer Rationalität überwinden, welche die Botschaft der Kirche «schal» macht, während die Herren über Krieg und Frieden ihren «männlichen» Aktivitäten nachgehen. Die Frohe Botschaft der Kirche muß zuerst wieder von der Kirche selbst erkannt werden als etwas, was nicht privates Heil bedeutet, sondern das die gesamte Gemeinschaft betreffende Gebot für die Gestaltung der Menschheitsgeschichte. Nur dann können wir wieder wirklich das Gebet Jesu sprechen: «Dein Wille geschehe, wie im Himmel, so auf Erden.»

[1] Vgl. Constance Parvey, The Theology and Leadership of Women in the New Testament: Religion and Sexism. Images of Women in the Jewish and Christian Tradition. Hg. von Rosemary Ruether (Simon and Shuster, New York 1974) 139ff.

[2] Vgl. Robin Scroggs, Paul and Eschatological Women: Journal of the American Academy of Religion 40 (1972) 283–303.

[3] Dr. Krister Stendhal verdanken wir die grundlegenden Untersuchungen, welche beweisen, daß die paulinischen Schöpfungsordnungen als die Projektion einer Gesellschaftsordnung verstanden werden müssen, die nicht mehr normativ sein kann für die christliche Lehre von der Erlösung oder von der Schöpfung. Vgl. sein Buch The Bible and the Role of Women (Fortress, Philadelphia 1966).

[4] Vgl. das apokryphe Thomasevangelium, 112: The Secret Sayings of Jesus (Hg. Robert M. Grant) (Doubleday, New York 1960, 190–191.

[5] Vgl. R. Ruether, Misogynism and Virginal Feminism in the Fathers of the Church: Religion and Sexism (Simon and Schuster, New York 1974) 150–183.

[6] Vgl. Clara Maria Henning, Canon Law and the Battle of the Sexes: ebd. 275–279.

[7] Eleanor McLaughlin, Equality of Souls, Inequality of Sexes: Women in Medieval Theology: ebd. 215–220.

[8] Heinrich Kramer und Jakob Sprenger, Malleus Maleficarum (Straßburg 1486). Üs. von J. Rodker (Montague Summers, London 1928) p. II, qu. 6.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

ROSEMARY R. RUETHER

ist Doktor der Theologie und Professor der historischen Theologie an der Howard University in Washington, D.C. In ihren Schriften widmet sie sich auf umfassende Weise der Theologie der Befreiung im Zusammenhang mit heutigen sozialen Bewegungen wie dem Feminismus, dem Kampf der Schwarzen um Gleichberechtigung und dem Konflikt zwischen reichen und armen Nationen und Klassen. Ihr letztes Buch, Religion and Sexism: Images of Women in the Jewish and Christian Traditions, enthält elf Abhandlungen von Wissenschaftlerinnen zur Geschichte der Einstellungen gegenüber der Frau in den religiösen Traditionen von der biblischen Zeit bis zur Gegenwart.

Joan Arnold

Maria – Gottesmutterschaft und Frau:

Eine Untersuchung über sich ändernde Leitbilder

Das Frauenbild der jüdisch-christlichen Tradition ist sehr alt. Im Alten Testament wurde hier und da von Israel als der «Jungfrau und Tochter meines Volkes» gesprochen (vgl. Is 37,11; Klgl 2,13), aber auch als von einer Hure, die es nach anderen Göttern gelüstet als Jahwe (vgl. Jer 3, 6,8). Im Neuen Testament bewegt sich das Bild der historischen Gestalt Marias nach rückwärts und vorwärts auf das Bild der Frau mit dem Kind, bekleidet mit der Sonne (vgl. Apk 12), und der Kirche als Jungfrau und Prophetin (vgl. Lk 1,28–35) hin.

Es gibt auch eine lange und weit zurückreichende Linie großer Frauen im Alten Testament. Deborah und Mirjam waren Heldengestalten und Retterinnen ihres Volkes ebenso wie Maria.[1] Im Neuen Testament dagegen erscheint Maria als die einzige große Frau. Obwohl manche andere Frauen erwähnt werden, sind sie alle auf einen personalen, privaten Status reduziert worden. Wären die betreffenden Frauen Männer gewesen, so hätte man sie sicher zu den Aposteln gezählt. Als Frauen aber zählten sie in ihrer kulturellen Umwelt nicht mit.[2]

In diesem Beitrag möchte ich einmal untersuchen, weshalb das weibliche Element nicht mitzählt, zum andern aber, weshalb es in der katholischen Kultur dennoch erhalten bleibt, trotz der strengen patriarchalischen Herrschaftsstruktur der Kirche.[3] Für diesen Fortbestand sehe ich drei Hauptgründe. Als ersten: Die Gestalt der Frau ist in der katholischen Tradition deshalb stark und kraftvoll geblieben, weil sie aus den Lebensbedürfnissen und der schöpferischen Ausdruckskraft des einfachen Volkes emporgewachsen ist. Als zweiten: Weil das Bild der Frau, als die Situation des Volkes sich wandelte, sich auch gewandelt hat in seinem Gehalt und neues Leben sowie neue Sinngehalte angenommen hat. Zum dritten: Die Hierarchie und die amtlichen Theologen waren daran interessiert, abzubauen, was sie als «Abwegigkeiten» in der marianischen Frömmigkeit ansehen. Später dann fand die männliche Hierarchie einen Weg, das Symbol der Gestalt Marias mit ihren eigenen Sinngehalten aufzuladen.

In dem Maße, in dem das wissenschaftliche System immer universaler wird, büßen die alten Formen der Marienverehrung mehr und mehr von ihrer Bedeutung ein. Die Frauen werden ebenso wie das einfache Volk immer mehr in das System der Prioritäten und Werte der weißen männlichen euro-amerikanischen Welt eingeordnet. Wo aber Frauen und andere Bevölkerungsgruppen für ihre Befreiung kämpfen – zum Beispiel die Afro-Amerikaner und die Lateinamerikaner – wird es für uns zunehmend dringlicher, unseren Blick auf diese Werte zu richten. In diesem Zusammenhang möchte ich dringend zu einer Wiederaufwertung des Marienmythos[4] für die Frauen in ihrem Bemühen um Selbstidentität und Teilnahme am Leben der Welt und der Kirche raten.

Die Art von Untersuchung, die ich anstellen möchte, wirft einige methodologische Probleme auf für meine eigene Integrität als Frau und Theologin.[5] Im Lichte der Aufgabe, die ich mir gesetzt habe, werde ich alle Mittel und Methodologien verwenden, die beim Aufdecken der Sinnschichten, die ich zu erforschen versuche, erfolgversprechend sind. So werde ich von anthropologischen und kulturellen Untersuchungen der Religion Gebrauch machen, aber auch von dogmatischen und theologischen Aussagen der Kirche. Ferner erhält diese Arbeit ihre Gestalt sowohl durch eine gut fundierte religionshistorische Perspektive wie durch eine implizite Klassenanalyse. Und schließlich greife ich auf einige neuere Arbeiten über die Frau und von Frauen zurück. Insgesamt betrachte ich diesen Beitrag als ein Zeichen im Wind, eine Einzelbewegung in dem anhebenden Dialog der Frauen mit ihrer Vergangenheit und über sie hinaus, wenn sie den Weg antreten aus den Nebeln einer versunkenen Identität in der Geschichte in eine neue und noch nicht festgelegte Zukunft.[6]

Kurzum: Dies will mehr eine kulturkritische als eine im engen Sinne dogmatische Untersuchung sein. Sie vertritt den Standpunkt, daß die Volkskultur ihren eigenen Maßstab für Sinngehalte hat, die die klerikalen Strukturen nicht immer berücksichtigt haben, und daß Frauen eine Sinnbereitschaft haben, die noch nicht sichtbar geworden ist, wobei deren Sinngehalte in mancher Hinsicht zur Volkskultur in Beziehung stehen.

I. Volkstümliche Verehrung des Göttlich-Weiblichen

A. Biblische Bilder

Im Alten Testament begegnet man einer Ambivalenz in der Darstellung des Weiblichen als göttlich. Auf der einen Seite hat man den Eindruck, daß es dieser pa-

triarchalischen Religion darum geht, das Weibliche zu überwinden. So war beispielsweise der Antagonismus des Jahwismus, der Religion des männlichen Gottes Jahwe, dem Kult des Baal gegenüber keineswegs nur ein Kampf gegen den (männlichen) Rivalen Baal und den Fruchtbarkeitskult, sondern viel stärker noch ein Kampf gegen die Religion der Muttergottheit Astarte.[7] Er war natürlich ebenfalls ein Heiliger Krieg gegen das Volk von Kanaan.

Doch gibt es auch im Alten Testament feminine Obertöne im Verhältnis zu Gott. Die göttliche Weisheit war weiblich, ebenso wie ruach, das Wort für den Geist Jahwes. In der Genesis ist der Geist fast wie eine gigantische Vogelmutter geschildert, die ein «mythisches kosmisches Ei» ausbrütet, «ein Chaos, das einen Kosmos ausschlüpfen läßt»[8] (Vgl. Gen 1,1). Der Geist bringt sozusagen wie eine Mutter die Welt ins Dasein. Der Ton, den das Alte Testament darauf legt, daß Jahwe durch sein Wort schafft, läßt ebensogut an ein Aussäen von Samen denken wie an ein Gestalten durch ein Wort-Wirken (dabar). Im Gegensatz dazu leiteten die Rabbis der Verweiblichung des Geistes Widerstand, und in der Septuaginta haben wir das Wort für Geist mit «pneuma) (πνεῦμα), einem Neutrum, wiedergegeben, während es im Lateinischen sogar die Maskulinendung -us im Wort Spiritus zeigt. Auch in der frühen Christenheit war das mütterliche Verständnis des Geistes noch anzutreffen. So hat, nach einem Fragment des verlorengegangenen Hebräerevangeliums Jesus gesagt: «Eben jetzt hat meine Mutter, der Heilige Geist, mich bei einem meiner Haare gefaßt und trägt mich hinweg zu dem hohen Berg Tabor.»[9]

B. Maria und die völkstümliche Religion in der Frühkirche

Die Verbindung zwischen Maria und dem Heiligen Geist wird an verschiedenen Stellen sichtbar. Bei der Verkündigung bringen sie gemeinsam Jesus hervor. Eine entsprechende Verbindung finden wir interessanterweise hergestellt in der Volksreligion der Dominikanischen Republik, wo das Volk den Heiligen Geist in einer Prozession feiert mit etwas, das aussieht wie eine Statue der Jungfrau Maria.[10]

Im fünften Jahrhundert löste die Verkündigung der Gottesmutterschaft Mariens (theotokos–θεοτόκος) eine Periode wilden Feierns und Tanzens in den Straßen aus, während die Verkündigung der Lehre von Marias leiblicher Aufnahme in den Himmel nichts dergleichen bewirkte. Natürlich gibt es dafür mehr als einen Grund. Einer davon ist darin zu sehen, daß die katholischen Christen schon seit langem an eine Verherrlichung Marias geglaubt hatten, so daß die amtliche Verkündigung dieser Lehre für sie nichts Neues brachte. Einer der Gründe, weshalb sie gerade in Ephesus so sehr gefeiert wurde, war darin zu suchen, daß man die Theotokos-Lehre als einen Sieg für Diana, die Mutter ihres Volkes, empfand. Sie war Mondgöttin und Jungfrau, was so zu verstehen ist, daß sie für sich selbst existierte, in ihrer eigenen Integrität, und nicht einem andern zu Gefallen.[11] Diana existierte nicht für ein männliches Wesen, und es ist bemerkenswert, daß die Jungfrau Maria für Gott-Vater und ihren göttlichen Sohn lebte. In einem gewissen Sinne hat die Lehre von der Theotokos (zumindest) zwei verschiedene Sinngehalte: den theologischen Sinngehalt für die Angehörigen des Klerus und einen eigenen für das Volk, das darin einen Sieg seiner alten Religion über die christlichen Eroberer erblickte.

In England, wo die keltische Verehrung weiblicher Gottheiten sehr ausgeprägt war, hatten Frauen quasipriesterliche und sogar bischöfliche Funktionen.[12] In Irland gab es eine andere Muttergottheit, Brigid, die in christlicher Zeit zu einer Heiligen degradiert wurde.[13] Und Chartres war – was ganz ähnlich zu bewerten ist – der Standort eines lokalen Venusaltares.[14]

Im Osten wurde Maria auf den großen Ikonen als Sitz der Weisheit – Hagia Sophia verehrt, was auf derselben Linie liegt wie die alttestamentliche Personifizierung der Weisheit als Frau. Bemerkenswert ist ferner, daß in Ägypten die Isisverehrer ihre Göttin auch Sophia – Weisheit – genannt hatten. Erich Neumann, der Religionshistoriker aus der jungschen Schule, weist darauf hin, daß Sophia der Aspekt ist, der das Bild der Großen Mutter umwandelt, und zugleich der Höhepunkt der Verehrung.[15] Als Sitz der Weisheit ist Maria wunderbar, majestätisch, zeitlos, – eine transzendente Frauengestalt, die das kleine männliche Kind trägt, das seinerseits die Weltkugel wie ein Spielzeug mit der Hand umklammert.

Doch nimmt die göttliche Mutter im Volksglauben als Mutter der Fruchtbarkeit und der Milch noch andere Formen an. So erscheint in Ägypten Maria schon sehr früh als stillende Mutter in einer Angleichung an Isis, die den Horus stillt.[16]

Als die Christenheit ihre Klassenstruktur entfaltete, entwickelten die höheren Klassen ihren eigenen Stil der Verehrung der Jungfrau. Mit dem Aufkommen der höfischen Liebe im Westen wird Maria die hohe Dame für den Mönch, der ihr Ritter ist. Ganze Männerorden wurden ihr geweiht, und das Kleine Offizium der Seligen Jungfrau Maria ist zusammengestellt worden, um ihr Lob zu singen. Liebeslieder wurden für sie gedichtet, vergleichbar den weltlichen Minneliedern.[17] Noch früher hatten Anselm und Bernard von Clairvaux zusammen mit vielen anderen Männern Marias Lob als

Mutter und Geliebte gesungen, ganz analog der Verehrung Jesu als Bräutigam bei den Frauen. Später dann brachte Ludwig von Montfort das Bild der höfischen Liebe zu einer extremen Ausformung und entwarf eine Verehrung Marias als «heilige Leibeigenschaft», wobei der Verehrende ihr Sklave, Ritter und Liebhaber wurde.[18]

Für das einfache Volk dagegen war Maria Mutter und Beschützerin in einer wenig freundlichen Welt, in der es für die Erwachsenen wie für ihre Kinder nur wenig Sicherheit gab. Sie war die Macht und Schönheit des Adels, dem einfachen Volk zugänglich gemacht – etwa in der Gestalt der Jungfrau von Chartres, als ein Strahl der Lieblichkeit in einer oft harten Welt.[19] In derselben Periode fungierte die Kirche als Mutter, und das Kirchengebäude war für das Volk sein Palast, der eine königliche Lebensweise verschaffte – wenigstens für den Augenblick. Die Kirche konnte weiter als Mutter wirken, indem sie den «Gottesfrieden» durchsetzte und damit den endlosen Fehden der räuberischen Adligen ein Ende bereitete.

Bei aller Süße und Lieblichkeit des Bildes Mariens stand dennoch im Hintergrund ständig das Bild der Hölle. Ebenso wie die Geschichte von Jesu Erlöserwirken eine harte Lehre von der Ursünde verlangte und vor dem Hintergrund einer rauhen Welt vorgetragen wurde (vgl. Röm 1 und 5, 1–12), so erscheint nun Maria als die Königin, die Sünder vor der Hölle rettet, oder wie Luther es später nennen sollte: vor dem Zorn Gottes.

«Die Marienmythen und die Teufelsmythen bildeten sich Seite an Seite; dabei war keins von beiden möglich ohne das andere. Unglaube einem von beiden gegenüber war Todsünde. Es gab einen Marienkult des Gebetes und einen Teufelskult der Zaubersprüche und Exorzismen. Der Mensch wanderte ständig auf der dünnen Decke über einem bodenlosen Abgrund.»[20]

C. Die Jungfrau Maria in der Neuen Welt

Auch die Dame, die im Jahre 1546 dem Juan Diego als Jungfrau von Guadelupe erschien, hat eine bedeutend ältere Geschichte. Der Hügel von Tepeyac, wo sie erschien, war der Göttin Tonantzin, der Jungfrau und «Kleinen Mutter», geweiht gewesen, die dann mit der aztektischen Eroberung Coatlicue, die Maisgöttin, wurde. Während die Indios sie weiterhin Tonantzin («unsere Mutter») nannten, wandten die Priester dagegen ein, daß ihr eigentlicher Name Teo-nantzin oder God-nantzin laute, das heißt Mutter Gottes und nicht Mutter-Gottheit.[21]

Es gibt noch weitere Parallelen in der Religionsgeschichte. Die Jungfrau von Guadelupe charakterisiert sich selbst als «die ewige Jungfrau, die heilige Mutter des wahren Gottes, durch dessen Gnade wir leben, des Schöpfers, des Herrn des Himmels und der Erde...Ich bin wahrhaft eure barmherzige Mutter...»[22] Auch die Göttin Isis hatte sich bekannt gemacht als die «natürliche Mutter aller Dinge, Herrin und Herrscherin aller Elemente, die Erstlingsfrucht der Welten und oberste Herrin der göttlichen Kräfte.»[23]

Hier ist die Mutter-Gottheit deutlich degradiert worden, ungeachtet ihres Namens «Ewige Jungfrau». Ihre Augen sind niedergeschlagen in geziemender Bescheidenheit vor Gott-Vater und den Menschen, und demütig faltet sie ihre Hände im Gebet. So ist sie nunmehr das Beispiel für die Unterwerfung der stolzen Aztekten unter die spanischen Eroberer. Diese Unterwerfung war eine Unterwerfung in doppeltem Sinne: im kulturellen und im sexuellen. Nicht zufrieden mit dem Gold der Azteken und der Zerstörung ihrer alten Kultur und Zivilisation, unterjochten die Eroberer auch die Frauen und durch sie das ganze Volk.[24]

D. Weibliche Mystiker und das Mutterbild

Im Unterschied zu den männlichen Mystikern haben die weiblichen ihre Aufmerksamkeit bewußter auf die Person Jesu als Bräutigam konzentriert. Zum Teil kommt dies von den für das Verhältnis zwischen Gott und Israel, Gott und der Kirche und schließlich Gott und der Einzelseele verwendeten Bildern der ehelichen Liebe. Juliana von Norwich ist – soweit mir bekannt – die einzige unter den Mystikerinnen, die Jesu als Mutter darstellt, die ihr die Milch ihrer Brust als Nahrung reicht, seine durchstochene Seite. Ihre Darstellung ist voll Verehrung für das Wunder Jesu, der seinen Leib seinen menschlichen Liebhabern gibt. «Die menschliche Mutter», ruft Juliana von Norwich in der Ekstase aus, «will ihr Kind mit ihrer Milch nähren, aber unsere vielgeliebte Mutter Jesus nährt uns mit sich selbst...»[25]

II. Die Eingliederung des Weiblichen: Theologische Entwicklungen in der Marienverehrung

Wir haben bereits die Spannung beobachtet, die zwischen der volkstümlichen Verehrung der Mutter-Gottheit und den theologischen Entwicklungen, die auf der vollkommenen Menschlichkeit des weiblichen Elementes bestehen, vorhanden ist. Ebenso wie die Volksfrömmigkeit hat sich auch der theologische Gehalt der Marienverehrung gewandelt. Maria wird zum Symbol für eine Reihe wichtiger Wahrheiten, die einer Bestätigung bedurften. In der frühen Christenheit bedeutete die Realität der Gottesmutterschaft Marias

eine Bekräftigung der Realität der menschlichen Natur in der einen göttlichen Person Jesu. Daß die zweite Person der Trinität «von einer Frau geboren» (Gal 4,4) war, reichte vollends aus, um die Fülle seiner Menschheit darzutun.

In neutestamentlicher Zeit hat sich, wie wir sahen, die Gestalt Marias mit der Kirche vermischt. Als Symbol der Kirche gewinnt Maria einen gewissen Öffentlichkeitscharakter. Petrus Chrysologus greift dasselbe Bild auf und schildert Maria als die Eine, die die Menschen mit ihrem Gesang (dem Magnificat) weiter führt, dieselben Menschen, die die Wasserströme (für große Gewässer lautet das lateinische Wort *maria*) des Lebens fortgetragen haben zur Freiheit.[26] Maria ist also Mutter und Führerin. Später erhält sie dann die Bezeichnung «Meerstern», in der diese beiden Themen miteinander verbunden sind.

Maria ist nicht allein Mutter, sie kann auch für die Menschen, die auf die Liebe einer irdischen Frau verzichtet haben, Braut werden. Sie können sich Maria zuwenden, ohne dabei irgendwie den Eindruck zu gewinnen, als wendeten sie sich von Gott ab. Im Unterschied zur gewöhnlichen Frau ist Maria sündenlos und sexualitätslos. Sowohl in den Augen des Paulus als auch in denen des Augustinus verlangt Heiligkeit ein ungeteiltes Herz und daher auch den Verzicht auf Sexualität. So wurde die Frage nach Frau und Gott zu einer Sache des Entweder–Oder.

In einer sehr frühen Zeit wurde die sündenlose Jungfrau Maria von den Menschen als besondere Patronin und besonderes Vorbild der gottgeweihten Jungfrauen angerufen. Ihre Fürsprache sollte «die brennenden Begierden des Leibes zügeln» und «und kühle Frische in das Innerste der Selle bringen.»[27] Für die Menschen, die dies schrieben, repräsentierte Maria den paradiesischen Zustand: den gesegneten Zustand der Freiheit von sexueller Leidenschaft und vollendeter Vernunftgemäßheit.

Im Mittelalter, als die Volksfrömmigkeit die Tendenz zeigte, die Mutter Gottes zu vergöttlichen, ging es nüchternen Theologen darum, diese überschäumende Begeisterung zu bremsen. Sowohl Thomas von Aquin als auch Bonaventura leugneten die unbefleckte Empfängnis, da dies nach ihrer Meinung einen Abstrich an der Universalität des Erlösungswerkes Christi bedeuten würde. Nachdem aber die Frage entschieden war, daß Maria vorausgreifend erlöst werden konnte, wurde der Himmel die Grenze. Maria wurde immer mehr zu einem himmlischen Wesen, frei von Sünde und Makel, unantastbar in ihrer Jungfräulichkeit. Der außerordentliche Charakter ihrer Berufung wurde bestimmend für die überragende Größe ihrer Gaben. Im Unterschied zu der irdischen Mutter-Gottheit der Volksfrömmigkeit wurde die Maria der mariologischen Traktate ein geläutertes sexualitätsloses Wesen.

Spätere Theologen betonten dann die Menschlichkeit Marias, ebenso wie andere Theologen erneut die Menschlichkeit Christi betont hatten. Matthias Scheeben spricht in seinem Buch über die Herrlichkeit Marias über die konkreten Einzelheiten: wie der göttliche Foetus gebildet wurde und ob das unreine Menstruationsblut dabei verwendet wurde. Er kam zu dem Schluß, Jesus sei aus Marias reinem Blut gebildet (das heißt nicht von ihrem Menstruationsblut).[28]

Insgesamt aber ging die Tendenz im 19. und 20. Jahrhundert dahin, die hervorragende Stellung und den Ruhm Marias in ihrer Eigenschaft als Symbol der Kirche zu betonen. Doch besaß die Kirche als mystischer Leib Christi kraft ihrer göttlichen Einsetzung im Unterschied zu Maria eine göttliche Natur. Die Kirche ist die «Braut ohne Makel und Runzeln», ungeachtet derart unerfreulicher Episoden wie der Borgia-Päpste oder der Inquisition in der Geschichte der Kirche. Das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis im Jahre 1854 scheint weniger eine Sache der Frömmigkeit und Verehrung gewesen zu sein als eine Frage von Annahme oder Ausschluß aus der Kirche. Jeder, der diese Erhöhung Mariens und damit die «Erhöhung des katholischen Glaubens» ablehnt, muß «wissen und erkennen, daß er durch eigenes Urteil verurteilt ist, daß er Schiffbruch erlitten hat mit seinem Glauben und daß er aus der Einheit der Kirche herausgefallen ist...»[29], und das ungeachtet des Widerspruchs der großen Theologen des Mittelalters.

Nun wird die Kirche die Große Mutter, und von ihr wird als solcher gesprochen. Doch die Form bleibt männlich; die Repräsentanten dieser Mutter sind die Mitglieder der männlichen Hierarchie.[30] Der katholische Priester wird zur Mutter durch den Zölibat, der bestätigt, daß er keine Frau braucht, um (geistliches) Leben hervorzubringen. Es ist dabei nicht ohne Bedeutung, daß er Frauenkleidung trägt. Er schenkt sakramentale Geburt im Leib des Taufbeckens. Der Umstand, daß er keine natürliche Geburt wirken kann, dürfte zusammenhängen mit der Abwertung der natürlichen Geburt. Er nährt den Haushalt des Glaubens mit dem (von Frauen gebackenen) sakramentalen Brot; er bietet denen, die heute von Frauen gepflegt werden, das Sakrament des heilenden Öls. Er bemuttert das Brautpaar im Sakrament der Ehe.[31]

Und doch ist die männliche Form der Kirche von überwältigendem Übergewicht. Während die Mutter regierte, indem sie Leben schenkte, Befreiung von ihrem Leib und die Würde einer eigenen Person, ist Hierarchie darauf bedacht, Kontrolle auszuüben. Ma-

rias überragende Rolle wird zu einem Weg, die Hierarchie von der Verantwortung dem Volke Gottes gegenüber freizusprechen. Männerherrschaft war von jeher eifersüchtig und autoritär und bisweilen geradezu bösartig, wie etwa bei der Hexenjagd oder in der Inquisition, keineswegs Dinge, die ausschließlich der Vergangenheit angehören. Das Heilige Offizium arbeitet heute mit feinerer Form.

Neueste Äußerungen der Hierarchie sind von zwei Themen bestimmt. Die amerikanischen Bischöfe sprechen von Maria als Mutter des Lebens und Schützerin des ungeborenen Lebens. Seltsamerweise bieten die Bischöfe in ihrem Eifer, das Leben zu bemuttern, keine Hilfe für Frauen, die keine weitere Schwangerschaft auf sich nehmen können, noch nehmen sie als Bischöfe die realen Lasten der Mutterschaft auf sich. Ebensowenig haben sie Maria als Mutter der Lebenden (der Name, den einst Eva bekam) zugunsten der Vietnamesen oder anderer unterdrückter Völker angerufen. Vielmehr sprechen sie von ihr mit einem gewissen Mangel an Fingerspitzengefühl als der Conquistadora (Eroberin) beider Amerika, ohne dabei auf die oppressiven Untertöne dieses Wortes zu achten.[32]

Papst Pauls Enzyklika «Die Verehrung der seligen Jungfrau Maria» beabsichtigt, die Rechte der Frau zu bestätigen, ohne indessen in der Kirche irgendetwas zu ändern. Maria stand «im Zwiegespräch mit Gott» durch ihre Zustimmung.[33] Man könnte argumentieren von dem aus, was er an einer früheren Stelle sagt: daß Maria der Priester schlechthin sei, da sie ihren Sohn dem himmlischen Vater opfere, und daß daher, theologisch gesehen, die Frauen in der Kirche die wirklichen Priester seien.[34] Es wäre der Mühe wert, die theologischen Implikationen des geistlichen Amtes als Mutterschaft und Schwesternschaft zu sondieren, wobei diese beiden Begriffe nicht im traditionellen Sinne der Ordensgemeinschaften zu verstehen wären, sondern in einem für die heutige Welt und Kirche gewandelten Sinn.

III. Maria und die Frau von heute

Aus allem wäre der Schluß zu ziehen, daß Maria der ungleiche Partner im Erlösungswerk ist und die Frauen ungleiche Partner beim Werk der Mit-Erlösung, das die Kirche tut. Bis heute ist die weibliche Identität häufig in Formen definiert worden, die viel gemeinsam haben mit der Definition der Armen, der Farbigen oder anderer Minderheitengruppen. Für sie sind Unterordnung des eigenen Interesses unter das Wohl der anderen, Feinfühligkeit, Sich-leiten-lassen von Gefühlen, die Vorrangigkeit der Liebe im Gegensatz zu dem männlichen Streben nach politischer und kirchlicher Macht, nach Reichtum und Bildung, der ganze Inhalt ihrer kulturell definierten Rollen. Da ihnen der Zugang zu den weißen, männlichen Machtstrukturen versagt ist, hatten und haben die Frauen gleich anderen Minoritäten zu kämpfen, um zu überleben nach einer andersartigen Wertskala. Im Extremfalle sind die betreffenden Attribute Machtlosigkeit, Passivität und Masochismus. Und weshalb predigt die Kirche der Frau diese Tugenden?

Solange die Frauen und andere unterprivilegierte Personen nicht gleichen Zugang zu Verantwortung und Dienst im öffentlichen kirchlichen Leben haben, sind Frauen und Männer unvollständig, und der Kleriker wird, was seine Männlichkeit betrifft, immer ambivalent sein. Vielleicht brauchen wir heute eine Neuinterpretation der Menschwerdung und Annahme der Knechtsgestalt dessen, der von oben kommt (vgl. Phil 2,5–7) im Sinne des radikalen Willens Gottes zur Gleichheit. In dem Augenblick, in dem Privilegierte versäumt haben zu tun, was Gott in Liebe getan hat, werden Hierarchie und Klassenstrukturen Zeichen eines Mißlingens der Inkarnation. Denn es ist, wie ein altes Wort sagt: «Liebe findet Ihresgleichen oder schafft sie.»

Im Verhältnis zur Mutter-Kirche (lies: den Vätern der Kirche) wird die Frage nach dem Platz der Frau in der Kirche und in der Welt, ihre Identität als Person, entscheidend. Wird die Frau die Väter besiegen müssen, um ihren Platz vor Gott zu bekommen–oder werden ihre Brüder fähig sein, sie nach Jahrhunderten des Frauenhasses als Schwestern anzunehmen in einer neuen Zeit des Geistes für die Kirche?

Doch wir als Frauen müssen uns selbst eine andere Frage stellen, zusammen mit anderen unterdrückten Bevölkerungen der Welt: Wünschen wir uns, die weiße männliche Herrenklasse nachzuahmen, oder können wir uns erlauben, uns vom Geist leiten zu lassen, daß wir Träume eines neuen Weges träumen, eines Weges zum Miteinandersein in Gleichheit, Gerechtigkeit und Frieden? Die Hierarchie verfügt über die Rhetorik. Aber ich vermute, die Inkarnation von Gleichheit, Gerechtigkeit und Frieden als Formen der Liebe wird nicht weniger fordern als einen radikalen Wandel in der Welt und in der Kirche.

[1] Das englische Wort «hero» kommt von dem griechischen heros, Schützer, und hängt zusammen mit dem lateinischen «servare», schützen, retten. Das Wort kann aber auch mit der griechischen Göttin Hera zusammenhängen, und das griechische Wort wurde in seiner maskulinen Form gelegentlich auch für Frauen gebraucht. Liddell and Scott, Greek English Lexicon (Oxford 1925–1940).

[2] Die samaritanische Frau ist ein Beispielfall für eine solche Abwertung. Nachdem sie gegangen war, um ihren Landsleuten von dem Propheten Christus zu erzählen, kamen diese Landsleute, um Jesus zu

hören und sagten zu ihr: «Jetzt glauben wir nicht um dessentwillen, was Du uns gesagt hast, sondern weil wir mit eigenen Augen gesehen haben.» Man vergleiche damit Jesu Wort an Thomas: «Selig, die nicht sehen und doch glauben» (Jo 20,29).

[3] Im Gegensatz dazu hat der Protestantismus, sowohl in seiner lutherischen als auch in seiner calvinischen Form, zusammen mit der Beseitigung der Marienverehrung auch das Weibliche mit vtller Überlegung entfernt. Unter den protestantischen Theologen anerkennt Paul Tillich ausdrücklich diesen Verlust des Weiblichen. Vgl. seine Systematic Theology, 3 Bde (Chicago 1951–1963), Bd. II, 294. Deutschsprachige Ausgabe: Systematische Theologie, 3 Bde (Evgl. Verlagsw. Stuttgart [5]1971).

[4] Unter «Mythos» verstehe ich hier nicht etwas, was nicht wahr ist, sondern vielmehr ein Bild oder einen Archetyp im jungschen Sinne: ein Bild also, das beides gibt, eine tragende Kraft für Denken und Fühlen sowie Kraft und Richtung für das Handeln. So steht «Mythos» in Bezug zu universalen Wertaspekten des menschlichen Lebens. Vgl. Mircea Eliade, Mythen, Träume und Mysterien (Salzburg 1961).

[5] In einer kürzlich in Cincinnati vorgetragenen sehr scharfsinnigen Erörterung erklärt der irische Mariologe Donal Flanagan, daß die im Katholizismus vorherrschenden Formen des Verständnisses der Jungfrau Maria und der Frau überhaupt männlich (und klerikal) und damit für die Frau entfremdend sind und wirken. Er schlägt ein Moratorium für sämtliche von Männern entwickelten Mariologien vor, bis die Frauen ihr eigenes Bild Marias, das von männlichen Projektionen befreit ist, erarbeitet haben.

[6] Vgl. Paolo Freire, Pedagogy of the Oppressed (Übers. New York 1970). Freire schreibt hier zwar von der Landbevölkerung Brasiliens, die in einer Kultur des Schweigens lebt, doch sind seine Gedanken ohne weiteres auch auf das Schicksal der Frauen anwendbar. Vgl. weiter zum Thema der Rolle der Frau im Mittelalter Kari Elisabeth Børresen, Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin (Paris 1963); Rosemary Radford Ruether, Misogynism and Virginal Feminism in the Fathers of the Church: Rosemary Radford Ruether (Hg.), Religion and Sexism (Simon and Schuster, New York 1974).

[7] Vgl. Elizabeth Gould Davis, The First Sex (Penguine Books, Baltimore 1971) «Ram Versus Bull» 133–147.

[8] Vgl. Erich Neumann, Ursprungsgeschichte des Bewußtseins (Kindler-Taschenbuch Nr. 2042/2043). Kapitel II, Die große Mutter (S. 43–90). Das Zitat stammt aus Erminie Huntress Lantero, Feminine Aspects of Divinity (Wallingford 1973) 19.

[9] J. Edgar Bruns, God as Woman, Woman as God (New York 1973)40.

[10] Im Jahr 1958 sah ich Dias von einer Prozession zu Ehren des Heiligen Geistes; dabei war das mitgeführte Bild mit der seligsten Jungfrau Maria identifizierbar. Heute kommt mir der Symbolwert dieser Identifizierung als außerordentlich reich vor.

[11] Esther Harding, Woman's Mysteries, Ancient and Modern, A Psychological Interpretation of the Feminine Principle as Portrayed in Myth, Story and Dreams (Putnam's, New York 1971) 124–125.

[12] Joan Morris, The Lady was a Bishop, The Hidden History of Women with clerical Ordination and the Jurisdiction of Bishop (Macmillan, New York 1973) 42.

[13] Esther Harding, aaO. 130.

[14] Joseph Campbell, The Masks of God, Bd. 3: Occidental Mythology (Viking Press, New York 1964) 42.

[15] Erich Neumann, aaO. 325 ff. Für die Annahme von Neumanns Anschauung vom Unbewußten als etwas Weiblichem und von dem mit Beginn der patriarchalischen Kultur erwachenden Bewußtsein ergeben sich einige Probleme. So bedeutet es selbstverständlich für das weibliche Bewußtsein etwas Problematisches, wenn Bewußtsein per se mit dem Männlichen identifiziert wird. Natürlich muß an dem vorliegenden historischen Material noch viel getan werden. Betr. Neumanns These in ihrem vollen Wortlaut vgl. sein Werk, The Origins and History of Consciousness, 2 Bde. (New York 1954).

[16] Siehe den Artikel Mary Blessed Vırgın, Iconography: The New Catholic Encyclopedia (New York 1966). Vgl. ferner Ester Harding, aaO. 185.

[17] Eleanor Commo McLaughlin, Equality of Souls, Inequality of Sexes: Woman in Medieval Theology: Ruether (Hg.), Religion and Sexism, 248.

[18] Louis Grignon de Montfort, True Devotion to the Blessed Virgin Mary (New York 1941).

[19] Henry Adams, Mont-Saint-Michel and Chartres (Doubleday, New York 1959).

[20] Joseph Campbell, The Masks of God, Bd. IV, Creative Mythology, 49.

[21] Simone Watson OSB, The Cult of Our Lady of Guadalupe, A Historian Study (Collegeville 1964) 24.

[22] The Marian Era, Bd. IV, World Annual of the Queen of the Universe (Franciscan Harald Press, Chicago 1965) 42.

[23] Campbell, aaO. Bd. III, 43.

[24] Olga Lucia Alvarez, Women and Liberation Theology in Latin American Perspective (Unveröffentlichte Arbeit, der American Academy of Religion vorgelegt, Oktober 1974, Washington).

[25] Dame Julian of Norwich, Revelations of Divine Love, Übersetzung und Einführung von Clifton Walters (Penguine Books, Baltimore 1966) 170 (Kap. 60).

[26] Petrus Chrysologus, Sermo 146 (PL 52, 593) in Paul F. Palmer SJ, Mary in the Documents of the Church (Newman Press, Westminster Md., 1952).

[27] Ambrosius, De institutione virginis, 13, 81–86 (PL 16, 325–326), «The instruction of a Virgin» aaO. 27.

[28] Matthias Scheeben, Mariology (2 Bde., übers. von T.L.M.J. Geukers, New York 1946–47) = Buch V von «Handbuch der Dogmatik» (Freiburg 1882).

[29] Pius IX, Ineffabilis Deus (8. Dezember 1854): Thomas J.M. Burke SJ, Mary and the Popes (The America Press, New York 1954), Nr. 25.

[30] In der Religionsgeschichte ist es nichts Außergewöhnliches, daß Männer symbolisch Frauenfunktionen übernehmen. Frauen werden aufgrund ihrer Verbindung mit Blut und Leben als die ursprünglich heiligen Wesen angesehen; Männer gelangten ursprünglich durch Imitation der Frauen zu dieser Heiligkeit.

[31] Hier ist die Sprache sehr aufschlußreich. Matrimonium ist das «Zur-Ehe-Geben», während Patrimonium sich auf die Vererbung von Eigentum bezieht.

[32] Nationale Bischofskonferenz, Behold Your Mother, Woman of Faith, ein Hirtenbrief über die allerseligste Jungfrau Maria vom 21. November 1973 (Washington, United States Catholic Conference, 1973, mit einem Anhang «Mary's Place in American Catholic History») 53.

[33] Paul VI., Über die Verehrung der allerseligsten Jungfrau Maria, 37 (1974).

[34] AaO. 20. Siehe ebenfalls Nationale Bischofskonferenz, aaO., 116.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JOAN ARNOLD

schließt derzeit ihre Dissertation an der Harvard-Universität über die Implikationen von Paolo Freires Erziehungsphilosophie für die Theologie der Befreiung ab. Derzeit unterrichtet sie am United Theological Seminary in Dayton, Ohio, einem Seminar, das Mitglied eines Ökumenischen Konsortiums von theologischen Fakultäten ist. Ihr besonderer Arbeitsbereich ist zeitgenössische Theologie und religiöse Bewegungen. Zur Zeit gilt ihr spezielles Interesse den Problemen Frau und Religion, lateinamerikanische und afroamerikanische Befreiungstheologien. Sie ist Autorin mehrer Zeitschriftenbeiträge und des Buches Shalom Is ... Whole Community (1975). Sie besitzt den akademischen Grad des Master of Arts der Catholic University of America.

Ida Raming

Die inferiore Stellung der Frau nach geltendem Kirchenrecht

Während des II. Vatikanischen Konzils wurde endlich auch im katholischen Raum die Frage nach der Situation der Frau in der Kirche aufgeworfen. Ausgehend vom gesellschaftlichen Bereich setzt im Gefolge des Konzils allmählich eine Reflexion über Wesen, Funktion und Stellung der Frau ein. Einen wichtigen Bestandteil dieses Reflexionsprozesses, soll er überhaupt zu einem greifbaren Erfolg führen, muß die kritische Überprüfung der Stellung der Frau nach kirchlichem Recht bilden, dessen Bestimmungen ja die kirchliche Praxis regeln. Eine Darstellung der Rechtslage der Frau in der Kirche kann sich allerdings nicht damit begnügen, die einzelnen Bestimmungen für die Frau im Kirchenrecht aufzuzeigen, vielmehr müssen darüber hinaus die Rechtsquellen, die zu diesen Bestimmungen geführt haben, untersucht werden; denn eine Einbeziehung dieser Grundlagen gewährleistet überhaupt erst ein sachgemäßes Urteil über Art und Umfang der notwendigen Reform der Rechtsbestimmungen für die Frau.

Die Auffassung von der Unterordnung der Frau unter den Mann – und, daraus folgend, die Minderberechtigung der Frau – ist ein durchgängiger Zug im Codex Iuris Canonici. Dem Eherecht z. B. liegt die patriarchalische Ehestruktur zugrunde, wie aus mehreren Bestimmungen des Codex hervorgeht: Die Frau nimmt hinsichtlich der kanonischen Wirkungen am Stande des Ehemannes teil (c. 1112), sie teilt seinen Wohnsitz (c. 93); sie geht in den gesellschaftlichen Lebensraum ihres Gatten ein[1]. Da die Auffassung von der Unterordnung der Frau aber ihren massivsten Ausdruck im Weiherecht und auf kultisch-pastoralem Gebiet findet und von daher auch Auswirkungen auf andere Bereiche hat, beschränke ich mich in meinen Ausführungen auf die Darstellung der Rechtslage der Frau auf dem genannten Gebiet.

I. Die Stellung der Frau im Weiherecht und im kultisch-pastoralen Bereich

Die mannigfaltigen Rechtsbeschränkungen, denen die Frau in der katholischen Kirche unterworfen ist, gründen vor allem in der entscheidenden Bestimmung des CIC c. 968 §1, derzufolge nur der getaufte Mann gültig ordiniert werden kann[2], die Frau also, auch die getaufte, vom Empfang der Weihen ausgeschlossen ist. Aufgrund dieser Bestimmung ist die Frau prinzipiell vom Klerikat ausgeschlossen, das nach geltendem Kirchenrecht (c. 118) die Voraussetzung für den Empfang kirchlicher Weihe- und Jurisdiktionsvollmacht darstellt. Die Tragweite dieser Bestimmung ist evident: Die an die sog. hierarchischen kirchlichen Ämter gebundene Leitungs- bzw. Hirtengewalt (potestas iurisdictionis) und ihre verschiedenen Funktionen (Lehre u. Gesetzgebung, Rechtsprechung u. Verwaltung) werden nur von Männern ausgeübt, die Frau hat keinerlei Anteil daran.

Dieser schwere Rechtsentzug wird allerdings nicht mehr unwidersprochen hingenommen; das zeigt die bereits seit einigen Jahren anhaltende Diskussion um die Zulassung der Frau zum Ordo. Verschiedene Partikularsynoden befaßten sich bereits mit dieser Frage und gaben Stellungnahmen dazu ab. Im Hinblick auf die alt- und ostkirchliche Tradition, die den Diakonat der Frau als feste Einrichtung kannte, wird heute–auch von synodalen Gremien–zumindest die Zulassung der Frau zum sakramentalen Diakonat gefordert[3]. Wenngleich von Rom her zwar bisher keinerlei positive Antwort auf derartige Voten erfolgt ist, so zeichnet sich in der bisherigen Diskussion doch ab, daß vermutlich nicht der Zulassung der Frau zum Diakonat, sondern ihrer Zulassung zum Priesteramt die allerstärksten Widerstände entgegengebracht werden[4]. In engem Zusammenhang mit der Bestimmung, die die Frau um ihres Geschlechtes willen von der Ordination ausschließt, steht das (durch die nachkonziliare Entwicklung allerdings eingeschränkte) Verbot der Kommunionspendung durch die Frau (c. 845). Die Vorschrift besagt, daß nur der Priester ordentlicher Spender der Kommunion ist, der Diakon kann als außerordentlicher Spender in Notfällen eintreten. Die im Gefolge des Konzils (aufgrund von entsprechenden Reskripten der Sakramentenkongregation) für bestimmte Gebiete eingetretene Lockerung des Verbots betraf zunächst bezeichnenderweise nur männliche Laien, in Sonderfällen auch Ordensfrauen[5]; erst später wurde sie saufgrund einer von der Sakramentenkongregation erlassenen allgemeinen Instruktion über außerordentliche Kommunionspender auch auf weibliche Laien ausgedehnt. Nach der in der Instruktion vorgeschriebenen Reihenfolge bei der Auswahl der Spender stehen die weiblichen Laien jedoch an letzter Stelle; sie sind nur in Notfällen heranzuziehen, wenn eine andere geeignete Person nicht gefunden werden kann[6].

Eine weitere Konsequenz des Ausschlusses der Frau vom Ordo ist auch das Verbot, im Gottesdienst zu predigen (c. 1342 §2), das sich auf alle Laien, auch die Laienreligiosen erstreckt, damit aber auf alle Frauen. Im Gefolge des Konzils ist allerdings eine gewisse Lockerung des strengen Verbots eingetreten, und zwar zunächst durch die Konstitution «über die hl. Liturgie» des II. Vaticanum, derzufolge die Leitung eines Wortgottesdienstes, der eine Ansprache möglichst mit einschließen soll, auch einem vom Bischof beauftragten Laien übertragen werden kann[7]; ferner durch die Initiative, die von einzelnen nachkonziliaren Synoden ausging. So hat z.B. die Synode der Bistümer in der BRD in der am 4.1.73 verabschiedeten Vorlage «Die Beteiligung der Laien an der Verkündigung» dem Wunsch Ausdruck gegeben, «daß über das Glaubenszeugnis einzelner Christen hinaus geeignete Männer und Frauen mit der Verkündigung im Gottesdienst beauftragt werden». Der auf Antrag des zuständigen Pfarrers vom Bischof für eine bestimmte Zeit beauftragte Laie kann (laut Empfehlung der Synode) die Predigt außer im Wortgottesdienst und bei Gottesdiensten in Gemeinden ohne Priester in außerordentlichen Fällen auch innerhalb der Eucharistiefeier übernehmen[8].

Daß die Frau nach geltendem Kirchenrecht–eben aufgrund ihres Ausschlusses vom Ordo–bei weitem nicht dem männlichen Laien gleichgestellt ist, verdeutlicht u.a. die im Motuproprio Pauls VI. «Ministeria quaedam» vom 15.8.72 erfolgte Neuregelung der niederen Weihen. Danach sind die anstelle der bisherigen vier niederen Weihen noch aufrechterhaltenen «Dienste» des Lektors und Akolythen, die Laien übertragen werden können, «nach einer verehrungswürdigen Tradition der Kirche» Männern vorbehalten[9]. Einer (zur Auslegung des Motuproprio veröffentlichten) römischen Stellungnahme zufolge[10] sollen allerdings die bescheidenen Möglichkeiten, die der Frau in der nachkonziliaren Zeit im Hinblick auf den Lektorendienst nur zögernd zugestanden wurden, durch diese Vorschrift nicht tangiert werden. Nach der i. J. 1969 erlassenen Institutio generalis zum neuen Missale Romanum (Kap. 3, Art. 66) kann nämlich die Bischofskonferenz die Erlaubnis geben, daß Frauen die Lesung außerhalb des Altarraumes vortragen, falls kein für den Dienst des Lektors geeigneter Mann da ist. Die in der Vorschrift enthaltene Diskriminierung der Frau ist allerdings nicht zu übersehen: sie ist nur im Notfalle zur Lektorenfunktion zugelassen, der Altarraum bleibt tabu für sie. Demgegenüber brachte die «Dritte Instruktion über die ordnungsgemäße Ausführung der Liturgiekonstitution» v. J. 1970 nur den «Fortschritt», daß sie festlegt, daß die Bischofskonferenzen darüber entscheiden können, von wo aus die Frau die Lesungen vortragen soll[11].–Während die Frau also zum Lektorendienst–als Lückenbüßer–noch zugelassen ist, gilt jedoch das Verbot des Ministrantendienstes für die Frau (c. 813 §2) selbst in der nachkonziliaren Entwicklung noch weiterhin, ja, es wurde durch die erwähnte «Instruktion über die ordnungsgemäße Ausführung der Liturgiekonstitution» sogar noch nachdrücklich eingeschärft[12].

II. Rechtshistorische Quellen für den inferioren Status der Frau nach geltendem Kirchenrecht

Der im Kirchenrecht für die Frau fixierte Status der Unterordnung, wie er im Voraufgehenden aufgezeigt wurde, hat sein Fundament in entsprechenden Bestimmungen des Corpus Iuris Canonici, der bedeutendsten Quellengrundlage des geltenden kirchlichen Gesetzbuches, die im Laufe des Mittelalters entstanden ist und aus mehreren Einzelteilen besteht. Eine Berücksichtigung und Untersuchung dieser Rechtsquellen, die sich wiederum teils auf Texte aus älteren Rechtssammlungen, teils auf biblische Aussagen stützen, ist insofern aufschlußreich, ja notwendig, weil die Quellen–im Gegensatz zu den knapp formulierten Kanones des CIC–einen klareren Einblick in die den Verboten zugrunde liegende Einschätzung und Wertung der Frau vermitteln und damit erst die Motive und Ursachen der Verbote deutlich werden lassen. Im Rahmen dieser knappen Ausführungen kann freilich der rechtshistorische Aspekt der Stellung der Frau im Kirchenrecht nur summarisch behandelt werden[13].

Entscheidende Grundlagen für die gegenwärtige Rechtslage der Frau (im Weiherecht und im kultisch-pastoralen Bereich) lieferte bereits die um die Mitte des 12. Jahrhunderts entstandene Quellensammlung Gratians, das sog. Decretum Gratiani, eine Privatarbeit, die allerdings durch Rezeption seitens der kirchlichen Autorität ein hohes Ansehen erlangt hat und den ersten Teil des Corpus Iuris Canonici bildet. Sie enthält mehrere (aus älteren Rechtssammlungen übernommene) Bestimmungen, die der Frau jegliche liturgisch-kultische Funktion innerhalb des Altarraums, die Spendung der Krankenkommunion, die öffentliche Lehr- bzw. Predigttätigkeit sowie die Spendung der Taufe verbieten.

Das Motiv dieser Verbote–es handelt sich dabei teils um Abschnitte aus pseudoisidorischen Dekretalen, also Fälschungen, teils um Konzilsbestimmungen oder um irrtümlich als solche gewertete (Statuta Ecclesiae Antiqua)–bildet eindeutig eine geringschätzige Auffassung von der Frau um ihres Geschlechtes willen: Der Zutritt der Frau zum Altarraum, ihr Umgang mit

kultischen Geräten, vor allem die Berührung der Eucharistie gilt – den Quellen zufolge – als verabscheuungswürdig, als grobe Mißachtung des Heiligen. Solche Anschauung ist wesentlich durch das Fortwirken der alttestamentlichen Reinheitsvorschriften (Lev 12,1ff; 15,19ff) im kirchlichen Raum in Verbindung mit einer übersteigerten Sakralisierung des Kultes bedingt.

Eine nicht weniger aufschlußreiche Motivierung zeigen das Lehr- und Taufverbot der von Gratian verwerteten Statuta Ecclesiae Antiqua, und zwar nach der diesen Verboten zugrunde liegenden Vorlage: den Apostolischen Konstitutionen, der bedeutendsten pseudo-apostolischen Kirchenrechtssammlung aus dem 4. Jh. n.Chr.[14]. Der kausale Zusammenhang zwischen der seinsmäßigen Minderbewertung der Frau und den betreffenden Verboten wird hier besonders evident: Lehre und Taufspendung, ja das priesterliche Amt überhaupt werden als Funktionen der Herrschaft- und Machtausübung verstanden, von denen die Frau aufgrund ihres vermeintlich inferioren Wesens prinzipiell auszuschließen ist: «Wir gestatten nicht, daß Frauen das Lehramt in der Kirche ausüben, sondern sie sollen nur beten und die Lehrer anhören... Denn wenn der Mann das Haupt des Weibes, so ist's nicht schicklich, daß der übrige Leib das Haupt beherrsche»[15]. «... Wenn nämlich der Mann das Haupt des Weibes ist und er zum Priestertum befördert wird, so widerstreitet es der Gerechtigkeit, die Ordnung des Schöpfers zu zerstören und den dem Manne eingeräumten Vorrang an das unterste Glied abzutreten. Denn die Frau ist der Leib des Mannes, sie ist aus seiner Rippe und ihm unterworfen, weswegen sie auch zum Gebären der Kinder auserwählt ist»[16].

Wie leicht erkennbar ist, basieren das von Gratian rezipierte Lehr- und Taufverbot der Statuta, die beide ihrerseits auf das Recht des Codex einwirkten (c. 1342 u. c. 742 §2), letztlich auf der von rabbinischen Vorstellungen geprägten Bibelstelle 1 Tim 2,12–14, die das Lehrverbot für die Frau mit ihrem vermeintlichen seinsmäßigen und ethischen Minderwert begründet: «Daß eine Frau lehre, gestatte ich nicht... Es wurde ja Adam als erster geschaffen und dann Eva. Und Adam wurde nicht verführt, doch die Frau ließ sich verführen und kam zu Fall.»–Zu den erwähnten Verboten im Decretum Gratiani kommt als verstärkendes negatives Moment die zeitbedingte Auffassung Gratians von der Frau, ihrem geschöpflichen und sittlichen Minderwert (die Frau sei nicht Gottes Ebenbild, sie sei Urheberin der Sünde) und dem daraus deduzierten Stand der Unterordnung hinzu[17]. Bestimmte von rabbinischer Denkart beeinflußte Schriftstellen (z.B. 1 Kor 11,3ff; 1 Tim 2,11ff), vorwiegend aber patristische und pseudopatristische Texte (Ambrosiaster) sowie Bestimmungen des römischen Rechts liefern dafür die Grundlage. Wenngleich der Lehrmeinung Gratians auch nur eine doktrinelle Autorität zukommt, ist sie aber doch von erheblicher Bedeutung für die weitere Rechtsentwicklung geworden.

Die den zweiten Teil des Corpus Iuris Canonici bildenden, im Jahre 1234 publizierten Dekretalen Gregors IX. ergänzen die im Decretum Gratiani bereits vorhandenen Quellen für den Status der Frau nach geltendem Kirchenrecht noch durch einige weitere, so durch das Verbot, den Altarraum zu betreten und dem Priester Ministrantendienste zu leisten; ferner durch das Verbot, öffentlich zu predigen und das Evangelium zu lesen und Beichte zu hören. Aus dem Kontext der Bestimmungen geht hervor, daß sie z.T. auf unhaltbaren theologischen Argumenten basieren, z.T. aber auch bloße Schutzmaßnahmen für den Priesterzölibat darstellen[18].

Das Dekretbuch Gratians und die Dekretalen Gregors IX. erfuhren eine eingehende schriftliche Bearbeitung durch die mittelalterlichen Kanonisten, die sog. Dekretisten und Dekretalisten, deren Werke auf die Ausbildung des kanonischen Rechts während des Mittelalters einen erheblichen Einfluß ausübten. Während Gratian zur Frage der Ordination der Frau ohne Angabe eines Grundes erklärt hatte, die Frau könne weder zum Diakonat noch zum Presbyterat gelangen, bildet sich bei den Dekretisten (besonders seit Hugucccio) und–ihnen folgend–bei den Dekretalisten im Anschluß an ihre Vorlagen die herrschende Lehrmeinung heraus, die Frau sei unfähig, die hl. Weihe zu empfangen wegen der um ihres Geschlechtes willen aufgestellten kirchlichen Bestimmung (constituio ecclesiae facta propter sexum). Wie schon der Formulierung zu entnehmen ist, resultiert diese Meinung aus einer Minderbewertung der Frau, die sich vor allem aus der patristischen und pseudopatristischen Exegese bestimmter Bibelstellen und darüber hinaus aus dem römischen Recht herleitet[19]. Gegenüber der so begründeten herrschenden Auffassung vermochte sich die von der glossa ordinaria des Johannes Teutonicus zum Decretum Gratiani überlieferte gegenteilige Meinung einzelner Dekretisten, die Frau sei als getaufte ebenso wie der getaufte Mann ordinationsfähig[20]. nicht zu behaupten.

III. Auswirkungen der geltenden Kirchenrechtsbestimmungen für die betroffenen Frauen

Eine Darstellung der kirchlichen Rechtsbestimmungen für die Frau sowie ihrer historischen Ursachen und

Bedingungen, die dem Ziel einer durchgreifenden Reform der Stellung der Frau in der Kirche dienen soll, muß immer auch die Auswirkungen der bestehenden Rechtslage für die betroffene Menschengruppe bedenken, will sie nicht im rein theoretischen Argumentieren steckenbleiben; denn Gesetze und Vorschriften bestimmen und prägen – im Gegensatz zu bloßen Lehren – ihrer Natur nach ganz konkret Existenz und Leben von Menschen.

Durch die Konservierung eines Rechtssystems, das, wie nachgewiesen wurde, eindeutig auf der Vorstellung vom Minderwert der Frau basiert, erwachsen der katholischen Frau im allgemeinen und der Theologin im besonderen schwere Belastungen und Nachteile, sowohl in existentieller Hinsicht als auch im Hinblick auf die Entfaltung ihres personalen Bewußtseins. Wie soll die Frau in einer Kirche, deren Ämter ausschließlich von Männern besetzt werden, deren Lehren und maßgebliche Entscheidungen infolgedessen auch ausschließlich von Männern geprägt werden, in der sie kurzum zu einem passiven Glied degradiert wird, ein Gefühl des Heimischseins und Dazugehörens entwikkeln, wie soll sie ein personales Gleichwertgefühl entfalten können, da doch ihr Geschlecht bis in die Transzendenz hinein (männlich geprägter Gottesbegriff!) übergangen wird, ja geradezu als nicht existent gilt? Die Theologin ist von dieser Sachlage nicht nur bewußtseinsmäßig, sondern darüber hinaus noch existentiell betroffen. Trotz eines vollen theologischen Studiums (evtl. sogar mit Promotion), das ihr allerdings nicht in allen Ländern mit theologischen Hochschulen selbstverständlich ermöglicht ist, ist ihr der Weg zum kirchlichen Amt verschlossen. Sie muß also ausweichen auf andere Bereiche, z.B. Schule und kirchliche Erwachsenenbildung, und selbst im letzteren Bereich wird ihr der männliche Laie noch grundsätzlich vorgezogen. Infolge der in Ländern mit rein kirchlichen Hochschulen meistens bestehenden Koppelung zwischen Priesteramt und Professur für Theologie ist der Bereich der Lehre und Forschung im Universitätsbereich für die Theologin ebenfalls weitgehend unzugänglich[21]. In Anbetracht dessen, daß die verantwortlichen Amtsträger in der katholischen Kirche sich bisher nicht nur unfähig, sondern auch unwillig gezeigt haben, durchgreifende Reformen bezüglich der Stellung der Frau vorzunehmen, bleibt ein Leben in einem solchen Milieu und unter den genannten Rechtsbeschränkungen für wache und ihrer Stellung bewußte Frauen, besonders aber für die katholische Theologin, weiterhin ein schweres Schicksal[22].

[1] Vgl. G. Reidick, Die hierarchische Struktur der Ehe: Münchener theol. Studien 3. Kan. Abt. 3. Bd. (München 1953) 191ff.

[2] «Sacram ordinationem valide recipit solus vir baptizatus...». In der Sprache des Codex umfaßt der Ausdruck sacra ordinatio alle Weihestufen, einschließlich der Bischofsweihe und der ersten Tonsur, vgl. c. 950. Aufgrund des Motuproprio Pauls VI. «Ministeria quaedam» vom 15.8.1972 (AAS 64,1972,529–534) über die Neuordnung der niederen Weihen ist die Tonsur, womit bisher der Eintritt in den status clericalis verbunden war, abgeschafft; dieser erfolgt nun mit der Diakonatsweihe. Von den bisherigen 4 niederen Weihen sind nur noch die Dienste des Lektors u. des Akolythen beibehalten. Der Subdiakonat ist für die lat. Kirche abgeschafft.

[3] Auf der 5. Sitzung des Holl. Pastoralkonzils wurde ein Votum für die Integrierung der Frau in alle Formen des kirchlichen Dienstes, einschließlich des priesterlichen, abgegeben, vgl. Herder-Korrespondenz 24 (1970) 57, 130. Die Synode der Bistümer in der BRD hat in 1. Lesung die Synodenvorlage «Amt und pastorale Dienste in der Gemeinde» angenommen, die ein Votum für die Zulassung der Frau zum sakramentalen Diakonat enthält (vgl. Synode. Amtl. Mitteilungen der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD 6,1973,13). Zur Diskussion über das Votum und die dazu eingeholten Professoren-Gutachten vgl. Diaconia Christi, hg. v. Internat. Diakonatszentrum Freiburg i.Br., §0(1975) H.1, 24–40.

[4] Gegen eine Zulassung der Frau zum Priesteramt äußerte sich Papst Paul VI. in seinem Schreiben an Kard. Alfrink v. 24.12.1969 (AAS 62,1970,67); weitere Gegenstimmen vgl. I. Raming, Der Ausschuß der Frau vom priesterlichen Amt. Gottgewollte Tradition oder Diskriminierung? Köln 1973,206 mit Anm.23; 230, Anm. 24.

[5] So z.B. die Regelung für die BRD, vgl. Kirchl. Amtsblatt f.d. Diözese Münster 102(1968)37f.

[6] Instruktion über außerordentliche Kommunionspender «Fidei custos» v. 30.4.1969; es heißt dort: «Mulier spectatae pietatis, in casibus necessitatis seligatur, quoties scilicet alia persona idonea inveniri nequeat» (Vorlagen der Lit. Kommission d. Dt. Bischofskonferenz f. d. Vollversammlung der BK Februar 1970, S. 46).

[7] AAS 56(1964)109.

[8] Vgl. Synode 1(1973)42f. Da der Ausnahmecharakter der Laienpredigt stark betont wird und die Frau vom Amt des Priesters u. Diakons ausgeschlossen ist, wird die Predigt von Frauen weiterhin eine große Ausnahme bleiben.

[9] AAS 64(1972)533.

[10] Vgl. Arch. f. kath. Kirchenrecht 141(1972)496f.

[11] AAS 62(1970)700.

[12] Ebd.

[13] Ich verweise auf die ausführliche Untersuchung der rechtshistorischen Grundlagen von c. 968 §1 sowie davon abhängiger Kanones bei Raming, aaO. 5–165; auf Einzelbelege wird daher im Folgenden in den Anmerkungen weitgehend verzichtet.

[14] Die Apost. Konstitutionen gehen ihrerseits zurück auf die syrische Didaskalia, eine ebenfalls pseudoapostolische Schrift des frühen 3. nachchristl. Jhdts.

[15] Apostolische Konstitutionen (Bibl. d. Kirchenväter 63, 1874,115f).

[16] Ebd. 120.

[17] Vgl. dazu R. Metz, Recherches sur la condition de la femme selon Gratien: Studia Gratiana XII, 1967,377–396; ebenfalls Raming, aaO. 44–64.

[18] Nähere Ausführungen darüber bei Raming, aaO. 121ff, 131f.

[19] Die in der dekretalistischen Literatur oft wiederholte Aussage des Bernh. v. Botone (in seiner glossa ordinaria zu den Dekretalen Gregors IX.), der Frau komme die geistl. Schlüsselgewalt nicht zu, weil sie nicht Gottes Ebenbild sei, (vgl. Raming, op. cit. 141f), ist exemplarisch für den zwischen der Geringschätzung der Frau u. ihrem Ausschluß vom kirchl. Amt bestehenden kausalen Zusammenhang, der sowohl für das Recht des Corpus Iuris Canonici als auch für das darauf aufbauende Recht des Codex bestimmend ist.

[20] Vgl. dazu Raming, aaO. 115f.

[21] Selbst in einem Land wie der BRD mit staatlichen Hochschulen ist die Frage der Laienhabilitation erst i.J. 1972 grundsätzlich positiv entschieden worden (vgl. Herder-Korr. 26,1972,624). Da aber die Zu-

lassung zur Habilitation für Nichtpriester an mehrere Voraussetzungen gebunden ist, die die Universitätslaufbahn für Frauen erheblich erschweren können (ebd.), ist die Theologin auch in der BRD praktisch noch von Lehre u. Forschung im universitären Bereich ausgeschlossen.

[22] Konvertierten ev. Pastoren wird, selbst wenn sie verheiratet sind, mit päpstl. Dispens vom Ehehindernis die Priesterweihe gespendet; konvertierte ev. Pastorinnen dagegen fallen gnadenlos unter das geltende Recht für die Frau in der kath. Kirche. Ihnen wird damit die Fähigkeit zu jeglicher Amtsausübung abgesprochen u. die Möglichkeit dazu praktisch verweigert.

IDA RAMING

Geboren 1932 in Fürstenau/Hann. (BRD). Studium der kath. Theologie und Germanistik in Münster und Freiburg i.Br.; Philologisches Staatsexamen; Dr.theol.; Tätigkeit als wiss. Assistentin am Fachbereich kath. Theologie der Universität Münster. Staatsprüfung für das Lehramt am Gymnasium. Zur Zeit Tätigkeit als Studienrätin an einem Gymnasium. Veröffentlichungen: Der Ausschluß der Frau vom priesterlichen Amt – Gottgewollte Tradition oder Diskriminierung? (Köln 1973, Übers. ins Amerikanische in Vorbereitung); Frau und kirchliche Ämter: Diaconia Christi 10, 1975, H. 1.

Eleanor McLaughlin

Die Frau und die mittelalterliche Häresie:

Ein Problem der Geschichte der Spiritualität

Gleich anderen historischen Disziplinen bleibt die Kirchengeschichte nur soweit in einem schöpferischen Dialog mit der Gegenwart, wie Wissenschaftler und Leser unserer Interpretationen der geistigen Hinterlassenschaften der Vergangenheit in der Lage sind, ihre Fragen und ihre Sicht der Dinge entsprechend den zeitgenössischen Einsichten in menschliche Natur und Gesellschaft zu revidieren. Die historische Disziplin ist ihrem innersten Wesen gemäß «revisionistisch». Es sollte für uns daher keine Überraschung sein, daß sich wandelnde Auffassungen von Männlichkeit und Weiblichkeit, von «rechter» Beziehung zwischen den Geschlechtern, von den möglichen oder eigentümlichen Rollen der Frau in Gesellschaft und Kirche, uns zu einer Überprüfung der Geschichte der christlichen Institutionen, der christlichen Lehren und der christlichen Spiritualität veranlassen. Nur wenn dieser Prozeß in Gang kommt, kann Geschichte der Kirche unsere Geschichte werden – für Männer und Frauen gleicherweise eine verstehbare und verwertbare Vergangenheit.

Die gegenwärtige Forschung

Die Geschichte mittelalterlicher Häresien hat in den letzten vierzig Jahren einige solche Überprüfungen erfahren, in dem Maße wie sie sich aus dem Raum konfessioneller Polemik in den Bereich weltlicher Historiker verlagert hat. So haben beispielsweise marxistische Autoren wie Gottfried Koch und Ernst Werner aus der DDR die traditionelle idealistische Dogmengeschichte in Frage gestellt, indem sie die sozialen und ökonomischen Faktoren untersuchten, die möglicherweise in häretischen Bewegungen wirksam wurden.[1] Herbert Grundmann hat nach klassischer Manier die Häresien in die Gesamtgeschichte der Spiritualität reintegriert, um uns eine Vorstellung von der dünnen Grenzlinie zu vermitteln, die zwischen dem häretischen und dem heiligen Reformer liegt.[2] Inzwischen ist die Zeit gekommen, die Häresien unter einem noch anderen Aspekt zu betrachten: dem des Historikers der Rolle der Frau in der christlichen Tradition.

Die Rolle und das Bild der Frau in den Häresien zu untersuchen, ist nicht allein vom Standpunkt der Aktualität aus wünschenswert, es ist geradezu erforderlich wegen der tiefen Kluft, die zwischen Evidenz und nicht kritisch untersuchten Behauptungen heutiger Wissenschaft klafft. Vor allem müssen wir die oft implizit gemachte Annahme betrachten, die Frau habe in den häretischen Bewegungen eine vorherrschende Rolle gespielt.[3] Häufig begegnen wir auch im engen Zusammenhang mit dieser Annahme eines weiblichen Übergewichts dem letztlich von Kommentatoren des Mittelalters herrührenden Urteil, das weibliche Geschlecht sei in seiner geistigen und moralischen Prägung schwächer als das männliche, in besonderer Weise zugänglich für die Versuchungen Satans, der die letzte Quelle aller Häresie ist.[4] So folgt Ronald Knox tatsächlich diesem Kausalitätsmodell, wenn er schreibt: «Von der montanistischen Bewegung an ist die Geschichte des religiösen Schwärmertums weitgehend Geschichte der Emanzipation der Frau, und zwar keine sehr ermutigende.»[5]

Seit dem Erscheinen des Buches von Karl Bücher *Die Frauenfrage im Mittelalter* (Tübingen 1922) haben die Historiker das Phänomen der wachsenden Anzahl der Frauen untersucht, die vom 11. Jahrhundert bis Ausgang des Mittelalters in die neuen Orden strömten

und neue Formen und Grundlagen für eine Laienfrömmigkeit schufen oder veranlaßten. Diese «Frauenbewegung», um Herbert Grundmanns Begriff zu gebrauchen, ist auf verschiedene Weise erklärt worden. Bücher und nach ihm die marxistischen Historiker haben ihr Augenmerk auf die verschiedenen Formen sozialen und ökonomischen Druckes gerichtet. Grundmann und andere westliche Historiker haben von einem Ausdruck erwachender religiöser Bedürfnisse gesprochen.[6] Beide Seiten haben, bis zum Erscheinen von Gottfried Kochs Werk, mehr als nur gelegentlich die Frage aufgeworfen, wie die «Frauenbewegung» sich prozentual zwischen Orthodoxie und Häresie verteilte. Obwohl das Anliegen des Marxisten Koch in erster Linie immer noch das einer Erfassung der sozio-ökonomischen Kausalität für die neuen Formen weiblicher Frömmigkeit ist, legt seine Forschung als erste systematisch die These dar, daß der Anteil der Frauen an den evangelikalen und dualistischen Häresien vom 12. bis 14. Jahrhundert groß, wenn nicht gar überwiegend, gewesen sei. Er entwikkelt den Gedanken, Gruppen wie die Waldenser und Katharer hätten Strukturen und Ideologien geboten, die im Gegensatz zu einem patriarchalischen und frauenfeindlichen Katholizismus eine grundsätzliche wie tatsächliche Gleichheit von Mann und Frau vertreten, und historisch gesehen seien die Häresien des Mittelalters ein erster Schritt der «Emanzipation der Frau» gewesen.[7]

Man sollte annehmen, daß diese Auffassung zumindest theoretisch aus der völlig andersartigen methodologischen Perspektive der Anthropologen wie etwa in I.M.Lewis Werk *Ecstatic Religion* eine Ergänzung erfahren hätte, insofern hier die führende Rolle der Frauen in religiösen Rand- und Protestphänomenen nichtwestlicher Gesellschaften untersucht ist.[8] Recht anregend ist auch Kai Eriksons soziologisches Modell von der grenzenschaffenden Funktion abweichender Meinungen innerhalb einer geschlossenen Gesellschaft, wie es in *The Wayward Puritan*[9] entwickelt ist. Bezeichnenderweise lag bei jedem seiner historischen Beispielfälle, die er für derartige «häretische» Bewegungen vorlegt, die Leitung und die beherrschende Rolle bei Frauen. Dabei registriert er in seinem ganzen Werk an keiner Stelle diese interessante Tatsache. Allein Zauberei und Hexenwesen, die in ganz wesentlichen Hinsichten zu mittelalterlichen Häresien in bezug stehen, haben neuerdings die Aufmerksamkeit auf die führende Rolle gelenkt, die die Frau von der Mitte des 14. Jahrhunderts bis zum Anfang der modernen Zeit hier gespielt hat.[10] Kurzum: Niemand hat die Rolle oder das Bild der Frau in den mittelalterlichen Häresien unter dem Gesichtspunkt eines Studiums der Geschichte der Frau untersucht. Selbst Koch läßt sich durch seine marxistische Ideologie, die ihm gestattet, «Freiheit» zu sehen, wo eine Frau des 13. Jahrhunderts höchstens eine Doppeldeutigkeit gesehen hätte, von dieser Frage abbringen. Ich denke hier an Kochs wiederholte Behauptung, ungebundene sexuelle Verhaltensweisen bedeuteten Befreiung–sowohl für die Frau als auch für den Mann,. Koch ist sehr empfindlich für Klassenvorurteile in seinen Quellen, doch ist er sich niemals sexueller Vorurteile bei sich selbst oder seinen mittelalterlichen Gewährsleuten bewußt.

Eine neue Perspektive

Wir wollen daher in diesem Beitrag neue Fragen stellen, aber wir stellen sie–was noch bedeutsamer ist–aus einer neuen Perspektive: aus der Perspektive des Historikers der Geschichte der Frau. Haben tatsächlich unverhältnismäßig große Mengen von Frauen vom 12. bis zum 14. Jahrhundert häretische Ausdrucksformen für ihre Spiritualität gesucht? Waren Ideologien und Strukturen der Häresien offener für die Frau, gaben sie ihr eine stärkere Selbstbestätigung als die des katholischen Christentums? Wir stellen diese historischen Fragen in klarer Erkenntnis dessen, daß die Kirchen sich in der heutigen Gesellschaft einer «Frauenbewegung» gegenübersehen, deren revolutionäre Durchschlagskraft sehr wohl über die der Beginen des Mittelalters hinausgehen kann. Sagt die Geschichte der Frau im Raum der Häresien etwas zu diesem gegenwärtigen Dilemma? Wir sollten an diese schwierige Frage herantreten, denn die Kirchengeschichte ist ein nahtloses Gewebe. Wir schauen in die Zukunft, soweit wir in einer in der Vergangenheit wurzelnden Gegenwart stehen.

In einem Beitrag dieses Umfanges können wir nur einen zusammenfassenden Überblick über das verfügbare Material und den vorliegenden Befund geben und nur eine Einführung in die noch in vollem Gang befindliche Forschungsarbeit. Um es dem Leser nicht zu schwer zu machen, zitiere ich aus unschwer verfügbaren Quellensammlungen und beschränke mich weithin auf Dokumente zur Geschichte der Katharer und der Waldenser. Und schließlich muß der Leser sich stets über ein Interpretationsproblem klar sein, das wir hier ebenfalls nicht in adäquater Weise diskutieren können: Unsere Quellen stammen fast ausnahmslos aus der Feder den betreffenden Bewegungen feindlich gesonnener Männer der Kirche. Sie reflektieren die Erwartungen, die Typologisierungen und die Absichten der Kirche (zu bekehren oder zu überzeugen). Die Typologisierungen, die die Berichte über häretische Glaubensformen und Verhaltensweisen schaffen, sind beson-

ders greifbar in Vorwürfen über das sexuelle Verhalten.[11] Wir müssen sorgsam darauf bedacht bleiben, daß wir diese einen starren Standpunkt vertretenden Quellen, die nur zu oft mehr über die Geisteshaltung des Inquisitors als über die des Häretikers aussagen, mit der nötigen Skepsis und dem erforderlichen Fingerspitzengefühl handhaben.[12]

Das Argument, Frauen seien zu den häretischen Bewegungen des Mittelalters geströmt, kommt sehr deutlich in Kochs Urteil zum Ausdruck, daß hinter der Frage nach der Befriedigung ökonomischer Bedürfnisse das verborgen aufkeimende Verlangen der Frau nach Emanzipation gestanden habe.[13] Will man diese These richtig bewerten, so muß man zuerst die Frage der Zahlen ins Auge fassen. Wohin immer man blicke, überall stoße man bei den Häretikern auf eine große Gefolgschaft von Frauen.[15] Das erklärt Koch für die Katharer und Waldenser, aber ebenso für völlig anders geartete Typen häretischer Bewegungen wie die Häresie der Schule Amalrichs von Bena oder die der Brüder und Schwestern vom freien Geist.[15] Selten nur macht Koch Zahlenangaben zur Erhärtung solcher Verallgemeinerungen. Das ist verständlich, denn die Quellen nehmen nur selten Bezug auf die Zahlen der in diesem Sinne Angeklagten und unterlassen es vollständig, Zahlen der Anhängerschaft anzugeben. Zum Glück erscheinen nicht selten Unterscheidungen von Männern und Frauen, die der Häresie beschuldigt sind; aber der ständige Gebrauch männlicher Vornamen und das Vorherrschen des Begriffes «Glaubensbrüder (brethren)» vor der Bezeichnung «Brüder und Schwestern (brothers and sisters)» als Anredeform in den häretischen Gemeinschaften läßt uns offenbar wenig über die Zusammensetzung der betreffenden Gruppe erkennen.

Ein weiteres wichtiges Problem, das Beachtung verlangt, ist die typologisierende Annahme von seiten der Katholiken, die Frau neige aufgrund ihrer geringeren geistigen und ihrer minderen moralischen Fähigkeit sowie ihrer Rolle als Tochter Evas, der Versucherin, stärker zu häretischem Irrtum als der Mann. Wir lesen, Tanchelm habe die Frauen an sich gezogen als Weg zur Verleitung der Ehemänner,[16] und die Irrtümer Heinrichs von Le Mans seien besonders zugkräftig gewesen für «Mädchen und Jungen in der Adoleszenz.»[17] Alain von Lille bemerkt, die Häretiker wirkten besonders anziehend auf «törichte Frauen».[18]

Eine solche Assoziierung der Frau mit der Häresie könnte den Verdacht wecken, die Quellen folgten einem Vorurteil, das darauf aus ist, die Frau auszusondern. Doch finde ich weder dafür noch für Kochs Behauptung von dem zahlenmäßigen Übergewicht der Frauen unter den Häretikern irgendwelches Belegmaterial.[19] Eine einfache Zählung anhand von Döllingers umfangreicher Sammlung lateinischer Texte ergibt doppelt soviele dualistische Quellen, die nur Männer nennen, als solche, die Frauen nennen. Viele Aufzeichnungen von Verdächtigen weiblichen Geschlechts schließen Ehefrauen mit ein, das heißt Frauen, deren Namen aufgrund einer Beteiligung ihrer Ehemänner an einer häretischen Bewegung genannt werden.[20] Selbst wenn Kochs unklare Erwähnungen einer großen Anzahl von Katharergemeinden von Frauen in Südfrankreich stimmen sollten,[21] müßten dem die überwiegend rechtgläubigen Insassen der Beginenhäuser nördlich der Alpen gegenübergestellt werden.[22] Die offenkundigen Tatsachen legen die Annahme nahe, daß, wo orthodoxe Betätigungs- und Entfaltungsmöglichkeiten für die Spiritualität vorhanden waren, die Frauen mehr innerhalb der Kirche als in häretischen Konventikeln zu finden waren. Kochs wenig begründete Verallgemeinerungen über ein Vorherrschen der Frauen in den häretischen Gruppen und Bewegungen werden weiter entkräftet durch seine Bezugnahme auf die Häresie des freien Geistes. Die Autorin dieses Beitrages ist sehr vertraut mit den Quellen über diese Häresie. Die Untersuchungen und Berechnungen zur Häresie des freien Geistes, die Informationen liefern über das Geschlecht der Mitglieder, lassen sich folgendermaßen analysieren: 21 Berichte, in denen nur Männer erwähnt sind, 9 Berichte, in denen eine Frau oder eine unbekannte Zahl von Frauen figuriert.[23] Eine umfassende Untersuchung waldensischer Dokumente vermag ebenfalls kein Übergewicht weiblicher Mitglieder nachzuweisen. Hier unterstützt also der Befund nicht die Annahme, daß die Frauen das Übergewicht besessen hätten oder in einem zu ihrem Anteil an der Gesamtbevölkerung überproportionalen Umfang bei den Waldensern, Katharern oder Gruppen des freien Geistes vertreten gewesen wären.

Frauen bei den Katharern

Leichter als mit Zahlen läßt sich mit der ideologischen Dimension hantieren. Koch sowohl wie Ernst Werner vertreten die These, der fundamentale Dualismus der Katharer sei ein Glaube gewesen, der der Frau Freiheit geschenkt habe in seiner Definition des vollkommenen Menschen als reiner Seele, jenseits aller geschlechtlichen Verschiedenheit von Mann und Frau, die vom Teufel geschaffen worden sei.[24] Im Unterschied zum Katholizismus machte das Katharertum diesen engelhaften Zustand bereits auf Erden erreichbar für den Empfänger des *consolamentum*, der dadurch zum *perfectus*, zur *perfecta* wurde. Ein Glaubensbekenntnis der Katharer aus dem 14. Jahrhundert gibt eine klar

bewußte Darstellung der Gleichheit männlicher und weiblicher Seelen für die auf diese Weise zur Vollendung Gelangten; und zahlreiche Dokumente erwähnen die Brüder und Schwestern, die *bonae christianae* und *boni christiani*, ganz so als wäre die Gleichheit ein sehr bewußtes Anliegen oder doch zumindest etwas, das die Aufmerksamkeit des katholischen Berichterstatters erregte.[25]

Als Nächstes rangiert nach dieser Gleichheit der Seelen für jene wenigen Katharer, die *perfectae* geworden sind, die metaphysische Grundlage des Problems des Bösen, das im Mittelpunkt der katharischen Lehre steht. Der Ursprung des Bösen wird wie im Alten Testament, so auch in den «Genesis»-Berichten der Katharer in großen Zügen dargestellt; doch weist der Mythos hier Eva, der Frau, eine Hauptrolle bei der Schaffung der bösen Welt der Materie zu. Ein den Dualisten zugeschriebener Bericht erzählt, wie der böse Gott einem Engel die Gestalt einer Frau gab, um die guten Geister zu täuschen. Als Strafe dafür kann keine Frau jemals in das Paradies eintreten, es sei denn als Mitglied der Katharersekte, als das sie beim Tod in einen Mann verwandelt wird.[26] Andere Erzählungen berichten von einer geschlechtlichen Vereinigung Satans mit Eva, die sich als das «Essen des Apfels» darstellte. Eva unterweist dann, in sinnlicher Begierde entbrannt, Adam in der Kunst des geschlechtlichen Umgangs; das war die Interpretation der biblischen Szene, in der Eva Adam den Apfel reicht.[27] Diese Mythologie spiegelt eine ausdrückliche katharische Identifizierung der Schöpfung der materiellen Welt und des Sündenfalles mit dem Geschlechtsakt wider, insofern die Zeugung die Materie, die Quelle und Inbegriff des Bösen ist, verewigt. Zeugung und Sexualität werden hier noch stärker als in der katholischen Lehre mit dem Weiblichen identifiziert. Eine schwangere Frau kann daher nicht das *consolamentum* empfangen, das heißt zu einer *perfecta* gemacht werden, nicht einmal auf dem Sterbebett, denn das Leben in ihr ist ein Dämon.[28] Die Buße für die Berührung einer Frau dauert für den Mann neun Tage lang, während eine Frau, die einen Mann berührt, nur drei Tage Buße erhält – die Frau ist also gefährlicher.[29]

Diese letzte Bemerkung wirft die Frage nach der katharischen Praxis auf. Wie war die Stellung der Frau innerhalb der Strukturen der Häresie? Koch konzentriert seine Aufmerksamkeit auf die Gleichheit von Frau und Mann in den kultischen Tätigkeiten: darauf, daß die *perfectae* den *perfecti* vollkommen gleich waren. So stellt er zum Beispiel fest, daß keinerlei Klausur ihre Tätigkeit in der Welt beschränkt, wie dies bei den weiblichen katholischen Religiosen in zunehmendem Maße der Fall war.[30] Doch ergeben sich bei einer sorgfältigen Lektüre der Quellen ernsthafte Probleme für diese Verallgemeinerung. Zunächst einmal war die Initiierung der Frauen in den *ordo* der *perfectae* ganz wesentlich verschieden von der entsprechenden Initiierung des Mannes. Koch behauptet, die dualistische Askese habe eine Gleichheit zwischen Mann und Frau geschaffen, indem sie den Aspekt der «fleischlichen» Versuchung durch die Frau abgebaut habe. Tatsächlich aber muß man annehmen, daß diese «Fleischlichkeit» weiter als wesentlicher Aspekt erhalten blieb, denn in der Liturgie des *consolamentum* durfte der männliche *perfectus*, der den Ritus vollzog, die Frau nicht berühren, noch erhielt diese von einem Manne den Friedenskuß.[31] Außerdem durfte nur unter außergewöhnlichen Umständen eine zu den *perfectae* gehörende Frau das *consolamentum* spenden. Und noch etwas: Gleich welche Rolle die Frau in der Leitung der Katharergemeinde auch in den ersten Jahren gespielt haben mag – sie war gegen Ende des 13. Jahrhunderts im wesentlichen verschwunden, als sich nämlich die dualistische Häresie zu einer stärker strukturierten Gemeinschaft entwickelte mit einem dreigliedrigen Weiheamt: Episkopat, Presbyterat, Diakonat, das gleich seinem katholischen Vorbild ausschließlich Männern vorbehalten war. Koch selbst bemerkt, daß die weiblichen *perfectae* in den Quellen immer seltener auftauchen, je weiter man ins späte dreizehnte und ins vierzehnte Jahrhundert kommt. Der Einfluß des Mannes gegenüber der Ansteckung durch die Frau und die machtvollen patriarchalischen Strukturen der sie umgebenden Gesellschaft triumphierten über die engelhafte Gleichheit von Mann und Frau. Ja es scheint sogar, daß die kultische Praxis bei den Katharern noch stärker androzentrisch geworden ist, als die des mittelalterlichen Christentums, so zum Beispiel in dem Beharren auf der Forderung, daß Männer und Frauen voneinander getrennt beten sollten.[33] Ein weiteres Beispiel ist der Fall jenes männlichen Kindes, das dazu auserkoren wurde, einmal Bischof zu werden und deshalb mit Mandelmilch ernährt wurde, damit es nicht in den Bann der Ansteckung durch die Milch seiner Mutter geriete, die ja doch ein Erzeugnis der geschlechtlichen Vereinigung war.[34] Die Symbolkraft dieser Zurückweisung der Mutterbrust ist außerordentlich stark.

Man fragt sich aber auch, ob die Leugnung irgendeiner Rolle Marias in der Heilsökonomie nicht wenigstens in einem negativen Sinne einen praktischen antiweiblichen Effekt zum Ausdruck gebracht hat. – Maria hat in der katharischen Spiritualität offenbar als ein himmlisches Wesen ohne menschlichen Vater überlebt. In einigen dualistischen Mythologien war Maria auch nicht Jesu Mutter; in anderen war sie eine engelhafte Mutter Jesu.[35] Auf jeden Fall aber war sie in der

katharischen Mythologie nicht Neue Eva, das heißt die «gute Frau» als Gegengewicht zur sündigen Eva, noch «co-mediatrix», die mit dem männlich inkarnierten Gott in der Heilsökonomie zusammenwirkte.

Alles in allem hat weder die katharische Theologie oder Mythologie noch die gottesdienstliche Praxis der Katharer Frau und Mann denselben Raum gewährt, wenn man von der einzigen partiellen Ausnahme einiger weniger *perfectae* absieht. Koch, Werner und andere Theoretiker der Befreiung haben sich geirrt, wenn sie im Dualismus eine feste theoretische Basis für die Gleichheit von Frau und Mann in einer patriarchalischen Gesellschaft finden wollten. Jede Philosophie oder Theologie, die Kindergebären und Mutterschaft mit Bösem und Satan identifiziert, muß in ihrer Auswirkung notwendig misogyn sein. Die Vollkommenen waren nur eine schwache Minorität unter den katharischen Gläubigen. In einer solchen vor-modernen Gesellschaft war die große Mehrheit der Frauen eben dazu verurteilt, Dämonen in ihrem Leib zu tragen. Der Mangel an Aufmerksamkeit von Historikern wie Koch für die psychologischen Implikationen einer solchen Theologie findet sich symbolisiert in seiner Bemerkung, es habe keinerlei negative Bedeutung, daß eine Frau, um gerettet zu werden, bei ihrem Tod Mann (*vir*) werden mußte. Er erklärt, sie sei eben gerettet und befinde sich so in jenem für Mann und Frau gleichen engelhaften Zustand.[36] Er erkennt nicht, daß eine solche Theorie doch deutlich besagt, die Frau sei in ihrer Weiblichkeit einfach unfähig, gerettet zu werden. So besagt auch seine Stellungnahme im Zusammenhang mit dem den Katharern zur Last gelegten sexuellen Libertinismus, sexuelle Freiheit bedeute eine neu gewonnene Gleichheit für die Frau. Wir müssen uns hier an die Realität des Mittelalters halten und doch wohl die Frage stellen, ob sexuelle Ungebundenheit in einer Zeit vor der Bereitstellung wirksamer empfängnisverhütender Mittel tatsächlich jemals eine für Mann und Frau gleiche Situation entstehen ließ. Die Quellen handeln von Männern, sind veröffentlicht von zölibatären Männern und interpretiert von Männern. Koch wird sich niemals dessen bewußt, daß er selbst dieser männlichen Betrachtungsweise huldigt. Sonst würde er einsehen, daß der den Häretikern vorgeworfene Libertinismus die Frau zu einem Gegenstand sexueller Befriedigung für den Mann herabwürdigte, so wie es aus der überlieferten Glaubensmeinung hervorgeht, es sei für Mann und Frau erlaubt, zusammenzuliegen, wenn der Mann sexuell erregt ist.[37]

Ebensowenig hatte die Frau einen Gewinn von der den Dualisten zugeschriebenen Glaubensmeinung, es sei keine Schuld, mit einer nicht der eigenen Sekte angehörigen Frau zu verkehren, wohl aber, eine feste Beziehung zu einer gläubigen Frau zu unterhalten.[38] In der katholischen Praxis wurde jenes zweierlei Maß auch niemals erfolgreich überwunden, doch waren die Rechte beider Partner auf sexuelle Befriedigung aufgrund biblischer Autorität im kanonischen Recht fixiert. Bei den Häretikern dagegen war, soweit wir unseren unzulänglichen Quellen entnehmen können, dem Mann allein sexuelle Freiheit gewährt. Der Dualismus der Katharer löste den Schutz durch die ehelichen Verantwortlichkeiten auf und leugnete die der Kinderzeugung und Mutterschaft durch Glaube und Praxis des Mittelalters gewährte Achtung. Dieser extreme Standpunkt der dualistischen Asketik mag gewisse Mengen ernsthaft und auf echte Spiritualität bedachter Frauen angezogen haben, aber nicht, weil er Gleichstellung mit dem Mann oder Freiheit von den patriarchalischen Strukturen bot. Höchst wahrscheinlich lag die Anziehungskraft dieser dualistischen Alternative zum katholischen Christentum in dem moralischen Rigorismus der Frührerschaft und dem religiösen Ernst der Gemeinde. Sexuelle Gleichstellung oder gar Selbstbestimmung der Frau haben allem Anschein nach gar nicht zur Debatte gestanden, und soweit wir erkennen können, haben die Katharer der Frau des Mittelalters wenig von beidem angeboten.

Die Frau bei den Waldensern des Mittelalters

Die zweite Hauptform häretischer Frömmigkeit im Hochmittelalter war die evangelikale Häresie, die sich aus den Lehren von Petrus Waldes im späten zwölften Jahrhundert entwickelte. Diese Gruppe, die sich der Wiederherstellung der Schlichtheit, der Armut und der freien Verkündigung einer apostolischen Lebensweise geweiht hatte, war in ihrer ursprünglichen Inspiration den Idealen des Franz von Assisi sehr nah verwandt. Nachdem Papst Alexander III. Petrus Waldes die Fortführung des Lebens der Armut und der freien Verkündigung verboten hatte, machte sich die Gruppe Schritt für Schritt häretische Ansichten und Standpunkte zueigen und wurde donatistisch. Sie verlangte moralische Prüfungen für eine gültige Verwaltung des sakramentalen oder Predigeramtes und huldigte immer mehr einem biblischen Literalismus. Die Sekte entwickelte eine eigene institutionelle Struktur und eine Frömmigkeit, die streng puritanisch und spiritualisierend war in ihrer Verurteilung äußerer Zeichen, der Ablehnung der Heiligenverehrung, der Pilgerfahrten, der Gebete für die Verstorbenen und der Verwendung von Kreuzen. Obwohl Koch sich für die Waldenser weniger interessiert als für die Katharer, konstruiert er einen ähnlichen Grund für ihre Attraktivität auf die Frau des Mittelalters. Wir müssen also erneut die Frage

nach den Zahlen, der Lehre, der Struktur und dem Amt in der Gemeinschaft stellen.

Hinsichtlich der Zahlen muß erneut eingestanden werden, daß schlüssiges Belegmaterial fehlt. Auch in den waldensischen Gemeinden gibt es keinerlei Anzeichen für ein Überwiegen oder auch nur ein zahlenmäßiges Gleichgewicht der weiblichen den männlichen Mitgliedern gegenüber. Leider liefern die Quellen im allgemeinen beweiskräftiges Material nur für die Führungsschicht. Dennoch könnte man, weil die Männer der Kirche theologische Gründe für die Erwartung hatten, unter den Häretikern mehr Frauen zu finden, annehmen, daß feindlich gesonnene Berichterstatter das Vorhandensein von Frauen berichtet hätten, wenn es überhaupt zu beobachten gewesen wäre.

Die für die Waldenser so charakteristische Idealisierung der *vita apostolica* hat offenbar Gemeinden ins Leben gerufen, in denen, wie wir lesen können, Männer und Frauen zusammen lebten, möglicherweise in einer gewissen Ähnlichkeit mit der in der Väterzeit bekannten Praxis der *virgines subintroductae*. Es läßt sich nur schwerlich feststellen, ob solche Berichte vom Zusammenleben von Frauen und Männern in dieser Art geistlicher Ehe nicht einfach typologische Anschuldigungen antinomistischen Verhaltens waren, – stehende Anschuldigungen, wie sie gegen alle Arten von Häretikern erhoben wurden. Erheblicher ist daher die Tatsache, daß zahlreiche die Waldenser betreffende Quellen, sowohl aus der Feder von kirchlichen als auch von waldensischen Autoren, sehr ausdrücklich von den waldensischen Gemeinden als «Brüdern und Schwestern» sprechen. Diese Erwähnung von Frauen und Männern in der liturgischen Praxis und bei mehr informellen Gelegenheiten spiegelt möglicherweise ein gewisses Bewußtsein von einer Gleichheit der Geschlechter wider; dieses wiederum hat seine Wurzeln in der im frühen Waldensertum zu beobachtenden Betonung der moralischen Reinheit und Nachahmung des apostolischen Lebens, die mehr als eine Identifizierung der Kirche und ihrer Liturgie mit dem ordinierten, dem Manne vorbehaltenen Priestertum als Maßstab für die Identität der gottesdienstlichen Gemeinschaft dienten.

Der bei weitem bedeutsamste Aspekt des waldensischen Lebens in der Frage nach der Rolle der Frau liegt nicht im Bereich der Lehre, sondern im Bereich des kirchlichen Amtes. Waren doch die Waldenser bei ihren katholischen Kritikern dafür bekannt, daß bei ihnen Frauen predigen, ja sogar den Vorsitz bei der Eucharistie führen, taufen und die Absolution aussprechen durften. Doch insgesamt ist die Situation der Frauen im Bereich des Amtes bei den Waldensern nicht einheitlich, sondern recht vielschichtig und kompliziert. Die Kommentatoren haben dies teilweise erkannt, haben aber nicht die Frage gestellt, ob sich bestimmen läßt, weshalb die einen Gruppen offener waren für Frauen als die anderen.

Im 13. Jahrhundert bildeten sich zwei unterschiedliche Waldensergruppen heraus. Die Lombarden scheinen der katholischen Orthodoxie näher gewesen zu sein durch den Besitz eines ordinierten kirchlichen Amtes, obwohl sie donatistisch waren. Bei einigen von ihnen wurden Frauen nicht ordiniert, konnten keine Messe zelebrieren noch die Absolution erteilen, durften aber predigen.[39] Bei andern dagegen diente der Donatismus offenbar als Basis für ein öffentliches Amt der Frauen. «Sie sagen, daß jeder rechtschaffene Mensch, mag er auch ein Laie und kein von einem katholischen Bischof Ordinierter sein, die Konsekration von Leib und Blut Christi vollziehen kann, vorausgesetzt nur, daß er Mitglied ihrer Sekte ist. Dieses Prinzip wenden sie sogar auf Frauen an. ... So lehren sie, daß jede heilige Person ein Priester ist.»[40] Die zweite Gruppe, die Ultramontanen, verwarfen den Donatismus, aber ihre Verleumder berichteten von ihnen eine Glaubensmeinung, daß, da jede sakramentale Handlung von Gott gewirkt werde, jedermann, der sich an die Formen hält, in gültiger Weise die Liturgie vollziehen könne. Diese Auffassung, so berichteten die Lombarden voll Abscheu, machte es möglich, daß die Eucharistie nicht nur von Laien und Bösewichtern zelebriert werden konnte, sondern «...selbst von Frauen, ja sogar von Huren.» Wenn man ihnen jedoch zusetzte, gaben dieselben Ultramontanen zu, das Sakrament könne tatsächlich nur von Priestern zelebriert werden und nicht von Laien oder Frauen.[41] So eröffnete einerseits der Donatismus, auf der anderen Seite die Leugnung einer für den Vollzug des Sakramentes erforderlichen Ordination der Frau die Möglichkeit, einen sakramentalen Dienst zu übernehmen. Im ersten der beiden Fälle war die Grundlage für den Zugang der Frau zu einem sakramentalen Amt nicht charismatischer, sondern moralistischer oder gar pelagianischer Art; sie wurzelte in dem dem ganzen Mittelalter so naheliegenden Ideal der *imitatio Christi*. Im zweiten Falle war sie in einer Ablehnung des Weihepriestertums begründet.

Mit der Zeit aber wurden die Waldenser gleich den Katharern immer mehr klerikalisiert, und Dokumente aus dem 14. Jahrhundert lassen eine dreiteilige Ämterordnung erkennen (den Major, den Presbyter und den Diakon), zu der die Frau keinen Zugang hatte. Tatsächlich haben wir den Bericht von einer Gruppe vorliegen, die behauptete, christliche Vollkommenheit sei nur für den Ordinierten erreichbar; die katholische Kritik erwiderte darauf, christliche Vollkommenheit

sei jedem «bekehrten» Christen, das heißt jedem *conversus* bzw. jeder *conversa religionis* zugänglich, also jedem Mann und jeder Frau, die im Stand des Religiosen lebten.[42] Die häretische Gruppe, die nach dem rigoristischen Modell einer monastischen Gemeinde von Vollkommenen begann, die sowohl Frauen als Männern offen stand, hatte somit im Laufe der Zeit eine katholische Form des den Männern vorbehaltenen Ordinationsamtes übernommen, das sie schließlich sogar mit der christlichen Vollkommenheit gleichsetzte. Doch wenn der in diesem Sinne erhobene Vorwurf stimmt, sind diese Waldenser einem Irrtum zum Opfer gefallen, den das Christentum des Mittelalters vermieden hat: Sie ignorierten die Tatsache, daß die Berufung zur christlichen Vollkommenheit allen offensteht, welche die *imago dei* tragen, Frauen sowohl als Männern.

Andere Quellen aus dem 14. Jahrhundert lassen klar erkennen, daß in den waldensischen Gemeinschaften die Frauen nach und nach in dieselbe Rolle zurücksanken, die sie in der patriarchalischen Gesellschaft und Kirche des Mittelalters für sich vorgesehen fanden. Wir hören, daß eine Frau den Wein bereitstellte für die jährliche eucharistische Feier, die selbst jedoch unter dem Vorsitz eines Mannes stattfand. Wir lesen ferner von einer liturgischen Feier, an die sich ein Abendessen anschloß, bei dem die Speisen von den Frauen hereingetragen wurden.[43] Die späteren Dokumente aus dem 14. und 15. Jahrhundert spiegeln einen Biblizismus wider, der das Weiheamt weitgehend mit einer buchstäblichen Imitation der Apostel identifiziert. Die Grundlage ihrer Autorität ist in dieser *imitatio apostolica* zu finden, in der Teilnahme an der den Aposteln Petrus und Paulus verliehenen Gewalt.[44] Ein buchstabengetreues Bibelverständnis scheint die Tendenz, das Weiheamt als reine Männersache aufzufassen, weiter verstärkt zu haben. In ihren extremsten Ausdrucksformen finden wir im Mittelalter gelegentlich Häretiker–die Kirche bezeichnet sie als «Judaizanten»–die die Beschneidung als Bundessymbol wieder einzuführen trachteten.[45]

Insgesamt scheinen die Waldenser in ihren frühen Stadien als Sekte der Frau in der Gemeinde eine bedeutende Rolle in Liturgie und Lehrverkündigung gegeben zu haben, vielleicht in Erinnerung an die aktive Beteiligung der Frauen in der nachapostolischen Kirche. Doch diese führende Stellung und diese öffentlichen Ämter versanken sehr bald wieder, als die Nachfolger von Petrus Waldes das Leben ihrer Gemeinschaft als Kirche zu organisieren begannen mit einem dem der katholischen Kirche ähnlichen dreigliedrigen Weiheamt. Mit dem Aufbau der Organisation und den damit verbundenen Strukturen kehrte die Herrschaft der Männer wieder. Weder der Donatismus noch das Amtspriestertum ablehnende Tendenzen waren stark genug, um dem vielfältigen Druck der umgebenden patriarchalischen Gesellschaft Widerstand zu leisten.

Folgerungen

Welche Schlußfolgerungen–speziellere und weiter gefaßte–lassen sich aus diesem kurzen Überblick über das Schicksal der Frauen in den häretischen Gemeinschaften dualistischer oder evangelikaler Prägung im Hochmittelalter ziehen? Die erste Feststellung ist methodologischer Art. Wer sich als Historiker mit Rolle und Image der Frau befassen will, muß, wie es weder die Marxisten noch Grundmann getan haben, zunächst die eine Frage stellen: In welcher Weise haben die Vermutungen hinsichtlich der Natur der Frau–sie sei weniger rational und leichter zugänglich für Versuchungen als die des Mannes–das vorliegende historische Material geformt und gefärbt? So können wir beispielsweise annehmen, daß die Rolle der Frau in den Häresien möglicherweise dadurch übertrieben worden ist, daß die Kirche die Überzeugung hegte, die Frau müsse dem Irrtum schneller verfallen als der Mann. Zu dieser Feststellung möchten wir gleich eine neue Aufgabe hinzufügen: Es wäre nach der Beteiligung und Motivierung der Frauen für die verschiedenen religiösen Bewegungen der Vergangenheit vom Standpunkt der Frauen selbst zu fragen. Wollen wir das tun, so sehen wir uns sogleich der Anfangsschwierigkeit gegenüber, in die Gedanken- und Gefühlswelt des 13. Jahrhunderts einzudringen. Noch schwieriger wäre sodann folgendes zu klären: Was empfand eine Frau eines bestimmten sozialen Milieus als bestätigend und als bedrückend zu einer Zeit, als das Bewußtsein der christlichen Frau von den Realitäten der Geburt und des Sterbens von Existenz- und Empfindensweisen bestimmt wurde, die von denen des 20. Jahrhunderts völlig verschieden sind. Wollen wir die androzentrischen Voraussetzungen Kochs[46] oder Grundmanns[47] vermeiden, so müssen wir andererseits mit allen Mitteln den Anachronismus vermeiden, der darin bestehen würde, für die Vergangenheit ein weibliches Selbstbewußtsein zu postulieren, wie wir es derzeit vor allem in den Vereinigten Staaten auftauchen sehen. Ungeachtet der Schwierigkeiten ist das Bemühen, nun zu erfassen, was es bedeutete, im 13. Jahrhundert Frau zu sein–sei es als Nonne oder Dienstmagd, sei es als Hexe oder Königin–in sich schon ein befreiendes Beginnen. Es kann uns nachdrücklich daran erinnern, daß Frau sein oder Mann sein mehr ein historisches als ein metaphysisches Phänomen ist. Besitzt das Geschlecht Symbolwert, so wandelt sich das Bild selbst mit der Zeit.

Die gewichtigeren Schlußfolgerungen lassen sich in einiger Kürze formulieren. Der extreme Dualismus der Katharer mit seiner Leib-Materie ablehnenden asketischen Einstellung kann kaum für sich in Anspruch nehmen, Status oder Rolle der Frau innerhalb der betreffenden Gemeinschaft in einer im Gegensatz zu den patriarchalischen Strukturen der sozialen Umwelt stehenden Weise wesentlich gewandelt zu haben. Die *perfectae* waren niemals den *perfecti* im kultischen Bereich voll gleichwertig, weder dem Augenschein noch der Zahl nach. Jegliche führende Rolle der Frauen scheint spätestens in dem Augenblick nahezu völlig zu verschwinden, in dem die Häresie hierarchische Amtsstrukturen annahm. Will man die Praktiken der Katharer denen des mittelalterlichen Christentums gegenüberstellen, so müssen die *perfectae* den halbregulierten, klausurierten Religiosen verglichen werden. Die entsprechenden Institutionen innerhalb der Kirche, die einen von den Frauen oftmals voll ausgefüllten Raum für die Frau schufen, reichten von den Doppelklöstern, den neuen Frauenkonventen der reformierten Ordensgemeinschaften – der Prämonstratenser, Zisterzienser, Franziskaner und Dominikaner – bis zu den Einsiedlerinnen und halb-regulierten Beginen, die im 13. und 14. Jahrhundert nördlich der Alpen in Blüte standen.[48] Dabei muß man wissen, daß im vormodernen Raum gottgeweihte Jungfräulichkeit der Frau eine reale Freiheit von der Herrschaft des Vaters, Ehemannes, Bruders oder Onkels bot, das heißt eine Möglichkeit zur Selbstbestimmung. Innerhalb des katholischen Christentums war dem Prinzip der Gleichheit der Seelen hier auf Erden institutioneller Ausdruck geschaffen in den Konventen und halb-regulierten Gemeinschaften, zu denen offenbar mehr Frauen strömten als zu den Konventikeln der Häretiker. Es kann als sicher gelten, daß die Frau des Mittelalters die affektive, auf die Person Jesu zentrierte bräutliche Frömmigkeit besonders liebte, die schließlich besonderes Kennzeichen der dominikanischen und beginischen Frömmigkeit, sowohl für den männlichen wie für den weiblichen Zweig, wurde. Die leibverachtende in doketischer Form spiritualisierende Haltung der Häresien schien geradezu zu einer ausgeprägten Frauenfeindlichkeit und Leugnung der weiblichen Erfahrung aufzufordern.[49] Es waren die in der Kirche beheimateten Mystiker und nicht die Häretiker, die eine Spiritualität entwickelten, welche eine weibliche Gott-Sprache und Gott-Symbolik bejahte, die die psychische und religiöse Erfahrung der Frauen und Männer widerspiegelte, die mit den weiblichen Modalitäten des Menschlichen und Göttlichen mitzuempfinden verstanden.[50] Ich möchte geradezu behaupten, daß die Frömmigkeit der eben genannten Häretiker stärker transzendent, legalistisch, gefühlsfeindlich, dem Sexuellen mit Pessimismus gegenüberstehend, kurzum androzentrischer war als die Spiritualität der monastischen Tradition des hohen und späten Mittelalters, die in ihrer Gestalt durch mystische Formen religiöser Erfahrung geschaffen war. Von diesem verallgemeinernden Urteil gibt es eine Ausnahme: die Häresie der Brüder und Schwestern vom freien Geist. Und die Autorin dieses Beitrages beabsichtigt, sie erneut zu untersuchen vom Standpunkt der weiblichen Erfahrungswelt aus. Doch handelt es sich hier um eine mystische Häresie, die teilhatte an dem ganzheitlichen, integrativen Geist von Mystikern wie Mechthild von Magdeburg, Hadewijch, Meister Eckhart, Ruysbroeck; dabei wird die Liebe der Vernunft vorgezogen, die Natur wird in Gott hineingenommen und das Gesetz unter die Freiheit gerechnet. Der häretische Monismus gibt dem Weiblichen in uns allen mehr Raum als der häretische Dualismus, doch gerade die Brüder und Schwestern vom freien Geist waren vorherrschend männlich und klerikal oder monastisch.

Trotz ihrer patriarchalischen und klerikalen Ordnung war die Kirche der Vorreformationszeit fähig, dem ganzen breiten Spektrum religiöser Bedürfnisse Nahrung zu geben. In diesem Falle wurde das erwachende Sehnen spirituell aufgeschlossener Frauen, wenn es von den männlichen Orden abgewiesen wurde, in ad hoc geschaffenen, nicht selten relativ chaotischen Institutionen wie den halb-regulierten Beginengemeinschaften befriedigt. Die Beginen standen immer irgendwie im Randbezirk; sie waren ständig verdächtig als beginnende Bedrohung für die Autorität des Bischofs, des Pfarrers, für die Lehr- und Leitungsautorität der kirchlichen Hierarchie. Doch ungeachtet aller Verurteilungen und Verfolgungen – die Beginenhöfe und andere mehr konventionelle Formen eines ordensähnlichen Lebens blühten vom 12. Jahrhundert bis zur Reformation. In diesen oft irregulären, aber nichtsdestoweniger katholischen Institutionen lehrten Frauen, predigten, hörten Beichte und schufen ihre eigene Spiritualität. So war letztlich in der Kirche mehr Raum für das Weibliche als in den Häresien.

Schaut man diesseits des Lebens in gottgeweihter Jungfräulichkeit auf das Alltagsleben des gewöhnlichen Christen, so finden wir wieder, daß die Kirche die Sache der Frau vertreten hat und nicht die Häresien. Das galt namentlich hinsichtlich der katholischen Haltung der Ehe gegenüber. Die Kanones stellten nachdrücklich fest, daß der Ehestand etwas Gutes und ein echter Wert sei, und schützten das Mädchen vor der Verlobung wider Willen oder vor der Verstoßung durch einen unzufriedenen Ehemann. Die zeitweiligen sexuellen Gewohnheiten einer brutalen Kriegergesell-

schaft, in der Ehe vor allem ein Mittel zur Vermehrung des Familienbesitzes war–selbst auf der bäuerlichen Stufe–wurden durch das Bestehen der Kirche auf der biblischen Auflage der Gegenseitigkeit etwas gemäßigt. Das zweierlei Maß wurde zwar nie überwunden, jedoch wesentlich gemildert. Bezeichnenderweise wurden die Häretiker oft angegriffen, weil sie dem Ehemann oder der Ehefrau gestatteten, den Partner zu verlassen, um sich dem häretischen Konventikel anzuschließen. Die negative Einstellung der Ehe gegenüber, wie sie bei den Dualisten offen zutage trat aber auch bei den Waldensern in abgeschwächter Form vorhanden war, konnte nur frauenfeindlich sein, denn in der Realität des Lebens waren für die meisten Frauen des Mittelalters Ehe und Kindergebären das Beste, während die Häresien nur Platz für Frauen als *virgines* oder *perfectae* hatten.

Und schließlich muß man auf der Ebene der Symbole die Frage stellen: Was steckt dahinter, wenn die Häretiker ständig die Verehrung der Jungfrau Maria angriffen? Frauenrechtlerinnen unserer Tage wissen um die Inadäquatheit der damaligen Idealisierungen der Jungfrau Maria als Modelle menschlicher und fraulicher Integrität, aber wir dürfen nicht unsere eigenen psychischen und ideologischen Anforderungen auf die Vergangenheit projizieren. Nach meiner Meinung besteht die große Bedeutung dieser Frau- und Muttergestalt in der Volksfrömmigkeit von Frauen und Männern der vorreformatorischen Kirche darin, daß sie ein starkes, wenngleich nicht selten häretisches Gegengewicht gegen die patriarchalische Realität der Institution darstellte. Dieses positive Element weiblicher Präsenz ging in den Haupthäresien des Mittelalters völlig verloren.

Lehren aus der Vergangenheit

Wir kehren nun zu der Frage nach einer «verwertbaren» Vergangenheit zurück, die wir am Anfang dieses Beitrages gestellt haben. Unsere Untersuchung bietet keine Lehrstücke aus der Vergangenheit oder Präzedenzfälle, sondern legt Fragen vor und formuliert Probleme, die wir aus unserer gemeinsamen Tradition ererbt haben.

Als Erstes stellt die Untersuchung der Rolle und des Image der Frau in den zwei Häresien die entscheidende Bedeutung der Einstellung gegenüber der menschlichen Sexualität und physischen Schöpfung für eine christliche Integrierung des Weiblichen deutlich heraus. Die asketischen Prinzipien identifizieren Vernunftgemäßheit, Selbstkontrolle, Spiritualität und Göttlichkeit mit dem Männlichen und weisen Affekt, Leib, Irrationalität, Verlangen, Unreinheit und Versuchungsanfälligkeit dem Weiblichen zu. Die dualistischen und evangelikalen Häresien enthüllen gleich einer Pathologie die in diesem sexuellen Pessimismus enthaltene Frauenfeindschaft; dabei treffen wir diesen Pessimismus implizit auch in dem Dualismus der traditionellen christlichen Anthropologie an. Sollen die Christen unserer Tage eine Basis für die theoretische und praktische Anerkennung dessen entdecken, daß Frau und Mann gleichermaßen und ohne Abstriche die Gottesebenbildlichkeit teilen, so muß eine ernsthafte und von grundauf erneuernde Arbeit im Bereich einer neuen Anthropologie und einer neuen Theologie menschlicher Geschlechtlichkeit geleistet werden, die auf einer Wiedererfassung und Wiedererfahrung Gottes im Leben von Frauen und Männern des 20. Jahrhunderts basiert. Die Häresie der Engelhaftigkeit, der Geist-Leib-Dualismus der Katharer und Kartesianer oder Barths Gott der Transzendenz müssen weichen, damit wir Gott und Göttin in uns allen wiederentdekken können.

Die beschränkte und nicht lange währende Rolle, die die Frau bei den Häretikern im öffentlichen kirchlichen Amt versah, wirft auch eher Fragen auf als daß sie unmittelbare Orientierung für unsere Dilemmas bietet. Interessant ist dabei, daß katholische Kommentatoren sich mit größter Ausführlichkeit speziell gegen die Predigttätigkeit der Frau im Namen der Autorität ausgelassen haben, insofern die Funktion des Lehrens in ihrer engen Verbundenheit mit den Attributen der Vernunftgemäßheit und Macht als spezifisch männliche Tätigkeit angesehen wurde. Man könnte die Gegner einer Zulassung der Frau zum Priesteramt fragen, weshalb Frauen, allerdings Frauen aus dem Laienstand,–zumindest in der amerikanischen Episkopalkirche–ohne Schwierigkeiten auf der Kanzel akzeptiert werden, aber nicht am Altar. Es läßt sich vermuten, daß diese Diskrepanz aus der unterschiedlichen Erfahrungswelt der Menschen des Mittelalters und des 20. Jahrhunderts folgt. Heutzutage haben die meisten von uns Frauen als Lehrer und in ihren Verstandesfähigkeiten dem Mann völlig gleichgestellte Autoritäten erlebt. Vor allem die katholischen Christen müßten unbedingt die wechselseitige Beziehung zwischen Priestertum des Wortes und des Sakramentes, der Eucharistie als verbum visibile und des verkündeten Evangeliums als unsichtbaren Ausdrucks des Christus unter uns neu durchdenken; dann würden sie entdekken, in welche theologische Inkonsequenzen und welche Rationalisierungen wir geraten sind, weil wir versäumt haben, die Tradition im Licht der neuen Erfahrungen von Frau und Gott neu zu interpretieren. Die heutige anglikanische Kirche befindet sich offensichtlich, wenn sie den Frauen den Zugang zu Priester- und

Bischofsamt verweigert, in der Praxis mehr in der Nähe der sektiererischen waldensischen Identifizierung von christlicher Vollkommenheit und nur dem Mann zugänglichem Amtspriesterum als in der Nähe der vorreformatorischen Kirche, in der die höchste Berufung–die zum Religiosenstand–von der Sache her sowohl Männern als Frauen offen stand, die von Gott den Ruf erhalten hatten, den Räten der Vollkommenheit zu folgen. Mit dem virtuellen Untergang des Ordenslebens als beherrschender spiritueller Kraft in der Kirche sollten die Christen gründlich die symbolische und funktionelle Rolle von Diakonat, Presbyterat und Episkopat neu durchdenken, denn das Weiheamt trägt zusätzlich zu seiner sakramentalen Rolle viele von den Lehr- und Pastoralfunktionen mit sich, die in der vorreformatorischen Zeit von Religiosen wahrgenommen wurden. Als die Häresien sich von offenen, sektenhaften eschatologischen Gemeinden zu kirchentypischen Strukturen entwickelten, büßten sie ihre anfängliche Offenheit für die Berufungen der Frau ein und wurden zu Kongregationen, in denen allein Männer berufen werden konnten, zu leiten und ein Dienstamt zu versehen, zu predigen und den Vorsitz beim Herrenmahl zu führen. Die katholische Christenheit–das ist meine Erfahrung als Anglikanerin in den Vereinigten Staaten–empfindet heute mehr wie jene Häresien als wie jenes reiche und lebenssprühende androgyne Christentum eines Anselm von Canterbury und einer Juliana von Norwich, das unser rechtmäßiges Erbe darstellt.

[1] G. Koch, Frauenfrage und Ketzertum im Mittelalter: Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte, IX (Berlin 1962); Die Frau im mittelalterlichen Katharismus und Waldensertum: Studi Medievali V (1964) 741–744; E. Warner, Die Stellung der Katharer zur Frau: Studi Medievali II (1961) 295–301.

[2] H. Grundmann, Religiöse Bewegungen im Mittelalter (Darmstadt 1961).

[3] J.B. Russell, Witchcraft in the Middle Ages (New York 1972) 281.

[4] Malleus Maleficarum, hrsg. von Summers (New York 1970), part I, q. 6, 43–44.

[5] R. Knox, Enthusiasm (New York 1950) 20.

[6] Grundmann, Religiöse Bewegungen, vgl. 196.

[7] Koch, Die Frau im mittelalterlichen Katharismus und Waldensertum, vgl. 774.

[8] I.M. Lewis, Ecstatic Religion (Baltimore 1971).

[9] K.T. Erikson, Wayward Puritans (New York 1966).

[10] J.B. Russell, Witchcraft, 279–280.

[11] H. Grundmann, Der Typus des Ketzers in mittelalterlicher Anschauung = Kultur- und Universalgeschichte (Festschrift für Walter Goetz 1927) vgl. 91–107.

[12] Vgl. die unveröffentlichte Dissertation der Autorin dieses Beitrages, The Heresy of the Free Spirit: A Study in Medieval Religious Life (Harvard University 1968) Kap. 2, Problems in Methodology.

[13] Koch, Die Frau im mittelalterlichen Katharismus, vgl. 774.

[14] Koch, Frauenfrage, vgl. 44.

[15] Koch, aaO., vgl. 46

[16] W. Wakefield und A.P. Evans, Heresies of the High Middle Ages, Selected Sources (New York 1969) 98 (Codex Udalrici, von P. Jaffé in Monumenta Bambergensia, 296–300).

[17] Wakefield und Evans, aaO. 109 (Actus pontificum Cenomannis in urbe degentium, hg. von G. Busson und A. Ledru (Le Mans 1901) 407–415.

[18] Wakefield und Evans, aaO. 219 (Alani de Insulis, De fide catholica contra haereticos sui temporis, Migne PL CCX, 307–9, 377–80.)

[19] Ebensowenig bei J. Russell in seiner neuesten Monographie, Dissent and Reform in the Early Middle Ages (Berkeley 1965) 238.

[20] I.v. Döllinger, Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters, 2 Bände (Darmstadt 1968).

[21] Koch, aaO. vgl. 57.

[22] Siehe E. McDonnell, The Beguines and Beghards in Medieval Culture (New Brunswick, New Jersey 1954).

[23] Siehe E. McLaughlin, The Brothers and Sisters of the Free Spirit (unveröffentl. Dissertation, Harvard University 1968).

[24] Döllinger, Beiträge, vgl. II, 209.

[25] aaO.

[26] Döllinger, aaO. vgl. 191.

[27] aaO. 60.

[28] aaO. 33.

[29] aaO. 243.

[30] Koch, aaO. vgl. 57.

[31] Döllinger, aaO. 5.

[32] Wakefield und Evans, aaO. 331 (Rainerus Sacconi, Summa de Catharis: A. Dondaine, Un Traité néo-manichéen du XIIIe siècle (Rom 1939) 64–78.

[33] R. Nelli, Ecritures Cathares, la totalité des textes cathares traduits et commentés (Paris 1968) 223.

[34] Döllinger, aaO. 372.

[35] Wakefield und Evans, aaO. 3 11 (Monetae Cremonensis adversus Catharos et Waldenses libri quinque I, lib. 1, hg. von T.A. Ricchini (Rom 1743).

[36] Koch, aaO. vgl. 104.

[37] Wakefield und Evans, aaO. 406 (B. Gui, Practica inquisitionis, hg. von Mollat, Paris 1926–27, V, III).

[38] Döllinger, aaO. 235.

[39] Wakefield und Evans, aaO. 371 (A. Dondaine, La Hierarchie Cathare en Italie, II: Le ‹Tractatus d'Anselme d'Alexandrie, OP; III: Catalogue de la Hierarchie Cathare d'Italie: Archivum Fratrum Praedicatorum, XX (1950) 310–324).

[40] aaO., 390 (B. Gui, Practica Inquisitionis, V, II).

[41] Döllinger, aaO. 47.

[42] aaO. 103, 121.

[43] aaO. 94.

[44] aaO. 242.

[45] Wakefield und Evans, aaO. 179 (Summa contra haereticos ascribed to Praepositinus of Cremona, hg. von J.N. Carvin und J.A. Corbett (Notre Dame 1958).

[46] Er erblickte keinerlei Misogynie in dem einigen Dualisten zugeschriebenen Glauben, eine Frau müsse Mann werden, um im Tode gerettet zu werden. Vgl. Döllinger, aaO. 191; Koch, aaO. 105.

[47] Obwohl Grundmann die wichtige Rolle der Frau bei der Entstehung einer neuen muttersprachlichen Literatur mystischer Spiritualität «entdeckt» hat, nahm er an, die darin enthaltenen Ideen und Ausdrucksformen seien alle von ihren männlichen Beichtvätern und geistlichen Beratern übernommen. Dabei wird die religiöse Erfahrung der Frauen selbst völlig außer Acht gelassen. –Grundmann, Religiöse Bewegungen, 466.

[48] Eine Geschichte der Frau im Ordensleben des Mittelalters, die in wissenschaftlicher Form den Einfluß dieser Institutionen auf ihre Angehörigen und auf Frauen in einer breiteren Gesellschaft untersucht, muß noch geschrieben werden. Ein ansehnlicher Teil der großen Literatur zur christlichen Spiritualität stammte von Ordensfrauen der vorreformatorischen Kirche.

[49] Ein der Häresie des freien Geistes angeklagter Mann soll erklärt haben, daß eine Frau, selbst nach zehnmaliger Vergewaltigung, Jungfrau wird, wenn sie mit einem Mann aus den Gemeinschaften des

freien Geistes schläft. Es sei der Geist und nicht der Leib, der Jungfräulichkeit verleihe. Man fragt sich, ob eine Frau, die so etwas erfahren hat, dem zustimmen kann. Vgl. Döllinger, aaO. 387.

[50] Siehe E. McLaughlin, Jesus my Mother, Feminine God Language and Metaphor in Medieval Spirituality : Nashotah Review (September 1975).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

ELEANOR MCLAUGHLIN

geboren 1934 in Boston (Mass.), verheiratet seit 1964 ; sie hat studiert auf dem Radcliffe College (M.A. 1958), der Universität München (1959–61) und der Harvard University, (Ph.D. 1968), war Teaching Fellow für Sozialwissenschaften an der Harvard University (1961–1964), Lehrbeauftragte für Geschichte (1964–67), Assistenzprofessor der Geschichte am Wellesley College, Chaplain für die anglikanischen Studenten des Wellesley College (1974–75), Associate Professor für Kirchengeschichte an der Andover Newton Theological School. Dissertation : The Heresy of the Free Spirit. A Study in Medieval Religious Life (Harvard University 1967). Sie veröffentlichte : The Woman in the Medieval Theological Perspective. In : The Fall of Eve and the Coming of Lilith : Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions, hg. von Rosemary R. Ruether (Simon and Schuster 1974) ; The Christian Past : Does it Hold a Future for Woman ? Berkshire Conference of Women Historians, Oktober 1974 : Anglican Theological Review (Frühjahr 1975) ; Christ my Mother . Feminine Naming and Metaphor in Medieval Spirituality : Conference of Anglican Theologians, Evanston, IU., April 1975 : in : Nashotah Review, Herbst 1975.

Beverly Harrison

Die Auswirkung der Industrialisierung auf die Rolle der Frau in der Gesellschaft

Die Industrialisierung und die sie begleitenden Prozesse der Urbanisierung und technischen Akzeleration gehören zu den großen Interessengebieten der historischen Gedankenwelt des Westens, und zwar mit gutem Grund. Die Veränderungen in der personalen, sozialen und kulturellen Erfahrung im Zusammenhang mit diesen Prozessen sind umwälzend. Männliche Interpreten mögen in unterschiedlicher Weise diese Änderungen als Ausbrüche menschlicher Kreativität, die nicht ihresgleichen haben, anpreisen oder diese dynamischen Vorgänge nur als letzte der ständigen Kundgebungen u widerruflicher menschlicher Perversität beurteilen. In beiden Fällen ist man sich einig über die durch sie ausgelöste Flutwelle von Änderungen. Dabei ist indessen *ein Bereich ausgenommen*: Sowohl im Bewußtsein der breiten Masse als in hochintellektuellen Darstellungen der Industrialisierung findet man als unausgesprochene Annahme hinter den jeweiligen Ausführungen, daß die lebendige Erfahrung der Frauen durch diese Wandlungen nur wenig berührt worden ist. Mehr oder weniger subtile vom Sexuellen ausgehende Meinungen halten an den offenkundig falschen Vorurteilen fest, die Erlebniswelt der weiblichen Erfahrung stehe in einer zeitübergreifenden ungebrochenen Kontinuität, und die Industrialisierung habe wenig Auswirkungen auf das Leben der Frauen gehabt.

Diese Annahmen, die das Leben der Frau in eine mystifizierte Geschichtslosigkeit einhüllen, sollen wohl zur Legitimierung von Theorien über eine «besondere Natur» und einen «speziellen Zuständigkeitsbereich» der Frau dienen, die stets die Interessen all derer bemänteln, die, aus welchem Grunde immer, die Frau «an ihrem Platz» zu halten bestrebt sind. Die zentrale These unseres Beitrages lautet daher: Fortgeschrittene industriell-technologische Systeme, die sich unter der Hoheit des Privatkapitals entwickeln, tragen und *fördern* Ideologien von der «besonderen Natur» und dem «besonderen Platz» der Frau, weil solche Ideologien dem ungestörten Funktionieren solcher Wirtschaftssysteme dienen oder zumindest für sie günstig und zweckmäßig sind. Die These dieses Beitrages besagt indessen *nicht*, daß staatskapitalistische, gemischte oder sozialistische Wirtschaftssysteme derartige Ideen *automatisch* als unzweckmäßig und abträglich empfinden. Ganz unabhängig von der Frage nach dem Eigentum an Produktionsmitteln bringt die industrielle Akzeleration, wenn sie mit einer jeder bürokratisch organisierten Technologie innewohnenden Tendenz zur Zentralisation zusammen auftritt, soziale Spannungen mit sich, die dahin tendieren, ein Hochspielen der «besonderen Rolle der Frau» als besonders bedeutsam erscheinen zu lassen. In Ermangelung einer für und von Frauen selbst entwickelten Basis für soziale, wirtschaftliche und politische Macht gibt es keinerlei Beleg dafür, daß Eigentümlichkeit und Eigenschaften des Lebens der Frau in irgendeiner Industriegesellschaft eine besonders dringliche Priorität besäßen.

Hinter der Fassade

Der wirksamste Weg, den interessanten historischen Erinnerungsverlust hinsichtlich des Einflusses der Industrialisierung auf die Frau zu entmystifizieren, dürfte darin bestehen, kurz gewisse Tendenzen und Verhaltensmuster im Leben der Frau zu identifizieren,

die schon vor der beschleunigten Industrialisierung und zwei Jahrhunderte lang während dieses Vorganges bestanden haben. Dieser kurze historische Rückblick will nicht der Behauptung Vorschub leisten, es bestehe irgendeine «historische Notwendigkeit», was den Einfluß der Industrialisierung auf das Leben der Frau anbetrifft. Eine solche Unterstellung würde eben jene Art konkretisierten «maskulinen» Bewußtseins zum Ausdruck bringen, die ihrerseits einen Teil des Problems bildet. Gesellschaften, die gegenwärtig darum kämpfen, Modelle sozio-ökonomischer Entwicklung zu finden, die *zugleich* kolonial-ökonomische Abhängigkeit überwinden *und* menschliche, nicht-technologische kulturelle Traditionen erhalten, können doch Wege zu Formen sozio-ökonomischer Organisation finden, die mehr menschliche Auswirkungen für das Leben der Frau ebenso wie des Mannes haben werden. Frauen unseres westlichen Kulturraumes, die die Auswirkungen der sozio-ökonomischen Systeme, unter denen wir leben, auf uns selbst erkennen, haben allen Grund zu wünschen, daß dies gelingen möge. Wir möchten eine solche Möglichkeit nicht durch vorschnellen Zynismus ausschließen.

Dennoch ist es nur gerecht festzustellen, daß, was den sozialen Status der Frau anbetrifft, nicht-westliche Gesellschaften heute an einem Punkt ansetzen, der demjenigen schmerzlich ähnlich ist, an dem sich die westlichen Industriegesellschaften zu Beginn ihrer wirtschaftlichen «Modernisierung» befanden. Vor zwei Jahrhunderten, ehe die gewaltige Beschleunigung der Industrialisierung einsetzte, sah sich die Frau des Westens in einer Umwelt, in der das beherrschende religiöse Ethos als Legitimierung der Theorie von der «gesonderten und besonderen menschlichen Natur» der Frau wirkte, und in der der Mangel einer kulturellen Basis die Frau in «den Hintergrund der Geschichte» verwies. Im Westen war es bereits zu einem intellektuellen Bruch mit der beherrschenden religiösen Ideologie und ihren Institutionen gekommen. Und doch, obwohl die modernere intellektuelle Sicht der Dinge zu einem «weltlichen» Bewußtsein führte, das der traditionellen Religion kritisch gegenüberstand, gab es keinen Bruch mit den beherrschenden religiösen Interpretationen der «Natur der Frau», bis die Frauen selbst sich zu Wort meldeten. Natürlich dienten die Unsichtbarkeit der Frau im kulturellen Bereich und ihre Machtlosigkeit den Interessen der männlichen Träger der Aufklärung, genauso wie sie dem durch die Aufklärung gesprengten kirchlichen Kontrollsystem gedient hatte. Gewiß weckten die Aufklärung und die politischen Bestrebungen, die sie auslöste, auch in einigen Frauen Hoffnung auf Befreiung, ganz wie dies heutzutage Kämpfe um Befreiung in den nicht-westlichen Gesellschaften auch tun. Doch in den westlichen Gesellschaften erwies sich das erwachende Selbst-Bewußtsein der Frauen als zu schwach, um den Kräften der Industrialisierung und Urbanisierung wirksamen Widerstand zu leisten.

Die Bereiche Europas, in denen sich das industrielle System in *langsamem* Übergang aus dem Merkantilismus entwickelte, bilden *eine* Strömung in der westlichen Geschichte des Einflusses der Industrialisierung auf die Frau; diejenigen Länder, wie etwa England, in denen günstige politische Bedingungen eine im Entstehen begriffene Mittelklasse in die Lage versetzten, eine industrielle Entwicklung *schnell* voranzutreiben, bilden in derselben Geschichte eine andere Variante. Und die Vereinigten Staaten, in denen gewaltige Bodenschätze und wenig zentralisierte politische Strukturen den Übergang von einer vorherrschend landwirtschaftlich-bäuerlichen zu einer fortschrittlichen Industriegesellschaft binnen weniger Jahrzehnte gestattete, ergeben bereits eine dritte historische Dimension. Ein Rückblick auf die Tendenzen in England und den Vereinigten Staaten eröffnet einen Weg, die Existenz einer auf breiter Basis beruhenden Bewegung der Frauenemanzipation in dem letztgenannten Land verständlich zu machen. Dieses Phänomen bereitet offenbar manchen Europäern Kopfzerbrechen, weil sie es als gegeben betrachten, daß die politische und kulturelle Emanzipation der Frau in den Vereinigten Staaten am stärksten ist. Nur wenn man den vollen Einfluß der dynamischen Kräfte fortgeschrittener kapitalistischer sozio-ökonomischer Systeme auf das Leben der Frau erkennt, wird klar, weshalb die sozialen Voraussetzungen für eine auf *breiter Grundlage* stehende Frauenbewegung vorhanden sind.

Die kulturelle Grundlage für den tief eingewurzelten Mythos von der «besonderen Natur» der Frau, der schließlich die moderne westliche Gesellschaft beherrschen sollte, wurde in den Ländern gelegt, wo das merkantile System langsam eine Handwerker- und Kaufmannsklasse von bescheidenem Reichtum entstehen ließ. Dieser Mythos besagte: Frauen sind «von Natur» aus geboren für das Heim und die Aufzucht von Kindern.

Die auf das Kind zentrierte Familie

Es ist wichtig zu betonen, daß nicht die Industrialisierung diesen Mythos hervorgebracht hat. Sie hat nur diesen Mythos derart im Bewußtsein des westlichen Menschen verankert, daß überall der Eindruck entstand, die Erfahrungswelt der Frau wandle sich nicht, und die kind-zentrierte seßhafte Familie sei die ganze Geschichte des Westens hindurch die zentrale soziale

Institution gewesen. Doch wie Phillipe Aries[1] (dem man kaum vorwerfen kann, er habe das geringste Interesse an der menschlichen Emanzipation der Frau) gezeigt hat, ist die westliche kind-zentrierte Familie Ergebnis einer langsamen Entwicklung, die im 13. Jahrhundert ihren Anfang nahm. Was Aries die «Entdeckung der Kindheit» genannt hat, war erst möglich, als einige die Freiheit von wirtschaftlichem Druck bekamen, um ihren «Kindern» die Möglichkeit zu geben, sich außerhalb des vorherrschenden Systems der harten, angelernten ländlichen Arbeit beruflich zu engagieren. Wie Aries nachweist, durchdrang die Erkenntnis, daß Kindheit eine eigene vom Leben der Erwachsenen verschiedene «Phase» des Lebens sei, Europa nur sehr langsam. Erst im Laufe einer langen Zeitspanne wurde die «Familie» als kind-zentrierte Umwelt zum «sozialen Ideal». Die Aufteilung der Arbeit zwischen Mann und Frau über die langen vor-modernen Jahrhunderte hin, ist eine Quelle verschiedenster Spekulationen. Doch selbstverständlich waren in Europa, wie in vielen vor-industriellen Gesellschaften heutzutage, Frauen ebenso wie Männer sowohl in der landwirtschaftlichen Produktion als auch in der auf Tauschhandel ruhenden Wirtschaft tätig. Weder der Frau noch dem Mann waren Feldbestellung und Ernte wie auch der Marktplatz, auf dem der Austausch der Produkte stattfand, fremd. Zweifellos beschleunigte die Übernahme des Begriffes «die Familie» als eigenen sozialen Ausdrucks der neuen protestantischen Spiritualität den Einfluß dieser neuen Institution auf die europäische Gesellschaft. Doch währte es geraume Zeit–ich möchte den Zeitpunkt im 19. Jahrhundert ansetzen–ehe das soziale Ideal der kind-zentrierten seßhaften Familie zur normativen sozialen *Realität* wurde. Erst von dem Augenblick an haftete den armen Frauen–sowohl im ländlichen Bereich als auch in der Stadt–der Makel an, daß sie dieses Ideal «verletzten». Natürlich gebaren Frauen aller Klassen die Kinder, doch wurde die Mehrzahl der Kinder *nicht* für eine «Kindheit» oder ein längeres Leben in einer «Familie» geboren. Arme Frauen, selbst diejenigen, die sich an die Regeln der legalen Ehe hielten, lebten am Rand des Überlebens und taten, was zu tun war – sei es nun am Pflug oder auf dem Marktplatz – um zu überleben. Erst als die kind-zentrierte Familie schon weitgehend etabliert war, begannen solche Frauen, sich die soziale Mißbilligung solcher Tätigkeiten als «unweiblich» zu eigen zu machen.

Frauen in England

In weiten Teilen Europas verlangsamte der sich länger hinziehende Kampf zwischen Aristokratie und aufstrebendem Mittelstand jede schnelle Kapitalansammlung, weil die Freiheit von politischer Kontrolle, die notwendig war, um neue ökonomische Wagnisse zu unternehmen, fehlte. In England, wo die politische Macht des Adels zumindest teilweise schon früher gebrochen worden war, unterlag der neue Mittelstand in geringerem Maße diesem Zwang. Hier sind die Wandlungen zur Ideologie vom «besonderen Platz der Frau», die mit der Industrialisierung Hand in Hand gingen, von besonderem Interesse. Die Stärke der Klassenunterschiede spiegelte sich wider im Abstand des Einzelnen zum «sozialen Ideal», wobei sich deutlich die Erfahrung des Mittelstandes und das tatsächliche Leben der meisten Frauen abzeichnete.

Für viele englische Frauen des 19. Jahrhunderts erschöpfte sich ihre lebendige Welterfahrung darin, daß sie das Trauma einer erzwungenen Wanderung aus den ländlichen Gebieten in die Stadt überwanden. Diese Frauen suchten, wenn sie sich dem Leben in den Straßen Londons oder anderer Städte ländlicher Einwanderung gegenübergestellt sahen, eine Anstellung in den kleinen, aber blühenden Faktoreien oder übernahmen dankbar Dienstbotenstellungen in den Häusern des Adels oder der neureichen städtischen Unternehmer, wenn sie sie nur finden konnten. Fanden sie beides nicht, so fristeten sie ihr Leben so gut sie konnten mit den Resten alten Tauschhandels in den Straßen von London oder suchten, wenn auch das nicht gelang, ihre Zuflucht in der Prostitution.

Unterdessen nahm die Ideologie von der «besonderen Natur der Frau» natürlich immer schwächere Formen an, Formen, die notwendig waren, um zu legitimieren, was im Leben der wohlhabenden Frauen vor sich ging. Die Kluft zwischen dieser Ideologie und der gelebten Welterfahrung der meisten Frauen ist kaum jemals registriert oder kommentiert worden–nicht von der Bourgeoisie, denn es diente nicht ihren Interessen, solche Dinge zu registrieren,–noch von dem entstehenden städtischen Proletariat, weil seine Energien stärker vom Überleben als von sozialen Kommentaren beansprucht wurden.

Die Frauen der aufstrebenden englischen Kaufmannsklassen traf eine Interpretation ihrer «Natur», die in der Geschichte noch nicht ihresgleichen hatte. Obwohl sie in einer starken Identifizierung mit der Aristokratie geboren waren, wurde die neue Tradition der «gentlewoman» soweit modernisiert, daß sie den veränderten Umständen Rechnung trug. Das Herrschaftshaus der Aristokratie war keineswegs ein Familienheim gewesen, sondern ein Gebäudekomplex, vorgesehen für stzialen, politischen und wirtschaftlichen Austausch. Frauen waren darin einbezogen in zahlreichen verschiedenen sozialen Funktionen. In

den Häusern der aufstrebenden städtischen Bourgeoisie konnte die «Dame des Hauses» selbst von den letzten Spuren der «Produktion», die immer noch ihr Zentrum im Wohnhaus hatten, befreit werden, weil Dienstboten leicht zur Verfügung standen. Der «Kult des echten Frauentums», der nun, speziell in England, aufkam, baute auf der Voraussetzung auf, daß die «achtbare» Frau nach nichts Höherem trachten konnte als nach der «befriedigenden» Übung jener «häuslichen Künste», die über jegliche Ordnung der Notwendigkeit hinaus das Heim schmückten. Es braucht nicht eigens gesagt zu werden, daß dieses soziale Ideal nicht einmal erforderte, daß die Frau allzuviel direkt mit den Kindern zu tun bekam, die sie geboren hatte. Ein bißchen Klavierspielen vielleicht, etwas Handarbeit und die Fähigkeit, unauffällig, aber doch mit einer gewissen Stattlichkeit, bei einem Fünf-Uhr-Tee oder einem Abendessen den Vorsitz zu führen, das war alles, was von ihr verlangt wurde.

Der amerikanische Soziologe Thorsten Veblen dürfte der erste gewesen sein, der festgestellt hat, daß, was im 19. Jahrhundert für die «Psychologie der Frau» gehalten wurde, tatsächlich nichts anderes war, als eine Psychologie der Müßiggängerklasse.[2] Es dürfte daher nicht überraschend sein, daß die erste heftige Woge des Feminismus als Aufbegehren gegen diese soziale Stereotypie einsetzte. Die englischen Frauenrechtlerinnen lehnten diese Leere des Frauenschicksals ab, die getragen und erhalten wurde durch ein entsprechendes sie begünstigendes männliches Bewußtsein, das von ihnen ein Leben als unbeschäftigte dekorative Figur, als Schaukasten des wirtschaftlichen Erfolges der Familie, verlangte. Die frühen englischen Frauenrechtlerinnen erkannten ganz richtig, daß die Tradition der «gentle woman» äußerst zerstörend für ihre Persönlichkeit war. Nicht wenige von ihnen eigneten sich aus den Bibliotheken ihrer Väter, Brüder oder Ehegatten heimlich eine gewisse Bildung an.

Die doppelte Plage der armen Frauen

Zwei Folgeerscheinungen dieser «neuen Phase» der Ideologie von der wahren Natur der Frau, auf die bereits Bezug genommen worden ist, müssen unbedingt hervorgehoben werden. Die erste: Das soziale Ideal des «Frauentums» erreichte jetzt eine nie dagewesene Absonderung und Trennung von *jeglicher* ökonomischer Funktion. Wie Margaret Mead festgestellt hat,[3] sind in ländlichen Gesellschaften die Funktionen von Produktion und Konsum eng miteinander verbunden, und Mann wie Frau sind beide Produzenten. In der Frühzeit der Industrialisierung, als das soziale Ideal der «Natur der Frau» den Spuren der aufsteigenden Klasse zu folgen begann, wurde die Frau dargestellt als Wesen ohne jegliche «produktive» oder öffentliche Funktion. Die zweite: Das ökonomische Laissez-faire und die soziale Ideologie zur Legitimierung der aufsteigenden Klassen verschaffte immer wieder eine Rechtfertigung für die *moralische Interpretation* der Klassenunterschiede, *speziell* was die Frau anbetraf.

Es war charakteristisch für diese neu entstehenden Klassen, daß sie «Freiheit» vom Standpunkt des bereits vorhandenen Individuellen ohne Rücksicht auf soziale Bindungen definierten. Nach der Ideologie des klassischen Liberalismus begegnet der Einzelmensch der Welt *de novo*. Das Ergebnis dieser Begegnung mit der Welt – sein Erfolg oder sein Mißerfolg – wurde mehr und mehr als Frucht des personalen «Charakters» betrachtet. Da die ökonomische Struktur ein gewisses Quantum von Bewegung *in* die aufstrebenden neu entstehenden Klassen hineinbrachte, war es leicht, wirtschaftlichen «Erfolg» als Anzeichen persönlicher Rechtschaffenheit des Individuums zu erklären. Die jeder individualisierenden Weltschau innewohnende Tendenz, «das Opfer der Verhältnisse zu tadeln»[4], gelangte im Raume des neuen industriellen Wohlstandes zur vollen Blüte. So bekam der Klassenunterschied einen immer stärker moralisch gefärbten Beigeschmack. Doch diese Moralisierung des Klassenunterschiedes war für die Mehrheit der Frauen in doppelter Weise abträglich. Die arme Frau war selten befreit *von* der direkten Beteiligung an der ökonomischen Produktion; die Notwendigkeit des Überlebens verlangte, daß sie weiter ihre, wenn auch geringe, Beisteuer zu Lohn oder Einkommen leistete. Doch nun schuf die Last des Versagens in der «Kunst echten Frauentums» einen vielfältigen Druck durch die Aussicht, nach ihrem Erfolg bei der Bewältigung im Bereich des Notwendigen beurteilt zu werden, der diktiert wurde durch den schmalen Spielraum des Überlebens, den es für das städtische Proletariat gab. Doch mußte sie nunmehr sehen, daß ihr «Frauentum» gemessen wurde an ihrer Fähigkeit, in den «häuslichen Künsten» mit den Frauen der Mittelklasse wettzueifern und Kinder aufzuziehen, die einmal beurteilt werden würden nach den von den aufstrebenden Klassen diktierten «Maßstäben». Es ist kaum verwunderlich, daß die Frauen der Arbeiterklasse ihre reicheren Konkurrentinnen beneideten, deren «leichtes» Leben, das frei war von der entmenschlichenden doppelten Bürde dieser *zwei* sozialen Rollen, als eine außerordentliche Freiheit von der Last der Existenz erschien. Viele Männer und Frauen der Arbeiterklasse strebten schließlich nach der bei den Mittelklassen üblichen Rollenteilung nach Geschlechtern und setzten diese als Indiz des sozialen Sta-

tus, als äußeres Zeichen dafür, daß man es in der Industriegesellschaft «geschafft hatte».[5] Dieser soziale Gegensatz zwischen der gelebten Welterfahrung im Leben der weitaus meisten Frauen und der Klassenideologie von der besonderen Natur der Frau, die sich als «objektive Lehre» darstellte, isolierte die Frau weiter und untergrub jede Möglichkeit einer klassenübergreifenden Solidarität unter den Frauen.

Frauen in den USA

In den Vereinigten Staaten ging die Entwicklung eines zentralisierten mit einer höchst fortschrittlichen Technologie arbeitenden Systems industrieller Produktion mit außerordentlicher Beschleunigung vor sich. Hier nahm die Ideologie von der «besonderen Natur und dem eigentümlichen Platz» der Frau alle die vielfach schillernden kennzeichnenden Züge an, die für diesen Mythos in einer weit fortgeschrittenen industriellen Konsumgesellschaft typisch sind. Die Kraft der politischen Frauenbewegung in den Vereinigten Staaten, wie sie sich Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts darstellt, kann als Beleg dafür dienen, wie schwierig es ist, grundlegende Denkmodelle von geschlechtsabhängigen Rollen zu wandeln, wenn dies nicht den Interessen des beherrschenden ökonomischen Systems dient.

Ursprünglich hatten viele von den englischen Frauenrechtlerinnen der ersten Stunde auf die Vereinigten Staaten geschaut, in der Annahme, sie seien ein Land, in dem die schwer lastende Hand der Tradition und der soziale Mythos hinsichtlich der Frau überwunden sein könnten. Und es gab solide Gründe für derartige Hoffnungen, denn während der kolonialen Periode hatten europäische Besucher häufig erklärt, daß unter den Bedingungen des Siedlerlebens in der «Wildnis» Frauen in der neuen Nation Stärke, Ausdauer und eine breite Skala von Fertigkeiten an den Tag legten. Nach der Erringung der Unabhängigkeit kamen so hervorragende englische Frauenrechtlerinnen wie Harriet Martineau in die Vereinigten Staaten, um mit eigenen Augen zu sehen, was für Aussichten sich für «eine neue Frau» in der neuen Nation boten. Martineaus Perspektive als einer Beobachterin der sozialen Gegebenheiten hat spätere Frauenrechtlerinnen mit Recht dazu veranlaßt, zu bestreiten, daß sie zu den «ersten» Soziologinnen gehörte. Ihr Bericht von ihrem Besuch bestätigte die Berichte anderer über die außerordentliche Vielfalt der sozialen Rollen, die Frauen in der jungen Nation spielten.[6] Doch äußerte sie Besorgnis darüber, daß die geringe Anzahl der Frauen im Verhältnis zu den Männern sowie der Überlebensdruck an den ländlichen Grenzen zu einer drastischen Senkung des Heiratsalters bei Frauen wie Männern geführt habe. Sie anerkannte, daß dieses Modell der Eheschließungen mit der sich daraus ergebenden großen Anzahl von Kindern, die die Frauen in verhältnismäßig jungem Alter zur Welt brachten, einen Ausgleich für den relativen Vorteil der amerikanischen Frauen in der Befreiung von der hoch entwickelten europäischen bürgerlichen Tradition der «genteel womanhood» darstellen könnte.

Ein detaillierter Bericht über die sozialen Bedingungen, die ein starkes feministisches Ferment in den USA entstehen ließen und um 1870 zu weit um sich greifenden organisierten politischen Bemühungen führten, ist an dieser Stelle nicht möglich. Es mag hier die Feststellung genügen, daß in den USA die soziale Grundlage der Frauenbewegung von Staat zu Staat und von Gebiet zu Gebiet verschieden ist. Der Same der Ideologie, die die Frau in erster Linie als Hausfrau und Betreuerin ihrer Kinder sieht, wurde in denjenigen Kolonien, die von freikirchlichen protestantischen Religionsgemeinschaften gegründet worden waren, schon sehr früh ausgestreut. Aber der bezeichnende und spätere städtisch-industrielle Kult der «genteel woman», der vornehmen Dame, mit seiner scharfen Trennung der Geschlechterrollen, hat die mehr egalitäre Rollenverteilung an der ländlichen Grenze nicht untergraben können, bis die stärkere Kapitalansammlung eine neue Wohlstandsklasse schuf. Das Faktorei-System setzte sich, durch den Bürgerkrieg beschleunigt, durch, wo dieses Kapital konzentriert war, im Nordosten. Hier, wo das Leben der Mehrzahl der Frauen in massivster Weise zu diesem Mythos in Gegensatz stand, gedieh, genau wie in England, der soziale Mythos von der «genteel woman» am besten.

In den Vereinigten Staaten war das Faktoreisystem der Frühzeit stärker von der Lohnarbeit der Frauen abhängig als es in England gewesen war. Textilien und Kleiderfabrikation bildeten den Kern der frühen Industrie, und die Frauen besaßen die erforderlichen Fähigkeiten für solche Arbeiten. Überdies war das Arbeitsangebot in dem jungen Staat gering, und die Frauen waren, da ihnen andere Möglichkeiten wirtschaftlichen Überlebens fehlten, bereit, für niedrige Löhne zu arbeiten. Das war übrigens auch einer der Faktoren, der zur langsamen Entwicklung einer organisierten Arbeiterbewegung in Amerika führte. Männliche Industriearbeiter erblickten in den Niedriglöhnen der Frauen eine Bedrohung ihrer Forderung nach angemessener Bezahlung und menschlichen Arbeitsbedingungen. Nicht selten lehnten es die männlichen Arbeitskräfte ab, für die Organisation erster Bemühungen der Frauen für bessere Löhne und Arbeitsbe-

dingungen zu streiken, an ihr mitzuwirken oder sie gar mitzutragen.

Mit der Zeit kamen große Gruppen armer europäischer Einwanderer ins Land, und die von ihnen, denen es nicht gelang, billiges oder freies Land an der Grenze zu bekommen, begannen die Zahlen der Industriearbeiterschaft zu erhöhen. So wetteiferten bald Frauen und Kinder mit den Männern um niedrig bezahlte Arbeitsplätze in den Fabriken. Ja, «aufgeklärte» Arbeitsgesetze, die Kinderarbeit in den Fabriken begrenzten, die Anzahl der Arbeitsstunden festsetzten oder besondere Richtsätze für Frauenarbeit bestimmten, wurden von den männlichen Fabrikarbeitern häufig als Mittel zur Unterbindung des Wettlaufs um Arbeitsplätze in der Industrie begrüßt.

Und doch wurden, trotz dieser Lage der Dinge, gerade Boston und New York, die Hauptzentren der städtisch-industriellen Entwicklung zu Ausgangspunkten, von denen aus sich der «bourgeoise Kult des wahren Frauentums» schließlich über die gesamten Staaten verbreitete. Die Heimat des frühen amerikanischen Frauenrechtlertums waren die mittleren Bereiche des atlantischen Küstenraumes gewesen, wo «extrem linke» Formen des Protestantismus und die zum Egalitarismus tendierenden Bedingungen kleinstädtischen Lebens ein in seiner Motivation religiöses und in seiner Orientierung antielitäres Frauenrechtlertum hervorgebracht hatten. In diesem Milieu hatten die Frauen selbst darüber gespottet, daß sie von Natur aus besonders vornehm und tugendsam sein sollten. Lucrecia Mott, eine den Quäkern angehörende Frauenrechtlerin der Frühzeit, prägte ein Wort, das zu einem volkstümlichen Einwand gegen solche Männer werden sollte, die die «Rechte der Frau» unterstützten *wegen* der hervorragenden Moral der Frauen. «Die Frau», meinte sie schnippisch, «hat sich genug entwickelt, um Gerechtigkeit den Vorzug vor Komplimenten zu geben.»[7] Nur langsam zerbröckelten die Fundamente dieses Frauenrechtlertums unter dem Druck des Ideals des reichen Mittelstandes, der auch in diesen Gebieten entstand. Unterdessen wurde gegen Ende des Jahrhunderts die Bewegung für das Stimmrecht der Frauen eine immer mehr um sich greifende Macht, und viele Frauen bedienten sich selbst des Argumentes von der «besonderen Natur» der Frau als Begründung für den Anspruch der Frau auf politisches Stimmrecht. Es braucht nicht eigens gesagt zu werden, daß damals einige wenige wohlhabende Frauen andeuteten, daß die Frauen sich mit ihren männlichen Gegenspielern zusammentun könnten, um die sozialen Maßstäbe gegen die Übergriffe der Einwanderermassen und Farbigen «aufrecht zu erhalten».

Auch in den Südstaaten fehlten die sozialen Voraussetzungen für eine Frauenrechtsbewegung keineswegs. Das vorherrschende System der Plantagenwirtschaft hatte sich auf der Grundlage der Sklaverei entwickelt. Da die Legitimierung des Systems der Sklaverei eine grundlegende ideologische Forderung war, ergaben sich interessante Abwandlungen der herrschenden Ideologie von der «besonderen Natur der Frau». In den Sklaven haltenden Südstaaten setzte eine immer weiter um sich greifende Idealisierung ein und wurde zum Charakteristikum des sozialen Mythos von «der Natur der Frau», wobei man bei dem Wort «Natur» selbstverständlich nur an die weiße Frau dachte. Die Kluft zwischen der tatsächlichen Lebensweise selbst der Frau des Plantagenverwalters und dieser Ideologie war abgrundtief, wie manche Historiker beobachtet haben.[8] In zunehmendem Maße wurden weiße Frauen als asexuell und «keusch» dargestellt, im Gegensatz zu dem stereotypen Bild der schwarzen Frau, welches entwickelt wurde, um die häufig erzwungenen Beziehungen zwischen weißen Herren und schwarzen Sklavinnen zu legitimieren. Während die schwarze Frau als sinnlich, erotisch und gemein abgestempelt wurde, zeichnete man von der weißen Frau ein Phantasiebild des geraden Gegenteils. So kam es von der klassischen Spaltung im Bewußtsein des westlichen Mannes aus–der in die Frau die Jungfrau wie die Hure hineinprojiziert–zu einer deutlichen Scheidung in der sozialen Mythologie der sklavenhaltenden Staaten Amerikas. Die Masse der armen weißen Frauen, die weder Frauen von Plantagenherren noch Sklavinnen waren, blieben nahezu unberücksichtigt und unsichtbar. Sie lebten nicht nur wie arme Frauen auf dem Land seit eh und je gelebt haben, sondern unter der strengen ideologischen Nötigung, sich mit den Frauen der Plantagenherren zu identifizieren, wenn auch nur, um nicht «tiefer» zu fallen als eine schwarze Sklavin.

Angesichts des Zusammenströmens der Ideologie von der «schwachen Frau» aus den industrialisierten Gebieten des Nordostens und jener schizophrenen, durch den Rassismus geforderten Ideologie des Frauentums ist es weiter nicht verwunderlich, daß die Bewußtseinsfortschritte, die manche Frauen gemacht hatten und die zur Forderung nach sozialer, wirtschaftlicher und politischer Befreiung führten, einem aufsteigenden industriellen System zum Opfer fielen. «Radikales Frauenrechtlertum», das eintrat für einen vollen Personalcharakter der Frau und, wenn auch nicht gerade revolutionär, so doch radikal reformistisch und egalitaristisch eingestellt war in seinen sozialen Vorstellungen, öffnete Schritt für Schritt den Weg zu einer gemäßigten, dem Mittelstand kongenialen Ideologie des Lebens der Frau. Große Freiheit in Kleidung, Bewegung und persönlichem Ausdruck

verhüllte das langsame Abbröckeln der sozialen und ökonomischen Grundlage für eine echte Befreiung der Frauen.

Eine fortschrittliche Industriegesellschaft

In den Vereinigten Staaten (wie andernorts) war der Krieg ein Hauptanstoß zur beschleunigten Entwicklung des industriellen Systems und der technologischen Neuerungen. Während des Krieges wurden Frauen in der Welt der industriellen Produktion notwendig «gebraucht». Die Nachkriegszeiten dagegen waren Zeiten starker Konsolidierung der Ideologie vom «eigenen Platz der Frau». Haus- und Familienleben wurden immer fragwürdiger für diejenigen Mitglieder einer kriegsmüden Bevölkerung, die es sich leisten konnten, sich «privaten» Angelegenheiten zuzuwenden. Doch ist dabei zu bemerken, daß das Leben zwischen «privatem Bereich» und der «Welt der Öffentlichkeit» nunmehr eine klare Trennung zwischen «der Familie» und «der Wirtschaft» brachte. Die den «technologischen Wandel» betonende These, daß die «Frauenbewegung von 1960» in den USA das Ergebnis einer Unterforderung der Frauen des Mittelstandes in ihren blitzblanken vollmechanisierten Küchen sei, vermag keineswegs die auf breiter Grundlage ruhenden strukturellen Gründe für die Unbefriedigung der Frauen zu erklären.

Als in den Vereinigten Staaten das Brutto-Sozialprodukt in ungeahnte Höhen stieg, erschien der Zugang zum Mittelstand ein für alle, die hart genug arbeiteten, erreichbares Utopia. Das aber verstärkte wiederum den Einfluß der Ideologie von der «besonderen Sphäre der Frau» auf die Gesellschaft. Aber wie stets, wenn die Rolle der Frau zur Diskussion steht, sah die Realität anders aus. In der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg wurde die Rolle der Frau als Hausfrau und Mutter überall in den Himmel gehoben. Und doch traten, ungeachtet des schönen Mythos, Frauen in ständig wachsender Zahl den Weg zu den Arbeitsstätten an. Nun aber waren berufliche Tätigkeiten, die während der frühen Perioden des Frauenrechtlertums für Frauen ohne weiteres zugänglich waren, weithin verschlossen. Die «neuen technologischen Berufe» verlangten eine praktische Erfahrung und psychische Orientierung, die die «privatisierte Frau» nicht erworben hatte. In zunehmendem Maß fanden die Frauen nun in sogenannten «Frauenberufen» Beschäftigung: im Büro, als Stenotypistinnen und kaufmännische Angestellte.

Die Frauen, die zu Hause blieben, begannen unter Frustrationen zu leiden, während sie auf ihre *neue* ökonomische Rolle warteten – die Rolle des «fachmännischen» Konsumenten der neuen Technologie. Diejenigen, die entweder aus wirtschaftlicher Notwendigkeit außer Hauses arbeiten oder, um der Langeweile zu entrinnen, die durch die soziale Machtlosigkeit des «Heims» der Mittelklasse entstand, fanden auch in der Welt der «Frauen»arbeit keine Rettung vor derselben Machtlosigkeit. Zur gleichen Zeit aber haben farbige Frauen oder Frauen anderer Minderheitsgruppen, die stets die «doppelte» oder «dreifache» Last des Rassismus, des «Sexismus» und ihrer Klassenzugehörigkeit getragen hatten, erkannt, wie wichtig es war, ihre eigenen Formen feministischer Kritik zu entwickeln. Die soziale Basis für ein neues Frauenbewußtsein, in dem sich Gesichtspunkte der Klasse wie der Rasse treffen, ist breit, trotz der verschiedenen Arten, in denen diese soziale Ideologie darauf abgezielt hat, die Frauen zwischen den Grenzen der Rasse und Klasse einzuschließen, voneinander zu trennen und zu isolieren.

Eine fortgeschrittene kapitalistisch-industrielle Entwicklung «braucht» den sozialen Mythos von «der besonderen Natur und dem speziellen Platz», der Frau ebenso wie andere Ausbeutungssysteme «die besondere Natur» der Frau brauchten, um die verrohenden Auswirkungen eines nach menschlichen Maßstäben ausbeuterischen Systems abzuschwächen. Selbst nichtkapitalistische zentralisierte Produktionssysteme sind nicht ohne weiteres bereit, die Rolle der Frau zu entmythologisieren, und zwar aus denselben Beweggründen: Heim und Familie müssen als Kompensation für die Unpersönlichkeit der Bürokratie dienen. Dennoch wird sich vielleicht zeigen, daß der tiefste Widerspruch derartiger Systeme letztlich in dieser Tatsache liegt: daß die gegenwärtige sozio-ökonomische Machtlosigkeit der Frau sich im Bewußtsein nicht verbinden kann mit dem sozialen Mythos von der «besonderen Natur der Frau». Unter den Bedingungen einer fortgeschrittenen zentralisierten industriellen Produktion muß die Frau sich entweder ein Selbstbild innerlich zueigen machen, das so sehr die Machtlosigkeit und existentielle Entferntheit von der Wirklichkeit ihres Lebens widerspiegelt, daß sie dabei Gefahr läuft, wahnsinnig zu werden, oder aber sie muß beginnen, die Koordinaten der Macht zu entmystifizieren, unter denen sie lebt. Es wird immer offenkundiger, daß eine wachsende Anzahl Frauen wirklich und zutiefst der «Gerechtigkeit den Vorzug geben vor Komplimenten», das heißt, daß der Prozeß der Entmystifizierung in Bewegung geraten ist.

[1] Philippe Ariès. L'Enfant et la vie familiale sous l'ancien régime (Plon, Paris 1960).

[2] Thorsten Veblen, The Theory of the Leisure Class.

[3] Margaret Mead, The American Woman Today : The World Book Year Book (1969) 78–95.

[4] Der Satz stammt von William Ryan, Blaming the Victim (Vintage Books, New York 1971). Ryans Untersuchung konzentriert sich darauf, wie dieser Prozeß des Tadels in den Vereinigten Staaten verläuft, namentlich den Farbigen und Notleidenden gegenüber.

[5] Richard Sennett and Johnathan Cobb, The Hidden Injuries of Class (Vintages Books, New York 1973).

[6] Harriet Martineau, Society in America, Bde. I–III (London 1837).

[7] Vgl. Elizabeth Cody Stanton (u.a. Hg.), The History of Woman Suffrage, Bd. 1 (New York 1881) 80.

[8] Eugene D. Genoves, Roll, Jordan, Roll. The World The Slaves Made (Pantheon Books, New York 1972) 81 f. und an mehreren anderen Stellen.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

BEVERLY HARRISON

geboren 1932 in St. Paul (Minnesota, USA). Studium am Union Theological Seminary in New York City, abgeschlossen mit dem Doktorat in Philosophie. Sie war Beigeordnete Universitätspastorin der presbyterianischen Kirche an der Universität von Californien in Berkeley; Assistant Dean of Students, Assistant Professor für christliche Ethik und Vorsitzende des Planungsausschusses (1971–1972) am Union Theological Seminary. Seit 1973 ist sie Assistant Professor für christliche Ethik am Union Theological Seminary. Veröffentlichungen: A Basis for Study : A Theological Prospectus for the Campus Ministry (1958 Board of Christian Education); Beiträge in verschiedenen Zeitschriften wie z. B. Motive, One, Presbyterian Life; Sexism and the Churches. When Evasion Becomes Complicity : Prophetic Voices. Sexism and Religion (erscheint demnächst in der Association Press); An Advocate's Guide to Seminary Discussion of the Women Question : Theolocigal Education (Sommer 1972); When Blessedness and Fruitfulness Diverge : Religion and Life (1972); Reinhold Niebuhr on Human Dignity : The Impotence of an Idealist-Transcendent Self in the Naturalistic Dramas of History (erscheint demnächst).

Elizabeth Carroll

Frauen im Ordensleben (Nordamerika)

Die Unterdrückung der Frau

In den Jahren nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist es bei den Ordensfrauen zu einem Exodus gekommen, der immer noch anhält. Während für etwa ein Fünftel dieser Frauen dieser Exodus den Austritt aus dem Ordensleben bedeutet,[1] führt bei den meisten Ordensfrauen dieser Exodus nicht zum Bruch mit ihrer Ordensgesellschaft oder mit ihrem Engagement, ihrer Kirche zu dienen.

Der Auszug, eine leidvolle Flucht aus Ägypten, war die Weise, auf die Gott die Hebräer von der Unterdrückung befreite. Für die Unterdrückung durch die Ägypter war die Person des Pharao der Inbegriff. Die Unterdrückung aber, von der der Geist des Herrn die Ordensfrau befreite, ist nicht in einer Person, sondern in einem «System» verkörpert: im «System», das sich aus menschlichen Entscheidungen gebildet hat, die zum Teil vor Hunderten, ja Tausenden von Jahren getroffen wurden und zum Teil immer noch getroffen werden. Aufgrund dieser Entscheide üben Menschen, die männlichen Geschlechtes sind, über andere Menschen, die dem weiblichen Geschlecht angehören, Herrschaft aus. In manchen Zivilisationen erlangte diese Herrschaft in den zwischenmenschlichen Beziehungen so sehr die Oberhand, daß sie die Ordnung verdunkelte, die nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift Gott für die Menschen aufgestellt hat:
«Dann sprach Gott: ‹Laßt uns Menschen machen als unser Abbild nach unserer Gestalt. Sie sollen herrschen über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh, über die ganze Erde und über alle Kriechtiere auf dem Land.› Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Weib schuf er sie» (Gen 1, 26–27).

Selbst in gewissen Perioden der jüdischen Geschichte wurden die Frauen zusammen mit dem lebenden Inventar zum Eigentum des Mannes gerechnet.[2] Die Herrschaft des Mannes über die Frau wurde zu einem Mythos,[3] der philosophisch und theologisch gerechtfertigt[4] und gesetzlich verankert wurde.[5] Dies führte zu einem Teufelskreis: den Frauen wurde die Gelegenheit zur Selbstentfaltung genommen; sie wurden für bildungsunfähig erklärt; die Frauen nahmen diese Inferiorität hin und scheuten sich, die Gelegenheit zur Selbstentfaltung zu ergreifen.

Christliche Frauen kamen in gewisser Hinsicht um dieses Dilemma herum. Jesus behandelte die Frauen als Vollmenschen. Galiläische Frauen gehörten zu seinem gewöhnlichen Gefolge.[6] Sie wurden von ihm mit der Verkündigung seiner Auferstehung betraut.[7] Die Frauen wurden zur christlichen Taufe und zur Mitgliedschaft in der Kirche zugelassen. Der Heilige Geist begabte sowohl Frauen wie Männer mit den Charismen der Prophetie und des Zungenredens, der Inspiration und des Gebetes.[8] Als man in der Urkiche mit der Ordination zu Dienstämtern begann, wurden sicherlich auch Frauen mit dem Diakonat betraut[9] und viel-

leicht gab es unter den sogenannten «Aposteln» auch Frauen.[10]

Die Lehre, wie der hl. Paulus sie entwickelt hat, war durchaus in Ordnung:

«Ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus als Gewand angelegt. Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid ‹einer› in Christus Jesus» (Gal 3,27–29).

So lautete die Lehre; die Praxis aber ließ in bezug auf die Sklaven und auf die Frauen zu wünschen übrig. Im Lauf der Jahrhunderte bildeten die Männer der Kirche, die eben Menschen ihrer Zeit waren, Gepflogenheiten und Strukturen aus, die aus der Furcht vor der Frau und der Objektivierung der Frau zu einer Quelle der Versuchung für den Mann erwuchsen. Statt sich mit ihren Schwächen abzufinden und Gottes Gnade an sich wirken zu lassen, «beseitigten» die Männer der Kirche die Versuchung.

Unter dem Druck der männlichen Vorurteile, die von der jüdischen Sitte und dem Neuplatonismus genährt wurden, vermochte man es nicht lange zu ertragen, daß Charismen, die Frauen zuteil wurden, in institutionalisierte Formen gebracht wurden. Die Ämterordnung der Christengemeinde bildete sich, der *episkopos* (Bischof) wurde von den *presbyteroi* (Priester) unterschieden, aber Frauen gelangten nicht über den Diakonat hinaus, den Paulus ihnen zugestanden hatte. Die Jünger Jesu haben sich offenbar nicht das Verhalten Jesu zu eigen gemacht, der Frauen in seinen Dienst nahm und ihnen Vertrauen schenkte. Sie nahmen den Frauen den Platz, den Jesus diesen in der Christengemeinde angeboten hatte, und weigerten sich, ihre Charismen in den Rang des Episkopats-Presbyterats zu erheben.[11] Schließlich wurden Frauen vom Diakonat ausgeschlossen. Man ließ es auch zu, daß der Ordo der Witwen verschwand. Der Lebensstand der Jungfräulichkeit «um des Himmelreiches willen» wurde auf eine monastische Form eingeengt.[12]

Wenn Frauen wünschten, in vollzeitlichem Dienst für die Kirche Christus nachzufolgen, blieb also nur noch eine einzige Wahl: die klösterliche zölibatäre Gemeinschaft. Das «System», aus dem Ordensfrauen in letzter Zeit auszuziehen begannen, rührt also von den Haltungen und menschlichen Verfügungen her, deren Entwicklung wir oben skizziert haben.

Das «System»

Als Aspekte des in «das System» gebrachten Ordenslebens lassen sich also bestimmen: die Klausur, die Abhängigkeit, die Domestizierung geistlicher Ideale und die Einschränkung des Apostolates.

Ein erster Aspekt ist *die Klausur*, die institutionalisierte Abschließung von der Welt. Die Weltflucht, wie sie vor allem seit dem vierten Jahrhundert praktiziert wird, ist zum Teil von der Furcht vor der «bösen Welt» inspiriert (vgl. Benedikt von Nursia) und zum Teil vom Verlangen nach Einsamkeit und Schweigen, um Gott innerlich zu erfahren. Was als eine persönliche Initiative von Männern und Frauen begann, wurde zu einem normalen Aspekt des monastischen Lebens institutionalisiert. Besonders im Fall von Frauen steht die Klausur den karitativen Bestrebungen entgegen, die in den ersten Zeiten der Kirche diejenigen, die zur «Nachfolge Christi» berufen waren, auszeichneten. Zumal in der Epoche der Barbareneinfälle dachte man das Kloster als eine schon auch baulich irgendwie Festungscharakter aufweisende Einhegung, die keine Ordensfrau verlassen und in die niemand, der nicht zur Klostergemeinde gehörte, Einlaß finden durfte. Diese Struktur paßte zum mittelalterlichen Burgsystem, so daß Äbtissinnen klausurierter Orden manchmal Jurisdiktion über Pfarreien und Pfarrer hatten und an den öffentlichen Angelegenheiten der Kirche mitbeteiligt waren.[13] Der Umstand jedoch, daß allen Frauen, die ihr Leben wirksam in den Dienst der Kirche stellen wollten, die Klausur aufgezwungen wurde, verwehrte ihnen dennoch in den meisten Jahrhunderten zumeist jede öffentliche Rolle. Die Kirche wurde zur Protektorin und großen Verteidigerin des Klosters, so daß, so weit es sich um Frauen handelte, Kloster und Heiligkeit, Kloster und Gebet miteinander identifiziert wurden.[14]

Das Festhalten der offiziellen Kirche an der Klausur widerstand mit Erfolg den Bemühungen von Ordensfrauen und ihren heiligen Ratgebern, eine aktivere Form des Ordenslebens einzuführen. Während drei Jahrhunderten kämpften Frauen wie Angela Merici, Maria Ward, Johanna von Chantal und ihre heiligen Berater wie Franz von Sales mit den kirchlichen Autoritäten um einen aktiveren Einsatz von Ordensschwestern. Der hl. Vinzenz von Paul lernte aus früheren Erfahrungen und gab seinen Filles de Charité die Weisung, niemandem einzugestehen, daß sie Ordensfrauen seien. Als im 19. Jahrhundert «aktive» Orden endlich die kirchliche Approbation erlangten, verlangte man weiterhin eine Art Kloster, schränkte die Ausgänge aus dem Konvent auf das für die apostolische Arbeit unbedingt Notwendige ein, verfügte Sperrzeiten und engte die Beziehungen mit Laien–ob Männer oder Frauen–und mit Klerikern ein. Das Schweigen und das Chorgebet der kontemplativen Orden prägte auch die Lebensweise in diesen Kongregationen. Auch ihr Gewand unterschied sie und betonte den Abstand von der Alltagswelt.

Neben der Klausur war die Betonung *der Abhängigkeit* ein weiteres Element, das dem «System» weiblicher Ordensgemeinschaften eine Stütze war. Im Ordensleben von Frauen erhielt die Abhängigkeit von zwei Seiten her Gewicht: einmal von der Ansicht von Männern her, Frauen seien «leicht auf Abwege zu bringen, schwach und ohne viel Verstand»,[15] sodann durch eine zu formalistische und materialistische Deutung der Gelübde der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams. Entscheide, die von Männern getroffen wurden, von denen die meisten nie im Ordensstand gelebt hatten, legten für Frauen, die in ganz anderen Kulturen lebten, die Lebensweise bis ins einzelnste fest. Bei der Abfassung von Konstitutionen ging man darauf aus, in verhältnismäßig kurzer Zeit die notwendige Approbation zu erlangen. Das ganze Regime des Ordenslebens war von der Betonung der Abhängigkeit beherrscht. Das Armutsgelübde erforderte eine Reihe von Erlaubnissen; zur apostolischen Betätigung bedurfte es eines Auftrags. Das Leben wurde bis in die geringfügigsten Einzelheiten vom Gehorsam gegenüber den Oberen bestimmt. Die Gehorsamstheorie bestand auf einem Verständnis der göttlichen Inspiration, das diese einzig auf dem Weg über die Oberen erfolgen ließ. Man erwartete vertrauensvoll, daß die Standesgnade das Lernen und die Führungstalente ersetze. Was das frauliche Ordensleben betrifft, kam die Kirche dem Illuminismus sehr nahe mit der Ausnahme, daß man nicht annahm, weibliche Ordensobern vermöchten in einer wichtigen Angelegenheit den Willen Gottes wirklich wahrzunehmen; deshalb hatten sie sich an Bischöfe, Ordensmänner und die für alles zuständige Sacra Congregatio für die Ordensleute zu wenden.

Trotz der allseitigen Abhängigkeit kam es im Apostolat von Ordensfrauen zu etwas Erstaunlichem: Frauen organisierten und leiteten Erziehungs-, Gesundheits-, Wohlfahrtsdienste und -institutionen, die ähnlichen Bestrebungen anderer Gesellschaftsorgane zuvorkamen und diese oft übertrafen.

Ein dritter Aspekt des «Systems» bestand in der *Domestizierung geistlicher Ideale*. Die Ausrichtung nach dem Willen Gottes kann ein Akt eines geistlichen Strebens, einer kühnen Initiative mit erschütternden Folgen sein; der Orden aber reduzierte sie auf den Slogan: «Das Erklingen der Glocke ist die Stimme Gottes». Im Ordensleben, wie es für Frauen gedacht war, schien vieles darauf angelegt, das Blickfeld zu verengen, den Eifer zu lähmen, das Lernen in Mißkredit zu bringen und den Geist zu dämpfen. Dinge, Geld, Kleidung, Tagesordnung, Pflichten wurden sakralisiert und erhielten so die Vorherrschaft über Personen und ihr Streben nach Nächstenliebe.

In den Ordensgemeinschaften wurde also der Wille Gottes (in einer absteigenden Hierarchie) durch den Obern und durch eine mechanische Auslegung der Ordensregel vermittelt, so daß die Entfaltung des Gewissens, die Möglichkeit, eine wichtige, freie und verantwortliche Entscheidung zu treffen, in die Ferne gerückt wurde. «Halte die Regel und die Regel wird dich halten!» war zwar eine treffliche Parole, wenn man unter «Regel» die großen Ermahnungen zu Nächstenliebe, apostolischem Eifer, Gebet, Demut verstand. Häufiger jedoch wurde darunter Schweigen, genaue Einhaltung der Tagesordnung, strenge Beobachtung der Armut, Willfährigkeit gegenüber dem bloßen Wink eines Obern verstanden. An dieser Verkürzung der edelsten geistlichen Ideale auf handliche, erfüllbare Regeln litt die ganze Kirche und darum erst recht das Ordensleben.

Ein vierter Aspekt des «Systems» war *die Einschränkung des Apostolates*. Die apostolischen Tätigkeiten wurden auf institutionalisierte Formen der Krankenpflege, Erziehung und Fürsorge begrenzt, wobei der Hauptakzent auf Schulen, in geringerem Maß auf Spitäler gelegt wurde. Hausbesuche, die im 19. Jahrhundert so wichtig gewesen wären, wurden von Ordensschwestern nicht gemacht, zum Teil infolge der Klausurvorschriften, für die die Welt als gefährlich galt, zum Teil deswegen, weil die Nachfrage nach Personal für Schulen und Pflegeheime sehr groß war und diese Sparte das Übergewicht erhielt. Da die meisten Schwestern in Elementarschulen Unterricht erteilten, beschränkten sich die Kontakte mit Erwachsenen für gewöhnlich auf die Schwestern der eigenen Kommunität.

Diese vier Aspekte wurden miteinander zu einem Ganzen verbunden durch die Auffassung, zu einem besonderen Stand der Heiligkeit berufen zu sein, worin harte Arbeit und Abtötung mit Gottes Hilfe dazu befähigen sollten, die Vollkommenheit zu erlangen. Die gesamte aszetische Literatur galt als Eigendomäne der Ordensleute, zu der Laien, ja selbst Diözesanpriester nichts beizutragen hatten.

Die Spannungen, die im System zutage traten, die Nervenzusammenbrüche, die Verkrampftheit, das Aburteilen über andere, das Mißtrauen sah man als persönliche Schwächen, nicht als Folgen des Systems an. Erst als mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil sich ein ganz neuer Weg zur theologischen Wahrheitsfindung auftat, war das «System» imstande, sich zu sehen als das, was es war: eine außerordentlich gut zu einem Ganzen verzahnte und fest untermauerte Organisation zur Herrschaft über Ordensfrauen und zu ihrer geregelten Ausnützung.

Vorbereitung auf den Exodus

Für die amerikanischen Ordensfrauen begann der Bewußtseinswandel, der es ihnen ermöglichte, aus den Konzilsdekreten das Wort Jahwes zu vernehmen, mit der Bewegung für Schwesternbildung. Bemerkenswerterweise ging diese von volksverbundenen Schwestern gebildete Organisation der offiziellen Konferenz der Oberinnen von Frauenorden um vier Jahre voraus.

1955–56 pilgerte Sr. Mary Emil Penet IHM von Michigan zu über hundertfünfzig Mutterhäusern und Generalaten in allen Teilen der Vereinigten Staaten, um die Lage in weiblichen Ordensgemeinschaften persönlich auszukundschaften.[16] Ihre Befunde wiesen darauf hin, daß hinter der äußeren Blüte–Zuwachs an jungen, begabten Mitgliedern, viele Neugründungen–vieles ganz und gar nicht in Ordnung war. Schwestern, die an Elementar- und Mittelschulen im Schuldienst standen und sogar Leitungsaufgaben versahen, waren oft zehn, zwanzig Jahre lang tätig, bevor sie den entsprechenden Ausweis erwarben. Es gab auch Schwestern, die zeitlich überbeansprucht waren. Der Tagesplan sah für gewöhnlich drei Stunden für Gebet und Gottesdienst vor, sechs bis sieben Stunden für das Schulehalten, die Unterrichtsvorbereitung, für den «Kirchendienst», die Ausbildung von Ministranten und Chorknaben, für Küchen- und andere Haushaltsdienste, für das Essen, die obligatorische Rekreation und das Schlafen. Die Samstage und die Sommerferien waren mit der Vorbereitung auf ein Gradexamen ausgefüllt. Unter diesen Umständen führte das Studium bestenfalls ein Randdasein. Die Bewegung für Schwesternbildung vertrat die Ansicht, daß zu Beginn ihres Ordenslebens jeder Schwester Zeit–wenigstens fünf Jahre – eingeräumt werden sollte zur Weiterbildung, zum Gebet und zur Reflexion. Eine solche Rüstzeit für jede Schwester sei auch ein Akt der Gerechtigkeit gegenüber den Hunderttausenden von Kindern und Jugendlichen, die dem Bildungs- und Erziehungssystem der Kirche anvertraut würden. Diese Vorbereitung solle der Kirche Lehrkräfte verschaffen, die tief mit Christus verbunden, psychisch ausgewogen, wissenschaftlich tüchtig und ihrer Rolle sicher seien. Das Programm berücksichtigte wirklichkeitsgerecht die Ausbildung, die für Lehrkräfte an öffentlichen Schulen verlangt wird, die Forderungen der Gesellschaft und die gewaltigen Lasten, die Schwestern auferlegt werden. Darüber hinaus zielte es auf eine Gesellschaftsreform im Sinn sozialer Gerechtigkeit ab.[17]

Was die Kongregationen zur Durchführung dieses Programms von der Kirche erbaten, war sehr wenig: ein geringer Prozentsatz von Lehrschwestern sollte aus den Schulen genommen werden, bis die Ansprüche an die Ausbildung erfüllt wären. Der Reifungsprozeß bei den Ordensfrauen setzte eigentlich dann ein, als Bischöfe und Priester der Bitte, dieses Programm zu unterstützen, unglaublichen Widerstand entgegensetzten. Nur eine entmutigend kleine Zahl von Bischöfen machte sich die Ziele der Schwesternbildungsbewegung zu eigen und förderte sie durch Geldbeiträge oder wenigstens ihre Empfehlung. Ordensoberinnen, die die Forderungen der Bewegung für richtig hielten, wurden aber inne, daß sie, wenn sie diesen zum Durchbruch verhelfen wollten, mit den Einwänden und wahrscheinlich mit der feindlichen Einstellung der Bischöfe und Pfarrer rechnen müßten, mit denen ihre Schwestern zusammenarbeiteten. Die dynamischeren unter ihnen sprachen es offen aus, daß manche Bischöfe und Priester die Schwestern nicht als Mitarbeiterinnen, sondern bloß als billige Arbeitskräfte betrachteten.

Die Schwesternbildungsbewegung setzte eine ganze Reihe von Beschlüssen und neuen Auffassungen durch, die den Umwälzungsprozeß unter den Ordensfrauen in Gang brachten.[18] In mancherlei Hinsicht war jedoch die Bewegung konservativ. Ganz der in der Kirche vertretenen Linie entsprechend sah sie für Schwestern eine separate Ausbildung vor, die sich eng an das Modell der Seminarerziehung hielt und so weit als möglich innerhalb der eigenen Kongregation und auf alle Fälle nach Geschlechtern getrennt erfolgen sollte. Auch in ihrer Betonung der Verstandesbildung war die Einstellung konservativ.

Heute tritt die in den fünfziger Jahren noch kaum wahrgenommene Umwälzung zutage, die darin liegt, daß diese Ausbildungsmöglichkeiten aller Art für Ordensfrauen geschaffen wurden. Jahrhunderte hindurch hatte es die Kirche als ihre Pflicht erachtet, sich großzügig der Ausbildung männlicher Kleriker anzunehmen. Für die Ordensschwestern sahen nur sehr wenige Diözesen eine Unterstützung vor außer der durch die öffentliche Anerkennung. Die Ordensfrauen selbst ergriffen die Initiative, brachten die Mittel zusammen, boten ihren talentierten Mitgliedern höhere Studien an, bauten Schwesternkollegien oder arbeiteten mit denen anderer Kongregationen zusammen. Ein sehr wichtiges Nebenergebnis der Schwesternbildungsbewegung bestand denn auch darin, daß Mitglieder verschiedener Kongregationen einander zu treffen und miteinander zusammenzuarbeiten begannen und so die Mauern der Abschließung voneinander, des Einander-fremd-Seins und des gegenseitigen Mißtrauens abbauten. Es kam zu Freundschaften und zu Teamwork.

Ein besonderes Problem ergab sich für die Schwestern, die sich auf eine Professur in Theologie vorbereiteten. Priesterseminarien und selbst theologische Fa-

kultäten mancher katholischer Universitäten standen bloß Männern offen. Einige wenige behalfen sich damit, daß sie sich an europäische Universitäten begaben, die als erste auch Frauen zu Studienprogrammen zuließen, die mit dem Doktorat in Theologie abschließen. Andere Schwestern studierten an staatlichen Universitäten oder protestantischen theologischen Hochschulen. Das Bedürfnis nach einer gediegenen wissenschaftlichen Ausbildung brachte auch Schwestern, die auf anderen Feldern tätig waren, an staatliche Universitäten. Alle diese Schwierigkeiten lassen sich heute als providentiell ansehen; sie drängten Schwestern in ein weiteres Milieu, führten zu einer unverkrampfteren Haltung und zu einer Aufgeschlossenheit für die Wahrheit, selbst wenn diese in unvertrauten Ausdrucksformen auftritt.

Die Berufung zum Auszug

Das neue intellektuelle Ferment, die Kämpfe und Spannungen und das tiefe Gebet, die in den weiblichen Ordensgemeinschaften bereits vorhanden waren, machten die Schwestern zu den für die Botschaften des Zweiten Vatikanums aufgeschlossensten Empfängern. Sie wurden von der neuen Sicht der Kirche als des Gottesvolkes, das sich auf Pilgerschaft befindet, gepackt. Sie fühlten sich, in tieferem Sinn als je zuvor, als Teil der Kirche. Gleichzeitig focht das Zweite Vatikanum wichtige Mythen des Ordenslebens an. Der Grundsatz, daß «alle zur Heiligkeit berufen» sind, entzog der Meinung, daß die Ordensleute zu einer besonderen Heiligkeit berufen seien, zu denen die Laien keinen Zugang hätten, den Boden. Das «System» war aufgebrochen. Sein Unterbau fiel zusammen. Der Begriff «Stand der Vollkommenheit» erhielt durch das Konzil den Todesstoß, da dieses die Heiligkeit ganz klar als eine Funktion der Taufe sah. Die Ordensleute hatten sich nun der Stützen zu entledigen, die einer unzutreffenden Lehre entnommen worden waren.

Einen besonderen Dank schulden die Ordensleute der nachkonziliären Kommission für das Ordensleben, die für Papst Paul VI. das ausgezeichnete Motu Proprio «Ecclesiae Sanctae» vom 6. August 1966 entwarf, zwischen den einzelnen Kongregationen ein neues Verhältnis schuf, ein gegenseitiges Aufeinanderhören und Einander-Konsultieren in Gang brachte und empfahl, einander im Verwaltungswesen zu unterstützen; auch verlangte sie im Laufe von drei Jahren ein Erneuerungskapitel zu halten, und empfahl, anschließend eine Experimentierperiode von ungefähr zehn weiteren Jahren einzuschalten. Diese Weisungen spornten die Ordensfrauen zu einem kreativen Engagement an, das sich nicht nur dem Grade, sondern auch der Art nach von allem, was sie von früher her kannten, unterschied. Sie suchten sich nicht vom Ordensgelübde zu befreien; was sie erstrebten und immer noch anstreben ist die «Freiheit der Kinder Gottes» innerhalb ihrer Ordensweihe. Zu ihrer Erfahrung gehören die Überzeugung, vom Geist geleitet zu werden, die entschlossene Zurückweisung früherer Überspanntheiten und Ungerechtigkeiten, eine gewisse Entwurzelung und ein Hingedrängtwerden zum Land der Verheißung. Indem sie sich der Leitung durch den Geist überließen, fanden die Ordensfrauen zu sich selbst zurück. Sie folgten den vom Papst und vom Konzil gezogenen Leitlinien, indem sie die Bibel studierten und in den Geist ihrer Ordensgründer eindrangen; sie befragten die «Zeichen der Zeit» nach den gesellschaftlichen und persönlichen Bedürfnissen, die nach einer apostolischen Antwort rufen. Mit dem Sinn dafür, daß der Gehorsam weiterdauern müsse, aber auch vom neuen Personalismus und dem Geist der Freiheit erfaßt, änderten sie ihren Lebensstil, räumten der Liebe den Vorrang vor der minutiösen Beobachtung der Regel ein, interpretierten die Gelübde von einem mehr theologischen als legalistischen Ansatz her und weiteten das Apostolatsfeld unermeßlich aus.

Die Anfechtungen des Übergangs

Bewußt oder unbewußt gerieten die Ordensfrauen in den Kampf zwischen den konziliaren Kräften der Kirche und der kurialen Macht zu Rom. Unbewußt begannen sie auch gegen die in der Kirche bestehende Herrschaft der Männer über die Frauen anzukämpfen. Das Ringen, das namentlich die Religiosenkongregation und Kardinal Antoniutti zum Zentrum hatte, erfolgte zwar mit ungleichen Kräften, da die bestehende Praxis des Heiligen Stuhles, die örtliche und die römische Hierarchie und die jahrhundertelange Willfährigkeit der Schwestern das Übergewicht hatten. Die Schwesterngemeinschaften hingegen hatten nur ihre Begeisterung über die neuerhaltene Vollmacht, ihr Leben neu zu gestalten, ein Dokument aus der Hand Pauls VI., das ihnen das Experimentieren erlaubte, und nicht viel mehr. Kluge Gewandheit in der Kirchenpolitik und fachkundige Kenntnis des Kirchenrechts gingen ihnen ab, und sie waren auch nicht miteinander solidarisch. Die Konferenz der Generaloberinnen der weiblichen Orden, die 1956 vom Heiligen Stuhl ins Leben gerufen worden war, entbehrte der inneren Geschlossenheit und der Überzeugung, die notwendig gewesen wären, damit sie ihre Mitglieder in einem Kampf, auf den niemand vorbereitet war, richtig hätte repräsentieren können.

Die Streitpunkte, um die die Auseinandersetzung kreiste, waren die von der Religiosenkongregation erlassenen Weisungen, die dem Motu Proprio Pauls VI.

zu widersprechen schienen, da sie verlangten, Kapitelsbeschlüsse vor ihrer Erprobung vorzulegen, und indem sie den Bereich der «für das Ordensleben wesentlichen», keiner Veränderung zu unterziehenden Punkte erweiterte. Das ganze Gewicht der römischen Kongregation und der örtlichen hierarchischen Gewalt senkte sich auf die Schwestern vom Unbefleckten Herzen zu Hollywood, Kalifornien, auf eine der kreativsten, weitsichtigsten und hingebendsten Kongregationen in den Vereinigten Staaten.

Die Schwestern vom Unbefleckten Herzen wurden als kanonische Körperschaft aufgehoben. Mittlerweile hatten alle anderen weiblichen Ordensgruppen in den Vereinigten Staaten einen ähnlichen Weg eingeschlagen. Alle Ordensfrauen schulden den Schwestern vom Unbefleckten Herzen unermeßlichen Dank. Noch bedarf es eines gemeinsamen Ausdrucks des Bedauerns und der Dankbarkeit.

Nach den schmerzlichen Folgen des Angriffs auf die Schwestern vom Unbefleckten Herzen sah die Hierarchie der Vereinigten Staaten von weiteren Repressionsmaßnahmen ab. Die Kongregationen gewannen das Vertrauen individuell wieder, vor allem aber dadurch, daß sie die Solidarität schufen, die zur Umstrukturierung der Konferenz der weiblichen Ordensoberen notwendig war. 1970 approbierte diese Konferenz einmütig eine Eingabe an die Religiosenkongregation, worin diese gebeten wurde, «ihr Vorgehen, ihre Vollmachten und ihr Personal bekanntzugeben; den Schwestern Amerikas zu vertrauen, sie zu unterstützen und zu fördern; die Grundsätze der Subsidiarität und der Mitverantwortung in die Tat umzusetzen und bei den anderen Vatikanischen Stellen die Interessen der Schwestern zu vertreten.» Das Papier erbat «eine ernsthafte Untersuchung der ganzen Frage der Jurisdiktion, so weit diese Frauen betrifft, sowie Angaben über die Gründe für apostolische Visitationen, über die Auswertung der bischöflichen Visitationen und die Rolle von Vikaren für Ordensschwestern.»[19] Während der nächsten Jahre widerstanden mehrere Ordensgemeinschaften – unter äußerst schmerzlichen inneren Konflikten – dem Druck apostolischer Visitationen, die durchgeführt wurden, ohne eine formelle Anklage zu erheben, ohne die Beschwerdequellen zu nennen, ohne Einsicht in den eingereichten Bericht zu gewähren, ohne über die zur Pflicht gemachten Korrekturen einen Dialog zu führen. Der Kampf der Ordensfrauen um die Selbstbestimmung über ihr Leben erreichte einen Höhepunkt in der Antwort auf den Versuch der römischen Kongregation, für ihre Forderung, daß Ordensschwestern ein richtiges Ordenskleid tragen, die Unterstützung durch die Hierarchie der Vereinigten Staaten zu gewinnen.

In neuerer Zeit tritt in dieser Kongregation ein neuer Geist zutage: der Respekt vor den Kompetenzen von Ordensfrauen und der Wille, mit ihnen zusammenzuarbeiten; man geht immer mehr zu gegenseitiger Konsultation und offenem Dialog über und sucht nach einer Theologie des Ordenslebens, die den Grundsätzen des Zweiten Vatikanums und den Bedürfnissen der Kirche und der Welt entspricht. Die Strukturen indessen bleiben zur Hauptsache im Grunde unverändert. Die beratende Körperschaft der Religiosenkongregation besteht weiterhin nur aus Männern (dies bedeutete für Ordensfrauen erst recht eine Beleidigung, als auch ein Ordensbruder zum Mitglied der Kongregation ernannt wurde, zeigte sich doch darin, daß weder die Jurisdiktion noch der Klerikerstand, sondern allein das männliche Geschlecht den Ausschlag gaben).

Ähnliche Entwicklungen gingen in anderen Nationalkonferenzen von Ordensfrauen vor sich; sie liefen zu denen in den Vereinigten Staaten parallel. Besonders markant tritt diese Entwicklung in Lateinamerika und Afrika hervor. Die Zusammenkünfte der internationalen Union von Generaloberinnen waren der Entfaltung der Frauenorden in den einzelnen Ländern einerseits behilflich, andererseits profitierten sie davon. Diese Gruppen kamen 1967 erstmals zusammen. Schon bei der ersten Zusammenkunft herrschte eine Dynamik des Selbstvertrauens und gegenseitigen Respekts. In den beiden Generalversammlungen, die seither stattfanden, 1970 und 1973, beeindruckte der Wandel, der im Bewußtsein und Selbstgefühl der Vertreterinnen eingetreten ist. Die Hauptfrage, die auf Dutzenden von Wegen an die Hierarchie der Kirche herangetragen worden ist, bleibt jedoch unbeantwortet. Sie bezieht sich über die Ordensfrau hinaus auf das ganze Frauenproblem in der Kirche. Die Kämpfe der Ordensfrauen haben sie mitten in diese Bewegung geführt.

Ein Volk in Bewegung

Daß dieser Exodusprozeß (und die Gnade des Heiligen Geistes) weiterdauert, beweist die beständige Suche nach der sinnvollsten Auslegung der Ordensgelübde. Der Personalismus, der die Gelübde zu humanisieren und ihnen neue Bedeutung zu geben half, bildet weiterhin die Basis.

Doch die Stoßrichtung dieser Interpretation geht auf die Person in ihrer Sendung zu. Ordensangehörige sollen ihre Armut in ihrer Identifikation mit dem Armen und Unterdrückten, ihre Liebe in Dienstleistungen und im Beistand an andere zum Ausdruck bringen und ihre Kräfte vereinen, um sie im Kampf um Gerechtigkeit und Frieden geballt einzusetzen. Zu diesem Ziel ist

in den Vereinigten Staaten unter den Ordensleuten ein Netz von Friedens- und Gerechtigkeitszentren am Entstehen. Diese Zentren scharen Vertreter von Ordenskongregationen und der Laienschaft um sich, um ein lockeres Netz zur gegenseitigen Bereicherung in Studium und Forschung über Probleme der Unterdrückung und zum tätigen Einsatz zu bilden.

Das Bestreben der Ordensfrauen, sich zu organisieren, dauert weiter. Die Internationale Union der Generaloberinnen testet ihre Fähigkeit, dem leidenden Volk der Dritten Welt angemessen Gehör zu verschaffen und zwischen ihm und den Ordensfrauen der industrialisierten Welt Verbindungen herzustellen. In den Vereinigten Staaten bilden die «Leadership Conference of Women Religious»[20] und sieben weitere Organisationen[21] zusammen die «Sisters Uniting», um einander über ihre gegenseitigen Vorhaben zu informieren und einander dabei zu unterstützen. Sie sind zusammen auf dem Weg zu einer durch und durch apostolischen Spiritualität. Ihrer im Kampf um die Freiheit errungenen Stärke bewußt, wollen sie, daß die Ordensfrau voll im Leben der Kirche und der Gesellschaft stehe und sich für die Befreiung aller entfremdeten und geknechteten Menschen einsetze. Um dem ersten dieser Ziele näherzukommen, fordern verschiedene Schwesternkongregationen: 1) die Eingliederung von Frauen in den pastoralen Dienst; 2) eine proportionale Vertretung der Frauen in offiziellen Körperschaften der Kirche (beginnend mit den Plenarversammlungen der Kongregation für die Ordensleute); 3) die Wiederherstellung des Diakonates für die Frauen als ordiniertes Diakonat; 4) die Ordination von Frauen zum Priestertum. Eine Nationalkonferenz mit dem Titel «Women for Future Priesthood–Now» will das internationale Jahr der Frau dadurch markieren, daß sie zwei Anliegen anvisiert: die Erneuerung des Priesterdienstes, die Zulassung von Frauen zur Priesterweihe.

Um das zweite Ziel zu erreichen, suchen die genannten Organisationen mit der umfassenderen Frauenbefreiungsbewegung zusammenzuarbeiten, trotz der Stildifferenzen und der Gespaltenheit zwischen den für den Schwangerschaftsabbruch und den für das Leben der Ungeborenen eintretenden Frauen.

Indem sie darum ringen, aus dem geschlossenen System der Klausur, der Abhängigkeit, der Domestizierung der geistlichen Ideale und der Einschränkung des Apostolates herauszukommen, haben die Ordensfrauen in Amerika die Freiheit zu Diensten zurückgewonnen, die Jesus bei den Frauen seiner Zeit sosehr belobigt hat. Sie haben nicht vor, ihren erst zum Teil vollzogenen Exodus aufzugeben, sondern gehen darauf aus, ihre Erfahrung in den noch größeren Kämpfen, die die Weltgesellschaft erschüttern, mit anderen Männern und Frauen zu teilen. In der Ausweitung ihres Einsatzes für die anderen erhält ihr Exodus providentielle Bedeutung.

[1] Zwischen 1966 und 1974 war ein Abgang von 22,9 % zu verzeichnen. Vgl. M.M. Modde, Study on Entrances and Departures in Religious Communities of Women in the United States, January 1, 1972–May 1, 1974, (Chicago, National Sisters Vocation Conference, 1974) 25; Vgl. auch J. Koval and M. Modde, Phase I of Research Project on Women Who Have Left Religious Communities (Chicago, ebd., 1975).

[2] Ex 20,17; Dt 20,14.

[3] E. Janeway, Man's World Women's Place (Dell, New York 1971).

[4] G. Tavard, Women in Christian Tradition (Notre Dame, Indiana 1973); H. Van der Meer, Women Priests in the Catholic Church? (Philadelphia 1973).

[5] Der Codex Iuris Canonici von 1917 enthält nur ganz wenige Angaben, die sich auf Frauen beziehen. Can. 968 schließt Frauen von der Ordination aus, indem sie diese auf den «vir baptizatus» beschränkt.

[6] Lk 8,1–3; 23,27–30. Vgl. Apg 1,21–22.

[7] Mt 28,1–10; Mk 16,6–8; Lk 23,55–56; 24,1–11.

[8] Apg 8,12; 1,14; 21,9; 16,13–14; 1 Kor 11,5; Phil 4,31.

[9] Röm 16,1; *diakonos* ist ein Begriff, der nicht nur auf männliche Diakone, sondern auch auf Phöbe angewandt wird.

[10] Bei dem in Röm 16,7 genannten Apostel kann es sich sowohl um einen Junias als auch um eine Junia, also eine Frau, handeln. Johannes Chrysostomus nahm das zweite an. Vgl. R. Brown (Hg.), The Jerome Biblical Commentary (Prentice Hall).

[11] Vgl. C. Meyer, Man of God: A Study of the Priesthood (Doubleday 1974) 60–85.

[12] M.L. McKenna, Women of the Church (1967) 111–146.

[13] J. Morris, The Lady Was a Bishop (Macmillan 1973).

[14] Selbst der neueste Entwurf des Kirchenrechts enthält für kontemplative Ordensfrauen Klausurforderungen, die für männliche kontemplative Orden nicht verlangt werden. Review for Religious 34,1 (Jan. 1975) 63–65.

[15] Epiphanius, Adversus Collyridianos, zitiert bei H. Van der Meer aaO. 50.

[16] M.E. Penet, Report of the Everett Curriculum Workshop (Seattle 1956) 2.

[17] Ebd. 3–5.

[18] Von besonderer Wichtigkeit war der «National Sisters Survey». Vgl. M.A. Neal, Implications of the Sisters Survey for Structural Renewal: CMSW Annual Assembly Proceedings (1967) 1–33.

[19] J. Haughey, CMSW Takes a Sharp Turn: America (Sept. 26, 1970) 208.

[20] Dieser Titel, der in seiner Abstimmung der «Conference of Major Superiors» angenommen worden war, wurde bis 1974 von der Kongregation für die Ordensleute abgelehnt.

[21] National Assembly of Women Religious; National Coalition of American Nuns; Sister Formation Conference; Sister Vocation Conference; Association of Contemplative Sisters; Las Hermanas; National Black Sisters Conference.

Übersetzt von Dr. August Berz

ELIZABETH CARROLL RSM

Bachelor of Arts Pittsburgh 1934; Master of Arts Toronto 1939; Dr. phil. The Catholic University 1946. Sie war Präsidentin des Carlow College 1963–1966; Dozentin an der Catholic University of America, Washington, und an der Marquette University. 1964–1974 Generaldirektorin der Pittsburgh Sisters of Mercy; 1970–1972 Mitglied der Leadership Conference of Women Religious; Mitglied der Internationalen Vereinigung der Generaloberinnen 1967, 1970, 1973. Sie ist jetzt Staff Associate des Center of Concern in Washington. Veröffentlichungen: The Venerable Bede: His Spiritual Teachings; verschiedene Aufsätze in: America; Sister Formation Bulletin; Sisters Today; Review for Religious; The Way; Notre Dame Journal of Education; Spiritual Life; Religious Life in Seventies; Experience of Women Religious in the Ministry of the Church.

Berichte

Ida Magli

Die Frauenbewegung in der katholischen Kirche Italiens

Eine eigentliche katholische Frauenbewegung hat es in Italien nie gegeben, auch wenn mehrere Male davon die Rede war, besonders zu Beginn unseres Jahrhunderts. Schon zu Ende des 19. Jahrhunderts ließen sich auf dem sozialistischen wie auf dem katholischen Feld einige Stimmen von Frauen vernehmen, doch erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts versuchte die Frauenbewegung von einem Aufruf einzelner Frauen zu einem konkreten Programm organisierter Gruppen zu werden. Infolge der damaligen Situation des italienischen Katholizismus, der von der Modernismuskrise erschüttert und von der sozialen Strömung angeeifert wurde, waren in Italien vor allem soziale Anliegen und religiöse Erneuerungsbestrebungen die treibenden Kräfte, die zu einer Organisation der katholischen Frauen führten. Doch der Begriff «christliche Frauenbewegung» hatte von Anfang an etwas Schillerndes an sich, weil die katholische Frauenbewegung die Betätigung der Frauen in sozialer und religiöser Richtung organisieren wollte, nicht aber Anspruch auf die Rechte der Frau erhob. Da die Frauen aber immer zurückgesetzt worden waren, erwies es sich schon zu dem Zwecke, daß sie sich am religiös-sozialen Erneuerungswerk beteiligen konnten, als notwendig, ihre Rechte von der christlichen Offenbarung her zu definieren, so daß das Ganze schließlich ungewollt doch auf eine echte Frauenbewegung hinauslief.

Manche werden von zwei Richtungen der Frauenbewegung sprechen: von der weltlichen, die stets und vor allem in einem Anspruch auf Rechte besteht, und von einer christlichen, die sich als Dienst versteht. Während für die weltliche Frauenbewegung der geschichtliche Ausgangspunkt in der Erklärung der Menschenrechte und der Ebenbürtigkeit der Frau gegenüber dem Manne liegt, nimmt die christliche Frauenbewegung die Gleichheit der übernatürlichen Berufung des Mannes und der Frau zur Grundlage, wobei sie die ontologische Frage einer Sonderart der Frau offen läßt, da für die christliche Theologie keine völlige Gleichheit in Frage kommt, insofern die Besonderheit notwendigerweise in der Verschiedenheit liegt. Darum kreist die Debatte der italienischen Katholiken über die Frauenbewegung immer wieder um das Thema des «Wesens der Frau», so daß es bis heute weiterdiskutiert wird. Von diesem thematischen Leitfaden «Wesen der Frau» wollten sich die wenigen Versuche katholischer Frauen, sich auf den Boden von Forderungen zu begeben, endlich lösen.

Den Anfang zu dieser Tendenz kann man in der Gruppe erblicken, die sich um die von Adelaide Coar geleitete Zeitschrift «Pensiero e Azione» (1904–1908) scharte im Gegensatz zur Gruppe, um die von Elena da Persico redigierte Zeitschrift «L'Azione Muliebre»; doch wie zu erwarten stand, blieb «Pensiero e Azione» gerade um dieses mehr polemischen Charakters willen nicht lange am Leben. Ein Hauptpunkt der Forderungen der fortschrittlichen katholischen Gruppe von «Pensiero e Azione» war die ausdrückliche Forderung des Frauenstimmrechts, die 1905 formuliert wurde, zu der Zeit also, da die angesehensten Exponenten des italienischen Katholizismus, um nicht als Gegner des Frauenstimmrechts dazustehen, sich hinter die Möglichkeit eines Mehrwahlrechtes für die Familie verschanzten, das allerdings dem Haupt der Familie zukommen sollte. Viele Jahre vergingen, bis das Stimmrecht der Frau in das politische Programm der Katholiken aufgenommen wurde (es wurde 1919 unter die Forderungen des «Partito Popolare» eingereiht), was bestätigt, daß die katholische Welt Italiens selbst für die berechtigten Ansprüche der Frau wenig Verständnis aufbrachte.

1909 entstand offiziell die Unione fra le Donne Cattoliche» mit einem Organisationsschema, das die eigentlichen Ziele der Frauenbewegung gänzlich unberücksichtigt ließ und ausschließlich eine religiös-moralische Zielsetzung hatte. Außerhalb und innerhalb dieser «Unione fra le Donne Cattoliche» setzte sich in Italien bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges niemand mehr für ein konkretes katholisches Studiums- und Aktionsprogramm zugunsten der Frau ein. Der Kirche ging es damals – und geht es heute noch – um die Aufrechterhaltung der integrativen Funktion der Frau in der Gesellschaft. Sie hat am besten erkannt, daß die Frau eine unerläßliche Rolle zur Aufrechterhaltung der Gesellschaftsstruktur hat, zumal in einer Gesellschaft wie der Italiens, die über gar keine kollektiven Hilfswerke für Kinder, Kranke und alte Menschen verfügt: in einer Gesellschaft, in der der Mann von der Mitarbeit in der Familie nichts wissen will und sich in einen egoistischen, anmaßenden Egoismus abkapselt, der keine moralischen und religiösen Korrektive kennt. Darum kann man vom Zeitpunkt der Gründung der «Unione Donne» an nicht mehr von einer katholischen Frauenbewegung reden. Die «Unione

Donne» befaßte sich nur 1920 unmittelbar mit einem politischen Problem, als sie eine Kampagne gegen den Plan, in Italien die Ehescheidung einzuführen, organisierte und die Unterschriften von zwei Millionen siebenhunderttausend Frauen sammelte. Mit der Machtergreifung des Faschismus finden die katholischen Programme der Frauenbewegung breiten Raum und Bestätigungen: die Betätigung richtet sich ganz auf die Bildung der Frau und Mutter.

In der Nachkriegszeit kommt es zur Gründung des «Centro Italiano Femminile», «um die italienische Frau zu einer gesunden christlichen Frauenbewegung zu führen und ihr Beistand und Hilfe zu leisten bei der Eroberung und Ausübung der bürgerlichen Rechte und im Schutz ihrer Persönlichkeit und Sendung als Frau.» Man versucht somit von katholischer Seite, den Ruf der sozialistischen Parteien nach einer aktiveren Beteiligung der Frau irgendwie aufzunehmen, aber die kulturellen und religiösen Verhältnisse Italiens lassen es nicht zu, das Bild der Frau von dem der Mutterschaft zu lösen, und die dringlichsten Anliegen der Frauenbewegung, die die Frau möglichst in die Gesellschaft einfügen wollen, werden nur so am Rande berücksichtigt.

Wenn man die Seiten der Zeitschrift der «Unione Donne di Azione Cattolica Italiana» («Il Nuovo Impegno») durchblättert, so finden sich auch in den Jahren nach dem Zweiten Vatikanum nur spärliche Hinweise auf die politischen und gewerkschaftlichen Probleme der Frau; wohl weist man beständig auf die Konzilsbotschaft hin, aber fast ausschließlich in spirituell-religiöser Richtung. Übrigens erhoben die italienischen Frauen auch auf dem engeren religiösen Gebiet nur ganz wenige Forderungen. In den letzten Jahren findet sich in der katholischen Presse der eine oder andere Hinweis auf das Problem des Priestertums der Frau (vgl. «Rocca» 1972), worin jedoch bestritten wird, daß sich das Problem der Gleichberechtigung der Frau auch in bezug auf das Priesteramt stelle, und man kehrt einfach immer wieder zum Grundthema der «Besonderheit» der Frau zurück. In der Zeitschrift «Ministero Pastorale» (Februar 1974) wird von neuem der Grundsatz bekräftigt, daß die «Promotion» der Frau nicht im Sinn kontestatorischer Forderungen verstanden werden darf.

Erst kürzlich fand im Zentrum «Pro Civitate Cristiana» in Assisi (März 1975) ein Kongreß von Frauen aus verschieden gerichteten Frauenbewegungen statt, worin deutlich zutage trat, wie heute die Situation in Italien aussieht: In den letzten drei Jahren ist die weltliche Frauenbewegung sehr aktiv geworden, während man auf katholischer Seite sich dadurch anspornen läßt, aber fast nichts vorzuschlagen oder zu diskutieren hat. Die alte Rede über die Besonderheit der Frau lähmt jegliche Aktionsfähigkeit, indem sie den Großteil der Frauen, die der Kirche am «treuesten» sind, zum Schweigen zwingt.

Übersetzt von Dr. August Berz

IDA MAGLI

ist Dozentin der Kulturanthropologie an der Philosophischen Fakultät der Universität Rom. Sie befaßt sich vor allem mit den Bezügen zwischen Anthropologie und Geschichte und dem Problem der Frau. Sie veröffentlichte u.a.: Gli uomini della Penitenza (Lineamenti antropologici del medioevo italiano) (Cappelli, Bologna 1967); La Donna un Problema Aperto (Vallecchi, Firenze 1974); die Stichworte «Sociologia e Religione» und «Monachesimo Cristiano femminile» in der «Enciclopedia delle Religioni» (Vallecchi, Firenze 1973–1974).

Marina Lessa

Die Frau in den kirchlichen Bewegungen Lateinamerikas

In keiner Handlung oder Haltung läßt sich die Frau aus der Problematik herausreißen, die mit ihrer Natur gegeben ist, und ebensowenig kann man von dem Rahmen der Vergangenheit absehen. Es ist überdies ein verbreiteter Irrtum, der Frau Funktionen zuzuschreiben, ohne daß man sich mit ihrer Person befaßt, wie sie sich in der Erschaffung offenbart[1]. Wir wollen in diesen Zeilen auf das Bild Gottes in ihr und auf das Geheimnis ihrer Gegenwart an der Seite des Mannes achten, daß der Sinn dieses beiden gemeinsamen Wesens den Begriff der *Beziehung* und die Forderung nach *Einheit* in sich schließt. Das gilt nicht nur für die Aufgabe der Fortpflanzung der Gattung, sondern auch für die Sendung, die Welt aufzubauen und zu beherrschen.

Wohl hat die Sünde den Bund mit Gott gebrochen, die Menschen dadurch ebenfalls getrennt und den großen Umsturz in der Geschichte eingeleitet. Aber der Erlöser ist gekommen und mit ihm die Möglichkeit, daß die Kirche uns die Kraft der Erlösung zeigen kann, indem Mann und Frau *de facto* wiederum Abbild Gottes und *de jure* einander gleich werden. Oft genügt nun diese Behauptung sogar Gläubigen nicht. Was die Frau betrifft, liegt in der Überlieferung die Last der Minderwertigkeit auf ihr, die sich im Rahmen der Geschichte je verschieden auswirkt. Infolge der Sünde finden wir Kulturen, Strukturen und Einrichtungen, die durch Stolz, Ungerechtigkeit und Lieblosigkeit verdorben sind. Bei der Aufteilung der Erde, in der kolonialen, politischen, sozialen und wirtschaftlichen Ausbreitung, herrschte immer das Gesetz des Stärkeren. In der Kolonisierung Lateinamerikas, das sich christlich nennt, wurden die Unterdrückung, die Hörigkeit, das äußerste Elend nicht verhindert. Man weiß, daß der Beginn des christlichen Glaubens im spanisch sprechenden Amerika «in den Augen der Eingeborenen eine Tragödie darstellt, da sie mit Füßen getreten und ihre Götter verflucht wurden... Die Kolonialzeit verzeichnet neben beachtlichen Bemühungen um Reinheit und hohen Geist christlicher Überwindung bei vielen Laien, Priestern und Ordensleuten die Laster eines privilegierten klerikalen Elitekastensystems im Gegensatz zu einem völlig armen und unterdrückten Volk»[2]. Die Frau ist das Opfer dieser Herrschaft, ohne sich dagegen aufzulehnen. Auch in Brasilien hat sie durch vierhundert Jahre Patriarchalgesellschaft und Sklaverei die Haltung der Männer als Gesetz hingenommen. Erst später, als die Frauenmassen in Europa und Nordamerika für ihr Recht kämpften, treten mit dem Aufkommen der Industrialisierung auch auf unserem Kontinent als seltene Beispiele die ersten Frauen auf, um die Schranken niederzureißen, welche den Zugang zu Kultur und Arbeit versperren[3]. Doch abgesehen von einigen Gruppen, die sich für den Aufstieg der Frau zusammentaten, zeigt sich unter den Frauen des Volkes noch kein wirklich bewußter Wille zur Höherstellung der Frau. Eine Ausnahme von dieser Regel bildet die Jugend der Mittelklassen, in der die Geschlechter Seite an Seite aufwachsen und ganz neue Auffassungen vom Verhältnis zwischen Mann und Frau schaffen.

Dieser Hinweis auf die grundlegenden Auffassungen über die Person und die Darlegung der Stellung von Mann und Frau in unserer geschichtlichen und soziologischen Entwicklung schien uns wichtig für das Verständnis des gewaltigen Schrittes, den die Frau in den Bewegungen der Nachkonzilskirche tun kann, wenn man ihr Verantwortung überträgt. Wir wollen sie nun näher ins Auge fassen. In vergangenen Zeiten hatte der Laie in der Kirche nur Ausführungsfunktionen. Das kommt in seiner farblosen Stellung im kanonischen Recht zum Ausdruck[4], die sich auch in der Geschichte der kirchlichen Bewegungen der Vergangenheit widerspiegelt. Erst seit dem Zweiten Vatikanum kann man von einer *verantwortlichen Teilnahme* der Laien in der Kirche sprechen.

Die Frau in den kontinentalen und nationalen Organisationen

In Lateinamerika verdienen zwei Organisationen für die Anregung und Förderung der Hebung der Frau besondere Erwähnung. Es sind dies CLAR (Confederaçiõn Latino Americana dos Religiosos = lateinamerikanische Verbindung der Ordensleute) und CIDAL (Coordenacion de Iniciativas para el Desarrollo Humano de America Latina = Koordinierung der Initiativen für die menschliche Entwicklung Lateinamerikas). Auf unserer nationalen Ebene nimmt CRB (Conferéncia dos Religiosos do Brasil = Konferenz der Ordensleute Brasiliens) eine hervorragende Stellung ein.

Die Frau in den traditionellen religiösen Genossenschaften

Diese Organisation, die in ganz Lateinamerika typisch gleich sind, zählten sowohl in den Vereinigungen für geistliche Bildung als auch in den Formen, die sich dem Apostolat oder der Wohltätigkeit widmeten, immer eine Mehrheit von Frauen (Gebetsapostolat, Marianische Kongregationen, Vinzenzkonferenzen oder Damen der Wohltätigkeit). Berichte aus den verschiedenen Ländern sagen, daß diese genannten Vereinigungen mit Ausnahme derjenigen, die sich im Sinne der Linie des Konzils umformten (Marianische Bewegungen, Vinzentiner usw.), zurückgegangen oder ganz verschwunden sind. Es sei hier auch die Legio Mariae erwähnt, die in unserem Erdteil starke Verbreitung fand und sowohl Männer als Frauen unter ihren Mitgliedern zählt.

Die Frau in den biblischen und katechetischen Bewegungen

Bibelkreise sind über ganz Brasilien hin verbreitet. Der Durst nach dem Gotteswort ist eine Eigenschaft unserer Zeit, und der Wunsch nach Vertiefung und Erklärung der Gottesbotschaft lebt in zahlreichen Frauen aus allen Ständen. Die Katechese wird in Lateinamerika fast ausschließlich *von Frauen* übernommen; sie wirken als bevollmächtigte «Pastoralagentinnen», die auf die Glaubenserziehung der Erwachsenen und der Kinder in Pfarreien und Kollegien bedacht sind. Die katechetische Christologie hat durch die Tätigkeit der Frauen in Brasilien Pionierarbeit geleistet. Sodann findet man die sogenannte Sakramentenkatechese, die sich mit der Unterweisung der Eltern und der Taufkandidaten befaßt, die Brautleute auf die Ehe und die Firmlinge auf die Firmung vorbereitet und mit gewissen Kreisen von Erwachsenen, die sich von der Kirche entfernt haben, in Berührung zu kommen sucht.

Die Frau in der Cursillo-Bewegung

Die sogenannten «Cursillos», die Kleinkurse der christlichen Lehre mit ihrer katechetischen *Schockmethode* und empirischen Mitteilung der Frohbotschaft sind aus Spanien gekommen und haben in Lateinamerika weite Verbreitung gefunden. Anfänglich wandten sie sich an die Männer, «um einer Kirche von Frauen und alten Leuten einen männlichen Charakter zu geben». Heute nehmen sie auch mit den Frauen Verbindung auf, damit sie «den Männern helfen, sich für den Glauben zu entscheiden und als Kirche zu wirken». Der Erfolg, den sie durch ihren Ansporn erreichen, ist das Charisma dieser Bewegung.

Die Frau in den Spezialbewegungen zur Verkündigung des Evangeliums

Die katholische Aktion Brasiliens (1935) vereinte Männer und Frauen, Erwachsene und Jugendliche, um ihnen geistliche, apostolische und liturgische Bildung zu vermitteln, und hat einer ganzen Generation ein Gepräge gegeben. Von 1950 an erhielt die katholische Aktion eine neue Gestalt; man betonte mehr und mehr die Sorge des Christen für seine soziale und geschichtliche Umwelt, um *den ganzen Menschen zu retten.* Verschiedene Umstände ließen diesen Versuch nicht vorankommen. Aber der Schritt war getan, und sein Geist lebt in den militanten Mitgliedern der ACE (Ação Catolica Especializada) weiter, auch in solchen, die sich anderen Bewegungen angeschlossen haben. Das war schon vor dem Konzil. Wir übertreiben nicht, wenn wir sagen, dieser Versuch einer Vorhut von Männern und Frauen der ACE, ein *auf dem Evangelium fußendes Menschentum* zu verwirklichen, habe einen großen Teil unserer Bischöfe hellhörig gemacht; sie brachten dieses Ideal vor das Zweite Vatikankonzil als ein Thema, das Prüfung und Billigung verdiente[5].

Die Frau in den Familienbewegungen

Die Familienbewegungen gehen unter verschiedenen Namen und entfalten ein fruchtbares Apostolat. Sie bereichern die eheliche Spiritualität, erziehen die Familienmitglieder zu einem besseren Zusammenleben und spornen die Familien auf verschiedenen Gebieten zur Aufgeschlossenheit für die Probleme des Landes und des ganzen Erdteils an. Solche Bewegungen gibt es in ganz Lateinamerika. Die Frau hat darin eine hervorragende Betätigung, die auch ihre ganze Familie anregt.

Die Frau in den Arbeiterbewegungen

Abgesehen von der Betätigung in den schon erwähnten Spezialbewegungen, wo die Gegenwart der Frau neben dem Mann ihr eine bedeutsame Höherstellung verlieh, bleibt ihr auf unserem Kontinent wegen der politischen Gegebenheiten wenig Möglichkeit für wirksame Arbeit.

Die Frau in den Pfarreien ohne Priester

Auf diesem Gebiet ist sie durch die kleinen Schwesterngemeinschaften vertreten, die sich in der organischen Pastoral einsetzen. Diese Form weiblicher Höherstellung hat vor zehn Jahren begonnen[6] und ist in Brasilien weit verbreitet. Diese Tätigkeit ist nicht nur

eine Ergänzung in Anbetracht des Mangels an Klerus, sondern entspricht auch einem Anruf des Geistes. Diese Gemeinschaften versehen alle Arten des pastoralen Wirkens[7], ausgenommen den Dienst der geweihten Amtsträger.

Die Frau mit Verantwortung in der Leitung des Bistums

Die folgende Gegebenheit paßt vielleicht nicht ganz in diesen Rahmen; doch wage ich es, sie unter den kirchlichen Bewegungen anzuführen. Es handelt sich um die Ernennung einer Ordensfrau für die Aufgabe der Koordinierung im bischöflichen Vikariat für Ordensfrauen in Rio de Janeiro, wobei ihr *volles Stimmrecht* für die ganze Pastoral ihres Sektors zukommt. Diese Ernennung wird allgemein gebilligt; denn eine Frau hat mehr Möglichkeit als der Priester, die weibliche Psyche zu verstehen und die gottgeweihten Frauen zu vertreten. Auch einige weltliche Frauen haben in der pastoralen Koordinierung der großen Bistümer Stellungen inne[8]. Diese Laien sind der Ansicht, die Frau habe in der Kirche ein klareres Bewußtsein von ihrem eigenen Wesen, ihren Fähigkeiten und ihren Grenzen. Sie finden, Mann und Frau haben die Aufgabe, in den kirchlichen Bewegungen Brüderlichkeit und Gemeinschaft aufzubauen. Wenn ihre Bemühungen nicht gemeinsam unternommen werden, gibt es keine Teilnahme an den Entscheidungen.

Die Frau in den kirchlichen Basisgemeinschaften

Im Innern Brasiliens kam das Volk wegen Mangel an Geistlichen immer in «Kapellen» zusammen, um dort zu beten und Leiden und Freuden miteinander zu teilen. Wir glauben, daß aus diesem Geist die heutigen «Basisgemeinden» herauswuchsen, deren es nun schon Tausende gibt. Sie bilden etwas ganz Neues in der Kirche unseres Kontinents. Das Zweite Vatikanum hat den Begriff «Gottesvolk» stark betont; er ist das Lebenselement der Basisgemeinden. Die Basisgemeinde, von der wir hier sprechen, unterscheidet sich von zahllosen anderen auf der Welt vorhandenen, weil sie als *kirchlicher Dienst* unter der Assistenz einer *vom Bischof abgeordneten* Person aus dem Laienstand aufgefaßt wird. Diese Laien versehen den Dienst für die gesamte Ebene der häuslichen Kirche und üben daher ein wirkliches Diakonat aus. Der Priester, der mit jeder Basisgemeinde periodisch in Berührung kommt, sieht steht ihr in seiner Eigenschaft als Geistlicher bei, feiert die Eucharistie, hört die Beichten und bringt den Kranken das heilige Öl. Alle übrige Arbeit der Basisgemeinde wird von den Brüdern geleistet. Die Frau hat hier ein sehr weites und tiefgreifendes Tätigkeitsfeld; sie entfaltet in der Basisgemeinde den ganzen inneren Reichtum, den sie der Kirche bieten kann, und nimmt mit dem Manne teil an dem Auftrag, «die Welt aufzubauen und zu lenken.»

[1] Gen 1, 27–28.

[2] M.L. Portilla, nach der Übersetzung von Angel Ma. Garibay (Ed. Univ. Nac. Autònoma de Mexico, 1956). In Afonso Gregory, «Comunidades Eclesiais de Bas, Utopia ou Realidade» (Ed. Vozes, Petropolis 1937) 41.

[3] Eine solche war Dr. Bertha Lutz mit der Bewegung «Fortschritt der Frau», die noch nicht in Beziehung mit dem Konzil geschaffen wurde.

[4] Vgl. z. B. Can. 682 f. u.a.

[5] Vgl. Zweites Vatikankonzil, Gaudium et Spes, Nr. 203.

[6] Der erste Versuch erfolgte in Nisia Floresta im nordwestlichen Brasilien und erhielt seine Orientierung vom damaligen Bischof von Natal, D. Eugênio Sales.

[7] Sr. Jeanne Tierny, O.S.U., Pequenas comunidades empenhadas na Pastoral: Convergência, Jan./Febr. 1975, 6.

[8] In Rio de Janeiro befinden sich zwei Frauen in der Leitung der Gesamtpastoral.

Übersetzt von Dr. Hildebrand Pfiffner OSB

MARINA LESSA

geboren in Rio de Janeiro, Brasilien, 1915, Witwe, hat drei Kinder und fünf Enkel. Sie besuchte verschiedene Kurse des Instituto Catòlico Superior, besonders den für Soziologie. Früh trat sie der Katholischen Aktion (JEC) bei und widmete dann ihr Leben dieser Bewegung, besonders im Apostolat der Evangelisierung der Mittelklassen. Heute hat sie in der «Christlichen Erneuerung» (neue Form der Katholischen Aktion Brasiliens) die Aufgabe, diese in Rio de Janeiro einzurichten und auf nationaler Ebene voranzubringen. 1973 ernannte sie Papst Paul VI. zum Mitglied der päpstlichen Studienkommission für die Stellung der Frau in Gesellschaft und Kirche. Sie hat an Kursen mitgearbeitet sowie in Zeitungen und Zeitschriften über Probleme geschrieben, die mit ihrer apostolischen Arbeit in Zusammenhang stehen.

Marie-Thérèse van Lunen-Chenu

Feminismus und die Kirche

Im französischsprachigen Westeuropa

Zwischen den Realitäten, die die katholische Kirche und die Frauen–oder, eine mythische Realität, die Frau–sind, sind recht verschiedene Beziehungen denkbar. Der Versuch der Darstellung des Verhältnisses zwischen Feminismus und Christentum ist noch viel verwickelter; er setzt eine Frauenbewegung (was besonders verdächtig, wenn nicht gar schändlich ist) und, gleichsam als Opposition, eine Institution einander gegenüber. Glücklicherweise hat diese Institution nur als äußerer Umkreis um eine Botschaft herum Bestand, und die Kirche, die sich deren Hüterin nennt, muß es wohl zulassen, wenn nicht gar sich freuen, daß sie im Namen dieser gleichen Botschaft beurteilt wird. Im Grunde genommen beschränkten sich die Diskussionen bis vor kurzem vor allem auf den *Inhalt* der Botschaft, heute jedoch berühren sie immer häufiger deren Sinn und deren *geschichtliche Bedeutung*; diese Botschaft wird also eher in ihrer Ganzheit erfaßt als daß man versuchen würde, daraus ein Kapitel zu isolieren, das sich nur mit der Beziehung Mann–Frau oder mit der Frage Frau–Ämter befassen würde.[1]

Die Darstellung Frauen-Christentum enthält eine implizite Frage an die Kirche, ihre Botschaft und ihr Verhalten gegenüber den Frauen. Und meist geben die Frauen unmittelbar die Antwort, in ihrer ganzen Kraßheit. Zum Beispiel Patricia. Sie ist siebzehn Jahre alt und hat die philosophischen Studien aufgenommen, um Theologie studieren zu können. Sie war Meßdienerin und wurde dann aus diesem Dienst entfernt. Sie wollte die eigentlichen Motive dafür in Erfahrung bringen: der Pfarrer sagte ihr, daß man nach einer Pastoralkonferenz wegen der Unreinheit der Frauen ihre Entfernung vom Altar beschlossen habe. Ihre Freundin fragte sie: «Wie kannst Du nach all dem noch Glauben haben?» Ihre Antwort: «Mein Glaube lebt nur in der Gewißheit, daß das Christentum von der Kirche verraten wird.»

Es wird zum Gemeinplatz, festzustellen, daß von allen Fragen, die sich unseren Kirchen heute stellen, jene der Frauen oder die sie betreffende die schreiendste ist. Und schreiend ist auch der Feminismus. Im üblichen Sinn, der ein übertragener ist, und im wörtlichen Sinn: zündend, offenbarend, schöpferisch. Die Frauen werden mehr und mehr heftig, man weiß es, aber der tiefe Sinn des Feminismus liegt nicht darin. Es ist sogar eine Art Verrat, dem wir alle unterliegen, wenn wir den Feminismus in Ausdrücke des Leidens, des Aufstandes, der Rache übersetzen–alles Erscheinungen, die im religiösen und moralischen Bereich auf noch mehr Ablehnung stoßen als anderswo. Zu oft «interpretieren die Männer den Feminismus in Begriffen ihrer Philosophie und ihrer Praxis; sie haben die Macht, und die Frauen wollen die ihre übernehmen. Sie sehen einen anderen Krieg, wo der Feminismus einen anderen Frieden ins Auge faßt.»[2] Man wird darin übereinstimmen, daß die Praxis und die Sprache der Macht in der Kirche noch zweideutiger sind als anderswo–hinreichend jedenfalls, um die Kleriker ihrerseits zu mißbrauchen. Die Männer sprechen zum Beispiel vom Dienst, den sie ausüben–auch wenn er viel mehr wissenschaftlich, bürokratisch und diplomatisch geworden ist als unmittelbar pastoral–, in Begriffen wie persönlicher *Anruf* Gottes und *Dienst* an der Gemeinschaft; aber seit ihn die Frauen fordern, bezeichnen sie ihn mit Ausdrücken wie persönliches *Vorrecht* und *Machtanspruch*. Es ist ebenfalls wahr, daß die Frauen selbst den Feminismus oft verraten: sie leben ihn nicht hinreichend, erliegen manchmal der Versuchung, ihn als Mittel zu gebrauchen, um Reformen anzustreben. Durch Gewohnheit vielleicht schweigen sie sich über ihre tiefen Überzeugungen aus. Wenn sie nur, unterwegs, die Hoffnung nicht vergessen und die Vorwegnahme nicht vernachlässigt haben. Wenn der Feminismus Lebensschrei ist, kommt ihm sein tiefer Sinn vom Leben und nicht vom Schrei her zu. Diesen empfindet man subjektiv als mehr oder weniger aggressiv, je nachdem ob er unbequem oder störend ist oder intolerant, das heißt «bedrohlich» wird. Die Frauen stoßen ihn mehr oder weniger angemessen aus, zur Zeit oder zur Unzeit, in Dissonanz oder in Mißklang, je nachdem ob die Lebenserfahrung ihnen die Möglichkeit, ihren persönlichen Fall zu relativieren, nicht genommen hat, und ob sie die Fähigkeit zum Humor, zur Ausdauer und zur Hoffnung durchgehalten haben. Aber manche Frauen wurden in ihrer tiefen Persönlichkeit zerstört und in der Kreditwürdigkeit, die sie selber ihrer Berufung und ihrem Ichaufbau entgegenbringen. Es ist müßig, einen Gegensatz zu konstruieren zwischen denen, die für sich selbst zu fordern scheinen, und den anderen, deren Objektivität dann von der Tatsache abgeleitet wird, daß sie nicht in der Lage sind, in der Kirche eine größere Verantwortung übernehmen zu können, wie sie es eigentlich wollen. Zuweilen haben mir Frauen geschrieben, um mich für meine «Ruhe» zu beglückwünschen. So daß ich mich

darüber schämte wie über einen persönlichen Luxus, und dann habe ich darin, die Fassung wiedergewonnen, im Gegenteil einen entpersönlichenden und willkürlichen Charakter wahrgenommen; man hat uns von Amtes wegen einen Blumenkranz aufgesetzt, uns Müttern. Jenen, deren persönliche Berufung–und die Möglichkeit, ihr zu entsprechen–mit dem zusammenfiel, was den Frauen nicht nur erlaubt, sondern an ihnen lobenswert war. Wenn der Feminismus ein kollektives Abenteuer geworden ist, dann im Sinn der Solidarität; Wort der Frauen, nicht nur einstimmig, sondern gemeinsam die Sprache überschreitend, die man von ihnen erwartete. Der Feminismus hat natürlich seine Widersprüche, seine Zusammenhangslosigkeiten, seine Mißgriffe, seine Übertreibungen, seine Zweideutigkeit, seine Gefahren der Perversion (das Selbstgespräch, ausgeübt wie eine Macht, geflüstert wie eine Religion, gehütet wie ein Vorrecht), und dennoch ist er im Grunde einer. Zunächst Freudenschrei, aus einer gewissen Einheit, um die wiederhergestellte Würde, die Freiheit ist, auszudrücken. Die Tatsache, daß wir Christinnen in dieser Befreiung die in der Frohen Botschaft enthaltene Verheißung anerkennen, trennt uns keineswegs von unseren anderen feministischen Schwestern. Wir sind nicht feministisch, weil wir christlich sind, sondern eher umgekehrt. Die Erfahrung der menschlichen Würde kommt zuerst. Wer könnte denn an Gott glauben ohne an sich selbst zu glauben? Die Liebe Gottes für sich empfinden und dabei in den Augen seiner Brüder seine Unwürdigkeit ablesen? Weil der Feminismus dieses gemeinsame Fest ist, können wir daraus eine christliche Feier machen, und wir wagen die Gewißheit auszusprechen, die in der Erfahrung Gottes, dieses/dieser Anderen, begründet ist. Auch wenn unser Schrei ungeformt und durch die Antwort des Mannes vorläufig verkürzt ist, ist er Schöpfung. Ein aktiver Teil des Wortes, Offenbarung in der Offenbarung. Der Leser möge mir verzeihen, wenn ich gezögert habe, eine mehr «wissenschaftliche» Analyse zu versuchen; und zwar deshalb, weil es mir unaufrichtig schien, eine solche vorzulegen, ohne daß wir uns alle in acht nehmen vor der Versuchung, den Schrei der Frauen von seinem tiefen und vitalen Sinn dadurch abzulenken, daß wir ihn dem anerkannten Wissen gegenüberstellen.

Die offenbarende Sprache

Eine erste–auf der sprachlichen Ebene unternommene–Analyse der Begriffe, mit denen die Beziehung Frau–Kirche ausgedrückt wird, ist eine der aufschlußreichsten. Chronologisch erfordert sie eine ständige Bezugnahme auf die Entwicklung des Feminismus als globale historische Bewegung, mit Veränderungen aller Art verknüpft und den Tätigkeitsbereich der Kirche weit überschreitend. Allein diese Sicht auf die historische Entwicklung kann uns beim Versuch helfen, eine Bilanz der gegenwärtigen Tendenzen zu ziehen und die offiziellen Antworten der katholischen Kirche an den Feminismus zu bewerten.

Um in einigen Hauptlinien die wichtigsten Etappen einer kontinuierlichen Entwicklung, die natürlich ihre Rückschritte und Ausblicke hat, schematisch darstellen zu können, muß man leider das Risiko auf sich nehmen, die Feinheiten, die einer so heiklen Studie angemessen wären, zu opfern.

Wir bedauern dies und den Umstand, unsere Studie auf Westeuropa und den französischen Sprachbereich eingrenzen zu müssen. Die Zeit *vor dem Zweiten Weltkrieg* führe ich nur zur Erinnerung an. Man weiß, daß in den Ländern mit protestantischen Mehrheiten die Christinnen oft als solche an den großen Feldzügen der Frauenemanzipation teilgenommen haben.[3] Der *Internationalen Allianz Jeanne d'Arc* fällt die Ehre zu, als erste und einzige katholische feministische Bewegung während sechzig Jahren, 1911 in England unter dem Namen «Suffragistische Gesellschaft katholischer Frauen» gegründet worden zu sein. (Die Geschichte erzählt, daß sie auf ihren Feldzügen als Slogan verwendet hätten: «Bittet Gott, und sie wird euch erhören.») Ihr Zweck war, «für die Gleichheit von Mann und Frau in allen Bereichen zu sorgen» (die Allianz war jedoch sehr zurückhaltend, was die Stellung der Frau in der Kirche betraf und unternahm vor 1963 nie ausdrückliche Vorstöße).

Meistens bat die katholische Hierarchie die katholischen Frauen, am Aufbau der großen Vereinigungen oder an der Durchführung der ersten feministischen Kongresse teilzunehmen, und zwar als einzelne,[4] während sie ihr Mißtrauen gegenüber den Frauenvereinigungen zum Ausdruck brachte[5]. Als 1931 die französische Abteilung der Allianz Jeanne d'Arc gegründet wurde, faßte ein Wort der Präsidentin die Situation zusammen: «Glauben Sie, daß es so glücklich ist, die Sorge um die Förderung der Frau dem ‹neutralen› Denken zu überlassen? Es ist Zeit zu beweisen, daß man nicht nur feministisch und katholisch zugleich sein kann, sondern feministisch, weil katholisch.»[6] Man versteht gut, daß diese zwei Worte sich ausschlossen; und das in dem Maße, in dem der Feminismus dem Laizismus angeglichen wurde, dem Modernismus, dem Freidenkertum, den sozialistischen oder kommunistischen Ideologien usw.[7] Man wird sich also an einer komplexen Bewegung beteiligen: die Kirche appelliert an die Frauen (überläßt ihnen die Erziehung, erweitert ihre Verantwortlichkeiten), um gegen den

Feminismus zu kämpfen, *dem sie indirekt nützlich ist*, indem sie für die Förderung der Frauen besorgt ist. Was man *sozialen Feminismus* nennt,[8] besteht sowohl in Hilfswerken wie in Erziehungsinstitutionen; er ist oft durch die Katholische Aktion zusammengehalten und kennzeichnet das Engagement der weiblichen Laien in der Kirche.

Die zweite Periode, an die ich erinnern will, erstreckt sich grosso modo vom Kriegsende bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil (aber sie ist eigentlich nicht abgeschlossen, wir kommen im Kapitel über die offiziellen Reaktionen der Kirche darauf zurück). Es ist die Zeit der *Theologie der Weiblichkeit*[9], die sich nur auf eine Strömung stützt und sie verstärkt, eine Strömung in der Gesellschaft, die die Frau idealisiert. Der Wunsch–und die Notwendigkeit–die Frau zu rehabilitieren und ihre Rolle aufzuwerten, sind aufrichtig, und groß ist auch die Begeisterung, die Botschaft des Christentums über die Frau zu entdecken. Sie stellen eine positive, aber zweideutige Etappe dar, weil man dabei einen festen und verbindlichen lehrmäßigen Stützpunkt außerhalb der Zeit sucht: die Idealisierung der Frau wird in der Kirche mehr als ein Mythus–abgesehen davon bewahrt sie sich dessen unbestimmte, berauschende und schwer zu bekämpfende Form–, sie «sakralisiert sich» in einer Theologie, die die «Natur» der Frau als konstanten und absoluten Charakter definiert, und auch ihre «Berufung», die sie einem besonderen Plan Gottes mit der Frau für das Heil der Welt unterstellt.

Aufgrund einer vereinfachenden Verallgemeinerung wird das Kollektiv «Die Frau» fast ausschließlich verwendet (im Französischen sogar noch durch Großschreibung gehoben!). Die Frau erscheint allein, von ihren sozialen und politischen Bindungen abgeschnitten, ohne andere Beziehung zum Mann als im engen Rahmen von Ehe und Familie. Sie ist *immobil*, Garantin einer ihrerseits immobilen Kirche, an der patriarchalischen Familie und an den traditionellen moralischen Konventionen festhaltend (denn die Moral selbst ist Gesprächsstoff für Männer), am Rande eines Strudels, Welt genannt. Das ist die Ewige Frau, aufgehängt zwischen Himmel und Erde, mit der schrecklichen Macht versehen, «alles verlieren oder alles retten»[10] zu können. Eine Sondernummer von «L'Anneau d'Or» aus dem Jahre 1954 resümiert sogar in der Wahl ihres Titels diese Aufgabe, die die Frau isoliert und lobt, indem sie sie beschuldigt: «Von Eva zu Maria oder das Schicksal der Frau».

Über diese «ewige Frau» und ihren schmalen Weg–verführen oder leiden–lassen sich vor allem die Kleriker aus. Aber die wenigen Frauen, die sich da eingelassen hatten, erzielten–wie etwa Gertrud von le Fort–einen unerhörten Erfolg, von dem man sich fragen kann, ob er ihnen nicht zum Teil deshalb zugefallen ist, weil sie die Denkweise und die Wünsche des Mannes bekräftigten.[11]

Die folgende Periode spielt sich *im Umkreis des Ereignisses Konzil* ab und der von ihm angeregten Bemühungen um ein erneuertes Verständnis der Kirche in der Welt und der Christen in der Kirche. Die Frauen ergreifen *als Subjekte in der Kirche* das Wort, und man sieht rasch, wie sich ein feministischer Konsens bildet. Das Kollektiv «Die Frau» verschwindet zugunsten eines personalisierten Plurals: «Wir schweigen nicht länger», schreibt Gertrud Heinzelmann an das Konzil, und dieses Werk, im übrigen eine Gemeinschaftsarbeit, wird zu einem Welterfolg.[12] Die Neuheit und die Überraschung sind offensichtlich: «Selbst die Frauen!»[13]; der Vorwurf auch: «Der vergessene Partner», «Die getrennten Schwestern», «Sturm nach der Ruhe», «Die Kirche (und der Staat) gegen die Frau», «Die Frau in (oder außerhalb) der Kirche». Die Ausdrücke, die sich auf die Frauen oder auf die Kirche beziehen, drükken die Bewegung aus: die *Förderung* oder die *Emanzipation*, die Erneuerung, der Aufbruch, die Zukunft, die Antwort usw.[15]

Die kollektive Wortergreifung der Frauen ist an sich symptomatisch für eine neue Beziehung zur Kirche, die für einige den Beginn des Feminismus in der Kirche anzeigt. So drücken sich Arbeitsgruppen und Frauenvereinigungen aus. Eine Umfrage über «Haben die Frauen einen Platz in der Kirche?» ist Anlaß für ein Werk[16], und die sehr ernsthafte Weltunion der Katholischen Frauen-Organisationen (UMOFC) lanciert eine Umfrage über «die Freiheit der Frauen in der Kirche»[17], während die Zeitschriften diesem Thema ihre Spalten öffnen.[18] Zaghaft zeigt sich auch die ausdrückliche Forderung, den Frauen die kirchlichen Ämter zugänglich zu machen[19], während das Problem der Beziehung Mann–Frau noch im Dunkel bleibt. Alles Interesse scheint auf diese neue Aufforderung der Frauen an die Kirche hinauszulaufen; man kann sie so zusammenfassen: «Wir wollen *unseren* Platz *in* der Kirche.»

Der gegenwärtige Feminismus

Ohne behaupten zu wollen, diese Strömungen seien klar voneinander abgegrenzt, möchte ich die Situation schematisieren dürfen, um es dem Leser einfacher zu machen.

a. In der Kirche

Es gibt eine erste Strömung von Gleichmacherei (man muß sich vor jeder Vereinfachung hüten, denn die glei-

chen Rechte fordern ist nicht mit einer Identifikation gleichzusetzen). Um zu verstehen, wie diese Strömung sich entwickelt hat oder überholt worden ist, muß man auf die Geschichte des Feminismus in der Gesellschaft zurückgreifen. Gegen 1958 hat das, was man die «nouvelle vague» nannte, ihre radikalen Ziele nur durch eine Kritik am Suffragismus definieren können, der so viele Anstrengungen unternommen hatte, kurzfristige Ziele zu erreichen in einer Gesellschaft, von der man entdeckte, daß sie sich selbst gleich blieb, mit einer Infra- und Superstruktur gründend auf dem, was Kate Millet – mitten in einer ganzen Generation von Theoretikerinnen des Feminismus – «sexual politics», die männliche Politik nannte. Dennoch bleibt diese Strömung zweifelsohne *fördernd*, indem sie die Frauen und vor allem die Männer zu einer fortschreitenden und manchmal noch sehr schmerzhaften Bewußtseinsbildung auffordert. Sie ist doppeldeutig wie der Feminismus überhaupt, wenn er sich auf eine besondere Eigenschaft bezieht, der die «Rollen»verteilung erhält (die besonderen Einrichtungen wie die «Mini-Ämter» erfordern eine protektionistische Gesetzgebung über die Frauenarbeit, und auf der politischen Ebene ist die Vatikanische Kommission für die Frau in der gleichen Gefahr wie ein Staatssekretariat für Frauenfragen; «Warum nicht ein Sekretariat für das Trikot!» hatte de Gaulle gesagt.) Der Feminismus, der sich auf die Förderung der Frauen beschränkt, wird gefährlich und läuft Gefahr, zu einer Lähmung in den Einrichtungen zu führen, wenn die *Förderung* nicht als *Etappe* anerkannt und das *Ziel* klar als *Befreiung* definiert wird. Nun scheint es doch so, daß in der Kirche die Förderung der Frauen dabei ist, eine Institution zu werden, die sie dazu verdammt, als ewige Minderjährige zu erscheinen, die zu fördern sind.

Zwar hat dieser reformistische Feminismus in der Kirche ein ganz besonderes Gesicht; er ist zumeist *pastoral*, weil sich sehr viele Frauen vor allem um die persönliche Förderung sorgen, um die Förderung der Kirche Christi, sich weniger um die Stellung als um das Apostolat sorgen.[20] Sich für unentbehrlich zu fühlen sind sie äußerst leicht zu gewinnen; auch stellt der radikale Feminismus nicht ihre apostolische Wirksamkeit, die außer Zweifel ist, in Frage, sondern den Mangel an Wahrhaftigkeit bei einer Kirche, welche die Frauen «gebraucht», indem sie sie «unterklerikalisiert»[21]. Die unkritische Teilnahme der Frauen in der Kirche – und dies vor allem, wenn sie «vorbehalten» sind, das heißt gehorsam und jungfräulich – kann dazu beitragen, vergangene Strukturen künstlich am Leben zu erhalten.

Seit 1970 begann sich in Europa im Umfeld der protestierenden Priester eine internationale Bewegung kritischer Christen zu organisieren. Wenn man zur Zeit der Veröffentlichung von Humanae Vitae die Frauen- und Geschlechtsfeindlichkeit der Kirche in diese Kritik einbezogen hatte, wurden später das Einvernehmen mit der Macht, der Autoritarismus, das Mißtrauen gegenüber dem politischen Engagement usw. zu den wichtigsten Fragen. Die Frauenproblematik bleibt zurück, erscheint aber trotzdem mehr oder weniger ausdrücklich innerhalb einer Frage, die sie umfaßt und übersteigt: «Welche Kirche wollen wir?» Sie geht aus dem hervor, was man ein kritisches und feministisches Christentum nennen könnte.

b. Für die, gegenüber der oder gegen die Kirche

Aber dieses ist bald eingeholt und überholt vom *Feminismus allgemein*. Dieser ist in der Gesellschaft *radikal* und international geworden; er zielt viel weniger auf die Förderung der Frauen als auf ihre *Befreiung* ab. Nun zeigt es sich immer deutlicher, daß zwischen diesen beiden Konzeptionen sich ausgerechnet die *Schwelle* befindet, die die Kirche für sich als unüberschreitbar betrachtet. Von dieser *«Schwelle»* her ist das an die Frauen ergangene *Verbot*, zum *Amt* hinzuzutreten, nur ein Symbol, aber von so symptomatisch sakralem Charakter, daß es selbst in den Augen der Nicht-Christinnen zum Ziel des feministischen *Einsatzes* wird. Das Internationale Jahr der Frau trägt dazu bei, daß der Feminismus als kraftvolle historische Entwicklung, gegründet auf der Würde des Menschen und der Zivilisation, offiziell anerkannt wird. Die Massenmedien geben ihm eine sehr große Publizität und vermitteln ein besseres Verständnis des erweiterten Begriffes der Rechte – bürgerliche, politische, wirtschaftliche, kulturelle –, die die Erklärung der Menschenrechte gewährleistet und die besonders die Erklärung gegen die Diskriminierung der Frauen klarstellt.[23] Der Ausnahmecharakter der Haltung der Kirche gegenüber den Frauen wird hervorgehoben, ebenso die Verlegenheit der offiziellen Antworten oder die Schwäche ihrer Argumentationen. Seit den ersten großen internationalen feministischen Treffen, namentlich zu Harvard 1973[24], bilden sich besondere Kommissionen wie «Frauen und Religionen» oder «Frauen und Kirche», die den Einfluß des Sexismus in der Kirche (der katholischen zuerst) bis in die bürgerlichen Gesellschaften aufdecken. *Christinnen oder nicht, allein vom feministischen Kriterium*[25] her entsetzen sich die Frauen über die Tatsache, daß die Kirche durch ihre herkömmliche Praxis, durch ihre Lehrtätigkeit und ihre Pädagogik, die die Frauen ihrerseits weiterhin verbreiten, die universalen Werte bestreitet, die die Würde der Frauen und die Gleichheit aller

menschlichen Wesen sind. Es ist wahr, daß der radikale Feminismus den Männern und selbst zahlreichen Frauen unverständlich ist. Das sind seine Grenzen, und er wird den fördernden Feminismus, den er erhellt, nicht übertreffen können. «Die Dynamik des Frauenkampfes»[26] stellt die als oberflächlich beurteilten Schemata des Klassenkampfes in Frage. Der Feminismus erweist sich gleichzeitig als eine Bewegung innerhalb der anderen sozialen und politischen Bewegungen und als eine Kraft außerhalb dieser Bewegungen; er entwickelt so eine politische und kulturelle Revolution und bringt gerade so die alte Auseinandersetzung um den Primat von Strukturänderungen oder Änderungen von Mentalitäten in Mißkredit. Im übrigen beweist er mehr als jede andere Bewegung, daß Super- und Infrastrukturen gleichzeitig wirken und sich gegenseitig erneuern (sexual politics). Genau das wirft der Feminismus der katholischen Kirche vor: die Gleichzeitigkeit ihrer kulturellen Komplizenschaft mit dem Sexismus und gewisser Einmischungen in Fragen des bürgerlichen Rechtes wie Schwangerschaftsabbruch und Ehescheidung. Man weiß, daß der Ausdruck und die Praxis des Feminismus von der Gegenkultur herkommen; er versteht sich als Aktion durch den Ausdruck: das kollektive Bewußtwerden der Frauen und ihre Schwesterlichkeit–zu entdecken, daß man etwas zu sagen, gemeinsam zu sagen, endlich zu sagen hat– sind ein Fest und ein politischer Akt zugleich. Das Fest, das ein kollektiver Befreiungsprozeß ist, wird auch zum Aktionsmittel, es ist dieses glückliche, gelöste, befreiende, freche Happening, das lachen muß, um diese Mythen, die die Frau «eingeschränkt» haben, zu entsakralisieren. Diese herausfordernde Frechheit, eine Eigenart übrigens aller Bewegungen von Unterdrückten, richtet sich seit kurzem, seit knapp zwei Jahren, immer offener gegen die Kirche. (So veröffentlichte 1974 ein italienisches Magazin ein Blatt, das eine schwangere nackte Frau am Kreuz darstellte; so wählte ein französischsprachiges Feministenorgan als Titel für ein Heft über den Körper: «Das ist (nicht) mein Leib»; so erschienen Werke wie: «So sei sie!» usw.; dabei sind die unaufhörlichen Demonstrationen mit Spruchbändern und Slogans anläßlich kirchlicher Veranstaltungen noch nicht aufgezählt.)

Es hätte zu weit geführt, den gleichen Linien der Analyse folgend einen historischen Abriß der Problematik der Beziehung Mann–Frau in der Kirche zu bieten. Die Abwesenheit des Partners Mann in den Titeln der ersten beiden Perioden oder Ausdrücke wie «die Ehre des Mannes ist die Frau», «Frau, Berufung des Mannes»[28] wären bezeichnend für die Epoche der Idealisierung der Frau; während jene, die die Komplementarität, die Zusammenarbeit oder gar den Kampf ansprechen, eine weitere Entwicklung anzeigen würden.

Die internationale Gruppe *«Frauen und Männer in der Kirche»*, 1970 in Brüssel gegründet, scheint mir gleichsam im Zusammenfluß der vorhergehenden Ströme zu stehen: *sie stellt einen feministischen Kristallisationspunkt in der Bewegung kritischer Christen dar und zugleich ein kritisches Überschreiten des reformerischen Feminismus.*

Sie scheint mit der niederländischen Gruppe, die ihr vorausgegangen ist[29], die einzige auf diese Problematik hin gegründete Gruppe zu sein, aber sie stellt doch eine viel breitere Meinungsbewegung dar. Dem Ziel *«unser* Platz in der Kirche» folgt eine globalere Sicht, die man so ausdrücken könnte: «Wir wollen eine solche Kirche, daß *wir und alle anderen Ausgeschlossenen* darin *Sinn* und folglich *Platz* finden.»

Das Ziel ist langfristig, es ist politisch, wirtschaftlich und kulturell; es setzt eine Umstellung und eine so tiefe und so weitgehende Änderung voraus, daß man es radikal und revolutionär nennen kann.

Wenn man aber einen gemischten Feminismus unterstützen und mit einer Beziehung der Konfrontation von gleichen Partnern rechnen will, verlieren diese gemischten Versuche in den Augen mancher vielleicht ihre rein feministische Stoßkraft, während sie in den Augen anderer gerade die christliche Hoffnung zum Tragen bringen. Sie bieten auch den Vorteil, daß sie gegen die Versuchung, den Beitrag der Frauen zu idealisieren (und die Männer zu demobilisieren), kämpfen, was Edgar Marin einen «neuen weiblichen Messianismus»[30] nennt. Aber diese gemischten Versuche sind nicht frei von Gefahren und Illusionen, die sich daraus ergeben, daß man ein Suchen um jeden Preis oder eine unkritische Praxis der Zusammenarbeit von Mann und Frau pflegt.[31]

Christlicher Feminismus

Ohne hier eine erschöpfende Analyse des zeitgenössischen *Feminismus, der sich christlich nennt,* zu versuchen, können wir eher auf seine markantesten Charakteristika hinweisen: –Er wirkt in der Gesellschaft und in den Kirchen und erinnert eindringlich daran, daß Christliches das Humane nicht verletzen darf[32] und daß es im Grunde genommen nur einen Feminismus gibt, der sich in verschiedenen Aktionsbereichen entfaltet. Das scheint uns das Postulat einer dem Christentum eigenen Botschaft über die Beziehung Mann–Frau auszuschließen, auch wenn es diese Beziehung durch sein Verständnis der zwischenmenschlichen Beziehung erhellt. Die Kirchen sind nicht in der Lage, die Frauenfrage zu lösen, aber wir glauben, daß sie dazu aktiv beitragen können: sie könnten die häufi-

gen Verwechslungen von Gleichheit der Rechte und Gleichsetzung der Geschlechter vermeiden helfen, die falschen Befreiungen und das «neue Glück» entmystifizieren helfen, sie könnten den Wert des Dialoges bezeugen und uns dazu anregen, indem sie selber Zeugnis geben für die Demut, die Infragestellung, die Geduld und den Humor, der die Hoffnung belebt. – Weil der Feminismus in ganz besonderer Weise das geschichtliche und kulturelle Moment ins Spiel bringt, könnte er sich als entscheidend erweisen für die Beziehungen, die zwischen den Kirchen und der Gesellschaft, zwischen dem «göttlichen Recht» und dem Recht schlechthin aufzubauen sind. – Der christliche Feminismus bezieht sich auf das Evangelium als «Lehre von der Gegen-Herrschaft im wahrsten Sinne des Wortes»,[33] als offenbarte, aber einzusetzende Frohe Botschaft vom Gottesbund für die Befreiung aller Menschen. Die «Theologie der Befreiung auf Grund der feministischen Erfahrung»[34] ist daher ein wertvoller Beitrag zur Theologie der Befreiung und zu dem, was M.D. Chenu Theopraxie nennt (die Theologie der Befreiung wie gewisse Dokumente über die Gerechtigkeit in der Welt[35] schwiegen sich seltsamerweise über die Unterdrückung aus, unter der die Frauen leiden). Es zeigt sich immer deutlicher, daß der Feminismus im Namen des Evangeliums die christlichen Kirchen, wie wir sie kennen (Strukturen und Praxen), der christlichen Botschaft oft gegenübersetzt. Indem er sie zu einer Rückkehr zu den Quellen oder vielmehr zu einer historischen Vertiefung des tiefen Sinnes der Botschaft aufruft, erweist sich der Feminismus als höchst ökumenisch, was sich anläßlich der Konsultation über den Sexismus, die der Ökumenische Rat der Kirchen im Juni 1974 in Berlin durchführte, deutlich zeigte.[36] Schon 1964 versicherte Lukas Vischer, «daß sich die Frage der Ordination der Frauen – weit entfernt davon, als zusätzliche Schwierigkeit betrachtet zu werden, der man nur widerwillig entgegentritt – als ein Segen für die ökumenische Gemeinschaft erweisen könnte». – In der Kirche wie in der Gesellschaft beginnt man den unbestreitbaren *Wert* des Feminismus als *Säuberungsaktion* (im ursprünglichen Sinn dieses Wortes, wohl verstanden, nicht in seiner neueren politischen Bedeutung) wahrzunehmen. Alles, was wir über die Verbindung zwischen radikalem Feminismus und Revolution gesagt haben, kann – mit der Relativierung und den Nuancen, die sich aufdrängen – auf die Zukunft der Kirche angewandt werden: die Frauen stellen eine neue Kraft dar, eine Reserve, und sie haben das Vorrecht, sich innerhalb und außerhalb der Kirche zugleich zu situieren. Wie sie dazu beitragen, das enge und ökonomistische marxistische Schema, das die Gesellschaft in Unterdrücker und Unterdrückte aufteilt, zu sprengen, indem sie nämlich über den üblichen Begriff des Proletariates hinausgehen (sie erklären, zu den 90 % Proletariern zu gehören), so helfen sie auch die nicht weniger enge und ökonomistische Trennung zwischen Klerikern und Laien zu überwinden, indem sie eine neue verantwortliche Gemeinschaft wiederherstellen. – Wie der Feminismus mithilft, die Verbindung zwischen dem Politischen, Wirtschaftlichen und Kulturellen zu überdenken – und dabei die längste Revolution, der Infra- und der Superstruktur, in Gang zu setzen beabsichtigt –, so kann er die Beziehungen zwischen Lehramt, Dienstamt und Kulturgemeinschaft erhellen. Und ohne nach einer ausgearbeiteten Theorie zu suchen kann man sich denken, daß aus einer strengeren Analyse des sozialen Phänomens viele andere Lehren gezogen werden könnten. Zum Beispiel diese: die Frauenfrage hat zeigen können, daß das, was das *tägliche Glück* der großen Masse (90 %) ausmacht, der Antrieb und die Folge der Politik ist, und man weiß, daß in den letzten Jahren die Proteste an der kulturellen Basis (Jugend, Frauen, Gefängnisse, Rassismus, Schwangerschaftsabbruch) den Vorrang hatten vor den herkömmlichen politischen Auseinandersetzungen und dadurch sogar die Überprüfung der gewohnten Kategorien des Politischen förderten. Mir scheint, daß sich in den Kirchen dieser Begriff von Glück auch aufdrängt (verbunden mit jenem der Sexualität als Wert und der Suche nach einer positiven Moral); die Frauen werden diesen Prozeß beschleunigen, weil sie abstreiten, daß der Begriff der Sünde oder der Unvollkommenheit der Natur dazu dienen könnte, eine Minderwertigkeit zu begründen; sie stellen die mit dem Geschlecht und nicht mit dem Stand der menschlichen Natur verbundenen Mythen von Erlösung und Sühne in Frage; der Mann ist ihr Verwalter, und die Frauen sind, allzu systematisch, ihre Opfer.[37] Alles läßt uns glauben, daß die Religion, die den vom Feminismus verteidigten Werten Rechnung tragen wird, keine Religion mehr sein wird, die auf der Furcht gründet oder auf der Erfordernis, Gott zu versöhnen, oder um die geheimnisvollen Kräfte auszutreiben (von denen der Mann behauptet hatte, sie seien böse): das Leben, der Tod, die Begegnung, die Liebe, die Freude. Im Augenblick machen die Jungen und die Frauen dieselbe Erfahrung bei der Zurückweisung von Tabus. Werden sie sich damit zufrieden geben, oder werden sie dazu beitragen, eine von Furchtvorstellungen gereinigte Religion zu schaffen, deren Antrieb dann das Glück des Lebens und die Freude an Gott wäre und, für die Moral, das Bestreben, die beiden zusammenzubringen?

Wenn es auch keine Kunst ist zu ahnen, daß die Säuberungskraft des Feminismus uns sehr weit führen wird, so ist es doch viel schwieriger, sich vorzustellen,

bis wohin seine *schöpferische Kraft* reichen wird. Er wird den Akzent auf die Gemeinschaft setzen und auf das eher alltägliche Teilgeben an den Lebenswerten, aber wie wird er den Sinn für das Heilige erneuern? Wie wird er die christliche Botschaft vertiefen? Die Liturgie hat diese so sehr in soziopatriarchalische Formen gezwängt, daß wir vor jedem Versuch einer anderen Sprache von Schwindel erfaßt werden und daß die Schöpfung der Frauen[38] das Risiko eingehen muß, als gewalttätig zu erscheinen. Dennoch ist dies nur das erneuerte Hervorbrechen des Wortes, die Suche nach nicht geschlechtstypischen Liturgien und das Verlangen nach dem Heiligen «Jenseits von Gott dem Vater»[39].

[1] Ein grundlegendes Werk ist J.M. Aubert, La femme, antiféminisme et christianisme (Cerf/Desclée, Paris 1975).

[2] J. Aubenas, Le Féminisme pour quoi faire? = Cahier du GRIF Nr. 1 (Brüssel 1973, 59 rue Henri van Zuylen, B-1180 Brüssel).

[3] S. Rowbotham, Féminisme et Révolution (Payot, Paris 1973), Women, Resistance and Revolution (Penguin, London 1972).

[4] C. de Corlieu, Carnets d'une chrétienne moderniste (Privat, Paris 1970).

[5] Diesbezügliche Ausnahmen sind Msgr. Mercier, Msgr. Cardijn, P. Desbuquois usw.

[6] P. Archambault, Beitrag in Catholic Citizien, Organ der Allianz, Juli 1971.

[7] Ein Vorläufer: A.D. Sertillanges, Féminisme et Christianisme (Paris 1908).

[8] H. Rollet, La Condition de la femme dans l'Eglise (Fayard, Paris 1974) 269.

[9] H. Rondet, Eléments pour une théologie de la femme: Nouvelle Revue Théologique November 1957, 915–941; A.-H. Henry, Pour une théologie de la féminité: Lumière et Vie 43(1959) 100–128; L. Bouyer, Le thrône de la sagesse (Cerf, Paris 1957); H. de Lubac, L'éternel féminin. Etude sur un texte de Teilhard de Chardin (Aubier, Paris 1968); D. Singles, Les théologies de la femme: une impasse: Effort Diaconal Nr. 30 (30 rue Sebastien-Gryphe, F-69007 Lyon); und die sehr gute Studie: M. Daly, Le deuxième sexe conteste (Mame, Paris 1969) 122–144 (The Church and the Second Sex [Chapman, London 1968]).

[10] «Die Frau besitzt den Schlüssel zu unseren Abgründen, sie ist fähig, alles zu verlieren oder alles zu retten.» J. Guitton in einem Vortrag 1968 in Brüssel.

[11] G. von le Fort, Die Ewige Frau (München 1935); G. Lombroso, L'âme de la femme (Payot, Paris 1947); E. Stein, Die Frau. Ihre Aufgabe nach Natur und Gnade (Neuauflage Freiburg 1959). Ihre übertreibende, masochistische Haltung wurde für die Theologie der Frau, was Marie Bonaparte oder Helen Deutsch für den Freudianismus. Sie haben das Moment des Opfers mit Nachdruck hervorgehoben, das größte «Ungleichgewicht» ihrer Werke kommt aber offensichtlich daher, wie man davon Gebrauch machte.

[12] G. Heinzelmann, Wir schweigen nicht länger (Zürich 1964).

[13] «Auf diesem heiklen Gebiet haben selbst die Frauen der Theologie und den Seelenführern ausgezeichnete Dienste erwiesen.» Radiobotschaft Pius XII. an Klosterfrauen zitiert bei J. Leclercq: La Vie Spirituelle Oktober 1970, 140.

[14] E. Schüssler, Der vergessene Partner (Düsseldorf 1964); G. Heinzelmann, Die getrennten Schwestern (Zürich 1967); T. Govaart-Halkes, Storm na de stilte (Utrecht 1964); P. Lecarme, L'Eglise (et l'état) contre la femme (epi, Paris 1968); S. van der Mersch, La femme dans (ou hors de) l'église: Paroisse et liturgie 7(1966) 683; vgl. auch M. Daly aaO. 87–99.

[15] W. Bitter, Krisis und Zukunft der Frau (Stuttgart 1962); Die Verantwortung der Frau für den Geist der Zeit heute. Akademischer Kongreß, Bonn 1946 (Regensberg, Münster 1947); La femme dans le nouveau départ de l'Eglise (Toulouse 1966); Die Frau im Aufbruch der Kirche (München 1964).

[16] Les femmes ont-elles leur place dans l'Eglise? (Centurion, Paris 1967).

[17] Dokumentation der UMOFC, Ephrem-Montmartre, 6.–9. November 1966; vgl. auch Colloque sur la place de la femme dans l'Eglise et le droit canon, 16.–17. April 1969 (UMOFC, 20 rue Notre Dame des Champs, F-75006 Paris) und die Zusammenfassung in: Echanges Nr. 96, Mai 1970: Les femmes dans l'Eglise; Y. Pelle-Douel, L'Eglise et la promotion de la femme (Fleurus, Paris 1966).

[18] Spiritus Nr. 28, August 1966; Nr. 29, Dezember 1966; Nr. 36, Dezember 1968.

[19] O. d'Ursel hat über diese Forderung eine systematische Arbeit verfaßt: Vers un ministère presbyteral féminin? (Löwen 1973).

[20] 43. Woche für Missiologie von Löwen: Visage nouveau de la femme missionaire, liberté, responsabilité, ministère (Desclée, Paris 1973); Les nouvelle formes de ministère dans l'Eglise: Dokumentation Pro Mundi Vita Nr. 50 (6 rue de la Limite, B-1030 Brüssel) (die Akten des Kolloquiums 1973); E. Gibson, Femmes et Ministères dans l'Eglise (Casterman, Paris 1971) (When the minister is a woman [Rinehart and Winston, New York 1970]).

[21] Genug klerikalisiert, damit es den Frauen Freude macht, nicht genug, um das Amt in Frage zu stellen, zu stark für das, was gewisse Gemeinschaften verlangen.

[22] Verschiedene Forderungen, namentlich anläßlich des Priestertreffens in Genf 1971, eine Gruppe «Frauen und Religion» aus Mailand anläßlich des Treffens kritischer Christen am 18. November 1973 in Lyon; vgl. das GRIF-Heft Nr. 1 sowie das Heft «Femmes et église» vom Juli 1975.

[23] Namentlich die Artikel 1, 2, 3 der UNO 1967.

[24] Aufgenommen von der UMOFC in: Femmes et Hommes dans l'Eglise, Bulletin Nrn. 6–7 (58 rue le la Prévoyance, B-10000 Brüssel).

[25] Zahlreiche amerikanische Dokumente (vgl. NOW, ebenfalls Ökumenischer Rat der Kirchen, die Sammlung «Femmes et Hommes», das GRIF-Heft «Femmes et église»).

[26] G. Halimi, La cause des femmes (Grasset, Paris 1973) namentlich das Kapitel VIII.

[27] GRIF-Heft Nr. 3; Groult, Ainsi soit-elle! (Grasset, Paris 1973).

[28] F. Daniel und B. Olivier (Chalet, Paris 1964); L.–H. Gihoul (Vromant, Brüssel 1965).

[29] Samenwerking man en vrouw, Driebergen, De Horst I, Nederland; zahlreiche Veröffentlichungen und interessante Bibliographien.

[30] E. Morin, La femme majeure (Seuil, Paris 1973) 150.

[31] Im August 1975 wurde in Löwen von Pro Mundi Vita ein Kolloquium durchgeführt; UMOFC, Femmes et Hommes dans l'Eglise; CIDAL, Valeurs et ambiguités de la coopération femmes et hommes dans les communautés chrétiennes.

[32] M. Erber, Sexualität: biologisch-anthropologische Erkenntnisse ohne Konsequenzen im Denken und Handeln der katholischen Kirche: Concilium 10(1974) 720.

[33] Odette Thibault, Paris.

[34] L. Russel in der Dokumentation der Konsultation des Ökumenischen Rates der Kirchen über den Sexismus (Berlin 1974); Human liberation in a feminist perspective (Westminster Press, Philadelphia 1974).

[35] Zum Beispiel J. Alfaro, Christianisme et justice (Päpstliche Kommission Justitia et Pax, Vatikan 1973).

[36] Vgl. die Beiträge im GRIF-Heft Nr. 9 (Hommes et Femmes). Zwei katholische Gruppen, die UMOFC und «Femmes et Hommes», haben mit den beiden Kommissionen zusammengearbeitet, die ein Feministentreffen anläßlich der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen im Dezember 1975 vorzubereiten hatten.

[37] Vgl. die Beiträge von M. Denis und E. Peemans-Poullet im GRIF-Heft «Femme et église».

[38] Witches, Virgins and Whores: breaking the spell (Sojournes, Cambridge, Mass.); International Women's Year Liturgy (Unitarian-Universalist Women's Federation, UU-UN Office, 777 UN Pla-

za, 7D New York City 10017); S. and Th. Emswile, Women and Worship (Harper and Row); Liturgies non sexistes (erscheint bei CEFA); Femmes et Hommes dans l'Eglise (Brüssel 1975).

[39] M. Daly, Beyond God the Father (Beacon Press, Boston 1973).

Übersetzt von Dr. Rolf Weibel

MARIE-THÉRÈSE VAN LUNEN-CHENU

Französin, geboren 1931, seit 1956 mit einem niederländischen Journalisten verheiratet, hat fünf Kinder und wohnt in Brüssel. Nach der Sekundarschule absolvierte sie eine Berufsausbildung, sie ist Journalistin, Schriftstellerin und militante Feministin. Sie veröffentlichte: La libération des femmes, chance et exigence de libération pour l'Eglise, in: Idéologies de libération et message du salut (CERDIC-Publikation 1973); Le féminisme chrétien: phénomène inéluctable, in: Naissance de la femme, La revue nouvelle, Januar 1974.

Mary Luke Tobin

Die Haltung der katholischen Kirche zu der Frauenbewegung in den Vereinigten Staaten

Einleitung

«Eine Schwalbe macht noch keinen Frühling», doch läßt die Ankunft von immer mehr Schwalbenscharen das Kommen des Frühlings erahnen. So ist auch das wachsende Interesse und die immer aktivere Beteiligung an der Frauenbewegung, die man in den letzten zwei bis drei Jahren bei katholischen Frauengruppen in den Vereinigten Staaten beobachten konnte, ein Anzeichen dafür, daß in dieser Beziehung eine neue Zeit anbrechen wird.

In einem Vortrag, den sie an der Interamerikanischen Konferenz von Ordensleuten[1] hielt, sagte Lora Ann Quinonez C.D.P.: «Die Frauenbewegung vertritt die Forderungen einer Menschengruppe, die angesichts der unendlichen Möglichkeiten und der spannenden Herausforderungen des Menschen im zwanzigsten Jahrhundert am Leben teilzunehmen wünscht ohne von entmenschlichenden Klischees, archaischen Vorstellungen und veralteten Traditionen, wie ehrwürdig sie auch sein mögen, behindert zu werden.» Die Beteiligung von Katholikinnen an dieser Bewegung äußert sich in verschiedenen bedeutsamen Entwicklungen.

Die Katholikinnen und die Gleichberechtigungsvorlage

Ein Anzeichen für dieses Engagement war das Eintreten katholischer Frauengruppen für die Ratifizierung des Gleichberechtigungszusatzes (Equal Rights Amendment = ERA) zu der Verfassung der Vereinigten Staaten, worin gesetzlich gewährleistet wird, daß «die Rechtsgleichheit unter den Menschen von den Vereinigten Staaten und jedem einzelnen Gliedstaat nicht wegen der Zugehörigkeit zu einem bestimmten Geschlecht bestritten oder aberkannt werden darf.»

Obwohl der «National Council of Catholic Women», die größte katholische Frauenvereinigung in unserem Lande, gegen diesen Verfassungszusatz war, nahmen ihn zahlreiche andere katholische Organisationen an, so z.B. «Catholic Women for the ERA», «Catholic Caucus of the Ecumenical Task Force on Women and Religion», «Las Hermanas», «Leadership Conference of Women Religious», «National Assembly of Women Religious», «National Coalition of American Nuns», «Network», die U.S.A.-Sektion der «St. Joan's International Alliance».

Das Auftreten von Gruppen, die sich speziell mit Frauenfragen befassen

In den letzten paar Jahren sind Gruppen entstanden, die sich besonders der Frauenfrage annehmen, beispielsweise das «Joint Committee of Organizations Concerned with the Status of Women in the Church»,[2] «Worthwhile Human Encounter Now»,[3] und die «Christian Feminists».[4]

Solche Gruppen sind verhältnismäßig spät auf die Szene getreten, doch hat die im Jahre 1911 gegründete «St. Joan's International Alliance»[5] ein Pionierwerk geleistet, besonders im Anstreben der Gleichberechtigung der Frau in der Kirche.

Die «Ordination Conference Task Force»,[6] die von der U.S.A.-Sektion der «Association of Women Aspi-

ring to the Presbyteral Ministry» organisiert wird, plant eine Konferenz über das Thema «Frauen im Priesterdienst der Zukunft», die Ende 1975 abgehalten werden soll.

Mehrere nationale Organisationen von Ordensfrauen haben zu Frauenfragen öffentlich Stellung genommen, so die «National Assembly of Women Religious»,[7] die «National Coalition of American Nuns»[8] und die «Leadership Conference of Women Religious».[9]

Ereignisse, die mit dem Erwachen des Bewußtseins für Frauenprobleme zusammenhängen

Das immer stärkere Engagement von katholischer Seite für Frauenfragen läßt sich durch einzelne Ereignisse veranschaulichen, die in jüngster Zeit im Leben der nordamerikanischen Katholiken eingetreten sind. Ein Hearing, das von den amerikanischen Bischöfen anläßlich ihres Programms «Freiheit und Gerechtigkeit für alle» zur Zweihundertjahrfeier der Unabhängigkeit patroniert wurde, befaßte sich mit dem Status der Frau. Carol Coston O.P., Exekutivdirektorin des «Network»,[10] und eine Gruppe weiterer Frauen berichteten über die jetzige Rolle der Frau in der Kirche.

Maria Augusta Neal S.N.D.deN., Professorin an der Harvard University, und Elizabeth Carroll R.S.M., Mitglied des Stabs des Center of Concern, Washington, hielten am Hearing Hauptvorträge. Sr. Neal sagte: Wenn die Kirche für Gerechtigkeit eintreten will, muß sie aus einer Machtpyramide zu einer «kreisförmigen» Gemeinschaft werden, in der den Unterdrückten, besonders den Frauen, möglichst große Verantwortung und Macht übertragen wird.

Elizabeth Carroll forderte «von den höchsten Stellen des Episkopats, in den Vereinigten Staaten und in Rom, eine ganz entschiedene Erklärung, die bekräftigt, daß die Frau voll und ganz Person, voll und ganz dem Manne ebenbürtig ist, ohne daß dabei irgendwie Modifikationen oder peinliche Spezifikationen gemacht werden.»

Ein zweites Ereignis war die Einweihung des «Institute of Women Today»,[11] das Ende 1974 gegründet wurde und dazu bestimmt ist, «nach den religiösen Wurzeln der Befreiung der Frau zu forschen.» Mit einem Stab von fünfzig oder mehr Frauen, die Expertinnen in Rechtslehre, Theologie und Psychologie sind, bietet das Institut Studienkurse für ökumenische Gruppen an.

Die offizielle Antwort der Kirche

Wie reagiert die Kirche auf das wachsende Selbstbewußtsein der Frau?

Zwei Bischöfe haben jüngst einen Hirtenbrief über das Thema Frau verfaßt: Bischof Carroll T. Dozier von Memphis, Tennessee, und Bischof Leo Maher von San Diego, California. Bischof George Evans von Denver, Colorado, und Bischof Charles Buswell von Pueblo, Colorado, haben zum Gleichberechtigungszusatz ihr Einverständnis gegeben.

Die amerikanischen Bischöfe haben ein Bischofskomitee für Frauen in Gesellschaft und Kirche ins Leben gerufen, doch hat diese Gruppe gezögert, den Gleichberechtigungszusatz zu unterstützen, da der «National Council of Catholic Women» dagegen Stellung genommen hatte.

Drei oder vier Bischöfe unterstützen irgendwie die für Ende 1975 geplante Konferenz über «Frauen im Priesterdienst der Zukunft».

Spezifische Fragen und Antworten

Ich bat einige führende katholische Mitglieder der Frauenbewegung, auf einige Fragen zu antworten. Einzelne dieser Antworten enthalten aus der Erfahrung gewonnene tiefe Einsichten in den jetzigen Stand des katholischen Engagements für Frauenprobleme. Die Antworten betrafen vier bestimmte Fragen:

1. Welche Eigenschaften weisen katholische Frauen auf, die sich an der Frauenbewegung beteiligen?

«...weiß, mit Collegebildung, in Dienstleistungsberufen und an städtischen Universitäten, nach oben mobil. Sie engagierten sich, weil ihnen der Zugang zu den Berufen, für die sie qualifiziert waren, verwehrt wurde, z. B. der Zugang zum Priestertum oder zu höheren Stellungen in Organisationen, die von Männern beherrscht werden. Der ursprüngliche Anlaß zu ihrer Beschäftigung mit Frauenproblemen bildete ihr Einsatz oder ihre Sympathie für die Bürgerrechtsbewegung der sechziger Jahre, der Vietnamkrieg usw. sowie ihr Verständnis der Dokumente des Zweiten Vatikanums.»

«...vorwärtsblickend, global orientiert, Neuerungen zuneigend, fantasievoll, interessiert an der Vollmitgliedschaft in der Kirche.»

«Eine gewisse Angst, Frustration, Zynismus; manchmal das Gefühl, ‹das System› müsse sich ändern; öfters das Gefühl, man sollte sich um das System nicht kümmern und einfach den Regeln folgen, die wirklich um Gott und nicht um das System kreisen.»

«Diejenigen, die in Verbindung mit der Kirche arbeiten, haben wahrscheinlich die Tendenz, konservativere Fragen zu stellen, entsprechend der größeren Zurückhaltung, die in der katholischen Kirche in bezug auf diese Frage besteht. Diejenigen, die radikaler eingestellt sind, halten wahrscheinlich den Katholizismus und vielleicht das Christentum für unhaltbar für Frauen.»

«Es bestehen Unterschiede zwischen Frauen in katholischen Frauengruppen und katholischen Frauen in andern Frauengruppen. Wenn die letzteren in katholischen Belangen

nicht aktiv sind, werden sie leicht zu Randkatholiken. Die nichtkatholischen Frauen werden sich gegen die Kirche schärfer aussprechen, und die Katholikinnen, die in der Gruppe mitmachen, werden, um ihre Kämpfe zu überstehen, sich innerlich zur Ansicht entscheiden müssen, daß die Kirche gar nicht so schrecklich schadet.»

2. Sind Sie der Ansicht, daß katholische Frauen im allgemeinen sich nicht getrauen, sich mit Frauenfragen zu befassen, und wenn ja, warum?

«Ich glaube nicht, daß sie davor Angst haben. Aber sie haben mit Problemen zu tun, die den meisten Frauen unbekannt sind: eine Kirche, für die es immer noch als heiliges Gesetz gilt, daß Frauen keine ‹geeignete Materie› zur Ordination sind; die Bestreitung des Grundrechts auf Geburtenkontrolle; Dogmen, welche die Unterordnung in Familie und Gesellschaft verlangen usw.»

«Wahrscheinlich ist der Prozentsatz der Frauen, die sich dies nicht zutrauen, bei den katholischen Frauen der gleiche wie bei den protestantischen und jüdischen Frauen. Die Gründe dafür sind vielschichtig: der Verdacht, daß diejenigen, die für die Frauenbefreiung eintreten, auch für den Schwangerschaftsabbruch eingestellt sind, ist der beste Weg, viele katholische Frauen abzuhalten. Auf einer tieferen Ebene geht man dadurch, daß man sich engagiert mit Frauenfragen befaßt, gegen die ganze Sozialisation an, der Frauen unterworfen werden, denn diese Sozialisation bringt eine spezifische Erwartungshaltung gegenüber dem Verhalten und den Geschlechtsrollen der Frau mit sich. Das Engagement führt zu einem neuen Verdruß, zu einer Überprüfung der Beziehungen und zu einer Störung des innern Gleichgewichts, denn man merkt auf einmal, daß es kein Zurück mehr gibt.»

«Einige katholische Frauen haben Angst, sie könnten getarnten Interessen zum Siege verhelfen. Es gibt gewisse Probleme – vor allem Schwangerschaftsabbruch, Familienplanung usw. –, denen gegenüber sich einige katholische Frauen unsicher fühlen, wenn sie dazu Stellung nehmen sollen.»

«Ja, denn sie haben sich die von der Kirche propagierten Werte der Unterordnung, des Gehorsams, des Schweigens innerlich zu eigen gemacht. Sie befürchten, ihre Männer könnten sich über sie ärgern und sie verachten.»

«Katholische Frauen haben ihre Furcht von Männern übernommen. Die Priester und Bischöfe, die uns gesagt haben, was es um die Kirche und ihre Wahrheiten ist; die Lehrer des Überkommenen; die Personen, die für würdig erachtet werden, das Tiefste über die Kirche zu erfahren und deren Glieder pastoral zu betreuen, die Herausgeber der offiziellen katholischen Veröffentlichungen, die Personen, die Haupt der Familieneinheit sind – sie alle sind Männer. Diese Konditionierung ist, vielleicht unbewußt, tief in das Innere aufgenommen worden.»

3. Was sehen sie als das größte Hindernis an, das die katholischen Frauen davon abhält, in der Frauenbewegung aktiv mitzumachen?

«Daß sie selbst sich damit abfinden, unterdrückt zu werden. Die antifeminine Tendenz der katholischen Kirche selbst. Vielleicht werden wir in einen Klassenkampf mit einer von Männern beherrschten, hierarchischen Kirche verstrickt, die, obwohl sie die Dokumente des Zweiten Vatikanums und neuerdings Hirtenschreiben über die Frau veröffentlicht hat, ihre Macht nicht so leicht aufgeben wird.»

«Die (klerikale) Opposition der Kirche. Die Befürchtung, sie könnten von den Männern nicht mehr finanziell unterstützt werden. Die Furcht vor der starken Beanspruchung. Die Befürchtung, sie könnten dann nicht mehr daheim sein und für die Kinder sorgen.»

«Das größte Hindernis ist, daß es an führenden Köpfen fehlt. Viele, welche die Führung übernehmen könnten, scheren aus und sind nicht gewillt, Zeit und Energie für den Versuch zu verschwenden, die Kirche zu ändern.»

«Die Ordensfrauen als Gruppe sind davor zurückgescheut, sich in die Frauenbewegung hineinzubegeben. Wegen ihrem zölibatären Stand haben sie nicht erlebt, wie andere Frauen in der Gesellschaft als ‹Sexualobjekte› behandelt werden, d. h. als Objekte von Witzeleien, lüsternen Blicken und offenen sexuellen Annäherungsversuchen.»

«Bei meinem letzten Besuch auf der Kanzlei wurde mir bedeutet, ich sei ‹zu parochial›. Da gab es alle diese großen Frauenprobleme – wie das Image der Frau in den Massenmedien und die Beschäftigungsfrage –, und dabei betraf alles, worüber ich sprechen wollte, die Kirche. Wenn ich sagte, ich möchte über die Anstellung der Frau im kirchlichen Dienst sprechen, bekam ich zur Antwort: ‹Schon wieder dieses Thema!› Der Trick besteht darin, die Energien anderswohin zu lenken, und solange Frauen nicht bestimmte und klare Zielvorstellungen im Kopf haben, lassen sie sich ablenken. Das mag einer der Gründe sein, weshalb einzelne Frauen stets auf das Ziel des Priestertums fixiert scheinen. Es ist so klar definiert.»

4. Wie sehen Sie die Beziehung zwischen der Frauenbewegung, wie sie sich unter den katholischen Frauen der U.S.A. entwickelt, und der Frauenbewegung im allgemeinen?

«Katholische Frauen suchen, von ihr angespornt, mit der Bewegung Schritt zu halten; sie übertragen diese auf die Situation der Kirche, die im Vergleich zu der allgemeinen Gesellschaft konservativer ist. Darum droht die katholische Bewegung, sich aufzuspalten, indem man sich entweder zu den radikalsten gesellt und auch der Kirche den Rücken kehrt, oder dann sich dem gemäßigteren Flügel des reformistischen Spektrums anschließt.»

«Wie mir scheint, schließen sich die katholischen Frauen der allgemeinen Bewegung an oder sind überhaupt nicht an ihr beteiligt.»

«Katholische Frauen, die von innerhalb der Kirche her sich für die Gleichberechtigung einzusetzen versuchen, werden von den andern Frauen in der Bewegung kritisiert, weil sie innerhalb der Kirche stehen und wenigstens auf gewisse Weise eine Institution unterstützen, die für die Frauen sich so repressiv auswirkt. Diese Situation wird sich noch solange verschlimmern, als die Kirche sich weigert, die Verhältnisse zu ändern.»

«Die katholische Frauenbewegung der U.S.A. ist lediglich eine Unterkategorie der Frauenbewegung im allgemeinen. Beispielsweise sind alle Gesetzgebungsprobleme, die ans Lebendige gehen – Gesundheitspflege, erwachsene Geschlechtsrollen, Heirat, Sorge für die Kinder, Gleichstellung im Beruf – für Katholikinnen die gleichen wie für die andern Frauen. Die andern Bewegungen und die Katholikinnen gehen jedoch in ihrer Meinung deswegen auseinander, weil die genannten ‹zivilen› Probleme in Bälde oder schon jetzt die Macht einer vernünftigen Gesetzgebung hinter sich haben, die den Frauen zum Durchbruch verhilft. Wenn die katholischen Frauen sich ihrem einzig dastehenden Problem – der Möglichkeit, die Priesterweihe zu empfangen – zuwenden, befinden sie sich aber in einer undemokratischen Organisation.»

Schluß

Aus den angestellten Überlegungen scheint sich Klarheit über folgende Punkte zu ergeben: Die katholischen Frauen sind sich individuell und organisatorisch der Frauenprobleme immer stärker bewußt, vor allem seit den letzten drei Jahren; es liegen von seiten einiger offizieller Kirchenführer Anzeichen dafür vor, daß das Eis zu schmelzen beginnt; einzelne sehr vorwärts drängende Frauenführerinnen sind sosehr befremdet und entfremdet worden, daß sie die Kirche aufgegeben haben; zu einer Befreiung der Frauen wird es erst nach einem langen, schwierigen Kampf kommen. Wie Abigal McCarthy, Redakteurin des «Commonweal» schreibt, wird «ein dauernder Fortschritt nicht Frau um Frau erzielt werden. Eine umfassende Ungerechtigkeit kann stets die Ausnahme tolerieren.»

Eine Kategorie katholischer Frauen, die Ordensschwestern, haben im großen und ganzen einen Hintergrund professioneller Bildung, ein fortgeschrittenes Training, Erfahrung in Administration und der Leitung von Institutionen und seit kurzem die Möglichkeit, eigenverantwortlich zu entscheiden. Dieser Hintergrund hat manche von ihnen in die Frauenbewegung geführt. Je stärker sie sich engagierten, desto kühner erkannten manche Ordensfrauen die Probleme ihrer Schwestern im Laienstand und desto weniger sind sie gewillt, Privilegien ‹nur für Ordensschwestern› zu akzeptieren. Andererseits kann das Erreichen führender Stellungen, namentlich in den Institutionen ihres Ordens, Ordensfrauen von der aktiven Beteiligung an der Frauenbewegung abhalten. Es braucht viel, bis sie glauben, daß Frauen von Spitzenpositionen ausgeschlossen sind.

Zweifellos kümmern sich die katholischen Frauen immer stärker um das Problem, das ihre Schwestern innerhalb und außerhalb der katholischen Kirche erfahren müssen, um das Problem nämlich, daß Frauen Bürgerinnen zweiter Klasse sind.

Werden die katholischen Frauen, nachdem ihr Bewußtsein geweckt ist, ihre Kräfte weiterhin zu den oft enttäuschenden Versuchen vereinen, die Gleichstellung der Frau in der Gesellschaft zu erreichen? Werden sie gewillt sein, weiterhin zu fordern und in Geduld zu erwarten, daß sie in der Kirche Gehör finden? Werden sie bereit sein, sich der schwierigen Aufgabe zu widmen, eine Schwesterschaft aufzubauen, um frei und ebenvürtig an der Seite ihrer Brüder in der Kirche zu stehen? Oder werden sie infolge der Weigerung der Hierarchie und des Klerus, ihnen Gehör zu schenken, immer enttäuschter und immer weniger gewillt werden, sich mit der katholischen Kirche zu identifizieren? Dies sind die Fragen, deren Beantwortung heute in den Vereinigten Staaten im Gange ist.

[1] Bogota, Kolumbien, 28. Oktober – 3. November 1974.

[2] Zu weiterer Information wende man sich an Patricia Bruner, 3901 Livingston St., N.W. Washington, D.C. 20015.

[3] Zu weiterer Information wende man sich an W.H.E.N., 275 Argonne Dr., Kenmore, N.Y. 14217.

[4] Zu weiterer Information: Dr. Sonya A. Quitsland, 11618 Gail St., Wheaton, MD 20902.

[5] Zu weiterer Information: Dr. Elizabeth Farians, 6125 Webblood Pl., Cincinnati, Ohio 45213.

[6] National Center for Church Vocations, 305 Michigan Ave., Detroit, MI 48226.

[7] BNAWR, 201 E. Ohio St., Chicago, IL 60611.

[8] NCAN, 1307 S. Wabash Ave., Chicago, IL 60605.

[9] LCWR, 1325 Massachusetts Ave., N.W., Washington, D.C. 20005.

[10] Eine Schwesternorganisation, die sich speziell mit einer wirksamen Gesetzgebung befaßt. 224 D St., S.E., Washington, D.C. 20003.

[11] 1340 E. 72 St., Chicago, IL 60619.

Übersetzt von Dr. August Berz

MARY LUKE TOBIN

ist gegenwärtig Direktorin der Abteilung für Bürgeraktion der «Church Women United», einer nationalen ökumenischen Organisation christlicher Frauen in den U.S.A. Sie war Auditorin am Zweiten Vatikanischen Konzil, 1958–1970 Vorsteherin ihrer Kongregation, der Sisters of Loretto, und 1964–1967 Vorsitzende der Leadership Conference of Women Religious. Sie betätigt sich in mehreren Organisationen für Frieden und Gerechtigkeit und war Delegierte bei verschiedenen Friedensmissionen nach Vietnam und Paris.

EKK Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament

EKK – ein neuartiger Kommentar

Das Besondere an EKK

● EKK ist das erste große neutestamentliche Kommentarwerk im deutschen Sprachraum, das von Autoren beider Konfessionen herausgegeben und verfaßt wird.

● EKK verbindet wissenschaftliche Gründlichkeit mit der Ausrichtung auf die Praxis der Verkündigung. Dadurch hebt er sich sowohl von rein wissenschaftlichen als auch von Kommentar-Werken ab, die für ein breites Publikum geschrieben sind.

● Wie jeder wissenschaftliche Kommentar ist auch EKK zunächst für Theologen und Studenten bestimmt. Die inhaltliche Ausrichtung auf die Praxis macht das Werk aber ebensosehr zu einem unentbehrlichen Arbeitsinstrument und Nachschlagewerk für Pfarrer, kirchliche Erwachsenenbildner und Religionslehrer.

Ein Teamwork führender evangelischer und katholischer Neutestamentler

Herausgeber

Eduard Schweizer
Ulrich Wilckens
Josef Blank
Rudolf Schnackenburg

Mitarbeiter

evangelisch

Otto Böcher, Erich Grässer, Ferdinand Hahn, Martin Hengel, Traugott Holtz, Günter Klein, Ulrich Luz, Wolfgang Schrage, Peter Stuhlmacher.

katholisch

Norbert Brox, Gerhard Dautzenberg, Joachim Gnilka, Paul Hoffmann, Gerhard Lohfink, Rudolf Pesch, Wilhelm Pesch, Wolfgang Trilling, Anton Vögtle.

Die ersten Bände sind bereits lieferbar

Peter Stuhlmacher
Der Brief an Philemon

1976 und 1977

Josef Blank
Der Brief an die Galater

Norbert Brox
Der Erste Petrusbrief

Joachim Gnilka
Das Evangelium nach Markus

Traugott Holtz
Der Erste Brief an die Thessalonicher

Rudolf Schnackenburg
Der Brief an die Epheser

Eduard Schweizer
Der Brief an die Kolosser

Anton Vögtle
Der Zweite Petrusbrief/ Der Judasbrief

Ulrich Wilckens
Der Brief an die Römer (1. Teilband)

Benziger Verlag, Zürich, Köln
Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn

Vorwort

Wenn wir diskutieren, ob und wieweit es möglich ist, in der Liturgie Schriften der hinduistischen, buddhistischen und muslimischen Tradition zu verwenden, so können, um Klarheit zu schaffen, vier Ebenen unterschieden werden: a) Verwendung solcher Texte für Gemeindegebet und -gesang; b) die Schaffung von Gebeten für den Vorsteher der Gemeinde, die von solchen Texten inspiriert sind; c) die Schaffung eucharistischer Gebete, die inspiriert sind von dem kulturellen und religiösen Erbe der betreffenden Bücher; d) die Lesung von Texten aus diesen Büchern im Rahmen des Wortgottesdienstes der Messe.

Die drei erstgenannten Ebenen gehören in den Bereich der Schaffung neuer liturgischer Texte. Eine solche schöpferische Arbeit muß auf der einen Seite auf einem ernsthaften Studium des religiösen und kulturellen Erbes des Hinduismus, des Buddhismus und des Islams aufbauen; auf der anderen Seite muß sie voll und ganz wach und offen sein für die Situation des heutigen Lebens. Das erfordert weiter, daß wir in einen Dialog mit Menschen anderen Glaubens eintreten und bereit sind, aus ihrer religiösen Erfahrung zu lernen. Es erfordert weiter, daß wir auf die Stimme der konkreten, einzelnen christlichen Gemeinden hören und nach einer Antwort auf ihre Bedürfnisse suchen.

Lesungen aus Schriften der Hindus, der Buddhisten und Muslime im Rahmen des Wortgottesdienstes sind eine wesentlich delikatere Angelegenheit. Dabei ergeben sich zahlreiche Fragen, zum Beispiel: Welcher Status kann nichtbiblischen Schriften als Kanälen göttlicher Offenbarung zuerkannt werden? Wie muß ihr Verhältnis zur biblischen Offenbarung, namentlich zum Alten Testament, verstanden werden? Kann man ihnen das Charisma der Inspiration zuerkennen? Und wenn man es kann, in welchem Sinne dann?

Zugegeben werden muß, daß auf diese Fragen bisher noch keine vollauf zufriedenstellende Antwort vorliegt. Dennoch gibt es heute einen wichtigen Punkt, in dem ein breites Einverständnis erreicht worden ist. Die Theologen sind überzeugt, daß Antworten auf die eben aufgeworfenen Fragen nicht durch rein theoretische Diskussionen zu gewinnen sind. Liturgisches Experimentieren muß Hand in Hand gehen mit theologischer Reflexion; noch genauer: die Praxis selbst und ihre pastorale Bewertung werden möglicherweise am Ende zu gültigen Lösungen der implizierten theoretischen Probleme führen.

In diesem Zusammenhang müssen unbedingt auch die Erfahrungen des Judentums und des Christentums genauer studiert werden. Welche Einflüsse der verschiedenen Fremdreligionen finden wir in den Büchern des Alten Testaments, und auf welche Weise haben die Juden sie assimiliert? Das Alte Testament ist ferner ein «typischer» Fall der Aufnahme eines Schriftencorpus in die christliche Liturgie; daher stellen wir die Frage: wie sieht sie der Jude und wie sieht sie der Christ? Und schließlich brauchen wir einen Dialog mit dem Islam über die Verwendung und Assimilation des Alten und des Neuen Testaments im Koran und darüber, wie der Jude, der Christ und der Muslim sie sieht.

Die Absicht dieses Heftes ist es, wissenschaftlich gesicherte *Information* zu bieten über die Stellung christlichen Gottesdienstes zu dem schriftlichen Niederschlag der religiösen Traditionen des Hinduismus, des Buddhismus und des Islam. Daher enthält es Beiträge, die dem Leser konkrete, einfallsreiche Darstellungen der wichtigen Probleme, der Tendenzen und dessen, was bereits getan und was noch zu tun ist, bieten. Diese Darstellungen sind verbunden mit einer theologischen Grundlegung oder Erläuterung und veranschaulicht durch Beispiele und Vorschläge, die anregen und zu denken geben. Nicht beabsichtigt ist, endgültige Lösungen durchzusetzen oder irgendwelchen Druck auszuüben. Dieses Heft möchte also nur eine zuverlässige Einführung in das Thema bieten.

DAVID POWER
HERMAN SCHMIDT

Übersetzt von Karlhermann Bergner

Beiträge

Mariasusai Dhavamony

Die Einstellung des christlichen Gottesdienstes zu den heiligen Schriften des Hinduismus

1. Was sind heilige Schriften des Hinduismus?

Die Dokumente, die von den Hindus als zu ihren heiligen Schriften gehörend und die ursprüngliche göttliche «Offenbarung» enthaltend anerkannt werden, sind die vier Saṁhitās (Sammlungen von Hymnen und Gebetsformeln): die Brāhmaṇas (Opfertexte), die Araṇyakas (Wald-Traktate), die Upanishaden (mystische Abhandlungen), die Bhagavadgītā.[1] Die Schriften, die nach dem Glauben der Hindus die nachfolgende «Offenbarung» enthalten, bilden das gewaltige Corpus der Sāstras (gelehrte Abhandlungen über Kult und Brauch), Sūtras (Aphorismen, meist philosophischen Inhalts), Epen (Mahābhārata und Rāmāyaṇa) und Purāṇas (ausgedehnte legendäre Erzählungen von Göttern und ihren Erlebnissen). Die Einteilung in ursprüngliche und nachfolgende heilige Schriften beruht auf dem Glauben, daß die ursprünglichen Texte das ewige «Wort» enthalten, das vernommen wurde (śruti) von den Weisen unvordenklicher Zeiten; es ist ewige Wahrheit, ewige «Weisheit»; die nachfolgenden Texte dagegen enthalten, was von Männern der nachfolgenden Perioden im Gedächtnis bewahrt und durchdacht (smṛiti) worden ist, also göttliche Wahrheiten mit menschlichen gemischt.

Die ursprünglichen, anfänglichen heiligen Schriften nennt man Veda, das bedeutet «Wissen».[2] Da die vedischen Schriften erst Jahrhunderte nach ihrer mündlichen Konzipierung schriftlich niedergelegt worden sind, bedeutet es, genauer gesagt: Wissen, das von Weisen vernommen oder ihnen mündlich mitgeteilt worden ist und das sie ihrerseits ihren Nachfolgern übermittelt haben. Die vedischen Texte enthalten lebendige Erfahrungen auf dem Kulminationspunkt eines Zustandes «mystischer» Entrücktheit. Der Begriff des *kavi* bezeichnet den Dichter, der die geheimnisvollen Beziehungen zwischen dem Heiligen und dem Profanen fassen und zum Ausdruck bringen kann, und die Götter, die ihm die «Inspiration» schicken. Auch der Begriff *vipra* (wortgetreu übersetzt «der bebende Eine») erinnert an das «mystische» Erbeben, dessen Spuren sich in kultischen Praktiken finden lassen.

Der göttlich-übernatürliche Ursprung der Veda wird von der Hindutradition auf verschiedene Weisen erklärt. Allgemein glaubt man, die Veden seien im Geist Brahmās, des Schöpfer-Gottes, aufbewahrt, der sie zu Beginn jeder *kalpa*, das heißt jedes neuen Kreises der Zeit, verschiedenen Sehern offenbart. In den Satapatha Brāhmaṇa (3.39.1) heißt es, daß die Veden von den Göttern mit der Schaufel der Sprache aus dem Geist-Ozean ausgegraben worden seien. Von den in ihnen enthaltenen Wahrheiten sagt man, sie seien ausgehaucht worden von Gott selbst. Andere lehren, daß sie hervorgekommen seien gleich Rauch aus einem Feuer (Brh.Up, 2.4.10; Mait.Up. 6. 32).

Obwohl die Veden zu den ältesten literarischen Zeugnissen der Welt gehören, ist es schwierig, sie genau zu datieren. Wir können für ihren ältesten Teil mit einiger Wahrscheinlichkeit die Zeit von 1300–1000 vor Christus ansetzen. Hinsichtlich ihrer Komposition lassen sich drei Textschichten unterscheiden: der schrittweise Vorgang mündlicher Komposition von Texten; ihre «mündliche Transkription»; ihre schriftliche Form.

Die Idee des «heiligen Buches» ist allen in der Hindutradition Aufgewachsenen vertraut. Der Heiligkeitscharakter oder -status eines heiligen Buches wirft notwendig die Frage auf, ob und wie weit es als solches vom Volk anerkannt wird.[3] Wir wissen, daß die heiligen Schriften der Hindus, abgesehen von ihrem Anspruch auf übernatürlichen Ursprung, menschliche Autoren hatten, die zwar ungenannt bleiben, aber in der in ihrer kulturellen Umwelt gebräuchlichen Sprache schrieben. Wie ist die Gemeinschaft der Hindus dazu gekommen, sie als heilig zu betrachten? Obwohl die sich selbst autorisierenden Werte dieser Bücher sich aufgrund ihres ihnen innewohnenden Wertes selbst empfehlen, muß sich, im Unterschied zu anderen heiligen Büchern, die ebenfalls sich selbst autorisierende Werte enthalten, ihr Status als heilige Bücher von einer anerkannten religiösen Autorität innerhalb der Hindugemeinschaft herleiten. Die Autorität, die den sakralen Status der Schriften verleiht, muß einen übernatürlichen Charakter haben, in dem die Hindutradition enthalten ist, und die als solche von der Hindugemeinschaft selbst anerkannt wird. Eine solche Autorität lag, wie wir wissen, bei den brahmanischen Priestern, Heiligen und anderen religiösen Führerpersönlichkeiten. Diese haben autoritativ den Status heiliger Bücher anerkannt, weil sie, nach ihrem Verständnis, den Kern der religiösen Tradition des Hinduismus enthalten. Das führt uns zum Thema der besonderen

Eigentümlichkeiten der heiligen Schriften des Hinduismus.

2. *Die besonderen Eigentümlichkeiten der heiligen Schriften des Hinduismus*

Bei der Gestaltung der heiligen Tradition der Hindus haben Liturgie, mystische Erfahrung, religiöse Spekulation und personalistische Religiosität in den verschiedenen Entwicklungsstadien eine entscheidende Rolle gespielt.

Die rituelle Verehrung der Götter schließt eine heilige Tradition von Opferhandlungen mit ein, die genauestens beobachtet werden muß. Tatsächlich bildet die frühe vedische Literatur ein liturgisches Schriftencorpus, das um die vedischen Opfer herum entstanden ist. Es kann nicht bezweifelt werden, daß die vedischen Hymnen mit einer deutlichen und bestimmten liturgischen Zielsetzung gedichtet wurden. Die Seher fühlten sich berufen, die Abfolge der kosmischen Ereignisse, den *ordo rerum*, in ihren Handlungen und Denkmodellen zu reproduzieren, um den geordneten Lauf der Welt ebenso wie den Ablauf des Rituals sicherzustellen. *Ṛta* bedeutet die kosmische Ordnung, von der die menschliche Ordnung, das ethische und soziale Verhalten, abhängig sind.

Der Begriff *upanishad*, der zuerst im Satapatha Brāhmaṇa verwendet wird, bedeutet soviel wie «Ausgewogenheit, Gleichgewicht». Wie der Text sagt, läßt die Funktion des upanishad sich folgendermaßen formulieren: Agni ist der Wind, Agni ist die Sonne, Agni ist das Jahr (Satapatha Brāhmaṇa 10.4.5.1). Man kann sagen, daß das zentrale Thema der hinduistischen Schriften von den Saṁhitās bis zu den Upaniṣhaden das Suchen nach Harmonie, Ausgewogenheit und Entsprechungen zwischen Makrokosmos und Mikrokosmos gewesen ist; dabei bestand das letzte Ziel darin, alles auf eine Einheit zurückzuführen durch eine Reihe von Gleichsetzungen–zunächst auf rituelle Weise in den Saṁhitās und Brāhmaṇas, sodann mystisch und spekulativ in den Upanishaden.[4] Eine solche Tendenz zur Vereinigung und Identifizierung ist in dem mythisch-religiösen Komplex der Frühzeit und in der Idee der Ordnung (ṛta), die das Fundament für göttliche, menschliche und kosmische Phänomene abgibt, zu erblicken. In den Upanishaden werden die alten Mythen zu Gleichnissen reduziert, und der Symbolcharakter des Opferrituals wird verinnerlicht; Symbole und Bilder werden zur Einheit zusammengefaßt in dem zweifachen Forschen nach dem ewigen «Selbst» (ātman) im Menschen und dem ewigen Grund des Universums (*brahman*) außerhalb des Menschen. Alle Gleichgewichtsverhältnisse werden letztlich reduziert auf die fundamentale und allumfassende Gleichung: Atman, das Selbst, ist Brahman, das Absolute.

Wir kommen nun zum dritten Strang der religiösen Tradition des Hinduismus, den religiösen Erfahrungen theistischen und personalistischen Typs. Dabei ist zu bemerken, daß die Religion der Rigveda polytheistisch ist, obwohl es manchmal zutreffender erscheinen möchte, sie als «henotheistisch» zu charakterisieren und zwar vor allem angesichts der Neigung des Betenden, Attribute anderer Gottheiten jener einen speziellen Gottheit beizulegen, der seine besondere Verehrung gilt. Obwohl sich bereits in den späten Upanishaden die Gestalt eines persönlichen Höchsten Gottes abzuzeichnen beginnt, tritt erst in der Bhagavadgita, der volkstümlichsten und einflußreichsten aller heiligen Schriften des Hinduismus, die klare Konzeption eines höchsten Gottes auf, der das Universum transzendiert, dessen causa materialis und efficiens er ist, und welcher der menschlichen Person als Person gegenübertritt. Von dieser Zeit an wird der Hinduismus deutlich monotheistisch, allerdings mit einer unverkennbar panentheistischen Note. Außerdem werden göttliche Gnade und Liebe, auf die in den Upanishaden bereits angespielt wird, in der Bhagavadgītā deutlicher ausgeprägt und hervortretend. Der Mensch ist nicht länger allein und im Dunkeln gelassen in seinem Kampf um das Ziel seines Lebens, nämlich die letztendliche Befreiung, sondern die Hilfe des Erlöser-Gottes ist ihm auf dem ganzen Weg hin zur letzten Vereinigung mit diesem zugesichert. Krishna stellt sich dar als ein Gott der Liebe, als ein «*avatār*» (Herabsteigen) des höchsten Gottes, und verlangt seinerseits Liebe vom Menschen. Von Krishna heißt es, er «habe Anteil» an seinen Verehrern in dem Maße wie diese an ihm «Anteil haben» (Bh.G. 4.11).

So sind rituelle Opferpraxis, religiöse «Spekulation» und mystische Gegenwärtigsetzung des Urgrundes des objektiven Universums und des innersten Wesens des menschlichen Subjektes sowie Erfahrung und Vergegenwärtigung der Liebe Gottes die Hauptquellen der Tradition gewesen, die sich in den heiligen Schriften des Hinduismus widerspiegeln. Wer aber gibt nun der heiligen Tradition, wie sie im Ritual und im heiligen Buch ihren Ausdruck findet, den Stempel der Authentizität und die Autorisation? Gewiß haben Priester (Brāhmanen) und Gurus (Lehrer), Weise und andere religiöse Führerpersönlichkeiten einen entscheidenden und bestimmenden Einfluß auf die Dinge des hinduistischen Glaubens und seiner Praktizierung ausgeübt. Dennoch haben diese Repräsentanten der Religion ungeachtet ihrer Autorität für die Auswahl der zum Hei-

ligen Buch gehörenden Schriften diesen nur ihren sakralen Status verliehen, während sie ganz deutlich lehren, die Texte selbst stammten von Gott.

3. Die Lehre der heiligen Schriften des Hinduismus über Gottesdienst und Ritual

Die heiligen Schriften des Hinduismus verstehen Gottesdienst und Gottesverehrung im Sinne von Riten, Opfern, «Sakramenten» und Gebet. Sie werden ausdrücklich als Weg des Handelns (*karmamārga*) im Sinne von Ritual und moralischen Handlungen bezeichnet und gelten so als wesentliche Vorbereitung für den Zugang zu den höheren Wegen der Befreiung. Aus den vedischen Hymnen geht klar hervor, daß eine enge Beziehung zwischen Menschen und Göttern besteht. Der Mensch ist sich bewußt, daß er in ihren Händen ist und ständig vor ihren Augen steht. Sie sind keine fernen Gottheiten, sondern ihm nahe Herren, die die Erfüllung von Aufgaben von ihm verlangen und für ihn Gegenstand stetiger Ehrfurcht sind. Er muß ihnen gegenüber die Haltung der Demut annehmen, denn er ist schwach und sie sind mächtig. Er soll ehrlich und aufrichtig sein im Verkehr mit ihnen, denn sie sehen und wissen alles. Sie haben einen Anspruch auf seine Liebe und sein Vertrauen als Freund, Bruder und Vater, weil sie ihn in seinen Bedürfnissen nicht enttäuschen oder im Stich lassen. Glaube (*śraddhā*) ist eine Haltung, die die Grundlage aller Beziehungen zu den Göttern darstellen sollte. Diese Haltung kann man definieren als «sein Vertrauen auf sie setzen». Er baut voll und ganz auf die Götter und verläßt sich beim Vollzug von Riten ganz auf die Kompetenz des Priesters und die Wirksamkeit des Ritus.

Das Opfer wird angesehen als überaus wichtig und zentral in seiner Bedeutung, denn durch Opfer haben die Götter die Welt aus dem Chaos befreit; durch Opfer wird der Mensch davor geschützt, dem Chaos anheimzufallen, und die Zerstückelung des Puruṣa wird als erste Opferhandlung betrachtet. Für das religiöse Bewußtsein ist Opfer ein Akt der liebevollen Zuneigung, des Ehrerweises an die Götter als gnädige Mächte. Das Opfer sollte den Menschen der Gunst der Götter versichern, und als solches wird es zum Bittopfer. Das Sühnopfer ist eine Art Bitte um Vergebung von Beleidigung, ein Gebet um Schonung für den Sünder. Opfer als Dankerweis ist den vedischen Texten fremd.

Wie mit dem Opferritus ist es auch mit dem Gebet, der Anrufung, die als heiliges Wort die Handlung begleitet und deren Absicht und Intention spezifiziert. Im Gebet liegt eine verborgene Kraft, die dem Opfer seine Wirksamkeit verleiht.

In den Brāhmanas gewinnen die Riten eine solche Bedeutsamkeit, daß sie zusammen eine Art unabhängiger und höherer Macht darstellen, vor der die Götter selbst in den Hintergrund treten. Wenn die Götter unsterblich und in den Himmel aufgestiegen sind, dann rührt das von den Opfern her. Zwei Dinge werden vom Gläubigen gefordert: daß er von der Wirksamkeit des Ritus überzeugt ist und daß er sich im Zustand der gesetzesgemäßen Reinheit befindet.

Obgleich das vedische Opfer die Darbringung einer Gabe an die Götter ist zur Erlangung von etwas, das für den Darbringenden nützlich ist, stellt es auch eine Konsekration dar, eine Bewegung vom Profanen zum Heiligen, die das «Opfertier» oder die geopferte Gabe, die moralische Persönlichkeit des Opfernden und wahrscheinlich sogar äußerlich beteiligte Gegenstände umwandelt. Das Opfer bewirkt eine Kommunikation zwischen dem Heiligen und dem Profanen durch den Priester, der zugleich Beauftragter des Opfernden und Delegierten der Götter ist.

Die Bhagavadgītā unterscheidet drei Arten von Werken: das der Opferdarbringung, das der Freigebigkeit und das der Enthaltsamkeit und Selbstbeschränkung. Opfer im eigentlichen Sinne bedeutet Darbringung von Gaben an die Gottheit, im weiteren Sinne jede Art von Gottesdienst, einschließlich der Freigebigkeit und der Enthaltsamkeit (18.5–7). Opfer müssen vollzogen werden unter Aufgabe der Anhänglichkeit und des Verlangens nach ihren Früchten, denn im Verlangen nach Lohn vollzogene Werke binden den, der sie vollzieht, an die Wiedergeburt (18.5–6). Der Opfernde muß mit dem Geist der Hingabe und Liebe zu Krishna erfüllt sein und so all seine Werke und religiösen Riten als Opfer für ihn vollbringen (9.27).

Das Gāyatrī mantra ist das bedeutendste aller Mantras und soll tagtäglich so oft wie möglich wiederholt werden:

«Wir meditieren über die (oder: gelangen zu der) außerordentlichen Herrlichkeit Gottes, Savitrī; möge er unseren Gedanken Anregung geben» (Rigveda 3.62.10).

Die orthodoxen Brahmanen sprechen dieses Gebet jeden Tag am Morgen, am Mittag und am Abend, damit sie von dem Sonnengott Anregung und Eingebung empfangen können. Man preist die Sonne, da sie am Morgen die Gestalt des Brahmā (Schöpfer), am Mittag die des Vishnu (Erhalter) und am Abend die des Śiva (des Zerstörers) annehme. Das ist die Essenz aller spirituellen Kraft, die der Hindu gewinnt. Bei dem Initiationsritus wird es dem jungen Mann mitgeteilt, der dadurch seine zweite Geburt erfährt, eine geistige Geburt zur Gemeinschaft der Zweimalgeborenen.

Im Tiefsten lehren die Heiligen Schriften die Verwirklichung des Göttlichen im Menschen auf den spirituellen Wegen des Handelns – einschließlich der rituellen Handlung –, der Erkenntnis und der Gottesliebe. Der Grad der Verwirklichung des Göttlichen, die auf diesen Wegen erreicht wird, variiert ebenso wie der jeweilige Gegenstand, auf den die Erfahrung gerichtet ist: einmal der Eine Höchste Gott, ein andermal verschiedene Gottheiten, wieder ein andermal das Absolute (Brahman) oder auch irgendetwas Göttliches oder dazu in Beziehung Gesetztes wie etwa die Macht des Rituals selbst. Der rituelle Weg der Erfahrung des Göttlichen steht dabei in keiner Weise im Gegensatz zum Weg der Erkenntnis oder zum Weg der Gottesliebe. Führt der Weg der Erkenntnis oder der Gottesliebe zu einer tiefen mystischen Erfahrung, in der die religiös ansprechbare Seele die Nähe Gottes und die Vereinigung mit ihm erfährt, so wird der rituelle Weg geradezu als Mittel der Vorbereitung und der Schaffung einer Atmosphäre verstanden, durch die der Mensch in eine Gemütsstimmung versetzt wird, in der er für höhere Erfahrung des Göttlichen aufgeschlossen ist.

4. Die praktische Einstellung des Hindu zu seinen heiligen Schriften

In den Büchern des Hausrituals (Gṛhya Sūtra) wie des Gesetzesrituals (Ḍharma Sūtra und Dharma Śāstra) kann man natürlich auch Aufschlüsse darüber finden, wie die heiligen Schriften des Hinduismus in den Dienst der hinduistischen Liturgie genommen werden. Für alle Wechselfälle im Leben gab es darin einen entsprechenden Ritus. Bei den (mindestens drei) täglichen Opfern, bei jedem der vierzehntägig und in jahreszeitlichem Rhythmus stattfindenden Opfer und ganz besonders bei den «Sakramenten» (*saṁskāras*) wurden Hymnen und Gebetsformeln aus den heiligen Texten gesprochen. Tatsache ist, daß heute die vedischen Opfer aus dem Gebrauch gekommen sind und nur noch hier und da einige der kleineren von einzelnen vollzogen werden. Doch alle häuslichen Riten und einige der «Sakramente» werden auch heute noch mit vedischen Mantras und unter Rezitierung vedischer Hymnen vollzogen. Ausgesuchte Hymnen aus den heiligen Schriften des Hinduismus hat aber auch heute noch jedermann, daheim wie im Tempel, auf den Lippen. Anbetung, verbunden mit Feueropfern, begleitet von Lesungen aus den Schriften, die je nach dem vorgeschriebenen Verfahren mehrmals wiederholt werden, sind noch weithin üblich. Und auf öffentlichen Versammlungen singt oder rezitiert man Partien aus Epen und Puranas. Religiöse Führer erläutern ihren Sinn dem Volk, das sich in Tempeln, Heimen und an anderen Versammlungsplätzen einfindet. Die Präambel zur Bāghavata Purāṇa sagt, daß die Lesung dieser Dichtung an den Tagen gleich nach dem Tod eines Menschen dessen Geist vom Tod frei macht. Wenn er sich persönlichen oder familiären Problemen gegenübergestellt sieht, liest der gläubige Hindu Stellen aus den Schriften als Quelle des Trostes und der Stärkung. Die Praxis der täglichen Lesung aus den Schriften ist noch heute Gemeingut. Praktisch ist jeder Aspekt des Lebens des Hindu für Jahrhunderte vorgeformt und wird heute durch die fromme Verehrung der Schriften nachgestaltet. Die Wahrheit, so wie sie in ihnen gefunden wird, hat die Literatur, Musik, Malerei und Bildhauerei des Hinduismus, aber auch die politischen und sozialen Ideale Indiens inspiriert und hat den Weg gewiesen zur schließlichen Befreiung.

Die Tätigkeit der geistigen Kräfte beim Gottesdienst nimmt die Form eines Studiums der Schriften an, das seinerseits wiederum ein Teil des gottesdienstlichen Aktes ist, eine von der hinduistischen Gesellschaft sanktionierte Verpflichtung. Die am häufigsten gelesenen Teile der heiligen Schriften sind die vedischen Saṁhitās, Auszüge aus den Upanishaden, die Bhagavadgītā, die Rāmāyana, die Bāghavata purāṇa, die Tausend Namen Vishnus, die Gebete zu Śiva und zur Göttlichen Mutter. Dabei nimmt man an, daß die Schriftlesungen und das Rezitieren von Hymnen und Gebeten den Herrn erfreuen, dessen Bildgestalt seine Personalität darstellt, wie sie den Menschen offenbart ist.

5. Sind die heiligen Schriften des Hinduismus inspiriert?

Die Hindus führen folgende Argumente für ihre Annahme an, daß ihre Schriften göttliche Wahrheiten enthalten. Da menschliches Wissen unter allen Arten von Begrenztheit leidet, kann es nicht Quelle von Wahrheiten sein, die von ewiger Gültigkeit sind. Die Quelle jeglicher Religion muß so beschaffen sein, daß sie nicht der Herausforderung durch irgendein menschliches Wissen, eine menschliche Erkenntnis, ausgesetzt ist. Daher müssen die Schriften eine nichtmenschliche Herkunft haben, das heißt, sie müssen ihren Ursprung in Gott oder dem Absoluten haben. Zum zweiten besteht eine unabdingbare Notwendigkeit, für die heiligen Schriften eine echte Autorität festzusetzen, da man auf Menschenwort nicht letztlich bauen kann. Daher müssen die in den Schriften enthal-

tenen Wahrheiten göttliche Autorität besitzen. Zum dritten sind die mystischen Erfahrungen der Seher Auswirkung einer besonderen Erleuchtung und Ergebnis ihrer liebenden Hingabe an Gott. Daher werden sie als nichtpersönlich oder nichtmenschlich (*apauruṣeya*) bezeichnet.

Eins der charakteristischen Merkmale hinduistischer Theologie besteht darin, daß sie zusätzlich zu anderen allgemein anerkannten Mitteln zum Gewinn gültiger Erkenntnis (*pramāṇa*), wie Perzeption und Schlußfolgerung, Zeugenaussage annimmt, das heißt mündlich oder schriftlich zum Ausdruck gebrachte Autorität (*Śabda*). Erkennen selbst wird definiert als notwendig aus folgenden drei Schritten bestehend: hören (*śravana*), reflektieren (*manana*) über das Gehörte und ralisieren dessen, über was reflektiert worden ist (*nididhyāsana*). Die Tatsache, daß der erste Schritt also hören ist und nicht wahrnehmen, erkennen, zeigt den stark verbalen Charakter des frühen Wissens als solchen. Ist heiliges Wissen von Gott dem Seher mitgeteilt, so empfängt er es durch Hören. Ein solches Wissen wird allein aufgrund der Verläßlichkeit des Wortes Gottes oder des Absoluten erworben.

Gautama, der größte Exponent der Autorität, definiert in seiner Nyāya-Sūtra, dem klassischen Text der traditionellen logischen Schule der hinduistischen Theologie, die Autorität oder das Wort als «Erklärung einer zuverlässigen Person» (1.1.7). Eine zuverlässige Person wird in der Nyāya-Bhāshya weiter definiert als eine Person, «die die direkte und richtige Kenntnis von Dingen besitzt, die bewegt wird von dem Wunsch, (andern) die Dinge, wie sie sie kennt, bekannt zu machen, und die schließlich voll und ganz fähig ist, sie auszusprechen» (1.1.7). Worin besteht nun die Glaubwürdigkeit der heiligen Schriften? Die Antwort lautet, daß sie in der Beglaubigung besteht (Nyāya-Bhāshya 2.1.6). Die Glaubwürdigkeit des wahrhaftigen Sprechers beruht auf drei Voraussetzungen: Er besitzt volle Kenntnis von dem, was er sagt; er besitzt Zuneigung zu den andern (die ihn anhören), und er hat die Absicht, die Dinge so darzulegen, wie sie wirklich sind (ebd. 2.1.69). Da Gott diese drei Vorbedingungen in hervorragender Weise erfüllt, ist sein Wort in absoluter Weise zuverlässig.

Eine solche göttliche Mitteilung höheren Wissens kann nicht im strengen Sinne Offenbarung genannt werden, solange man nicht bereit ist, jegliche Erkenntnis göttlicher Wahrheit an jedem beliebigen Ort und durch jeden Beliebigen Offenbarung zu nennen. Offenbarung ist aber nicht nur Kundgebung oder Mitteilung gewisser Wahrheiten oder Lehren, auch wenn sie göttlich sein mögen, sondern göttliche Selbsteröffnung, die Gottes Absicht und Handeln mit dem Menschen anzeigt; neben Gottes Worten werden somit auch Gottes Taten als offenbarend angesehen. So ist Christus beispielsweise nicht in erster Linie Gegenstand einer im Glauben anzunehmenden Lehre, sondern vielmehr er selbst mit seinen Worten und seinem Leben, seinem Kreuz und seiner Auferstehung, seiner Sendung und seiner Offenbarung.

Die religiöse Geschichte der Hindus läßt eine fortschreitende Verwirklichung des Wesens Gottes und des Menschen erkennen; diese Geschichte zeigt von ihrer Seite her ein tastendes Suchen mit dem Ziel, das Göttliche zu erreichen. Gottes Umgang mit den Gläubigen hat die Kraft eines Keimes in sich, insofern er in ihrem Geist und Herzen wirkt. Es ist, wie Paulus sagt: «Gott hat das Menschengeschlecht geschaffen...damit die Menschen ihn suchen sollten...und fänden. Ist er doch nicht fern einem jeden von uns... Denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir. Wie ja auch einige eurer Dichter gesagt haben: Seines Geschlechtes sind ja auch wir» (Apg 17.26–28). Eine gewisse Gotteserkenntnis, ein Sehnen und ein tastendes Suchen nach ihm ist allen Menschen eigen (vgl. Röm 1,19–20; 2,14–15). Das ist das Wirken des göttlichen Logos, der Licht gibt und Leben. Der Mensch wird angezogen vom göttlichen Logos, der das innere Gesetz ist, dementsprechend die Welt ihr Dasein besitzt (vgl. Justin und Clemens von Alexandrien). Das erklärt die Ahnung der Wahrheit und das echte Wissen um Gott, die in den heiligen Schriften der Hindus verstreut ist. In der religiösen Geschichte des Christentums zeigt sich nicht allein das Tasten und Streben des Menschen nach Gott, sondern Gottes Umgang mit dem Menschen in einer endgültigen Weise in und durch Jesus Christus.

Die heiligen Schriften der Hindus sind nicht im wahren Sinne geoffenbart, denn sie enthalten menschliche Versuche, an das Göttliche heranzukommen. Und eben daher können sie nicht als Offenbarung gewertet werden. Der Sinn des Begriffes Offenbarung, wie der Hinduismus ihn verwendet, besagt etwas ganz anderes; er besagt Entdeckungen im Reich des Göttlichen «ohne Hilfe». Im hinduistischen Sinne ist der Offenbarungsbegriff empirisch. Wird hier der Gehalt eines Buches oder der Charakter eines Weisen als Offenbarung betrachtet, so bedeutet dies nur, daß sie als göttlich oder zum Göttlichen in Beziehung stehend angesehen werden. Sagt der Hindu, seine heiligen Schriften seien geoffenbart, so meint er damit nur, daß sie ewige Wahrheiten enthalten, wie sie aus dem Mund der Weisen kommen, daß sie direkt oder intuitiv von ihren Autoren erkannt werden, und nicht, daß Gott tatsächlich zu ihnen gesprochen hat. daß Rāma oder Krishna als «*avatār* (Inkarnation)» angesehen werden, bedeutet,

daß sie so große Menschen waren, daß das Göttliche in ihnen in vollem Maße kundgetan wurde. Der Terminus «Inkarnation» der Gottheit ist für den Hindu das höchste Lob für Menschen oder Dinge. So wäre es kaum überraschend, wenn in fernerer Zukunft Ghandi von den Hindus als eine Inkarnation angesehen würde. «Krishna ist die im indischen Geist zur Inkarnation gewordene Gottesidee.»[5]

Die in den hinduistischen Schriften enthaltene ewige Religion (*sanātana dharma*) bedeutet nicht, daß diese Religion ein für allemal von Gott für die Menschen geoffenbart worden wäre, sondern, daß die ihr zugrundeliegenden Prinzipien Jahrhunderte hindurch für alle empirischen Sucher als Wahrheiten entdeckt worden sind.

Die Reaktion des Hindu auf den Inhalt der Schriften ist eine einfache Zustimmung und das Bemühen einer persönlichen Verwirklichung des Göttlichen in ihm selbst mit Hilfe der geistigen Wege, die in diesen Schriften angeboten sind. Die Reaktion eines Christen auf die Worte der Bibel ist der Glaubensgehorsam, durch den er sich in freiem Willen ganz Gott hingibt und seinem Willen und seinen Absichten folgt aus der Kraft des Heiligen Geistes. Der Hindu glaubt durchaus an die Wahrheit seiner heiligen Schriften und an das göttliche Wesen, das, wie es heißt, diese Wahrheit mitteilt aufgrund seiner unfehlbaren Autorität und seiner Gnade; doch dieser Glaube beinhaltet kaum mehr als Vertrauen auf die Wirksamkeit der eigenen Bemühungen um eine Verwirklichung dieses Glaubens, der tief innerlich in seinem geistigen Ich ruht, der nichts anderes ist als ein Teil Gottes oder völlig identisch mit dem Absoluten. Selbst im Falle der Bhagavadgītā, in der Krishna in seiner lichtvollen Theophanie Arjuna seine göttliche Natur bekundet und seinen Glauben an ihn und seine Liebe zu ihm fordert, ist das ein Ruf, Arjunas seinshafte Göttlichkeit zu verwirklichen. Das bedeutet mit anderen Worten: Des Menschen Aufstieg zu Gott und Gottes Hinabsteigen zum Menschen sind nur zwei Aspekte und Darstellungsweisen des einen geistigen Vorganges der fortschreitenden Verwirklichung der Wesensvereinigung von Gott und Mensch, von unendlichem Geist und endlichem Geist.

Bei dem Thema der Inspiration müssen wir unterscheiden zwischen numinoser oder religiöser und biblischer Inspiration. Vom phänomenologischen Standpunkt aus ist die numinose Inspiration die Erfahrung, die der *homo religiosus* macht, wenn er mit dem Göttlichen oder dem Heiligen in Kontakt tritt und ihm in seinen mündlichen oder schriftlichen Kompositionen so Ausdruck verleiht, wie er es für wahr, authentisch und bedeutungsvoll hält. Ein solcher Mensch fühlt sich aufgerufen, eine bestimmte religiöse Aufgabe zu erfüllen. Die Botschaft, die er als Ergebnis seiner Inspiration vermittelt, kann ein Auftrag oder eine Weisung des höchsten Wesens sein und nimmt die Form einer Prophetie (prophetische Inspiration) an; sie kann der Ruf sein, eine Religion zu begründen und auf ihre Entwicklung einen entscheidenden Einfluß auszuüben (Inspiration des Religionsstifters); es kann ein Ruf sein, zu den Ursprüngen und authentischen Traditionen einer Religion zurückzukehren (Inspiration des Reformators); es kann eine mystische Gotteserfahrung sein, und der im Zustand ewigen Friedens, ewiger Freude und ewigen Lebens lebende Mystiker versucht, in sich selbst und seiner Gemeinschaft die religiösen Werte zu vertiefen und zu verwirklichen (Inspiration des Mystikers); oder eine Erfahrung ekstatischer Natur, die als solche verwendet wird zum Wohle der Gemeinschaft (schamanistische Inspiration). Die mündlichen oder schriftlichen Werke dieser religiösen Persönlichkeiten werden oft als inspiriert bezeichnet, weil sie inspirierte Aussprüche enthalten; aber die Menschen sind ihre alleinigen Autoren.

Anders bei der Inspiration im biblischen Sinne: Hier bedeutet der Begriff, daß der Geist am Werk ist als lebendige Triebkraft, als alles in den Worten und Ereignissen der Bibel belebende Kraft und als Verursacher ihrer schriftlichen Niederlegung. Die Bibel ist Werk des Geistes im direkten und realen Sinne des Wortes. Die Niederschrift der Bibel bildet einen Teil der Gesamtstruktur der geistgelenkten Ereignisse. Mensch und Gott sind gemeinsam die Autoren der Bibel. Die heiligen Schriften des Hinduismus können nur im numinosen Sinne als inspiriert bezeichnet werden, insofern sie religiös erhöhte Aussprüche erleuchteter menschlicher Persönlichkeiten enthalten.

6. Die von den hinduistischen Schriften verkündete Erlösung

Was immer wieder in diesen Texten zur Sprache kommt, ist das Thema der Befreiung (*moksha*) des Menschen aus seiner Lage der Begrenztheit und Unsicherheit. Sie verstehen Erlösung als Befreiung von den Gefahren der Seelenwanderung, von dem Zustand des in Leidenschaft, Unwissenheit und Elend verstrickten Menschen. Das Streben nach Erlösung in seinem allgemeinsten Sinne ist das Streben nach Erleichterung der menschlichen Lebenssituation. Die Schriften des Hinduismus lehren, daß der eine, alles durchdringende und alles transzendierende Gott oder das Absolute Quelle und Urgrund allen Seins ist und daß das letzte Ziel des Menschen in der Befreiung seiner Existenz von dem Zwang der Seelenwanderung, in der Verwirkli-

chung der Einswerdung mit Gott in Liebe und Erkenntnis oder in der Identität des Menschen mit dem Absoluten in einem höheren Wissen vermittels der verschiedenen Formen von Askese, Meditation und liebender Hinwendung zu Gott besteht.

In diesen Schriften finden wir nichts der biblischen Botschaft von einem ausgeprägt persönlichen in und durch sein Volk in der Geschichte wirkenden Gott Vergleichbares. Denn Gott, wie wir ihn in der Bibel sehen, wird nicht allein in einer allgemeinen Weise tätig, so daß alle Menschen ihn suchen und finden, sondern er offenbart und verwirklicht seinen Erlösungsplan für alle Menschen in Jesus Christus in einer abschließenden und endgültigen Weise. Nach den Worten des Paulus ist das Evangelium «die Kraft Gottes zur Erlösung». Die biblische Botschaft verkündet die Gegenwart Gottes in seiner erlösenden Macht, um dem Menschen bei seiner Antwort auf Gottes Anruf zu helfen. Das ist «Erlösung von unseren Feinden und von der Hand aller, die uns hassen», wie auch «das Wissen um die Erlösung und die Vergebung der Sünden.» Dieses Bild der Erlösung wird am deutlichsten in der paulinischen Interpretation des Evangeliums, wenn er Christi Sühnetod und glorreiche Auferstehung als Mittel, durch die die Erlösung vollendet oder doch zumindest eingeleitet ist, besonders hervorhebt. Es ist wichtig, daß wir Erleichterung oder Befreiung von Erlösung unterscheiden, denn Krishna ist ein Erlöser-Gott in dem Sinne, daß er seine Verehrer von den Fesseln der phänomenalen Existenz befreit und sie zur Unsterblichkeit führt, nicht dagegen ein Erlöser im christlichen Sinne, denn er erleidet nicht den Tod, um für die Sünden der Menschen Sühne zu leisten. Sein Handeln ist nicht stellvertretendes Eintreten. Er «kauft nicht los» (denn das ist der etymologische Sinn des lateinischen Wortes für Erlöser, von dem die entsprechenden Wörter in vielen modernen europäischen Sprachen abgeleitet sind), und sein Leiden – wenn er in seinem Umgang mit den Menschen überhaupt leidet – ist keineswegs Opfer, Selbstdarbringung oder Genugtuung für die Sünden der Welt. Die paulinische Idee von der Erlösung läßt sich daher nicht auf irgendein hinduistisches Modell übertragen.

7. Die Verwendung heiliger Schriften des Hinduismus im christlichen Gottesdienst

Wenden wir uns nun einigen Texten aus den heiligen Schriften der Hindus zu. Zweifellos zieht sich durch manche Partien der Veden, der Upanishaden, der Bhagavadgītā und darauf bezogener Texte ein eindrucksvoller Klang tief empfundenen durchaus ernsten religiösen Sehnens. Diese Texte verkünden den Einen, den allein Einen, der wirklich existiert, den wirklich Wirklichen (Bṛh.Up.2.1.20). Denn es gibt Einen, der nicht altert, den Alten, den Ewigen, den Einen (Śv.Up.3.21), der aus sich selbst existiert; etwas Unsterbliches, Bleibendes, keinem Wandel Unterworfenes, groß, frei von Krankheit, strahlend und unbeweglich (Prās.Up. 4), das jenseits steht von Hunger und Durst, jenseits von Sorge und Irrtum, jenseits von Alter und Tod (Bṛh.Up.1.6.7). Sein Name ist Hoher, weil er erhoben ist hoch über alle Übel (Chān. Up. 1.6.7). Er ist der unaussprechliche, unergründliche Eine, der tief verborgene Eine, der weder durch Gedanken erfaßt noch gemessen werden kann (Mait.Up.5), von dem nur eins gesagt werden kann: er ist (Katha Up.6.12), und der allein wirklich existiert. Bei ihm finden wir eine echte Zuflucht; er ist das ersehnte Ufer jenseits aller Sorge (Chān.Up.7.1.3). Ihn zu kennen ist das Ziel der Upanishad (Śv.Up.1.6). Sein Name ist: der Eine, nach dem wir uns sehnen (Kena Up.3.21). Wer ihn erkannt hat, wird weise, und auf der Suche nach ihm beginnen die Asketen ihre großen Wanderungen, getrieben von dem Heimweh nach einem besseren Land. Wenn sie ihn schließlich erkannt haben, hören manche Brāhmanen auf, sich Söhne, Besitz und weltliche Dinge zu wünschen, sondern beginnen gleich Bettlern ein heimatloses Leben. (Bṛh.Up.3.4.4; 4.22). Denn von ihm heißt es: der Unendliche ist Seligkeit; kein Glück liegt in dem, was endlich ist; nur im Unendlichen liegt Glückseligkeit (Chān. Up. 7.23). Wer dahin gelangt ist, daß er ihn erkennt, hat Freiheit erlangt; wer dahin gelangt ist, daß er ihn erkennt, hat Frieden erlangt; wer dahin gelangt ist, daß er ihn erkennt, wird selbst unsterblich (Kath.Up. 3.15–17; 5.13; Bṛh. Up.4.4.7; Chān. 2.23.2). Der Weise, der mit Hilfe der Meditation über das eigene Selbst den Alten erkennt, der schwer zu sehen ist, der eingetreten ist in das Dunkel, der verborgen ist in der Höhle, der wohnt in den Abgründen als Gott – der läßt wahrhaft Freude und Sorgen weit hinter sich für immer. (Kath. Up. 1.2.12.)

Aus der Bhagavadgītā taucht das Bild des liebenden, persönlichen höchsten Gottes auf, eines barmherzigen, gnadespendenden Herrn, der die Menschen zur liebenden Einswerdung mit sich führt (12.13–20). Es existiert nichts Höheres als Krishna, der das höchste Brahman ist, die erste Gottheit, das Oberhaupt aller Ränge von Göttern (7.7; 10.12 und 21 f.). Für alle, die ihre Werke auf Krishna setzen, wird er schnell ihr Retter aus dem Meer des Kreises von Geburten und Toden, und er wird sie auf ewig in sich wohnen lassen (12.7).

Neben diesem Aufleuchten einer höheren göttlichen Persönlichkeit und einer tiefen Erfahrung dieser Gott-

heit wird der monistische oder panentheistische Kontext dieser Stelle deutlich erkennbar. Läßt sich die tief empfundene Gotteserfahrung des frommen Hindu von den begleitenden theologisch anfechtbaren doktrinalen Elementen des Hinduglaubens trennen? Ja–insofern diese Erfahrungen wahrhaft, in einer gültigen Weise und echt religiös sind. Diese Erfahrungen sind es, die christlichem Gottesdienst und Gebet assimiliert werden können. Wenn hinduistische Texte in christlichen Gottesdienst eingeführt werden, verlieren sie damit ihre hinduistisch-monistischen oder -panentheistischen Nebentöne; das aber bedeutet, daß wir sie nicht einfach so übernehmen wie sie in den heiligen Schriften des Hinduismus vorgefunden werden. In ihrer christlichen Assimilation bewahren sie ihre echte hinduistisch-religiösen Werte, jedoch ohne die doktrinalen Gehalte des Hinduismus, die für den Christen unannehmbar sind. Das spricht stark zugunsten der Schaffung neuer liturgischer Gebete–sowohl für den Gebrauch durch den Vorsteher des Gottesdienstes wie für den eucharistischen Gottesdienst–, in denen Stellen aus den Schriften des Hinduismus nicht einfach wie sie sind in den christlichen Gottesdienst transponiert, sondern zugleich in christliche Erfahrung integriert werden. Das paßt auch ausgezeichnet für den Wortgottesdienst. Jedenfalls scheint das derjenige Weg der Akkulturation zu sein, der christliche wie hinduistische Authentizität nicht verletzt; der beste Weg, christlichem Glauben und christlicher Gottesverehrung in den kulturellen und religiösen Traditionen Indiens Ausdruck zu geben. Eine buchstäbliche Entlehnung bringt theologische und pastorale Probleme mit sich, die nicht zu unterschätzen sind. Wenn man hinduistische und christliche Texte einfach nebeneinandersetzt, so ist das weder Assimilation an den christlichen Glauben, noch dessen authentischer Ausdruck. In einem solchen Verfahren käme es nicht zur Begegnung der religiösen Tradition Indiens mit der Botschaft des Evangeliums. Beide würden nebeneinanderherlaufen und einander nicht begegnen. Und schließlich würde ein solches Nebeneinanderstellen von Textgruppen, selbst für religiös kultivierte Katholiken nicht frei sein von der Gefahr eines religiösen Synkretismus oder Relativismus.

[1] Die Agamas, die Dravidischen Texte, sowie die Nālāyirappirapantam (Erbauungsschriften der Vaishṇavas) und die Tirumurai (Erbauungsschriften der Śaivas) gehören ebenfalls zu den heiligen Texten der ursprünglichen ersten «Offenbarung» bei den betreffenden Sekten.

[2] Der Begriff Veda im Singular bezeichnet die Gesamtheit der vedischen Literatur, einschließlich der Brāhmanas und der Upanishaden. Der Plural «Veden» wird ausschließlich zur Bezeichnung der vier Samnitās verwendet (der Rigveda, der Sama Veda, der Yajur Veda und der Atharva Veda). Mit vedischer Literatur oder vedischen Texten oder Veden ist in diesem Beitrag die erste der oben genannten Bedeutungen gemeint und nicht die Samhitās allein.

[3] Siehe F.F. Bruce und E.G. Rupp (Hgg.), Holy Book and Holy Tradition (Manchester 1968), einleitendes Vorwort von Brandon.

[4] L. Renou, Religions of Ancient India (London 1953) 18.

[5] R.C. Zaehner, A Comparison of Religions (New York 1965) 135.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

MARIASUSAI DHAVAMONY SJ

1958 in Kurseong, Indien, zum Priester geweiht, ist Professor des Hinduismus und der Religionsgeschichte an der Gregorianischen Universität in Rom. Er ist Lizentiat der Theologie, Doktor der Philosophie der Gregorianischen Universität und Doktor der Philosophie (Orientalische Religionen) an der Universität Oxford. Er ist Herausgeber der Studia Missionalia und Documenta Missionalia sowie Autor zahlreicher Bücher und wissenschaftlicher Zeitschriftenbeiträge.

Josef Neuner

Forschungsseminar über nichtbiblische heilige Schriften

In Indien ist die Frage nach der Verwendung nichtchristlicher religiöser Schriften bei der christlichen Gottesverehrung und speziell in der amtlichen Liturgie nach dem Konzil akut geworden. Als einmal klar war, daß nicht allein einzelne Angehörige anderer Religionen gerettet werden können, sondern diese Religionen selbst einen Platz in Gottes Heilsplan haben, daß «die Kirche nichts verwirft, was in diesen Religionen wahr und heilig ist» (NA 2), daß es nur eine gemeinsame Bestimmung für die gesamte alle Nationen einschließende Menschheit gibt (NA 1),–wurden praktische Folgerungen gezogen. Das Konzil selbst rief die Gläubigen auf, «jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozio-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anzuerkennen, zu wahren und zu fördern» (NA 2). Missionarische Tätigkeit bedeutet nicht ein Auslöschen vorgefundener religiöser Traditionen, sondern, «was immer an Wahrheit und Gnade sich schon bei den Heiden findet durch eine Art verborgener Gegenwart Gottes, soll diese (missionarische) Tätigkeit befreien von der Ansteckung durch das Böse und es ihrem Urheber, Christus, zurückgeben... Und was an Gutem im Herzen und Sinn der Menschen oder auch der jeweiligen Riten und Kulturen der Völker keimhaft angelegt ist, geht nicht verloren, sondern wird darüber hinaus gesund gemacht, über sich hinausgehoben und vollendet zur Herrlichkeit Gottes» (AG 9).

Diese neue Sicht der Dinge ist die Reaktion des Glaubens auf die neue Situation, in der die Kirche sich innerhalb einer auf Einigung hinstrebenden Welt sieht. Das gilt vor allem für solche Länder, in denen die Kirche inmitten von Nichtchristen lebt. Der Kirche Indiens wird dadurch eine besondere Verpflichtung auferlegt, fühlt sie sich doch schuldig, sich weitgehend den kulturellen Traditionen Indiens entfremdet zu haben und sich geformt zu haben in Isolierung von den alten Religionen des Landes, ja nicht selten in einer ihnen feindlichen Haltung.

Die neue Bewegung nahm ihren Anfang in der jungen Generation, vornehmlich unter den jungen Priestern und Theologiestudenten, in denen ein lebendiges Interesse an den alten Traditionen ihres Landes erwachte. In den heiligen Schriften des Hinduismus entdeckten sie geistliche Schätze, die sich ihnen als Inspiration erwiesen. In Gruppen wurden solche Texte bei paraliturgischen Gottesdiensten für die Meditation verwendet. Das geschah namentlich an den großen Festen, die in ganz Indien in farbenfroher Festesfreude gefeiert werden, z. B. dem Divali, dem Lichterfest, das sich so ungezwungen zur Verehrung Christi, des Lichtes der Welt, anbietet. Tatsächlich wurde auch von Rom eine eigene Messe für dieses Fest genehmigt, zusammen mit Meßtexten für eine Reihe anderer Feste. Warum aber sollten dann nicht auch Texte aus den heiligen Büchern Indiens in die amtliche Liturgie eingeführt werden? Drei Bändchen mit fakultativen Lesungen für das Brevier der Weihnachts-, Fasten- und Osterzeit wurden zusammengestellt. Gelegentlich wurden solche Texte auch bei der eucharistischen Feier verwendet als erste Lesung zur Einführung in das Thema der Messe, das dann durch Lesungen aus dem Neuen Testament aufgegriffen wurde. Solche Texte wurden aus den Veden, den Upanishaden oder der Bhagavadgîtā, aber ebenso aus späteren Schriften wie denen des Ramanuja oder Kabir, ja selbst aus modernen Schriften genommen.

Bemerkenswert ist ferner, daß unter den volkstümlichsten Gesängen des katholischen Gottesdienstes Lieder von Rabindranath Tagore figurieren, deren anregend wirkende Schönheit absolut frei ist von hinduistischer Mythologie (da er der Brahmo-Samaj-Bewegung angehörte). Ein Beispiel muß genügen zur Veranschaulichung:

Tag für Tag, Herr meines Lebens, will ich vor Dir
stehen, Auge in Auge, mit gefalteten Händen,
Herr aller Welten, will ich vor Dir stehen, Auge in
Auge.
Unter dem hohen Himmel in Einsamkeit und
Schweigen,
demütigen Herzens, will ich stehen vor Dir, Aug
in Auge.
In dieser Deiner mühevollen Welt, die voll Lärm ist,
voll Mühsal und Kampf, unter hastenden
Menschenmengen, will ich stehen vor Dir,
Aug in Auge.
Und wenn mein Werk getan ist in dieser Welt,
Du König der Könige, will ich stehen vor Dir
allein und wortlos, Aug in Auge. (Gitanjali 76)

Verständlicherweise rief der Gebrauch hinduistischer Texte im christlichen Gottesdienst Zweifel, Fragen und Einwände auf den Plan. Hat es in der Vergangenheit irgendeinen Präzedenzfall zu einem solchen Verfahren gegeben? Welche Art von Texten kann gebraucht werden? Wie soll man diese Texte interpretieren, die aus einem von dem der Bibel völlig verschiede-

nen Kontext kommen? Besteht dabei nicht für viele Christen die Gefahr einer Verwirrung, so daß sie schließlich nicht mehr unterscheiden können, was christlich und was hinduistisch ist? Gleiten wir dadurch nicht in einen Indifferentismus, spielen die zentrale Rolle Jesu Christi in Gottes Heilsplan herunter und machen ihn zu einem der zahlreichen Kanäle, durch die das göttliche Mysterium sich unter den wechselnden historischen und kulturellen Bedingungen offenbart? Sind solche Gefahren nicht besonders akut zu Zeiten allgemeiner Unsicherheit, und das besonders in der Welt Indiens mit ihrer Überbetonung subjektiver religiöser Erfahrung?

Das Bedürfnis einer systematischen Untersuchung und Auseinandersetzung mit diesen Dingen wurde in zunehmendem Maße empfunden. Die Initiative ergriff schließlich das «National Biblical, Catechetical and Liturgical Centre» in Bangalore unter der Leitung von D.S. Amalorpavadass. Am 24. Januar 1974 schickte er das erste Rundschreiben, unterbreitete einer großen Gruppe potentieller Mitarbeiter den Vorschlag eines Forschungsseminars und bat sie zugleich, die Namen weiterer infrage kommender Mitarbeiter zu benennen, um für dieses Treffen eine möglichst breite Repräsentation zuwege zu bringen. Es war geplant, ein Forschungsseminar über den theologischen Wert nichtchristlicher religiöser Schriften zu veranstalten. Da das Thema eine Vielzahl von Aspekten besaß und in interdisziplinärer Form behandelt werden mußte, waren sechs Fachsektionen vorgesehen:
1: Heilige Schrift, 2: Theologie, 3: Patrologie, Liturgik, Spiritualität, 4: Hinduismus, 5: Islam, 6: Sprachphilosophie. Die anfallenden pastoralen Probleme sollten selbstverständlich in jeder Sektion berücksichtigt werden. Darüber hinaus wäre es vielleicht nützlich gewesen, noch eine besondere Sektion einzuplanen zum Studium der praktischen Implikationen dieses Themas für die verschiedenen Gemeinschaften, der Haltung der anderen christlichen Gemeinden, der eventuellen Reaktion der Hindus und der Muslime. Fast ein Jahr lang wurde dieses Seminar vorbereitet, das schließlich vom 11. bis 17. Dezember 1974 stattfand.

Die gesamte Dokumentation, beginnend mit dem ersten Rundschreiben, einschließlich der vorbereitetenden Unterlagen, der einleitenden Berichte der Arbeitsgruppen, der offiziellen Erklärung des Seminars und der Hauptansprachen, namentlich der des Erzbischofs von Ernakulam und Präsidenten der katholischen Bischofskonferenz Indiens, Kardinal Parecattil, sind niedergelegt in einem ansehnlichen, 707 Seiten starken Band, der etwas mehr als zwei Monate nach dem Seminar erschien.[1] Die Veröffentlichung sollte allen Interessierten eine umfassende Information zu diesem Thema bieten und entstellende Interpretationen verhindern.

I. Die Hauptkonzeptionen des Seminars

Die ganze Reichhaltigkeit der Thematik und Arbeit des Seminars ist in den offiziellen Berichten nicht adäquat dargestellt. Dazu müßten auch die 32 *fachlichen Voruntersuchungen* in Betracht gezogen werden. Sie bilden tatsächlich den größten Teil der Veröffentlichung (Seiten 63–597). Es war indessen unmöglich, die Fülle des zusammengetragenen Materials und die ungeheure Vielfalt der innerhalb des organisierten Rahmens der Arbeitsgruppen angebotenen Betrachtungsweisen in vollem Umfang auszuwerten. So werden diese Arbeiten, von denen manche reich mit Fußnoten und Verweisen bestückt sind, eine reichlich fließende Quelle für weitere Untersuchungen zu diesem Thema bleiben, wenn auch natürlich nicht alle gleichen Wert besitzen.

Die amtliche Erklärung (RSNBS 663–695) enthält in ihrem ersten Teil eine systematische Synopse der Einzelarbeiten (Nr. 10–44). Sie befassen sich mit der Stellung der heiligen Schriften in der biblischen Offenbarung und ihrer Bedeutung für die christliche Gemeinde; der Anerkennung des alttestamentlichen Kanons durch die Kirche in Anbetracht seiner Kontinuität mit dem Christusereignis und seiner Öffnung auf dieses Ereignis hin; der Beziehung aller Religionen zu Jesus Christus und entsprechend der Bedeutung und Erheblichkeit ihrer heiligen Bücher für Christen; der Einstellung des patristischen Zeitalters zu den anderen Religionen und ihren Schriften; dem Verständnis der Offenbarung und des Begriffes heiliges Buch bei den Hindus in den Upanishaden, in späteren Systemen und der Hindutheologie; dem muslimischen Verständnis von Inspiration und heiligen Schriften; der Erheblichkeit linguistischer Analyse für das theologische Problem der Inspiration und Hermeneutik und seine Bedeutung im Zusammenhang des Dialogs. Diese kurzen Stichworte sollen nur den weiten Horizont der Diskussionen des Seminars andeuten.

Die *doktrinalen Perspektiven* des Seminars sind formuliert in seiner Darlegung (Erklärungen Nr. 45–78). Im Zusammenhang mit dem «wachsenden und sich entwickelnden Kontakt mit anderen Religionen» muß die Kirche Indiens «zu verstehen suchen, wie der Pluralismus der Religionen umfaßt wird von dem Mysterium der Gegenwart Gottes in Christus und welchen Platz die heiligen Bücher, die ihre Erfahrungen bergen, in der Entfaltung von Gottes gnadenhaftem Erscheinen unter uns einnehmen» (Nr. 45). Unser

Glaube an Christus kann uns nicht von anderen Religionen isolieren: «Wir sind uns in unserer Glaubenserfahrung der lebendigen gegenseitigen Beziehungen mit der Erfahrung anderer Religionen bewußt» (Nr. 47). Obwohl Jesus für uns seine einzigartige Stellung behält (Nr. 48, 48), glauben wir an das Wirken des Heiligen Geistes in anderen Religionen» (Nr. 50).

Wirkt aber Gottes Geist in diesen Religionen, so ist es auch dieses «Wirken des Heiligen Geistes, das diese Texte die Erfahrungen der betreffenden Gemeinschaften widerspiegeln läßt und sie so für diese Gemeinschaften zur maßgebenden Autorität macht ... Dieses Wirken des Geistes hat keine vollständige Adäquatheit der unterschiedlichen Lehren und Weltbilder der betreffenden heiligen Schriften zur Folge, doch glauben wir Christen, das dieses Wirken des Geistes den heiligen Schriften der verschiedenen Religionen eine globale religiöse Autorität für eben diese Gemeinschaften verleiht als gottgegebene Mittel, sie zu ihrer letzten Bestimmung zu führen» (Nr. 54).

Wenn wir aber einmal das Wirken des Heiligen Geistes in anderen Religionen und ihren Schriften anerkannt haben, so können wir ihnen gegenüber nicht indifferent bleiben: «Wir Christen Indiens, die das gemeinsame Leben und Erbe unseres Volkes teilen, müssen in Beziehung treten zu der in diesen Schriften verkörperten religiösen Erfahrung (Nr. 51). «Der Heilige Geist lehrt uns, seine in diesen Texten angebotenen Gaben zu erkennen... Wir sind aufgerufen zu einer intensiveren Beteiligung am Dialog mit unseren Brüdern aus anderen Religionen. Unter diesem Aspekt müssen wir die Verwendung nichtchristlicher religiöser Schriften in unserem Leben und unserer Gottesverehrung betrachten» (Nr. 55).

Die Verwendung solcher Schriften soll zu einem inneren Wachsen der christlichen Gemeinde selbst führen, da sie «gerufen ist, auf ihrem Weg zum Vater fortzuschreiten durch einen intensiven Dialog mit anderen Religionsgemeinschaften in der Welt unter Annahme ihrer Einsichten und ihrer Integration in eine vollkommenere christliche Erfahrung des Herrn, bis er wiederkommt». Diese Erfahrung «sollte Platz greifen im Herzen der Kirche, das heißt in der Liturgie» (Nr. 57). So «nimmt» die christliche Gemeinde «diese Erfahrung (der nichtchristlichen Religionen) auf in Jesus Christus» (Nr. 60). Es solllte schrittweise zu einer indischen Theologie führen, wenn die Christen in den heiligen Schriften anderer Religionen «eine weitere anthropologische, theologische und kosmische Perspektive des in Jesus Christus verkündeten Mysteriums finden» (Nr. 61).

Die *pastoralen Richtlinien* (Erklärungen Nrr. 63–70) haben nur beratende Bedeutung, da konkrete Initiativen von der Hierarchie ausgehen müssen. Sie betonen die Notwendigkeit, die christliche Gemeinde für die geistige Umwelt zu öffnen, in der unser Glaube heutzutage verstanden und gelebt werden muß: «Unsere christlichen Gemeinschaften müssen zur Erkenntnis dessen geführt werden, daß in den Religionen Indiens Gott sich auf vielerlei Weise geoffenbart hat, und daß das Volk Gottes ausziehen muß, um diesen Religionen und ihren Schriften zu begegnen... Unsere pastorale Aufgabe und unsere Verantwortung in diesem Punkt ist gewaltig» (Nr. 63). Indessen muß das praktische Vorgehen den gegenwärtigen soziokulturellen Hintergrund und das Bildungsniveau des Volkes berücksichtigen. Der Vorgang der Neuorientierung braucht Zeit, und es wäre falsch, «eine übereilte oder gewaltsame Ausführung anstatt einer tiefgreifenden organischen Entwicklung, die das wahre Ziel ist, zu betreiben» (Nr. 64). Notwendig ist «ein Vorgehen, das tief verwurzelt ist in dem christlichen Engagement und das jeglichen Synkretismus ausschließt» (ebd.). Die religiöse Erziehung der Jugend sollte von Anfang an im Rahmen des kulturellen Kontextes Indiens erteilt werden, und das schließt die Aufgeschlossenheit für die indischen Religionen und ihre Wertschätzung ein.

II. Überlegungen

1. Die einmütige Annahme der Erklärung (mit nur einer Stimmenthaltung) mag überraschen, da natürlich sehr verschiedene Strömungen in dem Seminar vertreten waren und manche zur Diskussion stehende Fragen ungelöst blieben. Dennoch war man sich allgemein darüber klar, daß in der Kirche Indiens eine neue Epoche angebrochen sei hinsichtlich ihrer Einstellung zu ihrer religiösen Umwelt, die ein effektives Handeln erforderte. In den westlichen Ländern mag die Frage der Begegnung mit anderen Religionen als ein fernliegendes Problem betrachtet werden–in Indien ist es ein vordringliches Thema.

2. Das schwierigste Problem des Seminars war christologischer Art. Zwei Wege zeichneten sich ab, die als christozentrisch und theozentrisch charakterisiert wurden, obwohl diese Begriffe irreführend sind, weil auch der christozentrische Weg für sich in Anspruch nahm, sein Zentrum in Gott–Vater zu sehen.

Fußend auf Kol 1, dem Prolog des Johannesevangeliums und anderen Stellen betonte die christozentrische Richtung die zentrale Bedeutung Jesu Christi für alle Menschen, da die Welt in ihm geschaffen wurde und in ihm ihre Erfüllung finden soll: «Da Jesus Christus Richter und Erfüller aller Religionen ist, findet der Christ in ihm die Norm, von der aus er alles ablehnt,

was in ihren Schriften von dem Gehorsam Gott gegenüber wegführt. Positiv wird er in Jesus Christus aber auch die Anerkennung und Gewähr der Erfüllung alles dessen erblicken, was in ihnen an Wahrheit, Wert und echtem Sehnen und Trachten für den Einzelmenschen und die menschliche Gesellschaft zu finden ist» (Nr. 30). Aus dieser Perspektive gesehen ist die Verwendung nichtchristlicher Schriften gerechtfertigt. weil die in ihnen enthaltene Wahrheit und das in ihnen zu findende Gute Teilhabe am Mysterium Jesu Christi ist.

Die Vertreter der theozentrischen Richtung gingen von dem allen Religionen gemeinsamen Bestreben aus, jede auf ihre Weise dem einen, unausdrückbaren Mysterium Gottes Ausdruck zu geben. Wir stehen der lebendigen religiösen Erfahrung von Millionen von Menschen gegenüber, die vollkommen außerhalb des sozio-historischen Kontextes der biblischen Offenbarung leben und sich bewußt sind, von Gott zu ihrem Ziel geführt zu werden. Damit erhebt sich die Frage: Weshalb ist der Christ gezwungen, nichtchristliche Religionen und ihre heiligen Schriften zu relativieren? ... Warum sind nur Jesus Christus und die Kirche, nicht aber die nichtchristlichen Religionen in sich von Gott gewollt?» (Nr. 34). «Der wahrhaft sakramentale Charakter Jesu impliziert, daß er nicht die ganze Fülle göttlicher Wirklichkeit kundtut, denn ein sakramentales Zeichen ist notwendig begrenzt» (Nr. 36). «Die katholische Theologie ist jedoch in mancherlei Weise parochial und westlich. ‹Katholische› Theologen betreiben Theologie in der glücklichen Unkenntnis anderer religiöser Traditionen als der eigenen» (Nr. 37).–Dieser Gedankengang bestreitet keineswegs die Bedeutung der jüdisch-christlichen Offenbarung für alle Menschen und die historisch-eschatologische Perspektive mit ihrem Höhepunkt in dem Christusereignis, doch stellt er die Frage, ob nicht gleich universale Werte in den östlichen Religionen realisiert sind, zum Beispiel die Erfahrung der Immanenz Gottes.

Die Diskussion kam zu keinem endgültigen Ergebnis, daher die vorsichtige und vage Formulierung der Erklärung. Doch muß dazu bemerkt werden, daß diese Kontroverse nicht direkt das Grundproblem des Seminars betraf, das heißt die Frage nach der Verwendung nichtchristlicher religiöser Schriften im christlichen Gottesdienst, die sich auf beiden Wegen rechtfertigen läßt. So verhinderte diese Diskussion nicht die Einstimmigkeit bei der Schlußabstimmung. Doch handelt es sich hier um ein brennendes Problem moderner Theologie. Die neue Situation der Kirche in der modernen Welt erfordert einen tiefer gegründeten und differenzierten Ausdruck der Einzigkeit und Universalität Jesu Christi.

3. In unmittelbarem Zusammenhang mit dem Kernproblem des Seminars stand die Frage ob bzw. in welchem Sinne heilige Schriften anderer Religionen inspiriert genannt werden können. Die Gültigkeit dieses Begriffes wurde angefochten, wenn er so verstanden wurde, wie er auf die Bibel und ihren besonderen Platz in der christlichen Gemeinschaft angewendet wird. Doch das Wirken des Heiligen Geistes beim Zustandekommen dieser Texte wurde anerkannt als ein Aspekt der Vorsehung Gottes für die nichtchristlichen Völker zu ihrem geistlichen Wachstum. Das ist eine ausreichende Basis für die Anerkennung ihrer Bedeutung auch für die Christen.

4. Diese globale Anerkennung läßt jedoch die weitere Frage offen, welche Bücher tatsächlich als «heilige Bücher» betrachtet werden können, und mehr noch: welche von ihnen oder vielleicht welche anderen Texte noch für christlichen Gottesdienst gebraucht werden können. Die Frage nach der konkreten Auswahl von Lesetexten ist in der Tat schwierig. Die Erklärung stellt dafür drei Prinzipien auf: 1. «Sie dürfen an keiner Stelle den Eindruck erwecken, als widersprächen sie dem Mysterium der Erlösung in Christus.» 2. Sie sollten «Werte enthalten, die sich in weitestgehender Harmonie mit dem christlichen Glauben befinden.» 3. Sie sollten ausgewählt werden im Hinblick auf die «Eigenart des Auditoriums» (Nr. 69). Hinter diesen praktischen Normen steht jedoch das häufig wiederholte Kriterium der «Salbung durch den Heiligen Geist», die dem Christen hilft, «die Art und Weise zu erkennen, auf die die Stimme des Geistes in den betreffenden Texten spricht» (Nr. 56). Wir sehen uns damit der Problematik der Unterscheidung gegenüber, die in unserer Zeit eine ständig wachsende Bedeutung erhält. In der Ära strenger kirchlicher Kontrolle hat die Autorität klar definiert, was für den Christen gut und schlecht sei. Ganz generell wurden damals heilige Bücher nichtchristlicher Religionen aus dem christlichen Bücherschrank verbannt. Damit war die Angelegenheit geregelt. Beim Anbruch der neuen Ära legte das Konzil den Ton auf den «Glaubenssinn, der vom Geist der Wahrheit geweckt und genährt wird», durch den das Volk Gottes «den Glauben unfehlbar festhält» (LG 12).

Dadurch daß wir uns den ungesicherten Horizonten der Weltreligionen und darüber hinaus allem, was unsere menschliche Gesellschaft bewegt und gestaltet, öffnen, müssen wir uns in einer völlig neuen Weise auf die göttliche Führung verlassen. Das gilt für den Einzelnen wie für die Gemeinden, für Priester wie für Laien. Die Gefahr eines schrankenlosen Subjektivismus, der zum Relativismus führt, ist allzu offenkundig. Doch kann man dieser Gefahr nicht dadurch be-

gegnen, daß man wieder in das christliche Getto zurückkehrt. Wir müssen ihr begegnen im festen Vertrauen auf den in uns wohnenden Geist der Wahrheit und mit dem gesteigerten Bemühen, den christlichen Glauben zu vertiefen.

Viele erschrecken allzusehr angesichts der Möglichkeit, daß christliche Gemeinden ihren Sinn für die eigene Identität verlieren könnten, denn gerade dieses exklusive Identitätsbewußtsein war der Schutz vor der Auflösung in dem alles absorbierenden Synkretismus des Hinduismus. Wenn jedoch die Kirche Indiens wirklich katholisch und wirklich indisch ist, muß sie den Mut und das Vertrauen aufbringen, in ehrlicher Offenheit anderen Religionen gegenüber zu leben und Gebrauch zu machen von den «heiligen Büchern, die nicht allein spirituelle und religiöse Wahrheit enthalten, sondern eine ganze Weltanschauung: die Denkmodelle, welche anerkannte Werte der indischen Gesellschaft bilden. Niemals kann die Kirche wahrhaft indisch sein, ohne sich Indiens religiöse und humanistische Traditionen zueigen zu machen, ohne vertraut zu sein mit seinen religiösen Schriften und ohne sich an ihnen zu nähren» (Nr. 71).

Die abschließende Zusammenfassung der Erklärung eröffnet einen Blick auf die Zukunft: «Wir haben wie nie zuvor in den heiligen Büchern anderer Religionen die dynamische Gegenwart des Geistes erkannt, der unsere Landsleute immer tiefer in das unaussprechliche Geheimnis hineinführt, das uns in Jesus Christus geoffenbart ist. Wir haben auch die schwere uns durch diese Erkenntnis auferlegte Verantwortung erkannt, uns von demselben Geist auf einen neuen, vielleicht unvorhersehbaren Weg führen zu lassen, – im ganzen Umfang die Implikationen, welche die Universalität des auferstandenen Herrn für unser Land hat, zu leben, Implikationen, die für uns heute noch weithin im Geheimnis Gottes verborgen liegen» (Nr. 78).

[1] D.S. Amalorpavadass (Hg.), Research Seminar on non-biblical Scriptures (National BCL Centre, P.Box 577, Bangalore 560 005, Indien). Eine Wertung des Seminars findet sich bei M. Amaladoss, Rethinking non-biblical Scriptures: Vidya Jyoti (1975) 197–209. In der gleichen Nummer haben wir eine Wertung der bibelwissenschaftlichen Beiträge zum Seminar, J. Wijngaards, Judgement of the Bible on other Sacred Scriptures, – und eine Zusammenfassung der Beiträge, die sich mit den hinduistischen Schriften befaßt haben, von G. Gispert Sauch, Sacred Scriptures in Indian Religions, 217–222.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JOSEF NEUNER SJ

geboren 1908 in Feldkirch, Österreich, beendete sein Studium mit dem Doktorat an der Gregorianischen Universität. Zur Zeit lehrt er am Päpstlichen Athenäum in Poona (Indien); am Vatikanischen Konzil hat er als Theologe teilgenommen. Zusammen mit H. Roos gab er unter dem Titel *Der Glaube der Kirche* die Urkunden der Lehrverkündigung in deutscher Sprache und unter dem Titel *The Teaching of the Catholic Church* in englischer Sprache heraus; die letztere Ausgabe wurde zusammen mit J. Dupuis völlig neubearbeitet und erschien 1973 unter dem Titel *Christian Faith* neu. Zusammen mit R. de Smet veröffentlichte er *Religious Hinduism* sowie die Arbeiten des Bombay Seminars in *Christian Revelation and World Religions*. Ferner veröffentlichte er weitere Beiträge zu Büchern und Zeitschriften über Themen aus der Theologie, der Missiologie und der Vergleichenden Religionswissenschaft.

Hans Waldenfels

Wort und Wortlosigkeit im Buddhismus

Die Frage nach der Bedeutsamkeit und Verwendung heiliger Texte des Buddhismus für die christliche Liturgie ist nicht leicht zu beantworten. Denn schon die Frage nach der Bedeutung von Texten für den Buddhisten selbst findet in den verschiedenen Richtungen ungleiche Behandlung. Dabei geht es nicht nur um die Texte selbst, die in fast unübersehbarem Umfang vorhanden sind und in den verschiedenen Gruppierungen des Buddhismus unterschiedlich betont werden. Es geht zunächst schon um das Selbstverständnis der Buddhisten.

Einen wichtigen Unterschied, durch den sich die Anhänger des Buddha schon früh von den religiösen Überzeugungen ihrer indischen Heimat absetzten, bildet die Einstellung zur Autorität der Veden. Zwar mag der moderne Hindu die strenge Unterscheidung von *śruti* und *smrti*, Autorität der «geoffenbarten» Texte und der nachvedischen, nicht-kanonischen Texte, mehr und mehr geringschätzen und vielleicht auch den Texten selbst weniger Beachtung schenken; dennoch kann er nicht leugnen, daß in die Definition des Hindu irgendeine Form von Bindung an die vedische Autorität hineingehört.

Genau das ist beim Buddhisten nicht der Fall. Die vom historischen Buddha um die Wende des 6./5. vorchristlichen Jahrhunderts ausgelöste Bewegung war nicht zuletzt eine emanzipatorische Bewegung, die sich von der Vorherrschaft brahmanischen Kultspezialistentums, aber auch philosophisch-spekulativer Überlegungen zum Verhältnis von Göttern/Gott/Göttlichem und den Menschen, von *Brahman* und *ātman* zu befreien suchte. Ihr Einsatz galt dem praktischen Vollzug und der persönlichen Erfahrung. Das Symbol dieser neuen Einstellung ist die Gestalt des schweigend-lächelnden Buddha.

Zum Schweigen des Buddha

In der Mittleren Sammlung der Reden des Buddha wird die Geschichte eines Mannes mit Namen Mālunkyāputta berichtet, der unzufrieden darüber war, daß der Buddha eine Reihe von Ansichten nicht nur nicht mitgeteilt, sondern sogar gemieden und zurückgewiesen hat. Er wendet sich daher erneut an den Buddha mit der Bitte um Auskunft. Dieser antwortet darauf mit der Geschichte des Mannes, der von einem vergifteten Pfeil getroffen ist und dann zu dem herbeigeeilten Arzt sagt, er werde sich den Giftpfeil nicht eher herausziehen lassen, bis er wisse, wer auf ihn geschossen habe, aus welcher Kaste er stamme, wie er aussehe, wo er zu Hause sei, was für eine Waffe er benutzt habe, und vieles andere mehr. Die Folge würde sein: «Nicht genug könnte, Mālunkyāputta, dieser Mann erfahren: denn er stürbe hinweg.»

«Ebenso nun auch, Mālunkyāputta, ist es, wenn einer da sagt: ‹Nicht eher will ich beim Erhabenen das Asketenleben führen, bis mir der Erhabene mitgeteilt haben wird, ob die Welt ewig ist oder zeitlich ist, ob die Welt endlich ist oder unendlich ist, ob Leben und Leib ein und dasselbe oder anders das Leben und anders der Leib ist, ob der Vollendete nach dem Tode besteht oder nicht besteht oder besteht und nicht besteht oder weder besteht noch nicht besteht›; nicht genug könnte, Mālunkyāputta, der Vollendete einem solchen mitteilen: denn er stürbe hinweg.»

Auf die Frage, warum er das alles nicht enthüllt habe, antwortet der Buddha: «Weil es, Mālunkyāputta, nicht heilsam, nicht urasketentümlich ist, nicht zur Abkehr, nicht zur Wendung, nicht zur Auflösung, nicht zur Aufhebung, nicht zur Durchschauung, nicht zur Erwachung, nicht zur Erlöschung führt: darum habe ich das nicht mitgeteilt.»[1]

Um das Schweigen des Buddha hinter all seinem Sprechen muß man wissen, wenn man die Einstellung des Buddhismus zum gesprochenen und geschriebenen Wort bedenkt. Fragen theoretisch-metaphysischer Art liegen außerhalb des Interesses des Buddha, insofern sie nicht heilsbedeutsam sind. Das Schweigen steht dabei im Zusammenhang mit der Lehre vom *anātman*, vom radikalen Sich-selbst-Loslassen und von der Selbst-losigkeit; diese ist ihrerseits eine Form jener radikalen «Hauslosigkeit», die der Buddha für sich und seine Nachfolger als Weg zur Befreiung wählte.

Es ist hier nicht der Ort, die Geschichte des ständigen Mühens um das ursprüngliche Schweigen als Form der radikalen Gelassenheit nachzuzeichnen. Diese Geschichte würde zeigen, wie es den Menschen einerseits immer wieder drängt zu reden und nachzudenken und andererseits die eigene Erfahrung und das ursprüngliche Schweigen nur durch einen besonderen Einsatz zu gewinnen sind. Zu den wichtigsten Stationen dieses Einsatzes gehören:

a) der südindische Philosoph des 2. nachchristlichen Jahrhunderts Nāgārjuna: Er hat jene negative Philosophie entwickelt, die den Menschen mit Hilfe unerbittlicher Negativität in den offenen Raum der «Leere» (skr. *śūnyatā*) hinein befreit, die es existentiell zu vollziehen gilt und die der Mensch doch nicht erneut wie

einen zu erobernden Besitz ansehen darf. Die «Mittelweglehre», die den Menschen anleitet, sich am Ende von Bejahung und Verneinung, Sein und Nichtsein in gleicher Weise entfernt zu halten, um so Raum zu gewinnen für das Erscheinen des «wahren Selbst», hat auf jeden Fall weitergewirkt bis in den Fernen Osten und in die heutige Zeit. Unklar ist nur, ob die äußeren Berührungspunkte mit der negativen Theologie des Abendlandes und der Sprechweise der Mystiker nicht auch auf innere Zusammenhänge zurückgeführt werden können.

b) der Zen-Patriarch des 5./6. Jahrhunderts Bodhidharma: Ihm wird der berühmte Vierzeiler zugeschrieben:

«Eine besondere Überlieferung außerhalb der Schriften,
unabhängig von Wort und Schriftzeichen:
Unmittelbar des Menschen Herz zeigen, –
die eigene Natur schauen und Buddha werden.»[2]

Das vielzitierte Wort enthält ein in der Folgezeit in China und Japan in vielfältiger Form verkündetes Programm. Es ist aber seinerseits zugleich bereits eine Reaktion auf die im Raum des Buddhismus sich entfaltende schriftliche Überlieferung der Lehre des Buddha und deren spekulativer Durchdringung.

Aus der 2. Hälfte des 5. nachchristlichen Jahrhunderts stammt auch das kleine Vimalakîrti-Sūtra, eine Lehrschrift, in der der Aufruf zum Schweigen eindrucksvoll dargestellt ist. Vimalakîrti, ein Laie, sucht Antwort auf die Fragen nach der vollen Wahrheit. Nachdem er 32 Bodhisattvas befragt hat, erhält er schließlich von Manjuśri, dem Bodhisattva der Weisheit, die Antwort: «Meine Ansicht ist, daß man in bezug auf alle Dinge weder etwas sagen noch erklären, weder etwas darstellen noch erkennen kann; es steht außerhalb jeder Diskussion. Wer das erkennt, tritt ein in die Lehre von der Nicht-Zweiheit.» Auf die Gegenfrage, nun seinerseits die Ansicht zu äußern, antwortet Vimalakîrti kein Wort. Darauf lobt ihn Manjuśri: «Wohlan, ich habe von der Wortlosigkeit gesprochen; du hast sie an deinem Leibe geoffenbart.» Im selben sūtra heißt es dann später: «Es gibt ein reines Buddha-Land, wo man Buddha-Dienste durch Einsamkeit, Schweigen, Wortlosigkeit, Nicht-Offenbaren, Nicht-Erkennen, Untätigkeit und Nicht-Geschaffenes leistet.»[3]

Die Geschichte des Zen-Buddhismus ist bis heute die Geschichte des ständigen Versuches geblieben, das vordergründige Wort in den wortlosen Grund hinein zu transzendieren. Wo dieser ständige Versuch dann philosophisch reflektiert wird, ergibt sich vielleicht mit Notwendigkeit eine Weise der Artikulation, wie sie in der Philosophie der Kyoto-Schule, bei Nishida oder auch in der Philosophie der Leere bei Nishitani zu finden ist; letztere hat J. van Bragt zu Recht «an attempt to build a *theologia fundamentalis* of Zen Buddhism» genannt[4].

Nun gehört es zum Wesen des Menschen, daß auch das Inkommunikable und Wortlose durch eine worthafte Kommunikation vernehmbar gemacht werden muß, daß jedenfalls der Erfahrende nur im Wort zum Absprung in das unsagbare Geheimnis führen kann. In der Tat hat auch der Buddha gesprochen, und in der Folgezeit sind auch Schriften entstanden, die von der ursprünglichen Botschaft des Buddha erzählend und in anderen, noch zu besprechenden Weisen Kunde geben.

Zum Sprechen des Buddha

Zu den historisch bedeutsamen Ereignissen des Buddhalebens gehört nach seiner Erleuchtung in der Nähe des heutigen Bodh-Gayā seine Predigt im Wildpark Isipatana, dem heutigen Sarnāth, wenige Kilometer vom Zentrum indischer Volksfrömmigkeit und theologischer Gelehrsamkeit Benares entfernt. Nicht der Inhalt dieser Predigt ist für diesen Zusammenhang von Bedeutung, sondern die Tatsache der Predigt selbst. Zwei Motive können für die Predigt namhaft gemacht werden: Zum einen treibt den Buddha das Mitleid, mit den früheren Freunden, die ihn verlassen haben und denen er doch eine befreiende Botschaft kundzutun hat, Kontakt zu suchen. Zum anderen zeigt die Wirkung, die von seiner Predigt ausgeht, daß der wahrhaft Erleuchtete nicht alleinbleiben kann, sondern sein Glück teilen, «ausstrahlen» muß. Eine–wenn vielleicht auch unvollkommene–Weise dieser Mitteilung aber ist das Wort. Jedenfalls gehört neben die Erleuchtungsgestalt des Buddha in der meditativen Versenkung des Lotossitzes die Predigergestalt, die den Buddha in den frühen Darstellungen sogar stehend oder gehend zeigt. Das alles bleibt gültig, auch wenn in der Zeit der Lehre die Zeichen der Verweigerung, die Einladung zur schweigenden Erfahrung und das Lächeln des Weisen durchscheinen.

In der Tat will das Wort der Lehre nur Einladung zum Absprung sein, an das sich daher auch der Jünger des Buddha nicht festhalten soll. Buddha selbst vergleicht die Lehre mit einem Floß, das man zurückläßt, sobald der Fluß überquert ist: «Als Floß, ihr Mönche, will ich euch die Lehre weisen, zum Entrinnen tauglich, nicht zum Festhalten. Das höret und achtet wohl auf meine Rede.» (Majjhimanikāya, Rede 22.)

Es ist von hier aus verständlich, daß auch der Buddha – wie übrigens später auch Jesus von Nazareth – keine persönlichen Niederschriften und Aufzeich-

nungen hinterlassen hat. Umgekehrt muß aber, was später an Schriften entstanden ist, stets im Lichte der schweigend-lächelnden und doch mitleidend-sprechenden Gestalt des historischen Buddha gesehen und beurteilt werden. Daran sollte man festhalten, auch wenn das Maßgebende dieser Gestalt damit vielleicht nicht voll beschrieben ist und die Nähe zur maßgebenden Gestalt des Christentums in mancher Hinsicht Skepsis erzeugen mag.

Demgegenüber sind jedenfalls die kritischen Überlegungen zu den Schriften des Buddhismus bei aller Wichtigkeit sekundär. Allerdings muß sich, was später an Schriften entstanden ist, nachdem die christliche Bibelkritik einen gewissen Standard der Kritik gesetzt hat, in der kommenden buddhistischen Schriftforschung die entsprechende Sonde der Kritik gefallen lassen. Textkritische Analysen, die Bestimmung der Entstehungszeiten, die Prüfung der historischen Zuverlässigkeit, die Bestimmung der literarischen Gattungen u.ä. sind auch hier aus einem abendländischen historisch-kritischen Bewußtsein heraus unvermeidlich; das gilt, auch wenn man dem indischen und vielleicht dem asiatischen Genius überhaupt ein hohes Erinnerungsvermögen hinsichtlich der Wiedergabe seiner Traditionen, seiner Lieder und Texte zubilligen möchte.

Ehe wir jedoch zu den Texten selbst im Hinblick auf den spezifischen Frageansatz Stellung nehmen, müssen wir uns in großen Zügen einen Überblick über die kanonischen Schriften verschaffen.

Die kanonischen Schriften

Was wir über den Buddha wissen, ist uns aus Schriften bekannt, die in mehr oder minder großem Abstand vom Tode Buddhas entstanden sind. Die Sammlung der Texte und die Fixierung des ersten Kanons wird dabei in Zusammenhang mit den frühen buddhistischen Konzilien gebracht, deren erstes bereits wenige Monate nach dem Tode des Gründers in Rājagrha stattgefunden haben soll. Wenn auch diesem Konzil, dessen Historizität ohnehin nicht voll gesichert ist, die Diskussion eines verbindlichen Kanons der Lehre und der Zucht zugeschrieben wird, so kann es sich zunächst wohl nur um den Kanon einer mündlichen Überlieferung handeln. Die Festlegung des sogenannten «Dreikorbs» (skr. *Tripitaka*) der Schriften ist als unwahrscheinlich anzusehen. Ceylonesische Chroniken berichten, daß sich das Konzil in Pātaliputra, dem heutigen Patna, das um die Mitte des 3. vorchristlichen Jahrhunderts stattfand, mit dem Kanon der Texte befaßt habe. Vieles spricht für diese Version, da dieses Konzil in den Texten selbst nicht mehr erscheint, wohl aber von den voraufgehenden beiden Konzilien die Rede ist.

Die Sprache der ersten Niederschriften ist nach wie vor unklar. Mit guten Gründen wird als «Urkanon» eine Textsammlung in einem östlichen Dialekt, also einer dem Buddha nahen Sprache Indiens, vermutet. Als bekannteste Textsammlung ist jedoch neben einer großen Zahl fragmentarischer Überlieferungen die Textsammlung in der Pālifassung überliefert, einer vermutlich mittelindisch-westlichen Literarsprache, die für den Raum des Theravāda-Buddhismus später zu einer Art Sakralsprache geworden ist.

Dieser sogenannte «Pālikanon» enthält drei große Abteilungen, die als «drei Körbe» (skr. *Tripitaka*, P. *Tipitaka*) bezeichnet werden: a) der «Korb» der Ordenszucht (skr. *Vinayapitaka*), b) der Korb der Lehrreden (skr. *Sūtrapitaka*), c) der Korb der «weiteren Lehre», der «höchsten Lehre», der «Durchdringung der Lehre» (die Interpretation ist hier uneinheitlich; skr. *Abhidharmapitaka*). Die ersten beiden Textgruppen dürften in ihren Anfängen relativ alt sein; die Abfassung der zur dritten Gruppe zu rechnenden Texte dagegen sich über rund 500 Jahre von 300 v.Chr. bis 200 n.Chr. erstreckt haben. Um eine textkritische Ausgabe der diesem Kanon zuzuzählenden Texte bemüht sich die 1882 vom englischen Ehepaar Rhys Davids gegründete «Pāli Text Society», auf die sich die Mehrzahl der ernstzunehmenden Übersetzungen dieser Texte stützt.

Zu diesem lange Zeit als dem klassischen buddhistischen Schriftkanon schlechthin betrachteten Pālikanon sind aber dann zwei einschränkende Bemerkungen zu machen: a) Selbst wo die Dreiteilung akzeptiert wurde, ist nicht ohne weiteres eine inhaltliche Gleichheit der Texte vorauszusetzen. Schon innerhalb des älteren Buddhismus haben nicht alle Schulen in gleicher Weise die gleichen Texte als kanonisch angenommen. Das wird deutlich, wenn man die Sanskritübersetzung zum Vergleich heranzieht, vor allem aber, wenn man den chinesischen «Dreikorb» betrachtet. Der älteste Katalog des chinesischen Tripitaka stammt aus dem Jahre 518 n.Chr. und enthält nicht weniger als 2113 Werke. Gerade die Hinzuziehung des chinesischen Kanons, der von J. Takakusu und K. Watanabe von 1924 bis 1929 in Tokyo vollständig veröffentlicht wurde, aber auch die wiederum anders geordneten tibetischen Textsammlungen sprengen die geläufige Vorstellung von einem «Kanon» vollständig.
b) Hinzu kommt, daß sich aufgrund der in der (westlichen) Forschung lange Zeit vorherrschenden Vorurteile der Buddhismus des «kleinen Fahrzeugs» nahezu dogmatisch als der klassische Buddhismus darbot. Das Wort «Kanon» wurde einer der verschiedenen Samm-

lungen dieser Form des Buddhismus, nämlich der Pāli-sammlung, zuerteilt. Die klassischen, für die einzelnen Richtungen des Mahāyāna-Buddhismus maßgebenden Schriften wurden damit zugleich als außerkanonische Schriften abgestempelt, obwohl gerade die Bezeichnung «*S*ūtra» stets den Anspruch impliziert, ursprüngliche, auf den Buddha selbst zurückgehende Lehre zu enthalten. Sūtren dieser Art wie z. B. die Prajnāpāramitā-Sūtren, die Sūtren der transzendentalen Weisheit, das Saddharmapundarīka-Sūtra, das Sūtra vom Lotos des wahren Gesetzes, oder das Lankāvatāra-Sūtra, das Sūtra der Darlegung der Lehre in Lanka/Ceylon, die im Laufe der ersten drei nachchristlichen Jahrhunderte entstanden und zum Abschluß gebracht wurden, haben im Fernen Osten vielfach die alten Schrifttexte völlig verdrängt und bilden ihrerseits den Mittelpunkt der religiösen Praxis und Frömmigkeit ihrer Schulen.

Diese wenigen Anmerkungen zur Problematik der Kanonizität der buddhistischen Texte, bei denen wir uns bewußt bemühten, uns nicht zu sehr ins Detail zu verlieren, zeigt aber bereits die Komplexität der Aufgaben, die sich dem buddhistisch-christlichen Dialog ganz allgemein stellt.

Als Faustregel für den asiatischen Alltag empfiehlt es sich zweifellos, jene konkreten Texte als Ausgangspunkte der Beschäftigung zu wählen, die in einem Land oder einer bestimmten Umwelt, mit der man es zu tun hat, vorherrschend sind. Nur müssen sowohl der einheimische wie der ausländische Christ, die nicht dem religiös-geistigen Mutterboden des Landes entstammen oder ihm weithin entfremdet sind, wissen, daß sie zum Verständnis der Texte auch in jene Tiefen der Tradition hineintauchen müssen, die im Oberbewußtsein einer Bevölkerung heute zwar unbewußt und vergessen sein können, die aber im kollektiven Unterbewußtsein sehr wohl vorhanden sind und auch erinnert werden. Wer also beim sehr kurzen Text etwa der japanischen Amidaanrufung «Namu Amida Butsu», «Preis dem Amidabuddha», ansetzen möchte, muß als Nichtbuddhist doch den Weg zurückfinden zur maßgebenden Gestalt des ursprünglichen Buddha; nur dann wird er begreifen, was in einer solchen Anrufung geschieht.

Doch die letzte kleine Abweichung des Gedankens führt uns zugleich zu einer weiteren Überlegung, die bei der Annäherung des Christen an den buddhistischen Text anzustellen ist. Zu einem quantitativen Durchblick durch die kanonischen Texte muß sich ein qualitativer gesellen, das heißt, es müssen die verschiedenen Textarten bedacht werden. Dabei wird sich zeigen, in welchem Sinne das Wort im Raum des Buddhismus Verwendung findet.

Weisen des Sprechens

K. Goldammer hat in seinem Buch «Die Formenwelt des Religiösen»[5] den Versuch gemacht, die Pluralität sprachlich-klanglicher Phänomene im Bereich des Religiösen zusammenzustellen. Dabei zeigt es sich, daß das Wort nicht nur Kommunikations-, sondern immer auch schon Ausdrucks- und Gestaltungsmittel ist. So stehen denn als Phänomene nebeneinander die Urlaute und die Namen, das Kult- und Gebetswort, das Gesetzeswort, der Mythos, die gebundene Rede des Liedes, des Hymnus, des kultischen Dramas, das Propheten- und Offenbarubarungswort, das Stifterwort und die Verkündigung, das Wort der Lehre und die Verkündigung. Die Eigentümlichkeit des religiösen Sprechens äußert sich dann in der Entstehung sakraler Sprachen, – im Bereich des Buddhismus das schon genannte Pāli, teilweise aber auch das Tibetische und das Chinesische. Bei den schriftlich fixierten Texten ist auf die Entwicklung, aber auch auf die inhaltichen und formalen Unterschiede zu achten: Es gibt Ritualtexte, Gesetzesschriften, mythische Erzählungen, Lehr- und Offenbarungsschriften. Neben das kanonische tritt das deuterokanonische bzw. außerkanonische Schrifttum, etwa in der Unterscheidung des tibetisch-mongolischen Buddhismus von Kanjur und Tanjur, die «Theologie» und der Kommentar.

Zur Phänomenologie des Wortes gehören aber auch die Geräusche, der Ton und die Melodie, die Musik und der Gesang, schließlich der völlige Ausfall von Wort und Tun, das Schweigen, die Stille im Kult, das Verstummen vor dem Mysterium, aber auch das Schweigen über das Mysterium, das asketisch-mystische Schweigen. Von da aus führt der Weg weiter in die Welt der Symbolik.

Diese nicht bewertende, sondern lediglich beschreibende Zusammenstellung religiöser Phänomene im Bereich des Sprechens, Schreibens, Schweigens eröffnet uns die Möglichkeit, die vorhandenen Texte auf ihren eigentümlichen Sprachcharakter hin zu prüfen. Dabei stellt sich dann zugleich die Frage, ob nicht bestimmte Wort- und Textgruppen überhaupt fehlen. Diese Frage stellt sich verschärft in einer religiösen Umwelt, in der der Anspruch, «Gottes Wort» vernehmbar zu machen, so offensichtlich zu fehlen scheint bzw. die Gottesfrage zumindest eingeklammert zu sein scheint.

Dreierlei Textgruppen sind im Kanon des Urbuddhismus, den sich der Theravāda-Buddhismus zueigen gemacht hat, vorgegeben. Der «Korb der Ordenszucht» (skr. *Vinayapitaka*) enthält Mönchs- und Nonnenregeln sowie weitere Verhaltensregeln. Ein gewisser Zug von Gesetzlichkeit ist damit gegeben,

auch wenn die vielfältigen Regeln weithin in der Form von Erzählungen mitgeteilt werden.

Die Bezeichnung «Sūtrapitaka» spricht nicht nur vom Inhalt, sondern zugleich von der Form, in der der Inhalt, die Lehre, dargeboten wird: Die Lehre wird in der Form von «Fäden», «Leitfäden» (skr. *Sūtra*, P. *Sutta*) vermittelt. Die Grundform eines solchen Sūtra liegt fest: Der Prosatext beginnt mit den Worten: «Also habe ich gehört.» Als Sprechenden muß man sich Ananda, den treuesten Schüler des Buddha, denken, der mit diesen Worten seine Darstellung der Buddhalehre begonnen haben soll. Zu Beginn des Sūtra werden dann der Anlaß, der Ort und die Jahreszeit der Belehrung genannt. Diese geschieht in der Regel in der Form eines Gespräches mit einem oder mehreren Schülern des Meisters und endet stets in Worten der Zustimmung von Seiten der Zuhörer. Die Lehrdarbietung ist niemals abstrakt, sondern geschieht in der Form der Erzählung; konkrete Geschichten und Gleichnisreden spielen eine große Rolle. Die Sūtren sind dann ihrerseits wiederum in verschiedenen Sammlungen – in Pāli «*Nikāya*» genannt – zusammengefaßt. In Pāli liegen vor: 1) *Dīgha-Nikāya*, die Sammlung der längeren Texte, 2) *Majjhima-Nikāya*, die Sammlung der mittellangen Texte, 3) *Samyutta-Nikāya*, «in Gruppen geordnete Sammlung», 4) *Anguttara-Nikāya*, «angereihte Sammlung», 5) *Khuddaka-Nikāya*, «niedere Textsammlung» mit den Sūtren verwandten Texten. Vor allem in der 5. Sammlung erscheinen aber dann auch Textformen, die den geschilderten Rahmen des Sūtra sprengen und daher später noch eigens genannt werden müssen.

An der zuvor genannten Grundform des Sūtra hält aber auch der Mahāyāna-Buddhismus mit seinen Sūtren fest, da es auch ihm um die Rückführung seiner Lehren auf den Buddha geht. Daß es dabei im Nachhinein zu exegetisch-historischen Hilfskonstruktionen – Verborgenheit der ganzen Lehre, Pädagogik in der Hinführung zum vollen Verständnis der Lehre u.a.m. – kam, braucht uns an dieser Stelle nicht zu beschäftigen. Wichtig ist höchstens, daß sich die inhaltliche Füllung der mahāyānistischen Sūtren ändert. Im Bereich des Mahāyāna gibt es sowohl eigentliche Lehrtexte mit stark philosophischem Einschlag, die dann aber zugleich auch unter der Rücksicht eines Gegenschlages gegen den 3. Korb zu sehen sind, sodann solche Texte, in deren Mittelpunkt die Buddhologie, die Bodhisattvalehre, damit die Frömmigkeit, ja schließlich – wie die *Dhāranī* – magische Formeln das Zentrum bilden.

Ehe wir uns dieser Richtung zuwenden, sei aber in Kürze auf den *Abhidharmapitaka* verwiesen. Dieser «Korb» ist bekannt für seinen eher trockenen, rational klassifizierenden Stil. Vom Standpunkt einer nachträglichen Reflexion aus kann in diesen Texten der Ansatz zu einer der «Theologie» analogen Behandlung der ursprünglichen Lehren des Buddha erblickt werden. Die «wissenschaftliche», daher oft «scholastisch» genannte Sprache dieses Korbes kehrt aber zugleich entgegen der Absicht des Buddha auch zu solchen Fragestellungen zurück, die der Buddha selbst um der Praxis und der Hinführung zur unsagbaren Erfahrung willen vermieden wissen wollte. Demgegenüber stellen dann in der Tat die Texte des Prajnāpāramitā und deren Ausdeutung durch Nāgārjuna und seine Schule den entschlossenen Versuch dar, die Argumente radikal zugunsten einer neu zu gewinnenden Freiheit um der Erfahrung willen zu zerstören.

Wenngleich nun auch das Lehrhafte, das Narrative, die Anweisung zum Verhalten, das Wort des Stifters und seine Verkündigung in den genannten Texten eine überragende Rolle spielen, so dürfen aber dann doch eine Reihe anderer Textformen nicht übersehen werden, die sich teilweise schon im Pālikanon finden: Formen der Reaktion auf die Lehre und des Ausdrucks der Erfahrung, Lieder, Texte in Versform, aphorismenhafte Sinnsprüche. Diesen Texten muß ebenso wie den im rituellen Bereich, im Umkreis der Meditation und im Bereich buddhistischer Frömmigkeit verwendeten Texten besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden, ehe wir uns dann dem möglichen Brückenschlag zur christlichen Liturgie widmen.

Worte der Erleuchtung

Ausgangspunkt und Ziel des Buddhaweges ist die Erleuchtung und die in ihr erfahrene Befreiung. Was der Buddha lehrt, will den Menschen anleiten, die Hindernisse auf dem Wege zur Erleuchtung zu beseitigen, ihn somit in den Weg der Erleuchtung einweisen und Anleitung zu ihrer Verwirklichung sein. Die Überzeugungskraft dieser Lehre aber erwächst dem Wort aus der Erfahrung selbst.

Der Buddhismus verehrt drei Kostbarkeiten: Buddha, Dharma, Sangha; zum Stifter und seiner Lehre gesellt sich das Zeugnis der Gemeinde. Die Erfahrungen der Jünger aber drängen schon früh zur Selbstaussage. So finden wir im Khuddakanikāya unter anderem auch die zeugnishaften Lieder der männlichen und weiblichen «Ältesten», *Theragāthā* und *Therīgathā*, und das *Apadāna*, das in Versform die «Großtaten» der Alten besingt, oder auch das *Dhammapada*, den «Wahrheitspfad». Hier wird das Glück des Buddhajüngers laut:

«O wie so glücklich leben wir,
Haßlos unter Gehässigen!
In dieser haßerfüllten Welt
Verweilen haßerlöset wir.» (XV, 197)

Oder die Meister werden gepriesen:

«Gut, daß Erwachte auferstehn,
Gut, daß sie Wahrheit lehren uns,
Gut Eintracht in der Jüngerschaft,
Gut die Askese Friedlicher.» (XIV, 194)

Texte dieser Art finden Verwendung, wo sich die Gemeinden zur Erinnerung an die Großen zusammenfinden und wo sie aufgrund ihres Beispiels sich selbst an die Verwirklichung des Ideals machen. Sie finden sich in reicherem Maße noch im Bereich des Mahāyāna-Buddhismus bis hinein in die letzten Ausläufer des klassischen Buddhismus, die dem Westen heute am bekanntesten sind: in den Meditationsbuddhismus. Noch immer wird der Chorgesang des Meisters Hakuin (1685–1768) rezitiert:

«Die Lebewesen sind ursprünglich Buddha.
Es ist wie Wasser und Eis.
Ohne Wasser gibt es kein Eis.
Außerhalb der Lebewesen existiert kein Buddha...
Wonach könnte noch verlangen,
Wem das Erlöschen sich zeigt?
Hier ist das Lotosland,
Dieser Leib ist Buddha.»[6]

Auffallenderweise wächst gerade in Stunden der Andacht und des Andenkens auch bei denen, die sich dann in die Meditation begeben, das Bewußtsein der Verbundenheit und des Mitleids mit aller leidenden Kreatur. Wie das *Mettasutta*, das Sūtra der Güte, alltäglich im Raum des Theravāda-Buddhismus rezitiert wird, so geben die Anhänger des Zen ihrem Bodhisattvadenken Ausdruck:

«Der Menschen sind unendlich viel – wir geloben, sie alle zu retten.
Zerstörender Irrtum ist unerschöpflich – ihn auszurotten, geloben wir.
Die Lehre der Wahrheit ist unermeßbar – wir geloben, sie kennenzulernen.
Buddhas Wahrheit ist die höchste – wir geloben, sie zu vollenden.»[7]

Sinnvollerweise wird hier auch das Worthafte im Bereich der Meditationsübungen in die Betrachtung einbezogen. Denn es ist zu beachten, daß die meditativen Abläufe vielfach in einem rituellen Rahmen und als Übungen einer Gemeinschaft stattfinden. In ihnen unterwirft sich die Gemeinschaft einem bestimmten Meister, aber auch dem Reglement des Tages in seinem Wechsel von Übungen, Essen und Schlaf, dem Wort des Meisters an die Übenden und den Besuchen im «Alleingang» (jap. *dokusan*) zum Meister. In diesem Zusammenhang ist die Aufmerksamkeit zu richten:

a) auf den nur anfänglich erschlossenen Raum des *Mantra*, wie es vor allem aus dem tibetischen Buddhismus bekannt geworden ist: Anagarika Govinda erklärt diese weithin nur dem Eingeweihten verständlichen Formeln mit den Worten H. Zimmers: «‹Mantra› ist Gewalt, kein meinendes Sagen, dem der Geist widersprechen oder sich entziehen kann. Was in mantra verlautet, ist so, ist da, begibt sich. Hier, wenn irgendwo, sind Worte Taten, wirken unmittelbar Wirkliches.»[8] Das bekannteste Mantra ist das «*Om mani padme hum*», eine Formel, die sich an Avalokiteśvara (jap. Kannon) richtet und wobei es doch letztlich nicht auf eine intellektuelle Durchdringung des Wortes ankommt, sondern mit Hilfe des eigentümlichen Gebrauches des Lautes «*Om*» zu einer neuen, existentielleren Erfassung dessen, worin man lebt, kommt. Das Wort steht hier zugleich im Zusammenhang des allseitigen Sinneseinsatzes, da stets das Sehen des Mandala und die Formung der Mudrā-Gebärden hinzukommt.

b) auf das in vielen Schulen des heutigen Zen-Buddhismus gebräuchliche *Kōan* (chin. *Kung-an*), das am Anfang eine öffentliche Bekanntmachung, ein früheres Beispiel oder eine Begebenheit aus alter Zeit, am Ende aber ein mit logischen Mitteln nicht mehr auflösbares Rätselwort zum Inhalt hat: «Höre auf den Ton der einen Hand!» Oder am Anfang der berühmten Kōan-sammlung Wu-men-kuan: «Den Meister Chao-chou fragte einst ein Mönch, ob auch in einem Hündlein die Buddhanatur sei oder nicht. Chao-chou sprach: ‹*Wu*› (jap. *mu* = nicht[s]).»[9] Das dem Schüler vom Meister gegebene Rätsel oder – einem Mantra ähnliche – Kōan-wort – z. B. «*mu*» – soll den Übenden von seinen vordergründigen Überlegungen befreien, in ihm den großen Zweifel reifen lassen, so daß er offen, frei und wach wird für den großen Durchbruch.

c) auf das *Mondō*, das Frage-Antwort-Spiel zwischen Zenmeister und Schüler, bei dem der Meister den geistlichen Verständnisstand des Übenden prüft und vor allem auch über Echtheit und Unechtheit, aber auch über die Tiefe vorgegebener Erfahrungen sich Klarheit zu verschaffen sucht: Hier gilt, daß nur der Erfahrene und zwar in dem Maße, in dem er selbst erfahren und in die Tiefe hinabgestiegen ist, auch den Tiefgang und Erfahrungsstand des Nachfolgenden prüfen kann.

Die zuletzt genannten, im Rahmen des Meditationsvorgangs bedeutsamen Wortgruppen und Laute mögen in diesem Zusammenhang auf den ersten Blick fehl am Platz erscheinen. Doch in einer Zeit neuer pentekostaler Erfahrungen muß die Frage zugelassen werden, ob nicht im Raum des Christentums bestimmte Seiten des Sprechens bedauerlicherweise verlorengegangen sind. Paulus war offensichtlich der Glossolalie mächtig; doch historisch wirksam geworden ist sein Satz: «Gott sei Dank, ich rede mehr in Zungen als ihr alle; aber in der Gemeindeversammlung will ich lieber fünf Worte mit meinem Verstande reden, um auch andere

zu lehren, als zehntausend Worte in der Zungenrede.» (1 Kor 14, 19.) Man kann aber eine dialogfähige asiatische Liturgie nicht ohne die meditativ-kontemplative Seite bedenken und muß dann umgekehrt auch beachten, daß der Meditationsvorgang in Asien selbst ein in viel geringerem Maße individualistisch-isolierter, «ich-loser» und «wir-loser» Vorgang ist, als man es sich im abendländischen Raum vorstellen möchte.

Gegenüber diesen schwer zugänglichen und dennoch mystagogisch hochbedeutsamen Wort- und Sprachereignissen, die ja ihrerseits – wohlgemerkt – auch in bestimmten schriftlich niedergelegten Sammlungen greifbar sind, sind die von den Anhängern des Amida- oder des japanischen Nichiren-Buddhismus allein oder in Gemeinschaft geübten Anrufungsformen leichter nachzuvollziehen. Sowohl das amidistische *Nenbutsu* (chin. *Nien-Fo* = (an) Buddha denken), etwa das japanische «*Namu Amida Butsu*», «Preis dem Amidabuddha», oder die nichirenische Formel «*Namu myōhō rengekyō*», «Preis dem Sūtra vom wunderbaren Lotosgesetz», die auch in den modernen Nachfolgeorganisationen des Nichiren-Buddhismus, in der Risshōkōseikai und der Sōkagakkai, von den Gläubigen rezitiert werden, lassen sich in etwa mit christlichen Kurzformeln der Anrufung oder des Lobpreises vergleichen, etwa dem «Kyrie eleison», dem Alleluja oder auch dem intensiven Jesusgebet.

Der Hinweis auf dieser Art Formeln läßt aber zugleich einen wichtigen Unterschied zwischen Theravāda- und Mahāyāna-Buddhismus zutage treten. Anrufungs- wie Meditationsformeln, aber auch die verschiedenen liturgisch rezitierten Sūtren und Preisgesänge sind im Bereich des Mahāyāna-Buddhismus vielfach nicht nur erinnernde, sondern zugleich die angerufene Wirklichkeit gegenwärtig setzende Ereignisse. Die Anwendung der religions-wissenschaftlichen Kategorie des Magischen auf Formeln und Bräuche des tibetischen Buddhismus, aber auch auf manche Formen des chinesisch-japanischen Buddhismus unterstreicht diese Beobachtung. Wir berühren an dieser Stelle aber zugleich die Frage nach dem Divinum, nach Gott, nach der Gegebenheit des Gebetes, – eine Frage, die man zwar im Buddhismus aus vielen Gründen nicht zu früh stellen sollte, aber auch nicht gänzlich zu vermeiden braucht. Dieser Fragenkomplex kann aber im Folgenden nicht mehr ausführlich behandelt werden, da wir dem Frageansatz entsprechend praxisbezogener antworten müssen.

Zum rituellen Gebrauch der Texte

An dieser Stelle kann festgehalten werden:

1) Die klassischen buddhistischen Texte – wobei die Frage der Kanonizität hier weit zu interpretieren ist – stehen im Dienste der ursprünglichen *Lehre – Dharma* – des Buddha.

2) Die Texte sind unbedeutend, sofern sie nicht auf die *Erleuchtung* und Befreiung des *Buddha* verweisen, von ihr her verstanden werden und auf sie hin motivierend wirken, – wobei es offenbleiben kann, wie der einzelne seine Erlösung erreicht.

3) Als Texte sind sie Texte der *Jüngergemeinde – Sangha* –, in deren Kreis sie folglich auch heute noch vorzüglich Verwendung finden.

Die Frage nach dem Ritus und Kult im Buddhismus ist teilweise eine Frage der Definition. Wenn unter «*Ritus*» das durch Tradition und Herkommen normierte und fixierte Brauchtum, vor allem das religiöse, verstanden wird, gibt es auch im Buddhismus das Rituelle. Wenn dagegen unter «*Kult*» festgesetzte und geordnete Formen des Umgangs mit dem Göttlichen verstanden werden, stellt sich für den Buddhismus erneut die Frage nach dem Verständnis und der Einstellung zum Göttlichen, – eben jene Frage, die eine eigene gründliche Besprechung erforderlich machte.

An dieser Stelle seien lediglich thesenhaft einige Bemerkungen zur Frage gemacht:

1) Der Buddhismus ist nicht atheistisch im Sinne einer positiven Leugnung der Wirklichkeit Gottes, wehrt sich aber gegen eine Gottesauffassung, die Gott als ein objekthaft-dinghaftes Gegenüber des Menschen versteht. Da aber jedes Sprechen von Gott ihn notwendig verobjektiviert, kann eine Rede über die letzte Wirklichkeit nur im Paradox enden: Sie muß als «nicht dies, nicht das» beschrieben werden und doch zugleich das höchste Glück des Menschen und aller Kreatur ausmachen.

2) Die Erleuchtungserfahrung des Buddha und der Buddhisten ist in ihrer Tiefe eine Erfahrung radikaler Einheit mit allem, was und wie es im Grunde ist. Sie geht daher durch die Erfahrung von Tod und Leben hindurch in ein Jenseits von Tod und Leben hinein. Wo diese Erfahrung geschieht, gilt das Wort des «Wu-men-kuan»: «Wenn dir so ein Buddha begegnete, du könntest den Buddha töten, wenn dir ein Patriarch begegnete, du könntest den Patriarchen töten: Auf der Felsscheide zwischen Leben und Tod besitzest du die große Freiheit.»[10] (Von einem solchen «Abuddhismus» her ist auch der «Atheismus» zu verstehen.)

3) Die buddhistische Erfahrung ist zwar eine Selbstbeharrung, aber keine eigenmächtige Selbsterlösung. Sie ist zu verstehen vom Verständnis des «*anātman*» (P. *anatta*) her, der radikalen «Selbst-losigkeit», dem völligen Sich-selbst-Loslassen, dem «Sterben des Weizenkorns» (vgl. Jo 12,24).

Daraus ergeben sich christlicherseits zwei Konsequenzen:

a) Mit K. Rahner ist dem Buddhisten zu sagen: Wer sich radikal losläßt und springt, fällt nicht nur so tief, wie er selbst es zuvor ausgelotet hat, sondern so tief, wie die Tiefe tatsächlich ist; der verliert sich in das Geheimnis der Wirklichkeit hinein, wie sie tatsächlich ist[11].

b) Dem Christen aber ist zu sagen: Christus will nicht so sehr Gegenüber sein – Kultobjekt –, sondern die neue Gestalt unseres Lebens. Die *Ekkenōsis*-Gestalt (Phil 2) ist folglich auch das Maß der *Ekkenōsis* seiner Jünger. Es gilt nach Paulus «den alten Menschen auszuziehen» (Kol 3,9; Eph 4,22), «den neuen Menschen anzuziehen» (Eph 4,24; Kol 3,10), «den Herrn Jesus Christus anzuziehen» (Röm 13,14; Gal 3,27), «zusammenzuwachsen mit dem Bilde seines Todes» (Röm 6,5), «gleichförmig zu werden mit seinem Tod» (Phil 3,10), so daß am Ende gilt: «Nicht ich lebe, Christus lebt in mir» (Gal 2,20).

Von diesen kurzen Hinweisen her wird dann vielleicht doch verständlich, daß es a) im Buddhismus selbst – auch abgesehen von den mit der Verbreitung des Buddhismus gegebenen Akkommodations- und Akkulturationsfragen und deren konkreten Lösungen in neuen Formen der Symbiose verschiedener religiöser Traditionen in Zentralasien, Hinterindien, aber auch China und Japan – Riten und – vor allem im Raum des Mahāyāna-Buddhismus – kultische oder zumindest kultusähnliche Vollzüge gibt und b) sich für die christliche Liturgie unbekümmerter die Frage nach textlichen Verwendungsmöglichkeiten stellen läßt.

In jedem Ritus aber kommt Worten und Texten eine besondere Bedeutung zu. Einmal begleiten sie erklärend und Sinn deutend das Geschehen. Zum anderen schaffen sie in der Wiederholung Erinnerung, bzw. setzen sie in der Wiederholung das Erinnerte lobpreisend und dankend in der Gegenwart anwesend. Sodann eröffnen Worte und Texte Zukunft, schaffen sie Hoffnung auf Erlösung, Heil, Befreiung, stellen sie den Menschen in das Zeichen von Verheißung und Gelöbnis. Schließlich schaffen Worte Gemeinschaft unter den jeweils Anwesenden, zugleich aber auch Kommunikation über den Kreis derer, die zusammengekommen sind, hinaus.

Von der Phänomenologie der christlichen Liturgie her gesehen, gibt es im Buddhismus sowohl die erinnernde, psalmenähnliche Rezitation der Sūtren, den Lobpreis und Dank der Hymnen und Lieder, die Anrufungen, Worte der Reue, der Zuwendung und des Gelöbnisses. Allerdings fällt auf, daß es zwar Verkündigung in der Form der Predigt und der Erklärung der Lehre gibt, je nach dem Schwerpunkt der einzelnen Schule oder Richtung, daß aber feierliche Lesungen in der Art christlicher Wortgottesdienste nicht sehr verbreitet sind. Entsprechend werden auch buddhistische Texte nicht meditiert, wie man Szenen des biblischen Geschehens im Christentum meditiert. Das muß bei der Verwendung der Texte bedacht werden.

Buddhistische Texte und christliche Liturgie

Die Zurückhaltung gegenüber der Verwendung buddhistischer Texte in der christlichen Liturgie ist aufgrund der gemachten Aussagen verständlich. Selbst wenn die Bereitschaft und der Wille zur Verwendung von solchen Texten vorhanden wären, sind die Schwierigkeiten zahlreich genug. Der Umfang und die Verzweigtheit der buddhistischen Texte, vor allem die Sprachbarrieren, Pāli und Sanskrit, Tibetisch, Chinesisch und Japanisch – um nur die wichtigeren Sprachen zu nennen –, machen den Zugang schwierig, die Gesamtübersicht fast noch unmöglich. Die Theravāda-Texte, zumal die wichtigeren Pālitexte, sind zwar zum größeren Teil heute in westlichen Sprachen zugänglich, doch von den mahāyānistischen Sanskritschriften sind erst etwa 20 % in europäische Sprachen übersetzt, von den zentralasiatischen und fernöstlichen Texten ganz zu schweigen. Erforderlich wäre dann eine viel genauere Kenntnis der rituellen Abläufe in den verschiedenen buddhistischen Schulen und Richtungen, die aber vielfach gerade im Bereich des Kultisch-Rituellen nach wie vor eine gewisse Arkandisziplin bewahren.

Vorausgesetzt, die christlichen Gemeinden können ihre verschiedenen theologischen Bedenken überwinden oder doch zurückstellen, so könnten sie in der gegebenen Situation doch auf das, was bekannt ist und verstanden wird, zurückgreifen. Nun ist bei der Nachfrage nach der Verwendung buddhistischer Texte ein gewisses Gefälle insofern vorgegeben, als vier Ebenen vorhanden sind, auf denen sich Texte außerchristlicher Traditionen direkt oder doch indirekt-inspirierend verwenden ließen:

a) der Gemeindegesang und das Gemeindegebet, b) das Gebet des Leiters der Liturgie, c) die eucharistischen Hochgebete, d) die Textlesung im Wortgottesdienst.

Die einfachste Ebene dürfte – im Bereich des Buddhismus – die letzte Ebene sein. Warum sollten nicht in einem theologisch genauer zu bestimmenden Sinne auch Texte, die nicht den Anspruch prophetischer Inspiration und damit der Offenbarung erheben, dennoch und vielleicht gerade deshalb Verwendung finden können, wenn sie z.B. den Menschen in Haltungen hineinrufen, die sich in hohem Maße mit Haltungen, wie sie in der Bibel gefordert werden, berühren? Bei-

spiele könnten Texte des ethischen Verhaltens sein, vor allem aber dann Texte, in denen der Ernst der vom Buddha geforderten Loslösung und Hauslosigkeit, der Radikalität der Nachfolge zum Ausdruck kommt und der in seiner Deutlichkeit den Forderungen der Bergpredigt kaum nachsteht, oder auch Texte, in denen die Haßlosigkeit und das Mitleid mit der heillosen Kreatur angesprochen werden. Abzulehnen ist dagegen sicher die Verwendung von Texten, in der diese nur als eine Art «Kontrastprogramm» zur christlichen Verkündigung vorgestellt werden. Die Wortverkündigung ist kein Ort der Polemik, und wenn sie nicht einer «ökumenischen Ökumene» (R. Panikkar) dient, sollte man von der Verwendung solcher Texte Abstand nehmen. Wohl darf in der «Konkurrenz der Wege» sich die christliche Botschaft als eine Radikalisierung und Interpretation auch der anderen Wege erweisen; ja der christliche Glaube wird sich, wenn er sich selbst in seiner Besonderheit und Einzigartigkeit ernstnimmt, in dieser Eigenartigkeit zeigen müssen. Doch wird man von einer voreiligen Kritik der «anderen» anhand ihrer heiligen Texte abraten müssen, da ein Ernstnehmen der religiösen Grundintentionen der anderen Großreligionen nur in der ehrfürchtigen Scheu verharren wird, ob und wieweit jene Intentionen, die vielleicht nur unvollkommen worthaft artikuliert sind, wirklich begriffen worden sind.

An dieser Stelle kann auch folgende Überlegung vielleicht weiterhelfen: Im Raum der asiatischen Hochreligionen, zumal des Buddhismus, hat die Verkündigung der christlichen Botschaft bis heute keine nachhaltige Wirkung hinterlassen. Die Zahl der Christen ist aufs ganze sehr klein geblieben – im Gegensatz etwa zu den neobuddhistischen Aufbrüchen im Japan der Nachkriegszeit. Das könnte sehr wohl daran liegen, daß die christliche Verkündigung in ihrer Auseinandersetzung mit den jeweils einheimischen Religionen viel zu lange sich mit deren vermeintlich schwachen Punkten befaßt hat, nicht jedoch mit den Stärken dieser Religionen. Mit der Kritik lassen sich dann zwar eine Reihe unzufriedener Menschen auffangen, nicht jedoch – wie es in der Deklaration «Nostra Aetate», Nr. 2, heißt – «jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anerkennen, wahren und fördern (*agnoscant, servent et promoveant*)».

Hier fragt es sich in der Tat, ob nicht die Zeit gekommen ist zu überdenken, was R. Guardini vor knapp 50 Jahren geschrieben hat: «Einen Einzigen gibt es, der den Gedanken eingeben könnte, ihn in die Nähe Jesu zu rücken: Buddha. Dieser Mann bildet ein großes Geheimnis. Er steht in einer erschreckenden, fast übermenschliche Freiheit; zugleich hat er dabei eine Güte, mächtig wie eine Weltkraft. Vielleicht wird Buddha der Letzte sein, mit dem das Christentum sich auseinanderzusetzen hat. Was er christlich bedeutet hat, hat noch keiner gesagt. Vielleicht hat Christus nicht nur einen Vorläufer im Alten Testament gehabt, Johannes, den letzten Propheten, sondern auch einen aus dem Herzen der antiken Kultur, Sokrates, und einen dritten, der das letzte Wort östlich-religiöser Erkenntnis und Überwindung gesprochen hat, Buddha.»[12] Der Herr, S. 360

Bedenkt man aber, daß das Alte Testament im Neuen rezipiert worden ist und daß das griechische Ethos und Denken im Christentum ihre Erfüllung erblicken können, dann kann man für den dritten Bereich nur sagen, daß das Verhältnis von Christentum und Buddhismus aufs ganze bestenfalls von einer höflichen Distanz geprägt ist. Die «Konkurrenz der beiden Wege» aber wird erst dort spürbar, wo diese «höflich-kritische Distanz» aufgebrochen wird und beide Seiten die Faszination des jeweils anderen Grundimpulses zu spüren bekommen und sie sich als wechselseitige Herausforderung empfinden. Die christliche Verkündigung der Wortverkündigung müßte folglich im Raum des Buddhismus, auch wo sie nicht die buddhistischen Texte verwendet, dennoch solche Texte gebrauchen, die den tiefsten Intentionen, Fragen und Verheißungen des Buddhismus und der Menschen, die in seinem kulturellen Milieu leben, antworten.

Hier müssen wir uns nun den drei anderen Ebenen zuwenden, denen das eine gemeinsam ist, daß sie – bei allen Unterschieden – Ebenen des Gebetes, das heißt der Kommunikation mit dem Absoluten sind. Die Voraussetzungen für eine Verwendung buddhistischer *Texte* sind hier eher gering anzusetzen, nicht jedoch für eine Verwendung buddhistischer *Anregungen*.

Das Gebet hat es mit Gott zu tun, ist *Kommunikation* mit Gott; ob es stets ein *Sprechen* mit Gott sein muß, ist eine Frage. Gerade im Bereich des Buddhismus muß sich das Christentum fragen lassen, ob es nicht eine Einübung in das schweigende Achten und Hören auf das Mysterium Gott geben müsse. Wo die Erleuchtung sich als eine Eröffnung für das unsagbare tragende Geheimnis erweist, das in jeder Kreatur als sein eigentlicher Grund anwesend ist, muß auch die christliche Liturgie sich wieder deutlicher als *theo*-logisches Geschehen, das heißt als Mystagogie oder «*reductio in mysterium*» (K. Rahner) erweisen. Dieses Mysterium darf der Christ auch dort nicht überspringen, wo er sich von Christus eingeladen weiß, das Geheimnis «Gott» mit «Abba, Vater» anzurufen und damit die Vertraulichkeit des «Du»-sagens zu wählen.

«Du»-sagen gibt es – bei aller Abwehr der Dualismen und dem immer neuen Ringen um die Objektlo-

sigkeit – auch im Mahāyāna-Buddhismus, wo der Hilfesuchende sich auf den Bodhisattvawegen hilfesuchend und gläubig vertrauend an einen Bodhisattva wendet, einen jener zur Vollkommenheit Gelangten, die dennoch von Mitleid und Barmherzigkeit erfüllt sich allen erlösungsbedürftigen Wesen in der Welt zuwenden. Dieses «Du»-sagen richtet sich nicht auf Gott, aber es könnte doch als eine Ahnung verstanden werden, daß das unsagbare Geheimnis, in das hinein der Mensch sich fallen lassen muß, uns ganz neu als ein «Du» entgegenkommt.

Der Dialog um die Unterscheidung von Gott und Nicht-Göttlichem aber muß mit Behutsamkeit geführt werden. Das ist umso notwendiger, wo Transzendenz und Immanenz Gottes miteinander zu konkurrieren scheinen und der abendländische Mensch die Transzendenz Gottes bis zur «Entfernung» Gottes aus der Welt und der asiatische Mensch die Immanenz Gottes bis zur restlosen Identität von Gott und allem in der Welt betont. Hier könnte vielleicht das christologisch-trinitarisch orientierte Gebet in neuer Weise Brücken schlagen. Dabei könnten dann vielleicht das buddhistische Anātman-Ideal und die Selbstentäußerung Gottes bis in die Menschwerdung und den Tod Jesu hinein (vgl. Phil 2) zueinandergeführt werden, vielleicht auch das universale Bodhisattva-Mitleid und die universale Erlösungstat Christi, vielleicht auch das Reich Gottes und das «Reine Land» als Gegenwart und absolute Zukunft.

Jedenfalls müßte das Christentum als Religion, die mit dem Anspruch der Offenbarung auftritt, dem Buddhismus, der diesen Anspruch ausdrücklich nicht erhebt – die christlich-theologische Interpretation ist an dieser Stelle zunächst zweitrangig –, so begegnen, daß es den Möglichkeiten dessen, was auf dem Weg des Buddha dennoch – mit menschlichem Einsatz und doch vielleicht gnadenhaft geschenkt – möglich ist an Erkenntnis und Weisheit, Mitleid und Liebe, gerecht wird und nahekommt. Daß aus der *theologischen* Verankerung im Mysterium Gottes und seiner Selbstentäußerung heraus auch im liturgischen Gebet die Zeit und die Welt, in der sich das menschliche Leben vollzieht, zur Sprache kommen und sich in ihm die Heillosigkeit rufend und klagend, aber auch das erfahrene Heil, die erfahrene Erleuchtung und die erfahrene selbstlose Liebe dankend und «eucharistisch» artikulieren, ist dann nichts anderes als eine konsequente Folgerung.

[1] Vgl. Majjhimanikāya, 7. Teil, 3. Rede (63, 429–431). – In der deutschen Übersetzung folgen wir K.E. Neumann, Die Reden Gotamo Buddhos. 3 Bde. (Zürich/Wien 1956f.)

[2] Zitiert nach H. Dumoulin, Zen, Geschichte und Gestalt. (Sammlung Dalp 87, Bern 1959) 73.

[3] Ebd. 51.

[4] Vgl. J.J. Spae, Japanese Religiosity. (Encounter Series 3, Tokyo 1971) 279. Vgl. dazu auch in Kürze H. Waldenfels, Absolutes Nichts. Zu K. Nishitanis Philosophie der Leere.

[5] Vgl. K. Goldammer, Die Formenwelt des Religiösen: Grundriß der systematischen Religionswissenschaft. (Kröners Taschenausgabe Bd. 264, Stuttgart 1960) 230–286.

[6] Vgl. H. Dumoulin, aaO. 264f.

[7] Vgl. S. Ohasama/A. Faust (Hg.), Zen, der lebendige Buddhismus in Japan (1. A. Gotha/Stuttgart 1925; Neudruck: Darmstadt 1968) 61.

[8] Cf. Lama Anagarika Govinda, Grundlagen tibetischer Mystik. Nach den esoterischen Lehren des Großen Mantra OM MANI PADME HUM (Zürich/Stuttgart ^{2}1966) 5.

[9] Cf. H. Dumoulin (Hg.), Wu-men-kuan. Der Paß ohne Tor (Mon. Nipp. Monographs No. 13, Tokyo 1953) 9.

[10] Ebd. 10.

[11] Vgl. K. Rahner, Schriften zur Theologie IV 154.

[12] Vgl. R. Guardini, Der Herr (Würzburg ^{12}1961) 360.

HANS WALDENFELS SJ

Geboren 1931 in Essen, (1963 in Tokyo zum Priester geweiht). Er studierte Philosophie und Theologie, Religionsphilosophie und -wissenschaft in Pullach, Tokyo, Kyoto, Rom und Münster. ist Lizenziat der Philosophie und promovierte in Theologie. Er ist Theologischer Bildungsreferent in Düsseldorf, gehört zur Schriftleitung der «Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft» (Münster) und veröffentlichte Bücher und Artikel in den Bereichen der Fundamentaltheologie, der Religions- und Missionswissenschaft.

Antony Fernando

Die christliche Offenbarung und die buddhistische Erleuchtung

Die heutigen Missionare sind für andere Religionen so weit aufgeschlossen, wie das in den Annalen der Missionsgeschichte wohl noch kaum je zu verzeichnen war. Den klarsten Beweis für diese Aufgeschlossenheit bildet das von vielen geäußerte Verlangen, Texte aus Schriften anderer Religionen in den christlichen Gottesdienst zu übernehmen.

Dies ist zweifellos ein sehr willkommener und sehr angebrachter Schritt nach vorn, doch steht man bei seiner Verwirklichung vor Problemen. Ein solches Problem liegt in der Frage nach der Rechtgläubigkeit dieses Schrittes, wenn er im Licht der herkömmlichen Theologie beurteilt wird.

Dieses Problem ist vielleicht nicht so schwerwiegend, wenn die Religion, aus der Texte übernommen werden sollen, einen für Christen annehmbaren Begriff von Gott und seiner Offenbarung hat. Deswegen läßt sich das Problem eher lösen, falls es das Judentum oder den Islam betrifft. Die Juden und die Moslems haben einen Gottes- und Offenbarungsbegriff, der dem christlichen sehr nahe kommt. Auch im Hinblick auf den Hinduismus scheint die Frage nicht ganz unlösbar. Die Hindus haben im allgemeinen einen Gottesbegriff und nehmen irgendwie auch den Offenbarungsbegriff an.

Das Problem des Buddhismus

Doch mit dem Buddhismus kommen wir in eine Sphäre, in der dieses Problem des Missionars beinahe unlösbar erscheint. Der Buddhist, zumal der Theravada-Buddhist (da dieser Aufsatz in Ceylon verfaßt wird, hat er durchgehend den Theravada-Buddhismus im Blick) nimmt Gott nicht als Grundbegriff seines Glaubens an und deswegen liegt auch der Offenbarungsbegriff gänzlich außerhalb seines Gesichtsfeldes.

Dennoch hat auch der Buddhismus eine Sammlung heiliger Bücher, die sogenannte *Tri-pitaka* (die drei Lehrkörbe oder -gefäße), und diese enthalten die Leitsätze, nach denen er sich in seinen religiösen Bestrebungen richtet. Die in diesen drei Büchern enthaltenen Lehren sind keineswegs der Offenbarung eines höheren Wesens entsprungen, sondern sind bloß das Geisteserzeugnis einer Person, die «erleuchtet» worden ist, namentlich eines Buddha. (Das Wort *Buddha* bedeutet etymologisch «der Erleuchtete», so wie *Christus* «der Gesalbte» oder «der Gesandte» besagt. Der persönliche Name des Begründers des Buddhismus ist Gautama, so wie Christus den persönlichen Namen Jesus trägt).

Das Grundproblem, vor dem der Missionar steht, wenn er buddhistische Schriften in christliche Zeremonien hineinbringen will, ist also die Frage, in welchem Verhältnis die christliche Offenbarung und die buddhistische Erleuchtung zueinander stehen. Kann die buddhistische Erleuchtung, wenn man den Begriff etwas dehnt, als mit der christlichen Offenbarung vereinbar gelten? Dies ist die Frage, die ich zuhanden der Missionare und insbesondere der Liturgiker unter ihnen zu beantworten suche.

Begriffsbestimmung

Um diese Frage richtig zu lösen, müssen wir vorerst die Begriffe «Offenbarung» und «Erleuchtung» richtig verstehen. Beide drücken Ideen aus, die streng genommen nicht einer Verifizierung durch die Sinne unterzogen werden können. Darum mußten die beiden Begriffe Bilder zur Grundlage nehmen. Ihrer Wurzel nach sind sie metaphorisch.

Das Wort «Offenbarung» (die Übersetzung des lateinischen Wortes *re-velatio*, von *re-velare* = entschleiern) baut auf dem Bild des Verschleierns und Entschleierns auf. Das Wort läßt uns an das Aufgehen eines Theatervorhangs denken. Was für die leiblichen Augen verhüllt ist, wird von Gott für den Menschen enthüllt. Was enthüllt wird, sind indes gewisse Wahrheiten, nämlich Wahrheiten, die für den Menschen entscheidend wichtig sind, wenn er sein Lebensziel erreichen soll. Darum werden sie mit einem fachtechnischen Ausdruck als «Heilswahrheiten» oder in ihrer Gesamtheit als «Heilslehre» bezeichnet.

Der Buddhismus verwendet das Bild des Lichtes («Er-leuchtung»). Nach der Lehre des Buddhismus gibt es gewisse Lebenswahrheiten, die der Mensch nicht zu sehen vermag, weil ihn Finsternis umgibt. Wenn er sie erblicken soll, bedarf er der Hilfe einer inneren Fackel, die auf diese Wahrheiten Licht wirft. Erleuchtung (in Pali: *Bodhi*) verschafft dieses Licht. Die Wahrheiten, die Buddha auf diesem Weg entdeckt hat, sind vom buddhistischen Standpunkt aus ebenfalls Wahrheiten, die für das Heil des Menschen entscheidend wichtig sind. (Im Buddhismus wird allerdings dafür häufiger das Wort *Vimukti*, Befreiung, verwendet.)

Schält man die Begriffe aus der Hülle der Bildworte heraus, so wird deutlich, daß sie zum Teil identisch und zum Teil verschieden sind. Sie sind miteinander identisch, weil sie erstens die tieferen Wahrheiten betreffen, die außerhalb des Bereichs der leiblichen Sinnesorgane liegen, und zweitens, weil sie «heilbringende» oder «befreiende» Wahrheiten betreffen. Der Unterschied liegt in der Art und Weise, wie man zu diesen Wahrheiten gelangt. Im Christentum ist es Gott, der von ihnen Kunde gibt; im Buddhismus vermag der Mensch selbst sie zu erkennen, wenn er seinen Geist stark anstrengt.

Der Inhalt der Offenbarung und der Erleuchtung

Um diese Identität und diesen Unterschied tiefer zu erfassen, müssen wir von der Begriffsbestimmung zur Erklärung ihres Inhaltes übergehen. Es ist nicht leicht, alles, was Werke wie die Bibel oder die Tri-pitaka an Lehre enthalten, in ein paar Worte zu fassen (bei der Tri-pitaka des Theravada-Buddhismus handelt es sich insgesamt um 29 verschiedene Schriften gegenüber insgesamt 73 Schriften in der Bibel. Doch die einzelnen Bücher der Tri-pitaka sind umfangreicher als die der Bibel, so daß eine Gesamtausgabe der Tri-pitaka mindestens den Umfang von fünfzig Gesamtausgaben der Bibel erreichen würde).

Wie schwierig es auch ist, den Inhalt von so umfangreichen Büchern knapp wiederzugeben oder einen kurzen Text auszuwählen, der für die gesamte Lehre der betreffenden Religion bezeichnend ist, so stehen wir wohl doch der Wirklichkeit nicht fern, wenn wir den Dekalog als den Kern der Bibel und den «achtteiligen Pfad» als das Herzstück der Tri-pitaka bezeichnen. Es waren die zehn Gebote, die Christus in die beiden Hauptgebote der Liebe zusammenfaßte und auch als Grundlage seiner eigenen Lehre gebrauchte. Und es war der «achtteilige Pfad», den Buddha unmittelbar nach seiner Erleuchtung der ersten Gruppe seiner Schüler als seinen Weg zur Befreiung aufzeigte.[1]

Wenn es auch ein wenig langweilig anmuten mag, ist es wohl das Beste, wenn wir die einzelnen Weisungen dieser beiden religiösen Verhaltenskodizes wiedergeben, damit man sie visuell miteinander vergleichen kann.

Die zehn Gebote werden wie folgt in zwei Teile gegliedert:

Liebe zu Gott

1) Du sollst den Herrn deinen Gott von ganzem Herzen und aus ganzer Seele lieben.
2) Du sollst den Namen Gottes nicht mißbrauchen.
3) Du sollst den Sabbat heilig halten.

Liebe zum Nächsten

4) Du sollst deinen Vater und deine Mutter ehren.
5) Du sollst nicht morden.
6) Du sollst nicht die Ehe brechen.
7) Du sollst nicht stehlen.
8) Du sollst nicht falsch gegen einen andern aussagen.
9) Du sollst nicht nach der Frau eines andern verlangen.
10) Du sollst nicht nach dem Hab und Gut eines andern verlangen.

Im Gegensatz zu dieser zentralen Lehre der christlichen Offenbarung verhält es sich mit dem Weg Buddhas zur Vollkommenheit wie folgt: *Die acht Elemente, die den achtteiligen Pfad ausmachen*, genügen an und für sich, damit jeder zur Vollkommenheit, zur Befreiung gelangt. Sie gliedern sich in drei Abschnitte:

I. Selbstdisziplin (Sila)

1) Richtiges Sprechen (sich der Lüge, übler Nachrede, harter Worte und frivoler Gespräche enthalten);
2) Richtiges Handeln (sich des Mordens, Stehlens und der Unkeuschheit enthalten);
3) Richtiger Lebensunterhalt (sich falscher Wege zur Einkommensbeschaffung enthalten, z. B. des Handels mit Feuerwaffen und Giften).

II. Geistessammlung (Samādhi)

4) Richtige Anstrengung (sich bemühen, schlechte Gedanken, die an einen herankommen, auszuschlagen; verhüten, daß einem schlechte Gedanken kommen; gute Gedanken, die einem noch nicht gekommen sind, hervorrufen und, wenn sie gekommen sind, die guten Gedanken bewahren);
5) Richtige Achtsamkeit (sich beständig der Vergänglichkeit des Lebens bewußt sein, indem man auf die Unbeständigkeit seines Leibes, seiner Wahrnehmungen, Empfindungen und des Universums achtet);
6) Richtige Sammlung (vermeiden, in seinen Gedanken zerstreut zu sein, und seinen Geist auf die richtigen Ideale hinlenken).

III. Weisheit oder richtige Sicht des Lebens (Paññā)

7) Richtiges Verständnis (richtiges Erfassen seiner selbst und seiner Unbeständigkeit, Erkennen des Pfades, der vom angeborenen Leidensstatus (*Dukkha*) befreit.
8) Richtige Gedanken oder Haltungen (Haltung der Lustlosigkeit, Haßlosigkeit, Schmerzlosigkeit).

Beim Besehen dieser beiden «Heilswege», von denen der eine durch «Offenbarung», der andere durch «Erleuchtung» gegeben ist, gewahrt man gewisse Un-

terschiede, die ohne weiteres in die Augen springen. Erstens wird im christlichen Verhaltenskodex Gott erwähnt, was im buddhistischen nicht der Fall ist. Dies trifft sich ganz mit der zentralen Stellung, die Gott in der christlichen (und auch jüdischen) Sicht des Lebens und seiner Wirklichkeiten zukommt. Die buddhistische Sicht des Lebens und seiner Wirklichkeiten hingegen begnügt sich mit einer tiefen Sicht des Menschen, nämlich des Menschen als eines vergänglichen Wesens.

Was den Stil und die Aufmachung der beiden Kodizes betrifft, so sind wohl die zehn Gebote in ihrem Ton dem Volk eingänglicher und ihrem Inhalt nach praktischer ausgerichtet. Man erhält den Eindruck, sie seien auch für das gewöhnliche, ungebildete Volk formuliert. Der buddhistische Kodex mutet ein wenig fachtechnischer und philosophischer an. Dies erklärt sich daraus, daß er sich zuerst an asketisch eingestellte Menschen richtete und nachher ganz allgemein für solche Menschen gedacht war; von Asketen aber kann man für gewöhnlich annehmen, daß sie zumindest in religiösen Dingen bereits etwas geschult sind.

Der buddhistische Weg legt ferner den Ton viel mehr auf Geisteshaltungen, der Dekalog hingegen mehr auf Betätigungen. Der Buddhismus ist eben in erster Linie ein System zur Geistesübung.

Nachdem einmal diese Unterschiede klargestellt sind und wenn wir vorläufig von den ersten drei der zehn Gebote, die das Verhalten zu Gott betreffen, absehen, haben wir dann nicht unwillkürlich den Eindruck, daß das, was als Erzeugnis der Offenbarung gilt, in Wirklichkeit dem, was aus der Erleuchtung stammt, sehr ähnlich ist? Lehren nicht beide Wege in bezug auf die Gerechtigkeit und Liebe in den zwischenmenschlichen Beziehungen die gleiche Haltung, indem sie z. B. das Stehlen, Morden und Lügen verbieten? Sagen nicht beide kurz und treffend, daß das, was den Menschen befreit oder rettet, ein korrektes Verhalten im Denken, Sprechen und Handeln ist?

Die Offenbarung als innerer Vorgang

Das stellt uns wiederum vor die Crux des Problems. Wenn die Offenbarung und die Erleuchtung ihrem Inhalt und Ergebnis nach sich nicht so sehr voneinander unterscheiden, dürfen wir dann noch mit Recht behaupten, der Begriff der Offenbarung und der der Erleuchtung seien so unvereinbar miteinander? Die Antwort wird davon abhängen, wie wir die «Physiologie», den Werdegang der beiden auffassen. Wie kommt es zur Offenbarung und wie kommt es zur Erleuchtung?

Nehmen wir ein in der Bibel gegebenes Offenbarungsgeschehnis zum Beispiel: die Offenbarung der zehn Gebote an Mose. Wir kennen ja alle den Auszugsbericht (Ex 19–20). Die Israeliten gelangen aus Ägypten in die Wüste. Mose steigt auf den Berg Sinai. Gott «erscheint» Mose «in einer dichten Wolke»; er spricht mit ihm und händigt ihm den Dekalog aus.

Diese Schilderung einer Offenbarung als unmittelbares Sprechen Gottes zu einem Menschen ist sehr malerisch. Sie könnte es dem Volk sehr leicht gemacht haben, den verpflichtenden Anspruch des Verhaltenskodex und der Leitungsgewalt des Mose fraglos zu akzeptieren. Doch diese Schilderung darf nicht wörtlich genommen werden. Wir können z. B. von diesem «Sprechen Gottes» nicht ableiten, was für einen Ton und was für eine Struktur Gottes Stimme gehabt hat. Wir können nicht herausfinden, ob es eine Bariton-, Sopran- oder Altstimme gewesen ist. Das «Sprechen» Gottes ist nur ein Bild.

Die Bildersprache ist das Medium, durch das ein religiöser Schriftsteller Wirklichkeiten ausdrückt, die sich Menschen nicht anderweitig verdeutlichen lassen. In den Händen eines religiösen Schriftstellers wird die Bildersprache zur attraktiven Verpackung, in die höhere Realitäten eingewickelt werden, wenn diese dem gewöhnlichen Volk zu übergeben sind. Doch das Bild mit der Wirklichkeit zu verwechseln ist ebenso falsch wie wenn man eine wenn auch noch so attraktive Verpackung mit ihrem Inhalt verwechselt. Eine solche Verwechslung kann eine Religion zu einem Mythos machen.

Über die Wirklichkeit, die hinter der Offenbarung der zehn Gebote liegt, läßt sich bloß dies sagen, daß sie aus einem ehrlichen, objektiven geistigen Suchen des Mose hervorging. Dieser suchte nach einem einfachen, sicheren Verhaltenskodex, den er dem Volk vorschreiben könnte, so daß es, wenn es sich daran hielte, zu einer geistig und politisch starken Nation würde. Alle Erfahrungen, die er gemacht hatte, und besonders auch die reichhaltige Bildung, die er im Palast des Pharao erfahren hatte, waren ihm bei seinem Suchen behilflich.

Da Mose ein Mann war, der an Gott glaubte, nahm er sein Suchen in Gebet und Sammlung vor und hielt sich dabei Gott vor die Augen seines Herzens. Für ein solches eindringliches Suchen eignete sich nichts besser als die Einsamkeit und Abgeschiedenheit eines Berggipfels. Für einen Mann, der an Gott glaubt, werden die Schlüsse, zu denen er nach einem so ernsthaften Suchen gelangt, zu Diktaten seines Gewissens, und das Gewissen selbst wird zur Stimme Gottes.

Wie immer also die Schilderung des Offenbarungsgeschehens im Auszugsbericht wörtlich lauten mag,

können wir nicht die Tatsache bestreiten, daß das, was wir Offenbarung nennen, nicht ein passives Hören eines Menschen auf das, was Gott «sagt», ist, sondern ein Tun, das ein tiefes, ernsthaftes Suchen in sich schließt. Und ein Christ, der einen Vergleich zwischen Offenbarung und Erleuchtung ziehen will, muß zuerst einmal von dieser Tatsache überzeugt sein.

Die Erleuchtung als innerer Vorgang

Die Art und Weise, wie die Erleuchtung Buddhas in der Tri-pitaka geschildert wird, ist nicht weniger malerisch als die Beschreibung der Offenbarung Gottes an Mose, obwohl die Bilder, die dabei gebraucht werden, anderen Ordnungen angehören. Das erste Bild, das einem Menschen einfallen wird, wenn von Erleuchtung die Rede ist, wird die volkstümliche Buddhastatue in Meditationsstellung sein. Buddha sitzt da mit gekreuzten Beinen; sein Antlitz ist heiter, die Augen sind niedergeschlagen, die Hände ruhig ineinander gelegt. Dies ist die typische indische Meditationshaltung.

Der Bericht, der in den buddhistischen Schriften[2] über das Erleuchtungsereignis gegeben wird, lautet zusammengefaßt so: Während Buddha in dieser Meditationshaltung saß, trat der Teufel oder der Böse (*Mara*) in Person an ihn heran, um ihn zu versuchen. Er suchte, ihn davon abzubringen, in seinem meditativen Suchen zu verharren. Buddha wies die Versuchung zurück, indem er vor dem Versucher wiederholte, er sei fest entschlossen, sein Suchen nach der Wahrheit fortzusetzen, bis er diese gefunden habe, selbst wenn dabei sein Leib und seine Gebeine verdorren sollten.

Er verharrte die ganze Nacht in dieser Haltung und ging von einem Meditationstypus und -stadium zu einem anderen über. Dann, in einem bestimmten Augenblick in den frühen Morgenstunden, wurde er auf einmal innerlich ganz illuminiert. Diese Illumination (ein anderes Wort für «Erleuchtung») bestand in einer erstmals gewonnenen tiefen Einsicht in die Gründe, weshalb die Menschen tief in sich leiden und weshalb er selbst bis jetzt so gelitten hatte, und auch in den Pfad, den man einschlagen soll, wenn man von diesem angeborenen Zustand des inneren Leidens befreit werden will.

Buddha verblieb sieben Wochen hindurch in dieser Stellung und erfreute sich der Wonne des Erleuchtetwerdens. Während dieser Zeit kamen die Götter vom Himmel zu ihm hinunter, um ihn zu seiner Leistung zu beglückwünschen und ihn zu ermutigen, seine Sendung anzutreten. Die Sendung bestand darin, dem Volk die von ihm entdeckte Lehre von der Befreiung zu verkünden, so daß alle sich des gleichen Friedens und Glücksgefühls erfreuen könnten. Buddha erklärte sich dazu bereit, und die erste Predigt, die er hielt, war eben die über den oben erwähnten achtteiligen Pfad.

Niemand kann leugnen, daß von dieser Beschreibung der Mittelteil stimmt. Durch seine Meditation gelangte Buddha zu einer unerschütterlichen Überzeugung über den rechten Pfad zu innerem Frieden und Glück, die wir Illumination oder Erleuchtung nennen. Doch die übrigen Elemente des Berichts, nämlich die Behauptung, daß Buddha es in dieser Stellung so lange ausgehalten habe, daß der Böse zu einem bestimmten Zeitpunkt in Person an ihn herangetreten sei, und daß aus Buddhas Einsicht auch für andere viel Gutes hervorgehe, sind zweifellos das Produkt religiöser Phantasie. Diese malerischen Schilderungen dienen dazu, die universale Geltung dieser Entdeckung und deren Nutzen für die Gesellschaft zu betonen.

Wiederum ist zu sagen: Wir könnten zugeben, daß die Erleuchtung ein in einem bestimmten Moment geschehenes Ereignis war (wie die Offenbarung an Mose), aber wir sollten dabei nicht vergessen, daß sie auch aus einem langen Vorbereitungsprozeß hervorging. Die Erfahrungen, die Buddha in seinem Leben gemacht hatte, zuerst als Kind einer reichen Familie und sodann als Verheirateter, sowie das Training in asketischen und meditativen Praktiken, das er in der Schule von Jogilehrern nicht weniger als sechs Jahre hindurch erhalten hatte – all dies hatte natürlich zum Reichtum dieser großen religiösen Erfahrung beigetragen.

Diese Analysen der «Physiologie» des inneren Vorgangs der Offenbarung auf der einen und der Erleuchtung auf der anderen Seite zeigen uns, wenn wir nicht beim malerischen Erzählstil der beiden Bücher stehen bleiben, daß zwischen ihnen eine größere Verwandtschaft besteht, als es auf den ersten Blick scheinen möchte. Ein sehr wichtiges Moment ist beiden gemeinsam: das gründliche, gewissenhafte Suchen nach Wahrheit im Hinblick auf eine Sendung, die zum Wohl der Gesellschaft zu erfüllen ist.

Im Gegensatz zur wissenschaftlichen Entdeckung

Diese Wahrheitssuche ist indessen nicht mit dem Vorgang einer wissenschaftlichen Entdeckung zu verwechseln, der ebenfalls auf einem ehrlichen Suchen nach Wahrheit beruht. Auch wenn man die Erleuchtung noch so nichttheistisch auffaßt, hat sie doch mehr mit der Offenbarungswirklichkeit als mit der wissenschaftlichen Entdeckung gemeinsam.

Das, wozu man bei einer wissenschaftlichen Entdeckung gelangt, ist ein Innewerden der natürlichen Gesetze der Naturordnung. Doch bei der Offenba-

rung und bei der Erleuchtung gelangt man zu einer Einsicht in die höheren Gesetze, die das innere Leben des Menschen bestimmen und es diesem ermöglichen, zu innerem Frieden und Frohsinn zu gelangen.

Auch in der Haltung des Suchens besteht ein Unterschied. Für Entdeckungen in den Naturwissenschaften sind moralische Qualitäten nicht so sehr notwendig. Wenn aber jemand nach «Heilswahrheiten» Ausschau hält, muß er innerlich von sich frei werden. Diese selbstlose Einstellung äußert sich in der Haltung der Demut und Aufrichtigkeit. Die Demut tritt im Offenbarungsgeschehen darin zutage, daß der Prophet sich der Führungsmacht Gottes unterstellt, und bei der Erleuchtung darin, daß sich der Weisheitssucher (*Bodhisatva*) der verpflichtenden Macht der Wahrheit (*Dhamma*) unterordnet. Bei beiden zeigt sich die Aufrichtigkeit in der Bereitschaft, diese Werte in das Leben umzusetzen und sodann trotz aller Opfer, die dies erfordert, eine Sendung auf sich zu nehmen, die der Gesellschaft Heil bringt. Dieses aufrichtige Engagement ist sehr notwendig, weil die Offenbarung und die Erleuchtung nur dazu geschenkt werden, daß man eine besondere Sendung zur Besserung der menschlichen Gesellschaft auf sich nimmt.

Somit kommen wir, ob wir nun die Offenbarung und die Erleuchtung für sich nehmen und miteinander vergleichen oder ob wir sie zusammennehmen und miteinander mit dem Vorgang der wissenschaftlichen Entdeckung vergleichen, zum gleichen Schluß: Was die «Physiologie», den inneren Werdegang betrifft, besteht zwischen der Offenbarung und der Erleuchtung sehr viel Gemeinsames.

Die Haltung des Buddhismus zu Gott

Nachdem wir nun in mancher Hinsicht, vor allem von der Terminologie, vom Inhalt und Werdegang her gesehen haben, wie verwandt und ähnlich die beiden Begriffe sind, haben wir nun auch noch, wenn unser Blick wirklich alles ins Auge fassen will, einen Aspekt zu beachten, der einen Hauptunterschied darstellt: den Gottesbegriff.

In christlicher Sicht ist der Gottesbegriff für den Offenbarungsgedanken grundlegend. Für den Buddhisten ist Gott jedoch ein so sekundärer Begriff, daß man ihn ohne weiteres übersehen oder übergehen darf. Die buddhistische Haltung zu Gott schafft eine Situation, die manchen Missionar befremdet. Der Buddhismus ist die einzige große Religion in der modernen Welt, die eine so negative Haltung zu Gott einnimmt. Für viele Missionare ist dieser Umstand ein Hemmschuh, der selbst die Möglichkeit eines Dialogs mit Buddhisten ausschließt.

Für einen Aufsatz wie der vorliegende, der im Grunde eine christliche Analyse der buddhistischen Erleuchtung darstellt, ist dies ein Faktor, mit dem man sich ehrlich und objektiv auseinanderzusetzen hat. Damit dies korrekt geschieht, haben wir klar einzusehen, weshalb Buddha und die Buddhisten diese Haltung einnehmen. Zu diesem Zweck haben wir zwei Umstände zu beachten: einen geschichtlichen und einen funktionalen.

Geschichtlich gesehen lebte Buddha in einer Gesellschaft, in der der Gottesglaube zu einem Aberglauben entartet war, der sich auf das geistliche Leben verheerend auswirkte. Im sechsten Jahrhundert v.Chr. war der Brahmanismus, der an und für sich eine sublime Form des indischen Theismus ist, zu einem System des Sazerdotalismus und Ritualismus ausgeartet. (Der Begriff «Brahmanismus» kommt vom Wort *Brahma*, einer indischen Bezeichnung für den höchsten Gott, und auch vom Wort *Brahmane* = der Priester; dieser gehörte einer besonderen Kaste, der Brahmanen-Kaste an.)

Wie immer auch die offizielle Lehre gelautet haben mag, Tatsache ist, daß der Brahmanismus, so wie er von den Massen praktiziert wurde, im Glauben bestand, das Heil sei vor allem von den Opfern zu erwarten, die von den Priestern dargebracht wurden. Man durfte auf alle Fälle des Heils gewiß sein, wenn man imstande war, für die aufwendigen Opfer von Früchten und Tieren aufzukommen, die von den Priestern vorgeschrieben wurden. Um das Heil zu erlangen, hatte man in Verbindung mit diesen Opfern auch eine Reihe von Riten zu vollziehen, die in Reinigungszeremonien und im Verrichten von Gebetsformeln bestanden.

Das Priesterwesen, auf das Buddha im Brahmanismus seiner Zeit stieß, glich irgendwie dem Pharisäismus, den Christus im damaligen Judentum antraf, und wie Jesus nahm auch Buddha gegen diese religiöse Verirrung Stellung. Doch während Jesus, da er selbst ein Jude war, wieder auf den tieferen Sinn zurückgriff, den Gott in der Bibel hat, trug Buddha, der ein Mitglied der Herrscherklasse (*Kshatriya*) war und somit der Brahmanenkaste angehörte, kein Bedenken, den brahmanischen Gottesbegriff gänzlich aus seiner Religionsversion herauszuhalten.

Im Grunde war Buddha nicht gegen einen richtigen Gottesbegriff eingestellt, sofern ein solcher möglich ist. Er bekämpfte nie den Gottesgedanken als solchen, sondern betonte nur, der Gottesbegriff sei für das Befreiungswerk gänzlich nebensächlich. Er glaubte auch nicht an einen ephemären, unrealistischen Erlösungs-

begriff. Für ihn war die Erlösung (oder besser Befreiung) eine Antwort auf ein konkretes menschliches Bedürfnis.

Die buddhistische Befreiung und die vier Wahrheiten

Dies bringt uns zum funktionalen Grund und damit zum zweiten Umstand, an den wir zu denken haben, wenn wir die negative Einstellung Buddhas zu Gott zu verstehen suchen: die Grundbefindlichkeit des Menschen, aus der dieser befreit werden soll. Sie besteht in einer angeborenen Friedlosigkeit, in einer nicht zu stillenden Angst, die jede Möglichkeit, zu Frieden und Lebensfreude zu gelangen, von innen heraus zerstört. Diese Lage, in der sich jedes Wesen aus Fleisch und Blut befindet, wird *Dukkha* genannt.

Dies wird sehr schön dargelegt in der Einleitung zur Lehre vom achtteiligen Pfad, die in der sogenannten «Predigt von den vier edlen Wahrheiten» enthalten ist.[3] (Der achtteilige Pfad ist eigentlich die vierte der vier edlen Wahrheiten. Die drei ersten bilden zusammen die Prämisse des Syllogismus, aus dem sich die vierte Wahrheit als logischer Schluß ergibt.)

Nach der ersten edlen Wahrheit äußert sich die innere Angst des Menschen (*Dukkha*) in jedem Augenblick seines Daseins. «Geburt ist Leiden, Krankheit und Von-Kräften-Kommen sind Leiden, Tod ist Leiden; das Zusammenleben mit jemandem, den man nicht liebt, ist Leiden; von jemandem, den man liebt, getrennt leben, ist Leiden; das, was man wünscht, nicht erhalten, ist Leiden; kurz, das Dasein selbst ist Leiden.» Die zweite Wahrheit besagt: Wenn der Mensch innerlich sosehr leidet, dann deswegen, weil ein Grund dafür vorliegt: Der Mensch hängt zu sehr an gewissen Dingen; er verlangt zu viel. Dieser «Verlangen» (*tanha*) genannte abwegige Geisteszustand ist die Wurzel der inneren Angst.

In seiner dritten Wahrheit sagt Buddha, es sei möglich, diesem qualvollen Zustand zu entfliehen oder sich von ihm zu befreien. Man kann einen Zustand dauernden Friedens und ständiger Freude erreichen. Ganz dem indischen Stil entsprechend, drückt er diese Wahrheit negativ aus und nennt den Zustand des inneren Friedens und der Geistesfreude *Nirvana*. Etymologisch kann das Wort *Nirvana* zwei Bedeutungen haben, die einander ergänzen. Es besagt ein «wunschloses», leidenschaftsloses Leben und ein Leben, worin die Flamme des inneren Leidens nicht mehr «entfacht» wird. Aufgrund der ersten drei Wahrheiten zeigt Buddha in der vierten edlen Wahrheit den achtteiligen Pfad zur Befreiung auf.

Diese Überzeugung Buddhas sollte uns einsehen lassen, weshalb der Gottesbegriff für seine Idee der Befreiung nicht so grundlegend war. Der Grund, den er dafür hatte, tritt noch eindrücklicher zutage in einer Parabel, die er als Antwort auf eine Frage, die ihm ein Brahmane namens Mālunkyaputta stellte, erzählte.[4] Dieser suchte aus Buddha herauszubringen, ob das Universum ewig sei oder nicht und ob es von Gott erschaffen sei oder nicht. Buddha gab ihm zur Antwort: «Nimm an, es gehe jemand durch einen Dschungel. Während er des Weges zieht, wird er plötzlich von einem vergifteten Pfeil getroffen. Er ist in Not. Doch er sagt sich: ‹Ich will den Pfeil nicht herausziehen, bis ich weiß, wer ihn abgeschossen hat, wie dieser heißt und welcher Kaste er angehört, ob er groß oder klein, jung oder alt ist.› Ich sage dir, Mālunkyaputta, dieser Mann wird sterben, bevor er all dies weiß, was er gerne wissen möchte.»

Diese Antwort Buddhas sagt uns, warum er religiöse Spekulationen in all ihren Formen, mit Einschluß des Nachsinnens über Gott, für unnütz hielt. Die Antwort ist auch für einen denkenden Christen von großer Bedeutung. Auch für einen solchen ist nichts so unnütz wie der Gottesbegriff, wenn dieser bloß die Funktion hat, Gegenstand sinnloser Spekulation und Kontroverse zu sein. Der Gottesbegriff hat eigentlich auch für den Christen keinen Sinn außer wenn er einen wesentlichen Bestandteil seines persönlichen Befreiungs- (oder besser Erlösungs-)Prozesses bildet. Schließlich sagt die Bibel eben von Menschen, für die Gott ein solcher spekulativer Luxusgegenstand ist: «Dieses Volk ehrt mich mit den Lippen, sein Herz aber ist weit von mir.»

Diese Antwort Buddhas – mag der Christ davon halten was er will – deckt uns auf, was er in seinem Hinterkopf dachte. Für ihn war die menschliche Angst so schwer zu ertragen und die Befreiung von ihr ein so dringliches Anliegen, daß er reine Spekulation für bloßen Zeitverlust hielt.

Für Buddha stammt das Problem der menschlichen Angst im Grunde aus einer Geistesverirrung. Da diese Verirrung in einer Geisteshaltung besteht, hat die Korrektur auch an der Geisteshaltung zu erfolgen. Deswegen ist der Buddhismus eigentlich ausschließlich eine Religionspsychologie, eine Geistestherapie. Der Geist des Menschen ist zu behandeln – und die beste Arznei für ihn ist die persönliche Besinnung, die Meditation –, so daß daraus das richtige Denken, richtige Sprechen, richtige Handeln hervorgeht. Nur so wird der Mensch imstande sein, ein Leben in wahrer Freude und echtem Frieden zu leben, anders gesagt im Zustand des *Nirvanas* zu sein. Das *Nirvana* ist ein Geisteszustand, der im jetzigen Dasein beginnt und nachher ewig weiterdauert.

Ein geistlicher Atheismus

Wie all dies zeigt, ist der buddhistische Atheismus etwas sehr Eigenartiges. Erstens ist er ein Atheismus, der nicht antitheistisch, sondern eben nichttheistisch ist. Zweitens ist er nicht wie viele atheistische Philosophien materialistisch, sondern eine geistliche Lehre.

Wenn man über eine so seltsame Form von Atheismus spricht, darf ein denkender Christ, zumal ein Missionar in einem buddhistischen Land, einen wichtigen Punkt nicht übersehen, nämlich einen Aspekt des christlichen Theismus, den Jacques Maritain in seiner Schrift «Le Sens et la Connaissance de Dieu» hervorgehoben hat. Darin hat er klar gezeigt, daß zum Heil nicht die Erkenntnis, sondern die Anerkenntnis Gottes notwendig ist. Erkenntnis geschieht in Begriffen, Anerkenntnis aber im Leben. Wie Maritain darlegt, kann jemand, der seiner Begrifflichkeit nach Atheist ist, dennoch im tieferen Sinn des Wortes Theist sein, wenn er in seinem Alltag seinem Gewissen folgt. Ein dem Gewissen entsprechendes Leben ist nach Meinung Maritains das beste Gottesbekenntnis.

Obwohl der Buddhismus begrifflich atheistisch sein mag, können wir, wenn wir uns an den Gedanken Maritains halten, doch nicht behaupten, daß er auch in Wirklichkeit atheistisch sei. Und dies macht uns auch darauf aufmerksam, daß wir die buddhistische Erleuchtung nicht rein materialistisch auffassen dürfen.

Der Missionar und die buddhistischen Schriften

Diese Überlegungen führen uns zur letzten Frage, die wir zu stellen haben. Welche Haltung soll ein Christ, etwa ein Missionar in einem buddhistischen Land, zum Erleuchtungsbegriff einnehmen? Hat er diesen nur schon deswegen, weil der Gottesgedanke in ihm nicht vorhanden ist, als etwas Unchristliches zurückzuweisen? Oder kann er ihn als etwas nehmen, das irgendwie zur Offenbarung selbst gehört?

Dies ist eine Frage, auf die bloß Theologen eine exakte Antwort zu geben wissen. Hier können wir bloß sagen, daß das Problem nicht unlösbar scheint, denn die Theologen haben vor nicht gar langer Zeit eine Lösung für ein ganz ähnlich gelagertes Problem gefunden: für das Problem der Evolution.

Als die Evolutionstheorie erstmals aufgebracht wurde, hielten es die Christen für schwierig, diese Theorie mit ihrem herkömmlichen Schöpfungsverständnis zu vereinbaren. Doch die Theologen nahmen diese Schwierigkeit zum Anlaß, den Sinn des Genesisberichtes neu zu überdenken, und schließlich waren sie imstande, die Schöpfungslehre so vorzulegen, daß sie selbst die Evolutionstheorie in sie einzubringen vermochten.

Dieses theologische Problem und die Art und Weise seiner Lösung hilft uns einen großen Schritt weiter im Verständnis der Erleuchtung in christlicher Sicht. Die beiden Gedanken hängen ja zusammen. Gott ist beides: der Schöpfer (der die Dinge erschafft) und der Offenbarer (der Gedanken eingibt). Nach Ansicht der Theologen bleibt Gott auch dann der Schöpfer, wenn das Weltall in einer Evolution entstand, denn er ist es, der den Elementen dieses Evolutionsvermögen eingepflanzt hat. Ebenso könnte Gott auch dann der Offenbarer sein, wenn die Gedanken dem Geist des Menschen selbst entstammen, denn Gott ist es, der dem Menschen das Denkvermögen eingepflanzt hat, mit dem dieser sucht und forscht.

Somit gibt es ein Erleuchtungsverständnis, das der Offenbarung nicht widerspricht, so wie es ein Evolutionsverständnis gibt, das der Schöpfung nicht widerstreitet. Dies schließt natürlich nicht die Möglichkeit aus, die Erleuchtung atheistisch zu verstehen, so wie das auch bei der Evolution der Fall sein kann. Doch für den christlichen Missionar genügt es, zu wissen, daß er wählen kann.

Dieses Erleuchtungsverständnis könnte auch dem Buddhisten zur Einsicht verhelfen, daß gewisse Aspekte der Offenbarung ihm nicht völlig fremd sind. Schon rein psychologisch gesehen ist es eine oft erlebte Tatsache, daß, wenn jemand auf einen neuen Gedanken, eine neue Idee kommt, er das Gefühl hat, damit beschenkt worden zu sein, selbst wenn der Gedanke noch sosehr seinem persönlichen Suchen entsprang. Landläufige Ausdrucksweisen wie «Der Gedanke hat mich gepackt», «Mir ist die Idee gekommen», «Es hat in mir gezündet», «Mir ist aufgegangen»... beweisen diese innere Überzeugung. Ein Buddhist wird daraus nicht schließen, daß bei einer Erleuchtung die Ideen von Gott stammen. Aber es wird ihn wenigstens zur Annahme veranlassen, daß hinter dem Erkenntnisprozeß etwas Geheimnisvolles liegt, besonders wenn die Erkenntnis Wahrheiten betrifft, die einen Menschen ändern und ihn dazu bewegen, eine Sendung gegenüber der Gesellschaft auf sich zu nehmen.

Diese wenigen Hinweise sollten uns überzeugen können, daß entgegen dem ersten Eindruck selbst das Fehlen des Gottesgedankens nicht anzunehmen verwehrt, daß zwischen den beiden geistlichen Erfahrungen der Offenbarung und der Erleuchtung eine Affinität besteht. Wir haben weiter oben gesagt: Wenn wir die beiden Wirklichkeiten richtig verstehen, werden wir imstande sein, über die metaphorische Sprache der Berichte hinaus zu der in ihnen enthaltenen Wirklich-

keit vorzustoßen. Soll man aber nicht bloß den Sinn der beiden Erfahrungen, sondern auch die Affinität zwischen ihnen verstehen, muß man gewillt sein, eine weitere Forderung zu erfüllen. Man sollte die unterschiedlichen, weil kulturbedingten Sprechweisen, in denen uns diese Erfahrungen übermittelt worden sind, korrekt zu erfassen suchen. Es liegen hier zwei verschiedene Sprachen vor: im einen Fall die jüdische, im anderen die indische. Jede von ihnen weist ihre Eigenarten auf, die mit ihrer jeweiligen Kultur und ihren geschichtlichen Problemen gegeben sind. Das Hauptanliegen dieses Aufsatzes war es, das, was in diesen beiden Sprachen über die geistliche Erfahrung von Menschen, denen die Erkenntnis von Heilswahrheiten zuteil wird, gesagt wird im Hinblick auf eine Sendung, die sie in und an der Gesellschaft zu erfüllen haben, auf möglichst einfache Weise zu interpretieren.

Wenn ein Missionar imstande ist, diese verschiedenen Sprechweisen korrekt zu deuten, wird ihm die Annahme nicht schwerfallen, daß trotz allem die Erleuchtung vielleicht eine Art Offenbarung war, worin Gott einem großen Teil des Kontinents Asien wichtige Heilswahrheiten lehrte. Und sollte ein Missionar, der die Tri-pitaka in diesem Licht sieht, Stellen daraus in seinen christlichen Gottesdiensten verwenden, dürfen wir dann nicht behaupten, daß er auch darin seiner Sendung treu bleibt, der Menschheit das von Gott geoffenbarte Heil zu verkünden?

[1] Mahāvagga der Vinaya Pitaka, Kap. I.
[2] Ebd.
[3] Ebd.
[4] Majjhima Nikāya, Sutta 63.

Übersetzt von Dr. August Berz

ANTONY FERNANDO O.M.I.

Doktorat in Theologie (Rom 1961); Doktorat in Philosophie (Buddhismus; Ceylon 1975); Diplom in religiöser Erziehung (Paris 1960); Lektor über den Buddhismus am Nationalseminar von Sri Lanka seit 1961. Herausgeber der Zeitschrift «Prabodhanaya» (Magazin für Charakterbildung für Buddhisten und Christen). Mitarbeit an H. Dumoulin (Hg.), Buddhismus der Gegenwart (Freiburg i.Br. 1970).

Michael Fitzgerald

Christliche Liturgie und islamische Texte

«Eine der besten Weisen, Menschen verstehen zu lernen, ist sicherlich die Meditation von Texten, die sie bei ihrem Gebet verwenden.» Dies schrieb Pater Abd-El-Jalil in der Einführung zu einer Studie, mit welcher er die Werte des islamischen Gebetes herausstellen wollte[1]. Der vorliegende Aufsatz möchte die Diskussion einen Schritt weiter voranbringen. Es geht hier nicht bloß um die Frage der Meditation über die Texte, welche Muslime bei ihrem Gebet verwenden. Das Problem, das hier zu behandeln ist, lautet vielmehr, ob Christen in ihrem eigenen Gottesdienst von solchen Texten Gebrauch machen können.

Zunächst dürfte es wohl einer Antwort auf die Frage bedürfen, warum Christen den Wunsch haben könnten, islamische Texte in ihrer Liturgie zu verwenden. Kommt dieser Wunsch aus einem bloßen Geschmack am Exotischen, aus der Sucht nach etwas Neuem? Oder kommt er aus dem Verlangen, die Liturgie möchte ein größeres Maß an Universalität widerspiegeln? Oder ist dieser Wunsch in der Hoffnung begründet, daß solch ein Brauch eine bessere Verständigung zwischen Christen und Muslimen fördern werde?

Wie auch immer die Antwort auf diese Fragen ausfallen mag, eines ist jedenfalls gewiß: daß eine Verpflanzung von Texten aus einem islamischen in einen christlichen Kontext Wissen und Erfahrung fordert. Es wird daher unumgänglich sein, hier zunächst eine kurze Darstellung der verschiedenen Typen von Gebet im Islam vorauszuschicken. Dadurch wird es möglich, die Texte in dem ihnen eigentümlichen Zusammenhang zu sehen. Nur dann aber wird es Sinn haben, über die Verwendung dieser Texte in der Liturgie zu diskutieren.

I. GEBET IM ISLAM

Wenn man über Gebet im Islam spricht, muß man unbedingt sorgfältig unterscheiden zwischen rituellem und nichtrituellem Gebet. Dies entspricht aber nicht genau der Unterscheidung zwischen öffentlichem Gottesdienst und persönlichem Gebet. Rituelles Gebet (ṣalât) bleibt – selbst wenn es von einem einzelnen ganz für sich verrichtet wird – immer ein Akt des öffentlichen Gottesdienstes. *Du'â'*, die gebräuchlichste

Form von nichtrituellem Gebet, hat immer die Tendenz, bewährten Modellen zu folgen, die von der Tradition bestätigt sind.

Es wird nicht notwendig sein, hier eine vollständige Beschreibung von *ṣalât*[2] zu geben; aber einige seiner hervorstechendsten Züge verdienen dennoch hervorgehoben zu werden.

Der Aspekt der *Gemeinschaftlichkeit*, selbst bei «privater» Verrichtung dieses Gebets, zeigt sich schon durch die Aufnahme der *qibla*, der Wendung gegen Mekka. Dies ist gleichbedeutend mit der Ausrichtung der gesamten muslimischen Gemeinschaft auf den Brennpunkt der Unterwerfung unter Gott. Ähnlich versetzt die Befolgung eines festen Rhythmus von Gebetszeiten über den ganzen Tag hinweg den Beter in eine harmonische Verbindung mit allen anderen Teilnehmern dieses Gottesdienstes. Ein weiteres Mal kommt die Einbindung in die Gemeinschaft zum Ausdruck bei der Beendigung des *ṣalât*. Der Beter wendet sich nach rechts und nach links und sagt dabei «Friede mit euch» (*al-salâm 'alaykum*), wobei er immer die Pluralform der Anrede gebraucht, und zwar auch dann, wenn er allein ist.

Andererseits ist das islamische rituelle Gebet von seinem Wesen her *egalitär*. Es ist frei von allen Merkmalen einer hierarchischen Struktur. Es gibt bei ihm keine Priester, Diakone, Lektoren oder Chorsänger usw. Es gibt keine Unterscheidung zwischen Gebeten eines Vorstehers und Gebeten der einfachen Gemeindeglieder. Gewiß gibt es einen Vorbeter (*imâm*), welcher seinen Platz deutlich sichtbar vor der ganzen Versammlung hat und dessen Funktion es ist, den Rhythmus des Gebetes für die hinter ihm Stehenden anzugeben. Er ist es, der die Lesungen aud dem Qur'ân vorträgt, und er kann auch am Freitag die Predigt (*khuṭba*) halten. Aber er ist nicht ein ordinierter Amtsträger, der eine Mittlerfunktion ausübte und Autorität über die Gemeinde hätte. Jeder Beliebige, der über die entsprechenden Qualifikationen hinsichtlich Wissen und sittlicher Bewährtheit verfügt, kann diese Funktion erfüllen. Überdies zeigt die Tatsache, daß er beim Gebet die Richtung der *qibla* einhält, daß auch er ein Mitglied der Gemeinde ist.

Schließlich könnte noch auf die «geistliche Ausrichtung» des rituellen islamischen Gebets aufmerksam gemacht werden. Das beherrschende Kennzeichen ist die Betonung der göttlichen Transzendenz, wie sie zum Ausdruck kommt in dem oftmals wiederholten *allâhu akbar*, «Gott ist groß». Das Bittgebet hat nur wenig Raum. Der Nachdruck liegt auf Anbetung und Lobpreis.

Einen größeren Raum erhält das Bittgebet in der *du'â'* (dieses Wort selbst bedeutet Anrufung)[3]. Hier ist es üblich, Bitten um materielle Vorteile (Erhaltung der Gesundheit, Erfolg in Prüfungen, Regen) oder geistiges Wohlbefinden an Gott zu richten. Großer Nachdruck wird auch auf das Gebet um Vergebung gelegt, wobei man sich auf das Vertrauen in Gottes Barmherzigkeit stützt[4]. Die Gebetsintention kann hier eine persönliche sein oder sich auch auf die Anliegen der islamischen Gemeinschaft beziehen, deren Zusammenhalt so verstärkt wird. Es kommt jedoch selten vor, daß in solche Gebete die umfassenderen Nöte und Anliegen der Menschheit als ganzer einbezogen werden.

Obgleich es sich bei *du'â'* um eine Form nichtrituellen Gebetes handelt, neigt man doch dazu, auch dabei dem Muster des rituellen Gebetes zu folgen. Es gibt dabei nur wenig Raum für die persönliche Kreativität. Dies würde dem Geist des sunnitischen Islams, welcher auf die Tradition (*sunna*) gegründet ist und welcher dazu neigt, jede Neuerung als tadelnswert, ja als an Häresie grenzend zu betrachten, zuwiderlaufen. Aber nochmals: obwohl *du'â'* oft das Gebet eines einzelnen ist, ist es doch nicht inneres Gebet. Der islamischen Frömmigkeit ist Meditation (*fikr*) über die Qur'an-Texte vertraut, aber mündliches Gebet ist nach wie vor viel populärer.

Im allgemeinen bleibt diese Form des Gebetes in seinem Charakter nüchtern. Als seinen Ausgangspunkt nimmt es die Weisung des Qur'an: «Und Allahs sind die schönsten Namen. Drum rufet ihn an mit ihnen...» (Q. 7, 179). Oft begnügt man sich schon mit der Nennung des Gottesnamens, während die Bitte unausgesprochen bleibt; oder wenn sie doch zum Ausdruck gebracht wird, so bleibt sie bewußt unbestimmt, da dies angemessener ist für Gottes anbetenden Diener, der weiß, daß von Ihm, der milde und barmherzig, allsehend und allwissend ist, alles Gute kommt. Es ist hier ein Geist zu finden, der eine gewisse Verwandtschaft hat mit dem Geist der alten römischen Kollektengebete, ein Maßhalten, das moderne Menschen vielleicht weniger anspricht, das an sich jedoch ein eindrucksvoller Ausdruck tiefen Glaubens und tiefen Vertrauens ist[5]. Tatsächlich gibt es eine Tradition, der zufolge Gott gesagt habe: «Wer auch immer über dem Denken an mich vergißt, mich um etwas zu bitten, dem will ich mehr und Besseres geben als denen, die mich um etwas bitten.» Dieses Gedenken (*dhikr*) an Gott kleidet sich für gewöhnlich in die Form der Aufzählung seiner «Schönsten Namen». Dies kann privatim geschehen, aber es stellt auch eine gemeinsame Praxis in den Sûfî-Bruderschaften dar. Hier kann das Aufzählen der Namen Gottes oder eines bestimmten einzelnen Namens von Musik, von Körperbewegungen und sogar von Tanz begleitet werden. Dieser Typ von Gottesdienst – obwohl von vielen Muslimen

mit Argwohn betrachtet – bis zum heutigen Tage populär geblieben[6].

II. DIE IM ISLAMISCHEN GEBET VERWENDETEN TEXTE

Der grundlegende Text für alles muslimische Beten ist der Qur'ân[7]. Tatsächlich könnte man sagen, der ganze Qur'ân sei ein Gebetbuch, insofern er Gottes Wort ist, das dem Menschen dazu gegeben ist, daß es als Rückantwort an Ihn rezitiert wird (was die etymologische Bedeutung des Wortes Qur'ân ist).

Bei jeder Verrichtung des *ṣalât* wird der Qur'ân rezitiert. Zu Beginn jeder *rak'a* (Gebetsabschnitt) wird die *Fâtiḥa*, die Eröffnungssure, gebetet:

«Im Namen Allahs, der Erbarmers, des Barmherzigen!
Lob sei Allah, dem Weltenherrn,
Dem Erbarmer, dem Barmherzigen,
Dem König am Tag des Gerichts!
Dir dienen wir und zu dir rufen um Hilfe wir.
Leite uns den rechten Pfad,
Den Pfad derer, denen du gnädig bist,
Nicht derer, denen du zürnst, und nicht der Irrenden.» (Q.1, 1–7)

Dann muß eine Rezitation von wenigstens drei weiteren Versen folgen. Sehr verbreitet ist dabei die Wahl der *sûrat al-ikhlâṣ*, der Sure «Die aufrichtige Hingabe», welche in vier kurzen Versen einen bündigen Ausdruck für den grundlegenden Glauben an Gottes Einzigkeit und Transzendenz darstellt:

«Im Namen Allahs, des Erbarmers, des Barmherzigen!
Sprich: Er ist der eine Gott,
Der ewige Gott;
Er zeugt nicht und wird nicht gezeugt,
Und keiner ist ihm gleich.» (Q. 112, 1–4)

Wenn ṣalât in Gemeinschaft verrichtet wird, können andere, längere Passagen ausgewählt werden, aber der Imam, dem die Rezitation des Qur'ân obliegt, ist angewiesen, die Gläubigen nicht dadurch zu ermüden, daß er die Lesung in die Länge zieht, um sich seiner eigenen persönlichen Andacht zu überlassen.

Natürlich wird auch empfohlen, den Qur'ân außerhalb der Zeiten des rituellen Gebets zu lesen. Dies ist vor allem während des Monats Ramaḍân vielfach üblich, da dies nicht nur ein dem Fasten, sondern auch vermehrten geistlichen Übungen gewidmeter Monat ist. Um dieses Lesen des Qur'ân zu erleichtern, ist der Text in dreißig gleich lange Abschnitte eingeteilt worden, wobei jeweils ein Abschnitt auf einen Tag des Monats kommt. Auch zu anderen Gelegenheiten, zu Familienfesten wie einer Beschneidung oder einer Hochzeit, oder zu Festtagen wie dem Geburtstag des Propheten werden Kundige eingeladen, den Qur'ân im Sington nach den traditionellen Melodien vorzutragen. Immer wieder kann man in islamischen Ländern sehen, daß auf einem Platz oder in einer Seitenstraße ein mit buten Laternen geschmücktes Zelt aufgeschlagen ist, wo Menschen zu finden sind, die bis spät in die Nacht hinein der wunderschönen Sprache des Qur'ân lauschen.

Es sollte hier noch daran erinnert werden, daß diese Vorlesung in Arabisch zu geschehen hat, denn dies ist die einzig gültige liturgische Sprache in der islamischen Welt. So erfüllt das Arabische, wie Michael Hayek es dargestellt hat, die Funktion einer Art von «religiösem und kulturellem Esperanto» und stellt «das einzige sakramentale Zeichen der Zusammengehörigkeit aller muslimischen Völker» dar[8]. Entsprechend der klassischen Theologie des Islam ist der arabische Text des Qur'ân das ungeschaffene Wort Gottes. Seine Rezitation kann daher in gewisser Weise als ein Mittel zur Eröffnung der Kommunikation mit dem Geheimnis des göttlichen Wortes betrachtet werden.

Der Qur'ân bietet aber nicht nur Texte für das Gebet. Sein Vokabular beeinflußt auch alle anderen Gebete, mögen sie nun in Arabisch (wie bei *ṣalât*) oder in einer anderen Volkssprache (wie es bei *du'â'* zulässig ist) gesprochen werden. Der Hintergrund, den diese letzteren Gebete im Qur'an haben, ist auch in Rechnung zu stellen, wenn es um die Frage ihrer möglichen Verwendung in der christlichen Liturgie geht. Ich werde gleich darauf zurückkommen. Im Augenblick aber möchte ich einfach Beispiele für verschiedene Typen von Gebeten geben, die in islamischen Frömmigkeitsäußerungen zu finden sind.

Da gibt es zunächst Formulierungen des Lobpreises des einen und einzigen Gottes. Ein typisches Beispiel dafür könnte das Gebet bieten, das verwendet wird, wenn man seine Intention bei der Verrichtung des *ṣalât* zum Ausdruck bringen will:

«Gott ist groß, Gott ist groß.
Ihm sei Preis in Überfülle, und ihm
sei Ehre am Morgen und in der Nacht.
Ich wende mein Antlitz dem einen zu,
der mich erschaffen hat.
Ich bin einer von denen,
die sich mit ganzem Herzen ihm unterwerfen.
Ehre sei dir, o mein Gott, und Lobpreis.
Gepriesen sei dein Name, hocherhoben deine Majestät,
machtvoll soll deine Ehre sein.
Es gibt keinen Gott außer dir.»

Den nächsten Platz, was seine Häufigkeit betrifft, nimmt vermutlich das Gebet um Vergebung ein. Die Riten der Mekkawallfahrt, von der die Pilger oft zurückkehren, um ein neues Leben zu beginnen, sind voller Anrufungen mit Bitten um Gottes Vergebung[9]. Aber auch jedesmal, wenn der Muslim seine Waschungen zur Vorbereitung auf das rituelle Gebet vollzieht, ist ihm empfohlen zu sprechen:

«Ich bezeuge, daß es keinen Gott gibt außer Gott,
dem einen ohne seinesgleichen.
Und ich bezeuge,
daß Muḥammad sein Diener und sein Gesandter ist.
Ehre sei dir, o mein Gott; Lobpreis sei dir.
Es gibt keinen Gott außer dir.
Meine Taten sind böse, und ich habe mir selbst Schaden zugefügt.
Ich bitte dich um Vergebung, o mein Gott,
und ich nehme meine Zuflucht zu dir.
Gewähre mir Verzeihung und wende dich mir zu.
Denn du bist ein solcher, der es liebt zu verzeihen.
Du bist barmherzig.»

Unter anderen Typen von Gebeten ist auch schon das Gebet um Regen erwähnt worden. Das folgende Zitat ist eine kurze Anrufung, die dem zweiten Kalifen, 'Umar, zugeschrieben wird. Dieser Text verwendet das im Qur'ân häufig vorkommende Thema von Gottes Macht zu schaffen und neues Leben zu schenken:

«O Gott, unsere Wasserläufe sind ausgetrocknet;
Unsere Kraft ist erschöpft; unsere Seelen sind erschlafft!
Es gibt keine andere Kraft noch Macht denn Deine, o Gott.
Sende uns Wasser
und lasse wieder aufleben die Geschöpfe und die Erde.»[10]

Eine sehr häufige Form des Gebetes im Islam ist der Lobpreis auf den Propheten. Ein solches Gebet, welches auch das Gebet Abrahams genannt wird, wird zum Abschluß des *ṣalât* gesprochen:
«O Gott laß Segen herabkommen auf Muḥammad und Muḥammads Familie, so wie du Segen kommen ließest über Abraham und Abrahams Familie. Und segne Muḥammad und die Familie Muḥammads, so wie du Abraham und die Familie Abrahams gesegnet hast überall auf der Erde. Wahrhaftig preiswürdig bist du, Herrlicher.»[11]

Bisweilen werden diese Lobpreisungen ausgeweitet zu Preishymnen auf den Propheten selbst, und gesungen werden diese Hymnen an seinem Geburtstagsfest und zu anderen Anlässen.

Davon abgesehen haben Hymnen nur wenig Raum im islamischen Gottesdienst. Eine Ausnahme bildet nur die Gruppe der Shî'a-Muslime oder der Khoja Ismâ'îlîs, welche muttersprachliche Hymnen zu singen pflegen. Diese verdanken sie ihren *pirs*, den Wanderpredigern aus der Zeit des Mittelalters, die mit diesen Mitteln die aus dem Hinduismus zur islamischen Gemeinschaft Bekehrten im Glauben unterwiesen.

Es gibt natürlich im Islam genau so wie im Christentum einen beträchtlichen Bestand religiöser Dichtung, sowohl lyrischer wie lehrhafter Art. Vieles von diesen Dichtungen kommt von Mystikern, die zu diesem Stilmittel als dem für die Mitteilung ihrer Erfahrungen geeignetsten Instrument griffen. Ihren Gipfel erreichte die mystische Dichtung des Islams bei Persern wie Rûmî (gest. 1273) und Ḥâfiẓ (gest. 1390).

III. DIE VERWENDUNG ISLAMISCHER TEXTE IN DER CHRISTLICHEN LITURGIE

Es stehen uns nur wenig Informationen über die Verwendung von islamischen Texten in der christlichen Liturgie zur Verfügung. In wachsendem Maße kommen Christen und Muslime in Schulen, Universitäten, Hospitälern und in in ihrer Nachbarschaft, wo sie miteinander leben und arbeiten, zum Gebet zusammen. Bisweilen wurden besondere Gottesdienste organisiert, in denen auch Bezug auf die Reichtümer beider Traditionen genommen wurde[13]. Solche Gottesdienste sind freilich meistens paraliturgische Veranstaltungen, und damit geht es bei ihnen gar nicht um die hier zur Diskussion stehende Frage.

Es könnte nützlich sein, nach einer Erklärung für diesen Mangel an Material zu suchen. Es gibt wohl verschiedene Gründe dafür.

Zunächst ist der Gedanke der Verwendung von Texten aus anderen religiösen Traditionen in der christlichen Liturgie noch verhältnismäßig neu. Er kann gesehen werden als ein weiterer Schritt in Richtung auf eine größere Mannigfaltigkeit innerhalb des römischen Ritus, welche vom Zweiten Vatikankonzil befürwortet worden war, so daß es in seinem Gefolge in verschiedenen Teilen der Welt zu einem Anwachsen schöpferischer Aktivität im Bereich der Liturgie kam. Am lebhaftesten und fruchtbarsten war die Debatte in Indien, nachdem das Allindische Seminar von 1969 zu einer «Indianisierung» der Liturgie ermutigt hatte. Aber selbst hier widmete man der Frage einer Verwendung von hinduistischen Texten in der Liturgie erst in allerjüngster Zeit Aufmerksamkeit. Bisher hat man dort wohl auch der großen Zahl von Muslimen auf dem südasiatischen Kontinent noch allzuwenig Aufmerksamkeit gewidmet. Es ist wohl ein besonderer Unter-

ausschuß bei der nationalen liturgischen Kommission gebildet worden, der sich aus Leuten zusammensetzt, die Kontakte zu Muslimen haben, wodurch ein Gegengewicht gegen die Neigung zur «Hinduisierung» geschaffen werden sollte, aber ich kann bisher noch nicht feststellen, daß von diesem Gremium schon irgendwelches Material herausgegeben worden wäre.

Man könnte vielleicht meinen, für Forschung und Erprobung neuer Wege mehr von den in den Stammländern des Islams lebenden Christen erwarten zu können. Hier jedoch stößt man auf anderweitige Schwierigkeiten. Die erste Schwierigkeit ist, daß die orientalischen Kirchen, welche den Hauptteil der in der arabischen Welt lebenden Christen ausmachen, seit dem Entstehen des Islams in einer Minderheitensituation gelebt haben. Dies hat sie zu einer Defensivhaltung geführt, die sich in einer treuen Anhänglichkeit zu Traditionen aus vorislamischer Zeit und folglich in einem Mangel an Flexibilität im Bereich der Liturgie äußert. Überdies stellt das Ärgernis der christlichen Uneinigkeit einerseits und die alles durchdringende Anwensenheit des Islams im beruflichen und sozialen Leben andererseits für die jüngere Generation eine wirkliche Versuchung dar, die vor allem der Rechtfertigung einer Haltung des religiösen Indifferentismus Vorschub leisten könnte. Verantwortliche Kirchenführer haben vermutlich den Eindruck, daß die Einführung von islamischen Gebeten in die Liturgie lediglich zur Verstärkung dieser Haltung führen würde.

Ein anderer Grund für den Mangel an Material liegt darin, daß dort, wo Experimente stattfinden, nichts darüber zu erfahren ist, weil die Klugheit oft Stillschweigen oder zumindest die Nichtveröffentlichung des erarbeiteten Materials ratsam erscheinen läßt. Ich denke auch, daß die Experimente kurz vor der Einfügung islamischer Texte in die Liturgie Halt gemacht haben. Die Frage, warum dies wohl so sein dürfte, führt uns zur Frage nach den grundsätzlichen Maßstäben[14].

Das erste Leitprinzip bei der Verwendung islamischer Texte sollte die rechte Einschätzung der darin eingeschlossenen Konsequenzen sein. Texte sind von anderen religiösen Ausdrucksformen wie Architektur, Musik oder Gebärden zu unterscheiden. Die letztgenannten Ausdrucksformen sind für gewöhnlich Zeichen geistlicher Haltungen, während Texte mehr unmittelbar mit einem gedanklichen Gehalt, mit Glaubensinhalten verknüpft sind. Können wir als Christen aber den Text gelten lassen, wenn wir die Glaubensgehalte nicht übernehmen? Können wir einen Teil des Textes akzeptieren, wenn wir ihn nicht als ganzes akzeptieren? Mit anderen Worten: können wir vom Kontext abstrahieren?

Man könnte nun argumentieren – und oft ist auch schon so argumentiert worden–, daß die Bibel schon vorhandene Texte übernommen hat, ohne immer ihren Kontext zu respektieren. Tatsächlich hat sie diese radikal verändert, indem sie ihnen eine neue Ausrichtung, eine neue Bedeutung verlieh. Kann nicht eben derselbe Prozeß in der Liturgie fortgesetzt werden? Hat nicht Paulus gesagt: «Alles gehört euch; ihr gehört Christus und Christus Gott» (1 Kor 3, 23)? Sind wir nicht deswegen befugt, geistliche Schätze zu verwerten, wo immer wir sie finden, solange wir sie nur im Lichte Christi deuten?

Die Reihe dieser Fragen wirft sogleich eine weitere Frage auf: Warum wünschen wir denn eigentlich, islamische Texte in unseren christlichen Gebeten zu verwenden? Wenn dies einzig und allein der Bereicherung unserer persönlichen Frömmigkeit dienen soll und rein privat ohne Einbeziehung von irgend jemand anderem geschehen soll, so erfreuen wir uns gewiß der größten Freiheit. Was aber, wenn wir die Absicht haben sollten, offiziell «im Namen von Muslimen» zu beten und unsere Identifizierung mit ihnen und ihr Vertretensein durch uns stärker zu konkretisieren, indem wir mit ihren eigenen Texten beten? Was wäre, wenn wir versuchen würden, so einen Beitrag zur Schaffung einer christlichen Liturgie, die für Muslime annehmbarer wäre, zu leisten? Sicherlich wäre es einfach ein Gebot der Klugheit, die Reaktionen von anderen, und zwar nicht nur von Mitchristen, sondern auch von Muslimen, mit in Betracht zu ziehen. Gebührende Aufmerksamkeit müßte dann auch dem Kontext und dem Verständnis gewidmet werden, welches Muslime von einzelnen solcher Texte, die wir verwenden möchten, haben.

Ich habe oben schon einige Beispiele für verschiedene Typen von Texten, die im islamischen Gebet Verwendung finden, angeführt. Es dürfte jetzt möglich sein zu beurteilen, ob sie in der christlichen Liturgie verwendet werden können.

Der Qur'ân

Es gibt viele Stellen im Qur'ân, die für die Einbeziehung in die Liturgie geeignet sein dürften. Es gibt da Äußerungen des Lobpreises voller dichterischer Schönheit, erbauliche Geschichten, Parabeln und sittliche Mahnreden. Andererseits gibt es auch Stücke, die äußerst ungeeignet sein dürften. Ich denke da vor allem an die Stellen, in denen die grundlegenden Glaubensüberzeugungen der Christenheit, Dreifaltigkeit, Inkarnation und Erlösung, verneint werden. Zwischen diesen beiden Kategorien gibt es Passagen, gegen die auf den ersten Blick nichts einzuwenden wäre, wenn die

traditionelle Deutung nicht wäre, die ihnen von den Muslimen gegeben wird. Die *fâtiḥa* und die *sûrat al-ikhlâṣ*, die wir oben angeführt haben, dürften beide in diese Kategorie einzuordnen sein.

Die letzten Zeilen der *fâtiḥa* nehmen Bezug auf diejenigen, die Gott gesegnet hat, gegen die er zürnt und die in die Irre gehen. Die Tradition hat dies drei Gruppen identifiziert mit den Muslimen, den Juden und den Christen. Die Christen sind in die Irre gegangen, weil sie Jesus nicht nur für einen Propheten, sondern für den Sohn Gottes halten. Die Juden haben sich Gottes Zorn zugezogen, weil sie immer wieder ihren Bund mit Gott gebrochen haben und auch, weil sie Maria der Unzucht bezichtigt und Jesus verworfen haben. Die Muslime sind gesegnet, vor allem weil sie Muḥammad haben, der als die Besiegelung der Propheten, als der Bringer des Qur'âns und als die endgültige Offenbarung gesandt worden ist. Diese Exegese stellt wahrscheinlich weder die ursprüngliche Bedeutung dieser Stelle dar noch wird sie von allen muslimischen Gelehrten vertreten. Dessen ungeachtet ist sie sehr weit verbreitet, und zwar selbst heute noch. Christen, welche die *fâtiḥa* rezitieren möchten, sollten sich dessen bewußt sein.

Ähnlich war *sûrat al-ikhlâṣ* ursprünglich eine unversöhnliche Feststellung der Einzigkeit Gottes gegenüber dem Mekkanischen Polytheismus. Es ist schon oft darauf hingewiesen worden, daß die dritte Zeile «Er zeugt nicht und wird nicht gezeugt» eine unerwartete Parallele findet in der Lehre des IV. Laterankonzils (1215), wo es heißt: «*illa res, videlicet substantia, essentia seu natura divina... non est generans, neque genita, nec procedens, sed est Pater qui generat...*» (DB 432). So kann aufgezeigt werden, daß jene Stelle des Qur'ân in keiner Weise in Widerstreit zur christlichen Lehre steht. Die muslimische Tradition vertritt jedoch die Überzeugung, daß diese Sure zuerst in Mekka gegen die Polytheisten offenbart wurde, dann aber ein zweites Mal in Medina, und dort ausdrücklich gegen die Christen und ihren Glauben an die Dreieinigkeit. Wiederum sollten Christen sich dieser Tatsache bewußt sein.

So sehen wir, daß wir es nicht mit einem isolierten Text zu tun haben, sondern mit einer Schrift, die von einer lebendigen Tradition umschlossen und interpretiert wird. Wir sind hier vor eine Entscheidung gestellt: Sollen wir als Christen die traditionelle islamische Exegese des Qur'ân in Rechnung stellen oder nicht?

Es gibt einige Christen, welche vorschlagen, den Qur'ân im Lichte Christi zu deuten. Yoakim Moubarac, der viele seiner Arbeiten der Erforschung des Qur'ân gewidmet hat, hat 1967 die These aufgestellt, daß der Islam bei seiner Ablehnung christlicher Lehren auf tragische Weise seine eigenen Heiligen Schriften mißverstanden habe. Er äußerte die Überzeugung, daß die Christen nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht hätten, durch eine methodische Erforschung des Qur'ân-Textes die traditionelle islamische Interpretation zu korrigieren[15]. Es dürfte wohl von Interesse sein, hier zu vermerken, daß Moubarac in seinen «Retraktationen» eben diesen Punkt berührt. Er stellt nunmehr fest, daß eine christliche Exegese des Qur'ân nicht zu einem besseren Verständnis zwischen Muslimen und Christen beitragen würde. Es ist vielmehr notwendig, abzuwarten, bis von Muslimen selbst eine neue Deutung gebracht wird[16].

Tatsächlich kann man sagen, daß eine Interpretation des Qur'ân im Lichte Christi zu einer irrigen «Eisegese» führt, die weder der christlichen Lehre noch der echten Botschaft des Islams gerecht wird. Kann man aber verhindern, daß man dieser Gefahr erliegt, wenn man den Qur'ân in den Kontext der christlichen Liturgie hinein versetzt? Es ist zweifelhaft, ob Muslime eine solche Praxis überhaupt schätzen würden. Tatsächlich betrachten viele Muslime das geistige Erbe des Islam als ihr ausschließliches – und vermutlich mit einigem Recht. Sie würden seine Ausbeutung durch Christen daher übelnehmen.

Es gibt noch weitere Schwierigkeiten hinsichtlich einer Verwendung des Qur'ân im öffentlichen christlichen Gottesdienst. Eine dieser Schwierigkeiten ist die Frage der Sprache. Soll der arabische Urtext gelesen werden oder muß man auf Übersetzungen zurückgreifen? Es hätte wohl wenig Sinn, eine Lesung in Arabisch zu halten, außer die Gemeinde verstünde diese Sprache. Für Muslime jedoch ist der Qur'ân nur im Urtext wirklich der Qur'ân. Übersetzungen zählen nicht. Sie können lediglich eine «Deutung» des Qur'ân oder seine «Bedeutung» geben. Dies hat zur Folge, daß eine Verlesung des Qur'ân in Übersetzung von Muslimen nicht als eine authentische Verwendung ihrer eigenen Heiligen Schrift anerkannt würde.

Man könnte den Vorschlag erwägen, daß der Text zunächst in Arabisch und dann in Übersetzung gelesen würde. Was würde eine solche Praxis an Konsequenzen in sich schließen? Für Muslime ist der Qur'ân die letztgültige Offenbarung, welche Gott der Menschheit mitgeteilt hat. Er ist die letztgültige Fassung oder Übersetzung der himmlischen Schrift, welche von aller Ewigkeit an bei Gott besteht. Die Torah, die Psalmen und das Evangelium (in ihrer ursprünglichen Gestalt und nicht so sehr entsprechend den Texten, die sich jetzt im Besitz von Juden und Christen befinden und die für verdorben gehalten werden), sind echte Offenbarung, aber sie sind nun ersetzt durch den Qur'ân.

Wo der Qur'ân innerhalb einer christlichen Liturgiefeier feierlich verkündigt würde, könnte dies den Eindruck erwecken, daß diese Ansicht übernommen werde. Daraus können wir ersehen, daß die Haltung von Christen gegenüber dem Qur'ân, da der Islam eine nachchristliche Religion ist, die gleichzeitig eng mit dem Christentum verknüpft ist, nicht die gleiche sein kann wie ihre Haltung gegenüber den Schriften anderer Religionen wie etwa des Hinduismus. Folglich mag die liturgische *Praxis* in dieser Hinsicht ebenfalls unterschiedlich ausfallen.

Soll dies bedeuten, daß Christen völlig von den geistlichen Reichtümern des Qur'ân abgeschnitten sind und daß diese auf keinerlei Weise in die Liturgiefeier einzubringen sind? Die Antwort auf diese Frage muß nicht unbedingt negativ ausfallen. Es gibt Wege, auf denen man den Qur'ân in die Liturgie einbringen kann, welche die Zweideutigkeit, von der wir soeben gesprochen haben, umgehen. In einigen christlichen Gemeinden, die in islamischem Milieu leben, beginnt die Liturgiefeier mit einer Lesung aus dem Qur'ân. Diese Lesung kann unmittelbar nach der Begrüßung der Gemeinde durch den Vorsteher oder auch unmittelbar davor geschehen. Auf diese Weise kann der Qur'ân, ohne mit der Bibel auf eine Stufe gestellt zu werden, dazu verwendet werden, das Thema der Feier anzugeben, wobei er vielleicht einen Konvergenzpunkt im geistlichen Erbe des Christentums einerseits und des Islams andererseits zum Ausdruck bringt.

Eine andere häufig geübte Praxis ist es, sich in der Homilie auf den Qur'ân zu beziehen. Es gibt viele Themen, die dem Islam und dem Christentum gemeinsam sind, die auf diese Weise beleuchtet werden könnten: die Herrlichkeit der Schöpfung, das Geheimnis der Geburt, des Todes und der Auferstehung, die Schwachheit und die Würde des Menschen, die Pflicht zu sozialem Engagement... Oft kann es bei der Predigt genügen, in der Weise der Anspielung vorzugehen, nämlich unter Verwendung des ausdrucksstarken Vokabulars des Qur'ân. Dies ist auch, wie oben gezeigt wurde, die Verfahrensweise, wie sie bei *du'â'*, dem islamischen nichtrituellen Gebet, welches nun zu behandeln ist, verwendet wird.

Du'â'

Aus dem Bereich der *du'â'* hat auch Kenneth Cragg die muslimischen Gebete ausgewählt, die er in seine Anthology «*Alive to God*»[17] aufgenommen hat. Er bietet Lobgebete, Bußgebete und Bittgebete, von denen viele vollkommen passend in die christliche Liturgie eingefügt werden könnten.

Wir sollten hier nicht nur an die verschiedenen Teile der eucharistischen Feier, an den Bußritus, das Gebet der Gläubigen und die Dankgebete denken[18]. Gebete um Vergebung aus der islamischen Tradition könnten auch in Bußgottesdienste aufgenommen werden. Andere Gebete könnten in die Rezitation des Stundengebetes, vor allem in die Laudes und die Vesper eingefügt werden.

Es gibt auf der Erde viele Länder, in denen Christen und Muslime zusammenleben. In manchen Gegenden kommt es häufig vor, daß Mitglieder einer und derselben Familie verschiedenen Religionen angehören. Die Zahl der Eheschließungen zwischen Christen und Muslimen ist ebenfalls im Anwachsen. Dies läßt neuartige pastorale Situationen entstehen, und so müssen auch neue Lösungen gesucht werden. Dies gilt vor allem für solche Stationen des Lebens und Sterbens, welche die Familie in besonderem Maße betreffen. Seelsorger werden sich mehr und mehr der Notwendigkeit bewußt, zum Beispiel Trauungs- und Beerdigungszeremonien den Bedürfnissen gemischter Teilnehmerschaften anzupassen. Auch bei anderen Gelegenheiten wie etwa der Taufe und der Krankensalbung können muslimische Freunde und Verwandte anwesend sein. Was ist unter solchen Umständen zu tun? Sicherlich erhebt sich hier die Gefahr der Überanpassung, der Tendenz, die Liturgie ihrer spezifisch christlichen Aspekte zu entleeren. Das waren die kritischen Bedenken, die man gegen einen Totengottesdienst geltend gemacht hat, der vor einigen Jahren in Tunesien für einen Arbeiterpriester gehalten wurde, der viele muslimische Freunde hatte. Was hier vor allem erforderlich wäre, ist die aufmerksame Berücksichtigung der Anwesenheit von Muslimen, die sich äußert in einer entsprechenden Auswahl der Schriftlesungen, in einigen Elementen einer Katechese, die ihnen gerecht zu werden sucht, und vielleicht noch in der Einfügung einiger Gebete aus ihrem eigenen Erbe, welche sie besonders schätzen[19].

Es gibt noch andere Gelegenheiten, bei denen Christen und Muslime zusammenkommen, um in bestimmten Anliegen miteinander zu beten. Oben haben wir schon das Beispiel eines Gebetes um Regen gegeben, welches ohne Schwierigkeiten in einem gemeinsamen Gottesdienst verwendet werden könnte. In manchen Ländern pflegen Muslime auch katholische Priester um besondere Segenshandlungen zu bitten, zum Beispiel um den Segen für hoffende Mütter, für Kinder, für Kranke usw. Nehmen wir einmal an, daß es für pastoral klug erachtet wird, solchen Bitten nachzukommen, so wäre es wohl durchaus möglich, dafür Gebete auszuwählen, die ein Vokabular verwenden, das den Empfängern eines solchen Segens vertraut ist.

Nicht alle Formen von *du'â'* sind jedoch passend für die Einfügung in den christlichen Gottesdienst. Ein Beispiel dafür war das oben mitgeteilte Segensgebet für den Propheten Muḥammad. Wenn es auch möglich sein mag, Segen auf irgendjemanden herabzurufen, so könnte es doch zu Mißverständnissen führen, wenn Christen ein Gebet wie dieses in ihrer Liturgie verwenden würden. Sie könnten dann so verstanden werden, als verehrten sie Muḥammad auf genau die gleiche Weise wie Muslime dies tun, nämlich in dem Sinne, daß sie ihn als die Besiegelung der Propheten anerkännten.

Hymnen und Dichtung

Dieselben Bedenken müßten wohl zur Ausschließung der Gedichte führen, die zu Ehren des Propheten geschrieben wurden. Ebenso wären wohl die «*ginans*» der Ismâ'îlî sehr geeignet für eine Übernahme, da die meisten von ihnen Bezugnahmen auf den «imâm» (das Oberhaupt der Gemeinschaft, welches derzeit Aga Khan ist) enthalten, von dem man sagen kann, daß er die Funktion eines Mittlers zwischen Gott und den Menschen wahrnimmt[20].

Andererseits könnten die Schriften der Mystiker, vor allem ihre Dichtungen, schon eher geeignetes Material für die Liturgie liefern. Ein Beispiel dafür könnten die wohlbekannten Einleitungszeilen von Jalâl al-Dîn Rumîs «*Mathnawî*» geben:

Horch auf dies verlorne Rohr,
Dessen Wimmern trifft dein Ohr,
Das an Schmerz und Liebe leidet,
Seit's vom Schilfbett ausgereutet.

Meines Liedes unfernes Geheimnis:
Niemand erspäht es, niemand erlauscht es.
O fänd einen Freund ich, der das Zeichen erkännte,
Der mit ganzer Seel' sich der meinen verbände!

Die Flamme der Liebe ist's, die mich entzündet,
Der Wein der Liebe ist's, der mich durchgeistet.
Wie Liebende bluten, wills du wissen?
Horch auf das Rohr, das dem Schilfbett entrissen!

Wie schön dies auch sein mag, so sollte doch vermerkt werden, daß diese Gedanken und Empfindungen nicht völlig christlich sind. Die Hauptidee, die hier zum Ausdruck kommt, ist, daß der Geist im Leibe eingekerkert ist und auf Befreiung wartet, und die Liebe, die er empfindet, ist mehr eine Liebe leidenschaftlicher Sehnsucht als eine Liebe der Freundschaft. Dies sollte nur gesagt sein, um zu zeigen, daß es bei der Auswahl der rechten Texte auf Unterscheidungsfähigkeit ankommt.

SCHLUSSBEMERKUNG

Aus dieser kurzen Übersicht ist zu ersehen, daß–obwohl noch wenig in dieser Richtung getan worden ist–ein beträchtliches Interesse daran besteht, liturgische Texte zu schaffen, die einem islamischen Milieu besser angepaßt sind. Es ist zu hoffen, daß die Arbeit daran noch einige Zeit weitergeführt wird von einzelnen oder von kleinen Gemeinschaften, die eine solide Ausbildung in Islamistik haben und die so befähigt sind, zu Ergebnissen zu gelangen, die bisher für die weitergefaßte christliche Gemeinschaft noch nicht übernehmbar wären. Sicherlich aber wird es notwendig sein, dabei nicht nur einen aufmerksamen Blick für diese weiterreichende christliche Gemeinschaft, sondern auch auf die menschliche Gemeinschaft als ganze zu bewahren. Dies dürfte in multireligiösen Gesellschaften (wobei zu denken ist an Indien, Sri Lanka, Singapur, Indonesien und viele andere Gebiete) von größter Wichtigkeit sein. Überanpassung an eine partikuläre Tradition könnte möglicherweise mehr Schaden als Nutzen stiften.

Ein weiteres Wort der Warnung ist hier angebracht, ein Wort, das Serge de Beaurecueil an alle diejenigen gerichtet hat, die gleich ihm als Gäste in einem fremden Land leben, als isolierte Christen unter den muslimischen Massen. Er selbst hat viele Jahre lang in Kabul in Afghanistan gelebt und gearbeitet. Sein einziger Wunsch war es, sich selbst so eng wie nur möglich mit den Menschen, unter denen er wohnte, zu identifizieren, ohne dabei seine Identität als «Priester für Nichtchristen» zu verleugnen. Er hatte den Wunsch, diese Identifikation auch auszudehnen bis in den Bereich des Gebetes, ja bis in die Feier der Eucharistie hinein. Eines der Mittel, die ihm hierbei zur Verfügung standen, war es, sich die Sprache der Afghanen zu eigen zu machen. Denn, obwohl Gebet in einer bestimmten Sprache an sich nicht wirkungsvoller ist als Gebet in einer anderen Sprache–wie Jacques Dournes in seinem Nachwort zu de Beaurecueils Buch dargelegt hat–, ermöglicht das Beten in der Sprache des Volkes, unter dem man lebt, es dem Beter doch, dieses Volk besser zu «vergegenwärtigen», da er dann gezwungen ist, in seinen Begriffen zu denken[22],. Gerade hier aber rät de Beaurecueil zur Vorsicht. Es gibt eine Zeit zu reden und eine Zeit zu schweigen (vgl. Pred 3, 7). Die Versuchung kann sein, dabei zu schnell vorzugehen, in eine Sprache zu übersetzen oder in einer Sprache zu «komponieren», die man erst ungenügend kennt, deren subtile Abschattungen bestimmter Wortbedeutungen dann verloren gehen oder deren Worte im Herzen nicht zum Klingen kommen. Es ist notwendig, so betont de Beaurecueil, Jahre lang Schweigen zu bewah-

ren, ehe man auch nur ein einziges reines Wort redet[23].

Wir könnten dagegen einwenden, daß es ein reines Wort gar nicht gebe, daß alles Reden doppeldeutig sei. Während wir also ruhig akzeptieren können, daß der Kraft, welche im Aussprechen von Worten wirksam ist, gebührende Aufmerksamkeit geschenkt werden muß, so brauchen wir doch nicht zu fordern, daß jeder einzelne Ausdruck in seiner Identität verstanden werden müsse. So kann zum Beispiel schon die einfache Antwort «Amen» für Christen und Muslime nicht dieselbe Bedeutung haben, da für den Christen Christus selbst das Amen an den Vater ist (vgl. Offb 3, 14; 2 Kor 1, 20). Aber demgegenüber gilt doch, was Kenneth Cragg vermerkt: «Gebetsworte müssen wie weite Räume und nicht wie Gefängnisse für unsere Herzen gesehen werden... Es gibt immer die Möglichkeit, daß die Übereinstimmung in Begriffen, die zwar zunächst verschiedenen Gehaltes sein mögen, in einem lauteren Herzen wächst und von immer größerem Gewicht wird.»[24]

Es könnte auch aufgezeigt werden, daß in dem Stillschweigen, das dem Reden vorausgeht, daß in dem Suchen nach Worten so vieles geschehen kann und schon geschehen ist. Denn Menschen pflegen nicht mit Worten allein Kommunikation. Es gibt Wesenszüge islamischen Gottesdienstes, denen man leichten Herzens einen wohltuenden Einfluß auf den christlichen Gottesdienst gestatten könnte. Da ist etwa der im allgemeinen strenge und nüchterne Charakter der religiösen Architektur, welcher zur Konzentration auf das Wesentliche ermutigt. Da gibt es den starken Nachdruck, der auf die Notwendigkeit ritueller Reinheit gelegt wird, wodurch daran erinnert werden könnte, daß im Gottesdienst ein Überschritt vom Profanen ins Sakrale stattfindet. Da gibt es vor allem anderen die liturgischen Gebärden, die Verneigung und das Sichniederwerfen im rituellen Gottesdienst, das Gebet mit erhobenen Händen bei der *du'â'*. Diese Gebärden, welche der Islam tatsächlich von der christlichen Umwelt übernommen hat, in der er entstanden ist, sind sehr geeignet, um der inneren Haltung der Anbetung und des Bittgebets leibhaftigen Ausdruck zu verleihen. Aus diesem Grunde macht sich eine wachsende Zahl von Christen, die unter Muslimen leben, diese Gebärden zu eigen[25].

Dies führt mich zu einer letzten Bemerkung: Die Anpassung der christlichen Liturgie an islamische Milieus – mag es dabei nun um den Raum oder die Stilformen des Gottesdienstes gehen oder um die Übernahme von Texten aus dem islamischen Erbe – wird nur dann die Mühe lohnen, wenn sie äußeres Symbol ist für ein Verlangen nach Gemeinschaft, deren Herstellung zu einer Zeit und auf eine Weise angestrebt wird, wie Gott dies will. Dieses Verlangen wird aber nur dann echt sein, wenn es sich schon jetzt Ausdruck verschafft in einer Anteilnahme am Leben und an den Interessen der anderen Seite oder – wie de Beaurecueil es formulieren würde – im «Teilen von Brot und Salz».

[1] Jean Abd-el-Jalil, Aspects intérieurs de l'Islam (Paris 1949) 117–154.

[2] Vgl. A.J. Wensinck, Art. *ṣalât* in: H.A.R. Gibb und J.H. Kramers (Hgg.), Shorter Encyclopaedia of Islam (Leiden 1961) 490–499; M. Borrmans, Rites et culte en Islam: Studia Missionalia 23 (1974) 164–173.

[3] Vgl. Louis Gardet, Art. *du'â'* in: Encyclopaedia of Islam, Bd. II (Leiden ²1965) 617–618.

[4] Dies ist der Hauptinhalt von Dua-el-Kumail, einem Gebet, das 'Alî b. Abî Ṭâlib zugeschrieben wird und das unter schitischen Muslimen sehr weit verbreitet ist.

[5] Zu diesem Punkt vgl. K. Cragg, Alive to God (London 1970) 36–37.

[6] Zur Praxis von *dhikr* vgl. G.C. Anawati und L. Gardet, La mystique musulmane (Paris 1961) 187–256. – Zu den ṣûfî-Bruderschaften im allgemeinen vgl. J.S. Trimingham, The Sufi Orders in Islam (Oxford 1971). Für ein bestimmtes Beispiel von *dhikr* vgl. E. Bannerth, La Khalwatiyya en Egypte: Mélanges Inst. Dom. Etudes Orientales 8 (1964–1966) 1–74.

[7] Es wäre unmöglich, hier eine Zusammenstellung aller Übersetzungen des Qur'ân in die verschiedenen Sprachen zu bieten. Die hier (in der deutschen Übersetzung) verwendete Ausgabe ist die Übersetzung von Max Henning: Der Koran (Reclam, Stuttgart 1960). Die besten Einführungen in das Studium des Korans sind für den englischsprachigen Bereich W. Montgomery Watt, Bell's Introduction to the Qur'ân (Islamic Surveys 8) (Edinburgh 1970); in Französisch: R. Blachère, Le Coran (Paris 1957). Mit Nutzen kann man auch zu Rate ziehen K. Cragg, The Event of the Qur'ân (London 1971); ds., The Mind of the Qur'ân (London 1973); J. Jomier, Bible et Coran (Paris 1959) = Bible and Koran (New York 1964).

[8] Michael Hayek, Les Arabes ou le baptême des larmes (Paris 1972) 49.

[9] Beispiele solcher Gebete finden sich bei K. Cragg, The Dome and the Rock (London 1964) 67–79.

[10] Zit. in T. Fahd, Art. *Istiṣkâ'*, in: Encycl. Islam, Bd. IV (Leiden ²1974) 270.

[11] Zit. nach Constance E. Padwicke, Muslim Devotions (London 1961) 167. Diese hervorragende Studie über Gebetbücher, die allgemein unter Muslimen in Gebrauch sind, bietet eine große Zahl von Beispielen verschiedener Typen von Gebeten.

[12] Die beste Einführung in die islamische Mystik im allgemeinen und in die mystische Dichtung im besonderen ist wohl nach wie vor das kleine Buch von A.J. Arberry, Sufism (London 1950), mit vielen Auszügen aus Gedichten. Weitere Texte finden sich bei A. Bausani, Persia Religiosa (Mailand 1959); René Khawam, Propos d'amour des Mystiques musulmans (Paris 1962); Dîwân de Hocein Mansûr Ḥallâj (übersetzt und dargeboten von Louis Massignon): Documents spirituels 10 (Paris 1955); ds., Akhbâr al-Ḥallâj: Recueil d'oraisons et d'exhortations du martyr mystique de l'Islam (Paris ³1957); R.A. Nicholson, Studies in Islamic Mysticism (London 1967), Neudruck; Erstdruck 1921).

[13] Ein Beispiel dafür findet sich in «Amen» (Liturgisches Beiheft zu «Good Tidings»): East Asian Pastoral Institute (Manila, Frühling 1970) 26–28. In der Absicht, solches «Einander-die-Hand-Reichen im Gebet» zu ermutigen, hat der anglikanische Bischof Kenneth Cragg, früher in Jerusalem und Kairo, die Anthologie muslimischer und christlicher Gebete unter dem Titel «Alive to God» (vgl. Anm. 5) herausgegeben.

[14] Im folgenden beziehe ich mich bis zu einem gewissen Ausmaß auf den ausgezeichneten Artikel von S. de Beaurecueil, Liberté chré-

tienne face aux trésors spirituels des autres religions : Vie Spirituelle 122 (1970) 29–51.

[15] Vgl. Y. Moubarac, Pentalogie islamo-chrétienne (Beirut 1972–1973) Bd. III, 120.

[16] Ebd. Bd. V, 242. Zu den Gefahren bei einer christlichen Interpretation des Qur'ân vgl. E. Panella, Un interpretazione cristiana dell'Islam ovvero la dissoluzione del dialogo : Vita Sociale 31 (1974) 236–259.

[17] Vgl. Anm. 5.

[18] Die Schaffung neuer Eucharistiegebete, welche ein für Muslime verständlicheres Vokabular verwenden, könnte ebenfalls ins Auge gefaßt werden. Experimentelle Texte dieser Art sind im Libanon erarbeitet worden, aber sie waren mir nicht zugänglich. Serge de Beaurecueil in Afghanistan, der die delikate Eigenart einer solchen Aufgabenstellung erkannte, zog es vor, die syrische «Anaphora» der zwölf Apostel» in einer persischen Übersetzung zu verwenden. Vrl. sein Buch Prêtre pour les non Chrétiens (Paris 1968) 25.

[19] Elemente für die Komposition solcher Gebete sind zu finden in den Büchern von Cragg und Padwicke, die oben erwähnt wurden. Vgl. auch J. Jomier, Invocations pour les moments de la journée : Mélanges Inst. Dom. Etudes Orientales 10 (1970) 271–290.

[20] Vgl. M.L. Fitzgerald, Mediation in Islam : Studia Missionalia 21 (1972) 200–205.

[21] Zit. nach R.A. Nicholson, Rûmî, Poet and Mystic (London 1950) 31. S. de Beaurecueil, aaO. (vgl. Anm. 144), bringt in einem Anhang drei Gedichte von muslimischen Mystikern, die seinem Vorschlag entsprechend zu Beginn der Eucharistiefeier, beim Offertorium (Inzensierung) und zur Danksagung nach der Kommunion verwendet werden könnten.

[22] Vgl. S. de Beaurecueil, Prêtre pour les non Chrétiens, 100. Es ist nur eine Pflicht der Loyalität, darauf hinzuweisen, daß dieses Buch nicht mehr das Verständnis des Autors von seiner eigenen Position wiedergibt. Vgl. dazu seinen Artikel Meditation sur ma maison : Christus 86 (1975) 229–238.

[23] AaO. 45. Die Schwierigkeit wird aber kleiner, wenn diese kreative Arbeit in der eigenen Muttersprache getan werden kann. Hier könnte auf die besondere Situation in der islamischen Welt lebender arabischer Christen hingewiesen werden. Sie teilen mit ihren muslimischen Brüdern dieselbe Sprache, aber im religiösen Bereich bleibt ihr Arabisch merkbar christlich. Um zur Überbrückung dieser Kluft zu helfen, wurden zwei Übersetzungen der Psalmen von Muslimen in Zusammenarbeit mit Christen unternommen : Afif Osseyran und H. Marhaba, Mazâmîr Dâwûd al-nabî (Beirut o. J.) ; M. al-Sadiq Hussein und S. de Beaurecueil, Sifr al-mazâmîr (Kairo 1961). In der letztgenannten Übersetzung wurden mit Bedacht arabische Worte mit Anklängen an den Qur'ân ausgewählt, soweit sie geeignet waren, die genaue Bedeutung des hebräischen Urtextes wiederzugeben. Die Auswahl der Psalmen für dieses Experiment ließ jedoch eine weitere Schwierigkeit auftauchen. Angesichts der derzeitigen politischen Situation bleiben manche Passagen der Psalmen und des Alten Testaments überhaupt Christen, welche in der arabischen Welt leben, in der Kehle stecken. Eine gesunde Exegese könnte dabei helfen, diese Texte annehmbar zu machen, aber Köpfe und Herzen sind nicht kühl genug, um die notwendigen Unterscheidungen treffen zu können. Dieser Aspekt des Problems liturgischer Texte in der arabischen Welt würde eine ausführlichere Behandlung fordern als hier möglich ist. Vgl. dazu Y. Moubarac, aaO. Bd. III, 304 ff.

[24] K. Cragg, Alive to God, 20, 23.

[25] Für ein Beispiel hierzu vgl. Georges Janssens, Chez les Peuls : Spiritus 58 (1975) 81–84.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

MICHAEL FITZGERALD

geboren in Walsall, England, 1937, Mitglied der Gesellschaft der Missionare von Afrika (Weiße Väter). Studierte Theologie in Tunesien. Priesterweihe 1961. Abschluß der Studien an der Universität Gregoriana in Rom und an der School of Oriental and African Languages der Universität London mit dem Doktorat in Theologie und einem Grad in Arabistik. Seit 1968 Mitglied der Leitung des Päpstlichen Instituts für arabische Studien in Rom, seit 1972 dessen Direktor. Im gleichen Jahre zum Konsultor des Vatikanischen Sekretariats für die Nichtchristen ernannt. Von 1969–1971 lehrte er Islamistik an der Makerere-Universität in Kampala, Uganda. Veröffentlichungen : Factors influencing the spread of Islam in East Africa : ORITA, Ibadan Journal of Religious Studies 5 (1971) 93–104 ; The Religious Education of Muslims in Uganda : G. Brown und M. Hiskett, Conflict and Harmony in Education in Tropical Africa (London 1975) ; Mediation in Islam : Studia Missionalia 21 (1972) 185–206 ; The Secretariate for non Christians is ten years old : Islamo-Cristiana 1 (1975) 87–96.

Das Judentum und die Verwendung heiliger Bücher in der christlichen Liturgie

In diesem Teil des Heftes folgen drei Beiträge, die die Bedeutung der jüdisch-christlichen Beziehungen für das Thema dieser Ausgabe von «Concilium» hervorheben. Er wurde vom S.I.D.I.C.-Zentrum in Rom (Service International de Documentation Judéo-Chrétienne) geplant und zusammengestellt. Dieses 1965 gegründete Zentrum, das vom Orden unserer Lieben Frau vom Berge Sion betreut wird, setzt sich für die Durchführung der vom Zweiten Vatikanum erlassenen Weisungen über die Beziehungen zwischen Juden und Christen ein. Durch Forschungsarbeiten, Veröffentlichungen (die Zeitschrift «SIDIC» erscheint dreimal jährlich auf englisch und französisch), Lehrtätigkeit und Dialog sucht es mit Hilfe einer gut ausgerüsteten Bibliothek diese Beziehungen im Licht der Heilsgeschichte zu verbessern. Es steht in regelmäßigem Kontakt mit ähnlichen Zentren in Paris, London, Montreal, Buenos Aires und anderswo.

Catriona MacLeod

Die Bibel, das Judentum und die jüdisch-christlichen Beziehungen

Dieses «Concilium»-Heft befaßt sich mit der Frage, wie weit die christlichen Liturgen in ihrem Bemühen, den christlichen Kult den Mentalitäten der verschiedenen Länder und Kulturen anzupassen, von den heiligen Schriften anderer Religionen Gebrauch machen können und sollen. Tiefer gesehen geht es dabei auch um die Frage nach den Beziehungen zwischen dem Christentum und den anderen großen Weltreligionen. Selbstverständlich gehören die Aufsätze, die über die Beziehung des Christentums zu der hebräischen Bibel und zum Judentum handeln, zu einer ganz anderen Kategorie als die Artikel über die Beziehung zum Hinduismus, Buddhismus und Islam. Die heiligen Bücher des Hinduismus und des Buddhismus hängen in keiner Weise mit der jüdisch-christlichen Offenbarung zusammen; gewisse schwache Zusammenhänge, die zwischen dem Islam und dieser Tradition bestehen, werden an anderer Stelle dieses Heftes behandelt. Das Christentum hingegen wurzelt im Judentum und nimmt die Bücher der hebräischen Bibel als von Gott inspiriert an. Der Christ hält daran fest, daß der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs auch der Vater seines Herrn und Heilandes, des Messias Jesus ist. Der Christ anerkennt den Gott der Juden als seinen Gott und die heiligen Schriften der Juden als das heilige Wort Gottes. Deswegen läßt sich die Situation des jüdischen Volkes in bezug auf die universale Botschaft des Heils in Christus nicht einfach der Lage gleichsetzen, in der sich die anderen nichtchristlichen Religionen in dieser Hinsicht befinden. Wenn Christen in das Mysterium Israels eindringen, «besinnen sie sich auf das Geheimnis der Kirche» (II. Vatikanum, «Nostra aetate» 4). Juden und Christen leben aus einer biblischen Spiritualität, obwohl sie diese in verschiedenen Richtungen weiterführen: die Juden in einer mündlichen Überlieferung, die Christen in einer schriftlichen (die Schriften des Neuen Testaments) und mündlichen Überlieferung zugleich.[1] Zweitens ist zu bemerken, daß der Buddhismus, der Hinduismus und der Islam wie das Christentum einfachhin als Religionen bezeichnet werden können, das Judentum aber nicht. Es wäre anmaßend, wollte ein Christ zu definieren versuchen, was ein Jude ist oder worin das Judentum besteht, da nicht einmal die Juden selbst sich darüber einig sind. Die Antworten auf diese Fragen reichen von einer rein genetischen Definition («Abstammung von einer jüdischen Mutter») bis zu einer rein religiösen Wesensbestimmung. Für unser Thema ist die Frage unwichtig, weil alle Juden (außer denen, die sich sehr stark an ihre Länder in der Diaspora assimiliert haben) immer noch auf die Bibel als ihr Quellenbuch zurückgreifen. Die religiösen Juden sehen die Bibel als das geoffenbarte Gotteswort an, die «unreligiösen» als das Geschichtsbuch ihres Landes. (Es ist vielleicht nicht unangebracht, darauf hinzuweisen, daß die Begriffe «religiös» und «unreligiös» für Juden nicht den gleichen Klang haben wie für Christen: der Christ denkt beim Wort «religiös» an eine Glaubenshaltung, an eine gewisse Orthodoxie; der Jude aber versteht unter «religiös» eher eine gewisse Art des Verhaltens, eine Orthopra-

xie, so daß gewisse Juden, die sich selbst als «unreligiös» bezeichnen, weil sie gewisse Praktiken zurückweisen, von Christen für «religiös» gehalten würden.) Kurz: Beim Judentum haben wir es nicht nur mit einer Religion, sondern mit einem Volk zu tun, das sich auch in einem besonderen Zusammenhang mit einem Land sieht.

Somit lassen sich zwei Dinge sagen: Das Judentum ist eine eigenständige Religion (bis zum heutigen Tag) und es ist auch der Mutterschoß des Christentums. Wenn Christen von der «jüdisch-christlichen Tradition» sprechen, so betrachten sie leider zu oft «jüdisch» als bloße Vorstufe zum Christentum oder denken, der «Neue Bund» habe die Aufhebung des «Alten Bundes» mit sich gebracht, das Christentum habe den Platz des Judentums übernommen und sei zum neuen, «wahren» Israel geworden. Da A. Segre im folgenden Aufsatz das Judentum als Religion darstellt, brauchen wir hier bloß etwas über das jüdische Volk und über den Zusammenhang, den es zwischen Religion, Volk und Land sieht, zu sagen, um sodann über die Stellung der Bibel in der jüdischen Tradition zu sprechen. Wohlgemerkt: Hier geht es um das jüdische Volk als solches und nicht bloß um die einzelnen Juden; wir sprechen über das von Gott erwählte, auserlesene Volk. Der Apostel Paulus bemühte sich, den Zusammenhang des christlichen Volkes mit dem ersten auserwählten Volk zu erklären (Röm 9–11; Eph 2); obwohl seine Antwort dunkel bleibt, ist es klar, daß ein Christ die Juden nicht wie irgendein Volk unter anderen behandeln darf, denn wir selbst haben eine dreifache Dimension: die eines Juden, eines Christen und eines Heiden.

In der Frage nach der Beziehung zwischen den Juden und dem verheißenen Land haben wir zwischen den religiösen und den unreligiösen Juden zu unterscheiden. Für die unreligiösen Juden bedarf das Volk als solches zu einem normalen, nicht von Verfolgung bedrohten Leben eines eigenen Territoriums, doch braucht dieses nicht unbedingt das Land der Bibel zu sein; dies war denn auch die These, die Herzl am sechsten Zionistenkongreß im Jahre 1903 vertrat. Der religiöse Jude hingegen hat stets einen Zusammenhang zwischen dem auserwählten Volk und dem verheißenen Land gesehen, einen gleichzeitig religiösen, geschichtlichen und kulturellen Zusammenhang, der aber mit einer Erwartung von Frieden und Gerechtigkeit verbunden ist, die der ganzen Menschheit zuteil werden sollen. Vom Beginn der biblischen Geschichte an (im Unterschied zu der Vorgeschichte der elf ersten Kapitel der Genesis) war das Land ein Bestandteil der Verheißung, die Gott seinem Volk gegeben hat. Es wurde Abraham versprochen (Gen 12,7; 13, 15; 15, 17–21) und Mose, der sein Volk aus der Sklaverei herausführte (Ex 6,8). Josua führte dann das Volk in dieses Land und Jahrhunderte darauf endete das Babylonische Exil mit der verheißenen Zurückgabe des Landes. Die letzten Worte des Propheten Amos bilden gleichsam den Inbegriff dieser Erwartung: «Dann wende ich das Geschick meines Volkes Israel. Sie bauen die verwüsteten Städte wieder auf und wohnen darin; sie pflanzen Weinberge und trinken den Wein, sie legen Gärten an und essen die Früchte. Und ich pflanze sie ein in ihrem Land, und nie mehr werden sie ausgerissen aus ihrem Land, das ich ihnen gegeben habe, spricht der Herr, dein Gott» (9,14–15). Unter fremder Herrschaft unternahmen die Juden wiederholt eine Revolte, um ihr Land wieder unabhängig zu machen. Diese Verbundenheit mit dem Land und der heiligen Stadt äußert sich auch im Brauch, nach Jerusalem gewandt zu beten: Daniel in Babylon blickt nach Jerusalem hin (Dan 6,11), während die Synagoge zu Kafarnaum nach Süden gerichtet ist. Auch in der Liturgie kommt diese beständige Hinwendung zu den heiligen Stätten zum Ausdruck, sei es in den Psalmen, sei es im täglich gesprochenen Gebet: «Stoße in die große Posaune zu unserer Freiheit und erhebe ein Panier zur Sammlung unserer Verbannten. Gepriesen seist Du, Jahwe, der die Vertriebenen seines Volkes Israel sammelt!» Und bekanntlich schließt jedes Paschamahl mit dem Sehnsuchtsruf: «Nächstes Jahr in Jerusalem!» In unserer Zeit konnte der Oberrabbiner Kook darin, daß die Juden sich in Israel niederlassen durften, den «Beginn der Erlösung durch Gott» erblicken. Die jüdische religiöse Überlieferung hat das unter der göttlichen Führung stehende Menschenleben stets als eine Einheit angesehen. Darum entsprechen die Unterscheidungen zwischen «säkular» und «sakral», «religiös» und «politisch» (die dem an den Griechen und an den Positionen Descartes' geschulten Geist geläufig sind) nicht dem hebräischen Denken. Einige Christen versuchen, in ihrer Einstellung zum jüdischen Volk zwischen «religiösen» und «politischen» Elementen eine Unterscheidung vorzunehmen, indem sie sagen, sie seien bereit, das «jüdische Volk» zu akzeptieren, lehnten aber den «Zionismus» ab. Auf die Gefahr einer übertriebenen Vereinfachung hin behaupten wir, daß für den religiösen Juden das Land Israel religiöse Bedeutung hat und nicht einfach ein «politisches» Problem darstellt.[2]

Wir brauchen nicht zu betonen, von welch zentraler Bedeutung die Bibel für Juden und Christen ist. Manchmal aber neigen wir dazu, uns die heiligen Schriften als ganz statisch zu denken, während sie selbstverständlich zu verschiedenen Zeiten in der Geschichte unter Gottes Inspiration verfaßt worden sind.

So wie ein Mensch, der auf sein Leben zurückblickt, zu sehen vermag, wie Gott ihn geführt hat, obwohl dies zu gewissen Zeiten nicht ersichtlich war, so wuchs im jüdischen Volk das Verständnis für die überlieferten Wirklichkeiten und Worte. Das entscheidende Ereignis, das die Geschichte des Volkes prägte, war der Exodus: ein Auszug aus der Sklaverei, eine lange Läuterungsperiode in der Wüste, der Empfang des Gesetzes und schließlich der Eintritt in das verheißene Land. Der Auszug aus Ägypten unter Moses Führung regte während ihres Exils in Babylon das Sinnen der Juden an und Deutero-Jesaia schilderte die Heimkehr nach dem Lande Israel in Bildern, die dem ersten Auszug entnommen waren. Ein zweites Beispiel für dieses meditative Hineinwachsen in das Verständnis der Heilsgeschichte bietet uns ein Vergleich zwischen der Chronik und dem Buch Samuel und dem Buch der Könige. Tradition bedeutet die Annahme der Offenbarung Gottes, das Nachsinnen über sie im Licht der Zeitumstände und dann deren Übergabe an die nächste Generation.

Das Judentum ist auch der Vorläufer und der Mutterschoß des Christentums. Als Christen erblicken wir in Jesus und seiner Kirche die Weiterführung und zugleich Erfüllung des Judentums und zwar in bezug auf die Schrift und die Liturgie. Wie Jesus selbst gesagt hat, kam er nicht, um das Gesetz aufzuheben, sondern um es zu erfüllen (Mt 5,17). Wir sahen es ja schon: zur Zeit Jesu enthielt die Bibel bereits viel Material, das ihre früheren Schriften deutet (Jesaja verweist auf Amos; Jeremia erscheint von Hosea und Jesaja beeinflußt; Ezechiel widerspiegelt den Heiligkeitskodex, Amos, Hosea, Jesaja und Jeremia). Ein besonders aufschlußreiches Beispiel für diese Auslegungsmethode haben wir darin, wie das Buch der Weisheit das Auszugsereignis darstellt. Oder man vergleiche das Murren des Volkes über das eintönige Manna, das man zermahlen mußte, um daraus eine Art Pfannkuchen zu bereiten (Num 11,6–9), mit der Darstellung desselben Mannas als «Engelsspeise und... Brot vom Himmel», als «Gabe, die jeden Genuß gewährte...» (Weish 16,20–21). Hier stehen wir der christlichen Entwicklung des Mannathemas bei Joh 6[3] und seiner Weiterführung im Hymnus «Panis angelicus...» bei Thomas von Aquin im Geist ganz nahe. Die Christen verwendeten Themen der Schrift, wandten sie aber auf die neue Situation an: das Exodusthema kommt deutlich in der mattäischen Darstellung der Kindheit Jesu zum Vorschein und ein weiteres Mal wenn Paulus sagt: sie alle «tranken aus dem Felsen, der mitzog und den Geist spendete. Und dieser Fels war Christus» (1 Kor 10,4).

Obwohl eine der Wahrheiten, die das Judentum dem Christentum übermittelt, die ist, daß das ganze Leben von Gottes Gegenwart durchdrungen wird, so gibt es doch in der Beziehung des Menschen zu seinem Schöpfer gewisse Höhepunkte: die Zeiten des formellen, liturgischen Gebetes. Nun ist aber «für die Liturgiefeier die Heilige Schrift von größtem Gewicht. Aus ihr werden nämlich Lesungen vorgetragen und in der Homilie ausgedeutet; aus ihr werden Psalmen gesungen, unter ihrem Anhauch und Antrieb sind liturgische Gebete, Orationen und Gesänge geschaffen worden, und aus ihr empfangen Handlungen und Zeichen ihren Sinn» (II. Vatikanum, «Sacrosanctum Concilium» 24).

Die jüdische Liturgie wurde zur Zeit Christi in der Familie, in der Synagoge und im Tempel gefeiert. Das christliche Beten ließ sich von allen drei Stätten inspirieren. Das Paschamahl war ein Familienmahl, und trotz der scheinbaren Widersprüche zwischen Johannes und den Synoptikern ist es klar, daß die Symbolik des Paschamahles–Auszug und Erlösung–bei ihnen allen vorliegt.[4] Es ist hier nicht der Raum, die Zusammenhänge herauszuarbeiten, die zwischen der Schilderung des ersten Paschamahles und der Weisung Jahwes: «Dies sollt ihr tun zum Gedenken...» (Ex 12,14), der Prophezeiung des Jeremias von einem neuen Bunde (Jer 31,31–34) und deren Erfüllung in Jesus (Mt 26,28) bestehen, der seinen Jüngern auftrug, die liturgische Handlung «zu meinem Gedächtnis» zu wiederholen (1 Kor 11,24). Die Lobpreisungen, die einen wichtigen Bestandteil des täglichen Lebens eines Juden bilden, haben zum Beispiel die Gebete geliefert, die bei der Darbietung von Brot und Wein in der erneuerten Eucharistiefeier gebetet werden: «Gepriesen seist du...». Daß Jesus und seine Jünger in der Synagoge gebetet haben, versteht sich von selbst–sie waren fromme Juden–, und Lukas beginnt seinen Bericht über das öffentliche Wirken Jesu damit, daß er Jesus in der Synagoge erklären läßt, in ihm sei die eben gelesene Stelle in Erfüllung gegangen (Lk 4,16–27). Die Psalmen wurden zum liturgischen Gebet par excellence der Synagoge und sodann zum Hauptelement des Gebetes, worin die Christen ihre Tagesstunden heiligten. Der Autor des Hebräerbriefes übermittelt uns die Meditation der Christengemeinde über die Weise, wie Jesus den Sinn des Tempels und des Priestertums erfüllt hat.

Schließlich sind ein paar Worte über die Beziehungen zwischen der Kirche und dem Judentum zu sagen, namentlich im Licht der Erklärung des Zweiten Vatikanums über die Beziehung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen («Nostra aetate» 4–5) und sodann der «Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilserklärung ‹Nostra Aetate›, Art. 4» vom 3. Januar 1975.[5] Im Konzilsdokument wird anerkannt, daß die Kirche aus dem Judentum hervorge-

gangen ist, so daß zwischen denen, die an Jesus als den Christus glauben, und den Nachkommen Abrahams ein geistiges Band besteht. Das Konzil legt dar, wie das Neue Testament im Alten gründet und die Kirche im jüdischen Volk verwurzelt und vorhergebildet ist. Unter Berufung auf Paulus (Röm 11,17–24; Eph 2,14–16; Röm 9,4–5) erinnert das Dokument an die bleibende Verbundenheit der Kirche mit dem jüdischen Volk und an ihr gemeinsames Geisteserbe. Es betont, daß die Juden «immer noch von Gott geliebt» sind und ihre Berufung unwiderruflich ist (Röm 11,28–29). Es warnt davor, die Schuld am Leiden und Tod Jesu allen Juden anzulasten, die damals lebten (und sie darf erst recht nicht den Juden von heute zur Last gelegt werden), denn die Sünden aller Menschen sind daran schuld. Der Antisemitismus sowie jede andere Art der Diskriminierung aus rassischen oder religiösen Gründen werden beklagt.

Was die Konzilsväter aussagen, ist nicht eben viel und scheint selbstverständlich zu sein, doch ist die Bedeutung dieser Aussagen an einer langen Geschichte des christlichen Antisemitismus zu bemessen. Zu wenige Christen sind sich bewußt, daß die Maßnahmen der Nazis in den dreißiger Jahren eigentlich nur Beschlüsse wiederholten, die schon von Kirchensynoden oder -konzilen vom 14. bis zum 20. Jahrhundert getroffen worden waren. Die Anklage auf «Gottesmord» und die damit in Verbindung stehenden Anschuldigungen, Ritualmorde usw. zu verüben, dienten zur theologischen Rechtfertigung und Entschuldigung für die üble Behandlung der jüdischen Gemeinde. Daß die alten Vorurteile noch nicht ganz erstorben sind, läßt sich ersehen, wenn man die Korrekturvorschläge zu diesem Text besieht, die den Konzilsvätern vorgelegt wurden.

Erst fast zehn Jahre nach «Nostra Aetate» veröffentlichte die neu geschaffene vatikanische «Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum» die erwähnten Ausführungsbestimmungen. Dieses Dokument geht etwas weiter als das Konzilsdekret; es «verurteilt» (und «beklagt» nicht bloß) den Antisemitismus und macht Anregungen, wie man einander besser kennen und achten lernen könne. Eine wichtige prinzipielle Erklärung im Dokument ist der Grundsatz, daß die Christen darauf achten müßten, wie die Juden sich selbst definieren. Man ermuntert zum gegenseitigen Dialog, zu gemeinsamem Gebet und sozialem Wirken. Ein Abschnitt ist der Liturgie gewidmet, wobei die gemeinsamen Elemente hervorgehoben werden und darauf gedrungen wird, bei der Zusammenstellung liturgischer Texte, in Kommentaren, Homilien und Übersetzungen sich vor einer falschen Darstellung der Beziehung zwischen dem Alten und dem Neuen Bund zu hüten. Man betont, das christliche Volk sei über gewisse Sachverhalte zu belehren: daß derselbe Gott die Bücher des Alten und des Neuen Testaments inspiriert hat; daß das Judentum zur Zeit Jesu eine komplexe Wirklichkeit war und verschiedene Gruppen umfaßte; daß Jesus und seine Apostel Juden waren; daß die Geschichte des Judentums mit der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 nicht zu Ende war, sondern weitergeht und eine Fülle geistiger Werte aufweist.

Obwohl dieses Dokument im Vergleich zu «Nostra Aetate» einen Fortschritt bedeutet, ist es doch eher zurückhaltender und nicht so entschieden wie die Erklärung des Unterausschusses für die jüdisch-katholischen Beziehungen (1970) der Bischöfe der Vereinigten Staaten, das Arbeitsdokument und die pastoralen Weisungen des Pastoralkonzils der Kirche von Holland (1970) oder des französischen Bischofskomitees (1973). Während die Verurteilung des Antisemitismus allgemein begrüßt wurde, setzte man am Dokument aus, es werde dem jüdischen Volk nicht gerade gerecht, da es im Grunde annehme, die Erwählung Israels zum Bundesvolk sei hinfällig geworden und der Judaismus sei für das jüdische Volk deswegen nicht mehr die richtige Wahrheits- und Wertequelle. Von jüdischer Seite wird bemerkt, daß das Dokument sich nicht an den von ihm selbst formulierten Grundsatz halte, darauf zu achten, wie die Juden sich selbst definieren; diesen Fehler ersehe man aus seiner missionarischen Haltung, aus dem geäußerten Gedanken, daß das Judentum die Erfüllung außerhalb seiner Lehre suchen müsse und am Fehlen jeglichen Verständnisses für den Zusammenhang zwischen Gott, Tora und Land. In gewissen Kreisen wurde die Anregung zu gemeinsamem Gebet übel genommen, da Juden und Christen nicht immer die gleiche Wirklichkeit intendieren, wenn sie die Psalmen oder gewisse andere Teile der Heiligen Schrift beten.

Eine adäquate Theologie der jüdisch-christlichen Beziehungen ist noch zu erarbeiten, doch können wir abschließend folgende Punkte festhalten:

1) Israel ist immer noch Gottes auserwähltes Volk (Röm 11, 26–29).
2) Die Beziehung zwischen dem Judentum und dem Christentum ist asymmetrisch, weil das Christentum in der Schuld des Judentums steht und seiner bedarf, während der Jude nicht einzusehen vermag, daß das gleiche umgekehrt für ihn gilt.
3) Israels Messias ist immer noch eine Zukunftshoffnung, während der Christ glaubt, daß der Messias gekommen ist, doch harrt auch er noch auf den Anbruch des messianischen Zeitalters, auf «das Kommen unseres Herrn und Heilandes Jesus Christus.»

4) Gottes Bund mit diesem Volk ist nie widerrufen, sondern nach der Untreue der Juden wiederholt erneuert worden (vgl. Jer 31,31–40 und 1 Kor 11,25). Wenn Paulus vom «Neuen Bund» spricht, so verwendet er dafür das Wort *kainē*, das «erneuert» bedeutet, und nicht *nea*, das «neu» im Sinn eines Ersatzes für das Alte bedeutet hätte. Wir können deshalb vielleicht in dieser unserer Zeit vor der *parousia* von einem «gespaltenen» Volk sprechen, wobei beide Gemeinschaften diesem Volk angehören, da die Christen zu einem Teil des «Israels Gottes», nicht aber zu einem «neuen Israel» geworden sind.

[1] Dies gilt gleichfalls von den protestantischen Christen, die trotz ihres Verlangens, aus der «sola Scriptura» zu leben, die rein biblische Tradition mit einer Überlieferung überlagert haben.

[2] Zu den verschiedenen Haltungen gegenüber dem Volk, dem Land und der Religion der Juden vgl. M. Vogel, The Link between People, Land and Religion in Modern Jewish Thaught: SIDIC 8(1975) 15–32.

[3] Die gleiche midraschartige Ausdeutung dieses Themas findet sich in der gleichen Zeitperiode bei Flavius Josephus, Jüdische Altertümer» III,27, und Philo, Das Leben des Mose I,208.

[4] Vgl. L. Bouyer, Eucharistie (Desclee de Brouwer, Tournai 1966); J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu (Göttingen [3]1960); R. Le Deaut, Liturgie juive et Nouveau Testament (Institut Biblique Pontifical, Roma 1965).

[5] Text in: Herder Korrespondenz 29 (1975) 65–68.

Übersetzt von Dr. August Berz

CATRIONA MACLEOD

1931 in England geboren, Mitglied der Dominikanerinnen von Sinsinawa U.S.A., Doktorat in Philosophie, Lizentiat in Theologie und Bibelwissenschaft. Sie war Dozentin in Chicago und Florenz und ist gegenwärtig Professorin der Bibelwissenschaft an den Universitäten Angelicum und Gregoriana in Rom, wo sie Vorsteherin des Päpstlichen Institutes Regina Mundi ist.

Augusto Segre

Die Bibel und das jüdische Volk

1. Das Buch des Glaubens und des Handelns

Wer von der Beziehung zwischen der Bibel und dem Judentum spricht, müßte eigentlich von der Geschichte des jüdischen Volkes sprechen, von all dem, was es im Lauf der Jahrhunderte erlebt und erlitten hat, von der Entwicklung seiner Sitten und Gebräuche, zumal seiner Religion, und wegen ihrer großen Bedeutung, wegen ihres so starken Einflusses auf seine ganze Geschichte nicht zuletzt von der umfangreichen Literatur, die sich vom Buch Bereschit (Genesis) bis in unsere Tage erstreckt. Die Bibel ist das Buch, mit dem die Juden durch alle Epochen hindurch über die ganze Welt geirrt sind. Beraubt all ihres Hab und Gutes, der Frucht ihrer Arbeit und ihrer Mühen, der Rechte, die jedem Menschen zukommen, zu einem bloßen Gegenstand entwürdigt, von Land zu Land gehetzt, in ihren geplünderten und in Brand gesetzten Häusern alles hinter sich lassend, was sie an Teuerstem besaßen, haben die Juden das erbärmlichste Elend, die schmachvollste Behandlung, die zynischste Gleichgültigkeit sogar zivilisierter Völker erlebt. In der Diaspora ist kein Land je ihr Land, kein Haus je ihr Haus gewesen, unter keinem Himmel sind sie als menschliche Wesen, als den anderen Menschen ebenbürtig aufgenommen worden. Oft allen Eigentums und selbst der Familienbande beraubt, haben sie doch in Herz und Sinn oder sorglich in verschlissenen Säcken geborgen den größten aller Schätze, den kein Antisemit endgültig zu zerstören vermochte, bewahrt und eifersüchtig gehütet: den Text der Bibel. Diese ist für sie geistliche Nahrung, Studium, Gebet, Trost, sichere Hoffnung auf bessere Zeiten gewesen. Über eine abgewetzte Seite des heiligen Textes gebeugt, haben sie die unendliche Himmelsweite, die Geistesfreiheit und -gelassenheit wiedergefunden und den Adel des Denkens unversehrt aufrechtzuerhalten verstanden. Was wäre z. B. aus den nach Babylon verschleppten Hebräern geworden, wenn sie nicht auf dem langen, beschwerlichen Deportationsmarsch wenigstens einige Rollen der Tora und anderer heiliger Schriften mit sich geführt hätten? Das Judentum wäre verschwunden, und weder das Christentum noch der Islam wären aus ihm hervorgegangen. Das bestialische, irrsinnige Wüten der Verfolger – von den Babyloniern zu den Römern, von den Kreuzfahrern zu den Spaniern, von der Inquisition zu den Nazis – gegen das hebräische Buch ist Beweis dafür, daß man immerfort, doch vergeblich versucht hat, die Juden in ihrem Herznerv zu treffen und sie um den unersetzlichen Quell ihres Lebens zu bringen. Die mächtig lodernden Feuer, in denen auf allen Plätzen Europas hebräische Bücher verbrannt wurden, haben wohl Papier, nicht aber die Gesinnung und den Glauben der Juden in Asche aufgehen lassen. Als der Rabbiner Riccardo Pacifici von Genua als Opfer des nazistischen Wütens mit einer Gruppe von Brüdern deportiert wurde, tröstete er sie im dramatischsten Moment ihres Lebens mit dem einfachen Wort: «Brüder, mit dem Buch der Tora unter dem Arm können wir furchtlos überall hingehen.»

Wir wollen versuchen, in großen Zügen darzulegen, weshalb die Bibel sich dem Juden nicht entreißen läßt, welchen Einfluß sie auf die Bildung des einzelnen und des ganzen jüdischen Volkes gehabt hat und welche Zusammenhänge zwischen der Bibel und dem Gebet bestehen – dem Gebet als Ausdruck eines besonderen Seelenzustandes des einzelnen und als kollektive, liturgische Manifestation.

Der Sinn für Gott ist dem Menschen sosehr angeboren, daß dieser ihn in jedem Augenblick seines Lebens durch die Tat und nicht bloß durch ein abstraktes Glaubensbekenntnis zum Ausdruck zu bringen sucht.

Wie Martin Buber schreibt, «stand schon in uralter Zeit im Mittelpunkt der jüdischen Religiosität nicht der Glaube, sondern die Tat... In allen Büchern der Bibel ist vom Glauben recht wenig, vom Handeln um so mehr die Rede. Erst im synkretistischen Christentum des Abendlandes ist der dem Okzidentalen vertraute Glaube zur Hauptsache geworden; im Mittelpunkt des Urchristentums steht die Tat.»[1]

Diese Gedanken kommen wunderbar zum Ausdruck im ersten und dritten Abschnitt des Schema', das zu außerordentlicher Bedeutung gelangt ist, nachdem es in die Haus- und Synagogenliturgie Eingang gefunden hat, so daß der Jude es jeden Morgen und Abend, vor dem Schlafengehen und auch wenn er sein irdisches Tagewerk beschließt, verrichtet.[2]

Darin finden wir nicht nur das Prinzip der Einzigkeit Gottes, die Pflicht, ihn zu lieben und seine Gebote zu halten, sondern auch die Verpflichtung der Eltern, dieses Erbe von Gedanken und Bräuchen den Kindern zu übermitteln, es beständig zum Gegenstand intensiven Studiums, der Vertiefung, der Erklärung in jeder Tagesstunde, bei jedem Anlaß im Leben zu machen. Die Familie wird so zur ersten Schule und der Vater zum ersten Lehrer. Das Wort *Tora* (Lehre) stammt sicherlich nicht zufällig aus der Wurzel *jrh*, der auch die Worte *more (Meister)*, *horeh* (Vater), *hora* (Mutter) und somit auch *horim* (Eltern) entstammen.

Diese Worte der Tora haben in das tägliche Gebet Eingang gefunden, weil sie, schon bevor sie zu einer liturgischen Formel wurden, eine der Grundlagen der Kultur im weitesten, umfassendsten Sinn des Wortes waren und sind. So kann man von der Tora und der Bibel im allgemeinen sagen, daß sie, schon bevor sie in die Synagoge Einlaß fanden, in die Familien und Lehrhäuser eingedrungen sind, weil das jüdische Haus stets zugleich Stätte des Studiums und des Gebetes war. Die Synagoge, deren Ursprünge wahrscheinlich auf die Epoche des babylonischen Exils zurückgehen, verwendet Teile der Bibel zum Gebet; einzelne dieser Texte, wie gewisse Psalmen, wurden aber als freier, spontaner Ausdruck der religiösen Gefühle des Volkes schon im Vorhof des Tempels gesungen, bei öffentlichen Veranstaltungen und auch auf den Plätzen und in der Nähe der Stadttore, die der Mittelpunkt des Lebens in allen seinen Aspekten waren, vom Handel bis zu den öffentlichen Gerichtssitzungen.

Dem Herrn «dienen» wurde somit bald gleichbedeutend mit «die Tora studieren».[3] Unsere Meister haben stets unermüdlich betont, daß jeder die Pflicht habe, sich dem Studium der heiligen Texte hinzugeben. Und vielleicht ist auch dies einer der Hauptgründe, weshalb man sagen kann, daß der Analfabetismus in jeder Generation des hebräischen Volkes bis zum heutigen Tag so gut wie unbekannt war.

Daß das Studium wichtiger ist als alles andere, ergibt sich daraus, daß man, um die Weisungen der Tora ausführen zu können, sie zuerst kennen muß. Als man über die Frage diskutierte, ob das Studium wichtiger sei oder die Praxis, sagte Rabbi Aqiba, das Studium sei wichtiger, weil es zur Praxis anleite.[4] Und diese intellektuelle Betätigung ist von so entscheidender Bedeutung, daß man schon behauptet hat, das Studium der Tora sei ein größeres Werk als das Erbauen eines Tempels.[5] Es gibt keine Entschuldigung, um die Vernachlässigung des Torastudiums zu rechtfertigen, weder für den Armen (Die Meister fragen sich: Wer war ärmer als Hillel? Und doch gab dieser die wenigen Münzen, die er Tag für Tag verdiente, zur Hälfte für Gebühren aus, damit er an den Unterweisungen teilnehmen durfte) noch für den Reichen (Die Meister stellen die Frage: Wer war reicher als Rabbi Eleazar ben Harsom? Dieser war Herr über tausend Städte und besaß eine Flotte von tausend Schiffen, und doch gab er sich jeden Tag dem Schriftstudium hin).[6]

«Dein Haus sei ein Versammlungsort für die Weisen: bestäube dich durch den Staub ihrer Füße und trinke mit Durst ihre Worte!»[7]

Das jüdische Volk, das Volk der Bibel, hatte vor seinen Meistern stets große Achtung, nicht nur, weil sie ein großes Kulturerbe besaßen, sondern auch weil sie das Gewissen weckten und es antrieben, zu handeln, sich zu betätigen, um das Wort Gottes in die Wirklichkeit überzuführen. Das Studium durfte nie nur etwas Nebensächliches sein: «Mache deine Tora zu etwas Festgesetztem.»[8] Man muß sich jeden Tag in methodischer Übung dem Studium hingeben.

Hillel sagte: «Viel Tora, viel Leben... Wer einen guten Namen erworben hat, hat ihn für sich erworben; wer sich Worte der Tora erworben hat, hat sich das Leben der zukünftigen Welt erworben.»[9] Die Güter dieser Welt sind hinfällig und bloße Scheingüter, das ewige Leben aber kommt uns nur aus den Worten der Tora zu. Das Torastudium ist eine Pflicht und darf kein Grund sein, sich seiner zu rühmen: «Wenn du die

Tora in reichem Maße hast, so tue dir nichts darauf zugute; denn dazu bist du geschaffen.»[10] Wie dieser Leitsatz von Rabbi Jochanan ben Zakkai zeigt, ist auch das emsigste, gründlichste Studium nicht mehr als eine moralische Pflicht, der man fleißig und demütig nachkommen soll, ohne davon unmittelbare Vorteile zu erwarten, ohne sich dessen zu rühmen, denn der Mensch ist dazu geschaffen und mit den trefflichsten Mitteln ausgestattet, um sich in Lauterkeit der göttlichen Mejstät zu nähern, ohne darauf auszugehen, sich alles Wissen anzueignen, so wie man auch sonst arbeiten soll ohne sich anzumaßen, alles, was man tut, zu Ende zu führen; die Nachkommen, Söhne und Enkel werden die von den Vätern gebahnte Straße im gleichen Glauben und mit dem gleichen Einsatz weitergehen. Es kommt nur darauf an, daß jeder während seines Lebens auch nicht im geringsten seine Studiums- und Arbeitspflichten vernachlässigt. Rabbi Tarfon sagte: «Du hast nicht die Pflicht, die Arbeit zu vollenden, aber auch nicht die Freiheit, sie einzustellen. Wenn du die Tora gelernt hast, wird dir Lohn gegeben. Und dein Arbeitgeber ist treu, daß er dir den Lohn für deine Arbeit bewahrt. Aber wisse, daß die Auszahlung des Lohnes an die Gerechten der Zukunft angehört.»[11]

Ein anderes Beispiel betont den unzerreißbaren Zusammenhang zwischen Gedanke und Tat; der herkömmlichen monotheistischen Auffassung des Judentums entsprechend zeigt es auf, daß zwischen den beiden Begriffen nicht nur keine Gegensätze, ja nicht einmal Kompromisse vorliegen, sondern daß auch in diesem Fall eine unzerreißbare Einheit besteht, von der das Leben des Menschen in seiner vollsten, vollendetsten Sinnfülle insgesamt abhängt. Rabbi Eleazar ben Azaria sagte: «Ohne Tora keine Bildung, ohne Bildung keine Tora; ohne Weisheit keine Gottesfurcht, ohne Gottesfurcht keine Weisheit; ohne Wissen keine Einsicht, ohne Einsicht kein Wissen; ohne Mehl keine Tora, ohne Tora kein Mehl.»[12]

Die Tora ist der eigentliche Quell des Lebens und des Wohlstandes, von ihr kann nur Gutes kommen. Wenn man sich dem Studium hingibt, hat man zuweilen das Gefühl, allein, isoliert zu sein, aber man befindet sich dabei immer in guter Gesellschaft, denn wer sich mit dem Worte Gottes befaßt, ist Gott nahe. Rabbi Jonatan sagte: «Jeder, der die Tora trotz Armut hält, wird sie am Ende in Reichtum halten können... Jeder, der die Tora vor Reichtum vernachlässigt, wird sie am Ende aus Armut vernachlässigen.»[13]

Es ließe sich noch eine Reihe weiterer Beispiele anführen, die uns eine Idee davon geben könnten, wie die Tora und darüber hinaus die ganze Bibel in der jüdischen Überlieferung im Mittelpunkt eines eifrigen Studiums gestanden hat. Es wäre ein mühevolles Unterfangen, wollte man nur ein Verzeichnis der Kommentare zusammenstellen, die sich im Lauf der Jahrhunderte um den Bibeltext herum gebildet haben. Dieses emsige Bemühen der Meister ist auch dem Umstand zu verdanken, daß die Bibel nie ein einer Kaste vorbehaltenes Monopol gewesen und nie nur unter bestimmten Bedingungen zum Lesen freigegeben worden ist. Sie ist stets ein Buch gewesen, das jedem Leser frei und offen stand. Vor allem mit Hilfe der Pharisäer und aller Meister, die im Lauf vieler Generationen aufeinander gefolgt sind, ist die Bibel das Vermächtnis eines ganzen Volkes gewesen. Es hat keinen jüdischen Haushalt gegeben, der kein Exemplar der Bibel, sogar in Übersetzung, gehabt hätte; es hat nie eine jüdische Schule gegeben und gibt heute keine solche, die nicht eine angemessene Zeit dem Bibelstudium gewidmet hätte und widmen würde, ob es sich nun um eine «religiöse» oder um eine «laizistisch» ausgerichtete Schule handelt. Auch heute, im Staat Israel, gehört in jeder Schule, gleich welcher Richtung, das Bibelstudium zum normalen Programm. Die Bibel ist weiterhin das Buch schlechthin, das nationale Buch, das dem ganzen Volk sein unverwechselbares Gepräge gibt und sich in jedem Familienkreis findet, so wie in Italien in jedem Haushalt ein Exemplar der «Divina Commedia» zu finden ist, wenn auch das Studium des heiligen Textes von ganz anderen Voraussetzungen aus und zu ganz bestimmten Bildungszwecken erfolgt.

Als im 18. Jahrhundert die Aufklärungsströmungen mit der Haskala (jüdische Aufklärung) auch die Masse des jüdischen Volkes erreicht haben, kommt es zu einem scheinbar seltsamen und auf den ersten Blick unerklärlichen Phänomen. Um die neuen Ideen auszudrücken, übernimmt man wieder die hebräische Sprache, knüpft aber dabei nicht von neuem an die neuhebräische Sprache der Mischna oder der hispano-hebräischen Literatur an, sondern die Schriftsteller des 18. Jahrhunderts kehren zur ursprünglichen Sprache, zum poetischen Stil der Bibel zurück, der sich eigentlich für die neue Literatur wenig zu eignen scheint. Man verschmäht den juristischen, zuweilen ein wenig trockenen Stil der Rabbiner und greift wieder nach der Sprache der Tora und der Propheten, zur Jugendfrische des Hohenliedes, zu den idyllischen Bildern des Buches Rut, zu den spannenden Berichten über die Könige und ganz allgemein überhaupt zu den üppig sprießenden Bildern, die zu den packendsten Eigenschaften des prophetischen Stils gehören. Prosa, Poesie, Theaterstücke, Romane lassen sich oft von der Bibel und ihrem Stil inspirieren. Dieses Phänomen, das zum Teil ins 19. Jahrhundert hinein dauert, bestärkt wieder aufs offensichtlichste den Umgang mit der Bibel, den das jüdische Volk durch Jahrhunderte hindurch aufrechtzuer-

halten verstanden hat. Auch in unserer Zeit, wo die hebräische Sprache jene so erstaunliche Weiterentwicklung gefunden hat, die sie instandsetzt, sich in jedem Kulturbereich treffend und gewandt auszudrükken, kommt es auf dem Feld der Literatur unter den Schriftstellern des 20. Jahrhunderts wiederum oft zu reichen Anklängen an die Bibel, die deutlich von ihr inspiriert sind.

Wenn die Texte unter Anleitung des Vaters oder eines Meisters in einer gesammelten und doch ungezwungenen Atmosphäre zuhause studiert werden oder in einer Schule oder in einer anderen dafür vorgesehenen Stätte mit Einschluß der Synagoge, ist es bei der engen Verbindung, die sich zwischen der Bibel und dem hebräischen Volk ergeben hat, oft schwierig, ganz allgemein zwischen dem eigentlichen Studium und dem Gebet eine Trennungslinie zu ziehen. Auch das Studium der heiligen Schriften, ja wir könnten sagen gerade dieses Studium mutet wie eigentliches Gebet an. Und auch das tägliche Leben, das sich von den Weisungen der Tora inspirieren läßt, stellt einen der höchsten Aspekte des Gebetes dar, das der Mensch verrichten kann, denn das Tun setzt die Verheißungen, die der Glaube in so spontaner Intensität des Verstehens zum Ausdruck gebracht hat, in gültige Wirklichkeit um.

Die Bibel, die für das jüdische Volk das Grundinstrument für die tägliche moralische, religiöse und nationale Erziehung gewesen ist und immer noch ist, enthält selbstverständlich auch Gebete, ist aber nie als *das* Gebetbuch angesehen worden. Sie ist der heilige Text, anhand dessen der Gelehrte, der Mensch des Glaubens, der Jude ganz allgemein seinen Ursprüngen nachgeht, sich an die außerordentlichen Ereignisse erinnert, die einer Idee und einem Volk Leben gegeben haben, und dem man die Unterweisung zu entnehmen sucht, die zur Grundlage und zum Leitbild für das Verhalten bei jedem Akt des täglichen Lebens wird. Doch offensichtlich hat die Bibel auf verschiedene Weisen und auf hoher Ebene auch einen Einfluß auf die Bildung und Entwicklung des Gebets in Israel ausgeübt.

2. *Die Bibel und das Gebet*

Das Gebet ist seiner Natur nach ein spontaner Akt, der im Innern jeder menschlichen Kreatur entsteht als Glaubensäußerung dessen, der an ein höheres Wesen als den Schöpfer des Menschen und Lenker aller menschlichen Geschicke glaubt. Für gewöhnlich übersetzt man das Wort «Gebet» mit der hebräischen Entsprechung *tefilla*. Sie kommt vom Verb *p l l* (pillel), das ursprünglich «glauben», «urteilen» bedeutet.[14] Die Hitpallel-Form, aus der das Substantiv *tefilla* gebildet ist, hat ursprünglich den Sinn «Gott als Richter anrufen». Im Talmud werden das Verb und das Substantiv nur für das Gebet der achtzehn Lobpreisungen verwendet. In der Folge gebrauchte man sie zur Bezeichnung irgendeines Bittens oder Flehens und auch, wie in der Bibel, für das Lob- und Preisgebet. Die erste Form des Gebetes nannte man *beraka* (Preisung). Der Wortstamm, von dem sich dieses Substantiv ableitet, bedeutete ursprünglich «das Knie beugen», «sich niederwerfen» und in der Folge «beten», «Gott loben und preisen».

Aufschlußreich ist die Bedeutung, die das Beten im Sinn von «Gott als Richter anrufen» annimmt. Unseres Erachtens will das besagen, daß man sich nicht vor Gott hinstellt, so wie man sich vor irgendein sterbliches Wesen hinstellen kann, um Verständnis und Hilfe zu erbitten, sondern der Mensch steht dann vor Gott wie vor einem Richter, der zudem der höchste Richter ist. Wir wissen, daß der Herr der Vater aller ist und daß wir alle seine Kinder sind. Er weiß, was wir nötig haben, und läßt uns nie im Stich, wenn wir uns mit unserem ganzen Herzen und unserem ganzen Gemüte ihm zuwenden und die große moralische Kraft aufbringen, ihm ungescheut und rückhaltlos den ganzen Tumult unserer Gedanken, unserer Sorgen, unserer Verfehlungen und unserer Hoffnungen zu eröffnen, wenn wir uns bewußt sind, wie beschränkt unsere Kräfte sind und ihm als einem Vater auch unsere verborgensten, uneingestehbarsten Gedanken bis auf den Grund aufschließen. Dann kann das Gebet seine Urfunktion erfüllen, uns aufzuheitern und zu stärken, und dann bringt es uns in Kontakt mit der Gegenwart Gottes, der *schekina* der Welt.

Die *Bet-ha-knesset*, die Synagoge oder der Tempel (dieser zweite Ausdruck kommt vor allem mit der Emanzipation im 19. Jahrhundert auf), d. h. das «Versammlungshaus» entsteht, wie bereits angedeutet, höchstwahrscheinlich während des babylonischen Exils, dauert dann auch nach der Heimkehr weiter und verbreitet sich im ganzen Lande Israel. In Jerusalem gab es zur Zeit des zweiten Tempels sehr zahlreiche Synagogen und Lehrhäuser. Im Talmud ist von 394 Synagogen[15] die Rede, und der palästinensische Talmud bringt es auf 460 allein in der heiligen Stadt.[16]

Die *Bet-ha-knesset* entstand zuerst einfach aus der für die Verbannten bestehenden Notwendigkeit, zusammenzukommen, von ihren dramatischen Schicksalen zu sprechen, eine Gewissenserforschung anzustellen, sich bewußt zu werden, daß die Vernachlässigung des Torastudiums Ursache sovieler Übel war und daß es notwendig sei, den heiligen Text wiederum zu studieren und vor allem von neuem den Weisungen der

Tora entsprechend zu leben. Im Lauf dieser Versammlung ergab sich unwillkürlich auch der Wunsch, zu beten – und das Gebet ersetzte dann die Opfer, die nicht mehr dargebracht werden konnten, weil die *Bet-ha-miqdasch* zerstört war. Und so wird die Synagoge zur Gebetsstätte.

Die jüdische Liturgie, die auch in dieser Beziehung in der Religionsgeschichte von großer Bedeutung gewesen ist, hat sich von jeder bloßen Äußerlichkeit befreit. Sie verlangt nicht besondere, eigens für sie bestimmte Orte – «An jedem Ort, an dem ich meinem Namen ein Gedächtnis stifte, will ich zu dir kommen und dich segnen» (Ex 20,24) – und auch nicht für die religiösen Funktionen bestimmte Priester. Der Rabbiner ist einfach der Meister, der Toralehrer par excellence, hat aber in der *bet-ha-knesset* keine besondere Aufgabe zu erfüllen. Jeder Jude kann, sofern er darauf vorbereitet ist und einen guten Lebenswandel führt, den Auftrag erhalten, vorzubeten.

Das Gebetsformular war ursprünglich nicht so umfangreich überladen wie das heutige, das sich in Jahrtausenden entwickelt hat. Im Altertum bestand nicht ein festes Gebetssystem. Jeder brachte gleich wo, gleich wann und gleich bei welchem Anlaß zum Ausdruck, was er empfand. Von Abraham bis Daniel finden sich in der Bibel viele Gebete. Das öffentliche Gebet war kurz, darauf folgte ein persönliches Gebet, das von jedem Gläubigen leise verrichtet wurde. In der Folge kam der Brauch auf, diese Gebete, die sich ursprünglich auch durch äußerste Einfachheit auszeichneten, zu erweitern (wie kurz noch war das Gebet des Mose um die Heilung seiner Schwester Mirjam: «Ach, heile sie!» (Num 12,13). Als die Zeiten und der Geschmack sich änderten und auch infolge äußerer Einflüsse entfaltete und erweiterte sich die *tefilla* allmählich; sie übernahm ganze Abschnitte der Bibel und dichterische Schöpfungen (*pijutim*) verschiedener Autoren; diese *pijutim* wurden dann wieder oft, wenigstens bis zum Ende des spanischen Judentums, jährlich durch andere ersetzt. So bildete sich nach und nach das Gebetsformular, das bis heute bewahrt geblieben ist und sowohl für das tägliche Gebet als auch für die Festtage und einzelne Feiern wie *Rosch-ha-Schana* und *Kippur* Gebete enthält. In der Folge bildeten sich auch verschiedene *minagim* (Riten), wie der askenasische, sefardische, italienische und römische usw. Ritus, die Anklänge an die Gepflogenheiten und literarischen Überlieferungen der verschiedenen Entstehungsorte aufweisen.

Das Gebetsformular nannte man *siddur* (Anordnung) und sodann auch *machazor* (Periode, Zyklus, Formular); dieser zweite Begriff ist weiter und enthält auch *pijutim*. Um das fünfte oder sechste Jahrhundert begann man, die Gebete schriftlich niederzulegen. Anfänglich war es verboten, die *tefillot* aufzuschreiben. Nach der Abfassung des Talmuds verspürte man das Bedürfnis, auch für die Gebete schriftliche Sammlungen vorzusehen. Anfänglich handelte es sich jedoch stets um fakultative, gelegentliche Gebete, die den jeweiligen Bräuchen und Umständen angepaßt werden konnten. Nachher hatte man ein Formular fester Gebete. Das älteste, das auf uns gekommen ist, ist das von Amram (875), der zur Zeit der Geonim lebte, und das allen späteren Texten zur Grundlage dient. Einer der berühmtesten Texte ist der Machzor Vitri des Rabbi Simcha ben R. Schmuel (1100), eines Schülers des großen Kommentators Raschi.

Als geschichtliche Dokumentation, als Gegenstand des Studiums und gleichzeitig als Urquell und Inspiration der Gebete bildete so die Bibel mit der Zeit ein Ganzes, das gemäß der jüdischen Überlieferung sich nicht trennen und in Abteilungen bringen läßt, so daß man zu verschiedenen Klassifikationen gelangen könnte, aus denen man von Mal zu Mal den Umständen entsprechend Stoff zum Studium, zum Gebet und zu Verhaltensnormen zöge in genau abgegrenzten, losgerissenen Konturen.

3. Die Liturgie und die Verwendung von Texten anderer Religionen

Zum Schluß möchten wir noch einige Überlegungen anstellen über die von mehreren Seiten ins Auge gefaßte Möglichkeit und geäußerten Wunsch, in der Liturgie Texte anderer Religionen zu verwenden. Dieses Thema wird in der christlichen Welt in letzter Zeit ziemlich ausgiebig behandelt, als ob es sich dabei um etwas gänzlich Neues, für die Annäherung an andere Religionen und die Horizonterhellung höchst Wichtiges handle.

Im Umkreis der jüdischen Welt könnte man vom geschichtlichen Standpunkt aus annehmen, daß es hier um ein Problem geht, das nicht neu ist, sondern im Gegenteil sehr alte Wurzeln hat. Es begann schon mit Abraham, als der Herr zu ihm sagte: «Durch dich sollen alle Geschlechter der Erde Segen erlangen» (Gen 12,3). Diese Stelle deutet auf die sittlichen, geistigen Werte hin, die der ganzen Menschheitsfamilie zugute kommen sollen. Sodann könnte man an das Opfer erinnern, das während des Sukkotfestes im *Bet-ha-miqdasch* von Jerusalem dargebracht wurde; dabei wurden siebzig Stiere geopfert, um von Gott die völlige Umkehr (*teschuva*) nicht nur für Israel, sondern für alle Völker der Erde zu erflehen, deren Zahl damals auf siebzig berechnet wurde. Raschi macht in einem Kommentar dazu die Bemerkung, daß während dieser

Festzeit für diese Völker siebzig Stiere dargebracht würden. Zur Zeit der höchsten Freude und des Frohlockens über alles Gute, das die göttliche Güte ihm gewährte, bat also Israel darum, daß auch alle anderen Völker an diesen Gütern Anteil erhielten. Die ehrlich verdiente Freude und Wohlfahrt dürfen nicht nur einem einzigen Menschen oder Volk zukommen, sondern sollen allen, ohne jeden Unterschied, ohne Ansehen der Abstammung oder Religion zuteil werden. Wir glauben nicht, daß diese Auffassung bei anderen Völkern und Religionen je stark verbreitet war, schon auch deshalb nicht, weil diese Manifestation, an der das ganze Volk teilnahm, von keinem anderen Volk, Menschen oder irgendeiner Gruppe irgendwelche Gegenleistung verlangte, auch nicht eine wenn auch bloß vage Übernahme des Glaubens Israels. Wir könnten in dieser biblischen Überlieferung einen weiteren Beweis dafür erblicken, daß das jüdische Volk von Gott, dem Vater und Richter der ganzen Menschheit, eine große, universale Auffassung hat und infolgedessen alle anderen Völker als Brüder ansieht.

Wie könnten wir sodann die so edlen Worte vergessen, die der König Salomo in seiner Rede bei der Einweihung des Tempels sprach: «Auch Fremde, die nicht zu deinem Volk Israel gehören, werden deines Namens wegen aus fernen Ländern kommen; denn man wird von deinem großen Namen, deiner starken Hand und deinem hoch erhobenen Arm hören, und man wird kommen und in diesem Haus beten. Höre sie dann im Himmel, dem Ort, wo du wohnst, und tu alles, was der Fremde von dir erfleht! Dann werden alle Völker der Erde deinen Namen erkennen. Sie werden dich fürchten wie dein Volk Israel...» (1 Kön 8,41–43).

Erinnern wir uns auch an die lapidaren Worte bei Jesaia: «Mein Haus wird ein Haus des Gebets für alle Völker sein» (56,7).

Aufgrund dieser so sprechenden Beispiele könnte man behaupten, daß sich schon in alter Zeit das jüdische Denken auf einen ganz weiten menschlichen Horizont richtete in einer Sicht, die wir heute mit einem gängigen Begriff als «ökumenisch» bezeichnen würden.

Doch seit jener Zeit, in der man eine bessere, gerechtere, redlichere, auf Gerechtigkeit und Menschlichkeit gründende Welt herbeiwünschte, sind viele Jahrhunderte vergangen, und diese Welt muß sich nicht viel geändert haben, denn die Schlechtigkeiten, Ungerechtigkeiten, Genozide haben weiterhin viel Blut zum Fließen gebracht und viele berechtigte Hoffnungen geknickt. Deshalb wäre es unserer bescheidenen Meinung nach eine Illusion, wollte man annehmen, man könne so viele schmerzliche geschichtliche Ereignisse wie mit einem Schwamm hastig auslöschen, sondern man muß zuerst eine sorgfältige Analyse, eine gebührende vertiefende und klärende geschichtliche Prüfung vornehmen, die den elementarsten Regeln der Moral entspricht und die Grundlage zur Behandlung jedes menschlichen Problems abgibt.

Wenn wir heute das genannte Problem, das sicherlich nicht besonderen Interesses und besonderer Bedeutung entbehrt, ins Auge fassen wollten, so könnten wir sagen: Das Gebet in diesem Sinn stellt gewissermaßen nicht einen Ausgangspunkt dar, sondern ist als Zukunftsziel anzusehen, als ein zu erreichender Punkt, als Abschluß einer ernsthaften Prüfung der Geschichte und der Gewissen und der gegenseitigen Beziehungen, als Frucht von Gesprächen, die in die Wege geleitet werden, als Ergebnis einer nach einer aufmerksamen, redlichen Prüfung zustande gekommenen positiven Lösung so vieler Probleme, die in langen Jahrhunderten der Leiden und Erwartungen sich angehäuft und oft gefährlich miteinander verflochten haben. So viele elende, tragische abergläubische Auffassungen, die sich durch die Ignoranz der Völker und die vorgebrachten Gründe der für die Politik und die Religion Verantwortlichen durch alle Zeiten hindurch fast unverändert erhalten haben, müssen zuerst verschwinden.

Es sind noch viele Anstrengungen in gegenseitigem ehrlichen guten Willen vonnöten, damit es zu dieser Zurückgewinnung der echtesten Werte der Wahrheit und der Menschenwürde kommt, und die Phasen, die zu durchlaufen sind, können lang oder kurz sein, da sie immer noch vom Gewissen des Menschen abhängen. Wenn es, dem lebhaften Wunsch vieler entsprechend, gelingt, in den Formen, die sich als die geeignetsten, gültigsten und dauerhaftesten erweisen, eine treffende Lösung zu finden, werden die erzielten Ergebnisse eine sichere Grundlage zu weiteren Fortschritten bieten, die viele gute Wirkungen zeitigen werden, auch wenn es vorderhand noch nicht möglich ist, sie vollständig zu bewerten. Eines ist sicher: Dieses ernsthafte gegenseitige Klärungsbemühen, das zum Teil, wenn auch erst in begrenzter Form, bereits im Gang ist, trägt schon die offensichtlichsten Zeichen an sich, daß es den Segen von oben hat und unter einem guten Stern steht. Dieses Werk wird umso mehr erleichtert, je mehr es in einer Atmosphäre absoluter Gleichberechtigung, gegenseitiger Achtung vor der Menschenwürde vor sich gehen kann, und es wird kräftig unterstützt werden durch den ehrlichen Willen von seiten aller, sich zu erneuern und sich wiederum Gott zu weihen.

An dem Tag wird, wie der Prophet sagt, «der Herr der einzige sein und sein Name der einzige» (Sach 14,9).

[1] Martin Buber, Reden über das Judentum (Berlin 1932) 50–53.
[2] Vgl. Deut 6,4f.
[3] Sifre Deut., 41, 80 a
[4] Quidduśin 40b.
[5] Megilla 16b.
[6] Joma 35b.
[7] Pirke Abot I 4b.
[8] Pirke Abot I 15.
[9] Pirke Abot II 7.
[10] Pirke Abot II 8b.
[11] Pirke Abot II 16.
[12] Pirke Abot III 17b.
[13] Pirke Abot IV 9.
[14] Genesis 43,11.
[15] Ketubot 105.
[16] Megilla 26.
[17] Numeri 29,18.

Übersetzt von Dr. August Berz

AUGUSTO SEGRE

geboren im Jahre 1915 in Casale Monferrato, Italien. Rabbinische Studien am Rabbinischen Kollegium von Rom. Doktor in Rechtswissenschaft. Widerstandskämpfer in Piemont. Zur Zeit Professor am Istituo Superiore di Studi Ebraici in Rom und an der Pontificia Università Lateranense; zugleich Direktor der Rassegna Mensile di Israel. Verfasser von Büchern und Aufsätzen über hebräische und ökumenische Themen.

Cornelis Rijk

Die jüdisch-christlichen Beziehungen und die Verwendung heiliger Bücher anderer Religionen im christlichen Kult

Nach den Aufsätzen über die Beziehungen zwischen den Juden und den Christen und über die Stellung der Bibel im jüdischen Leben und Kult möchte ich einige Überlegungen darüber anstellen, welchen Beitrag die jüdisch-christlichen Beziehungen zur Lösung der Frage leisten können, ob und wie die heiligen Bücher anderer Religionen in der christlichen Liturgie zu verwenden sind. Von den modernen Massenmedien und Reisemöglichkeiten sowie von einem tiefen Suchen nach Gott gefördert, nehmen die Kontakte zwischen verschiedenen Religionen auf weltweiter Ebene rasch zu. In diesem Zusammenhang ist die Frage, die sich dieses «Concilium»-Heft stellt, ganz am Platz. Sie ist auch dringlich, denn es geht dabei nicht bloß um Texte und Bücher, sondern um Äußerungen tiefster Überzeugungen. Letztlich betrifft unsere Frage die zwischenmenschlichen Beziehungen und die Weise, wie die Menschen ihren Glauben äußern.

Eben deshalb, weil diese Texte mit der menschlichen Wirklichkeit zusammenhängen, ist die Frage nach der Verwendung heiliger Bücher anderer Religionen in der christlichen Liturgie ein heikles Problem. Ein Text läßt sich leicht aus seinem Zusammenhang reißen; man kann den Sinn, den der Text an seinem ursprünglichen Ort und im Geist des Gläubigen, der ihn verwendet, hat, entstellen. Damit ändern wir nicht nur den Sinn des Textes, sondern stoßen wir auch andere Menschen vor den Kopf. Man kann einen Text nicht lösen aus seinem gesellschaftlichen, kulturellen und religiösen Rahmen, aus der Überlieferung, in der er gelebt und gedeutet wird, und aus der Inspiration seines Autors (seiner Autoren). Damit man einen heiligen Text einer bestimmten Religion im Kult anderer Religionen verwenden kann, müssen deshalb gewisse Bedingungen erfüllt sein; man muß den Hintergrund dieser Texte richtig kennen und den Sinn, den der Text in seiner eigenen Tradition hat, respektieren.[1] Ferner sind die Grundhaltung und die Grundbegriffe anderer Religionen gründlich zu studieren, um herauszubekommen, ob die Gläubigen verschiedener Religionen eine gemeinsame Grundlage haben, sich die gleichen oder ähnliche Fragen stellen und die gleiche Wellenlänge haben. In der Praxis kann das Vorgehen den umgekehrten Weg einschlagen: man beginnt vielleicht Texte anderer Religionen zu verwenden, weil man fühlt, daß sie die eigenen religiösen Überzeugungen zum Ausdruck bringen, und entdeckt dabei eine mehr oder weniger gemeinsame Glaubensbasis. Das richtige Verständnis von Texten als Äußerungen der Überzeugungen und des Lebens von Menschen erfolgt denn auch im allgemeinen auf diesem Weg. Die beiden vorhergehenden Aufsätze zeigten den dauernden, wesentlichen Zusammenhang zwischen dem Christentum und dem Judentum auf sowie die Folgen, die sich aus dem Umstand, daß die Kirche in der jüdischen Tradition geboren ist, ergeben (C. MacLeod); sie wiesen darauf hin, daß die heiligen Schriften der Bibel aus dem jüdischen Leben und Kult nicht wegzudenken sind (A. Segre).

In diesem kurzen Aufsatz möchte ich die Folgerungen ziehen, die sich aus den beiden vorhergehenden Artikeln für unsere Frage nach der Verwendung nichtchristlicher heiliger Bücher in der christlichen Litera-

tur ergeben. Aus den Erfahrungen, die wir in den sich langsam anbahnenden Beziehungen zwischen dem Judentum und dem Christentum machen, schließe ich, daß wir einzelne Dimensionen des biblischen Glaubens zurückgewinnen können, die für die in diesem «Concilium»-Heft behandelte Frage bedeutsam sein dürften. Sie betreffen vor allem die Beziehungen zwischen Israel und den anderen Religionen und zwischen der Kirche und dem Judentum. Wenn wir sie aber in einem neuen Kontakt mit dem Judentum besehen, gewahren wir von neuem einige Grundelemente, die für unsere Beziehungen zu den nichtchristlichen Religionen und zu ihren heiligen Büchern gelten.

Wenn ein Christ seine Ansicht über andere Religionen genauer zu bestimmen oder seine Einstellung zu anderen Liturgien und anderen heiligen Büchern gründlicher zu überlegen sucht, so muß er dies von seiner eigenen Überlieferung her tun. Darum ist es wohl richtig, daß wir uns zunächst das Grunddokument des christlichen Glaubens und Lebens ansehen, nämlich die Bibel. In der Schrift finden wir den Ausdruck der maßgebenden Erfahrung, die Israel und die Kirche mit Gott gemacht haben. Hier stoßen wir zwangsläufig auf das Verhältnis zwischen dem Judentum und dem Christentum. An dieser Stelle möchte ich betonen, daß Juden und Christen im Grunde aus der gleichen biblischen Überlieferung leben, die auch ihre Haltung zu anderen Religionen und Liturgien bestimmt. Dabei können wir eine aufschlußreiche Beobachtung machen: Wenn Christen ihre Beziehungen zum jüdischen Volk zu klären suchen, werden sie unwillkürlich veranlaßt, ihre Beziehungen zu anderen Religionen und Völkern zu prüfen (vgl. z.B., was während des Zweiten Vatikanums geschah), und wenn sie sich ernsthaft mit ihren Beziehungen zu anderen Religionen befassen, haben sie die Bande, die sie mit dem jüdischen Volk verbinden, zu besehen. Dies hängt zweifellos mit der biblischen Auffassung über das Heil Israels und der anderen Nationen zusammen.

In den Schriften des Alten Testaments bringt Israel seinen Glauben zum Ausdruck, vom Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs erwählt, das auserwählte Volk zu sein. Doch diese Erwählung wird von Anfang bis Ende nicht als Privileg, sondern als besondere Verantwortung gegenüber anderen angesehen. Israel muß den Namen des Herrn preisen, es muß den Herrn kennen und ihm treu sein, damit alle Nationen und Völker den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs anerkennen und wie aus einem Munde preisen. Viele wohlbekannte Texte bringen diese Überzeugung zum Ausdruck. Besonders die Propheten betonen den universalen Aspekt der Sendung Israels und seiner Rolle in der Heilsgeschichte. Doch schon zu Beginn des Berichts über die Berufung Abrahams wird die universale Perspektive angedeutet: «Du wirst allen Familien auf Erden zum Segen sein» oder «Durch dich sollen alle Geschlechter der Erde Segen erlangen» (Gen 12,3). Dieser Glaube an die einzig dastehende und einzigartige Rolle Israels einerseits und die Verantwortung für das Heil aller andererseits bringen in die Geschichte Israels und der Menschheit eine notwendige Spannung. Diese Spannung läßt Israel in eine doppelte Gefahr geraten. Es kann engstirnig und nationalistisch werden und seine universale Sendung in einer um sich selbst kreisenden Auffassung des Auserwähltseins vergessen. Oder es kann seine Einzigartigkeit und seine eigenartige Rolle in der Geschichte der Menschheit übersehen oder vergessen. In den Schriften der Bibel lassen sich leicht Beispiele für beide Gefahren finden. Die Predigt der Propheten ist Israel ebenfalls behilflich, sein Denken zu berichtigen und die schwierige Spannung zwischen Partikularismus und Universalismus im Leben aus- und durchzuhalten.

Andererseits wird die Erwählung Israels von der übrigen Menschheit oft abgelehnt oder mißverstanden. Sie wird dann Israel als anmaßendes Überlegenheitsgefühl ausgelegt und als ein stolzer Angriff auf die menschliche Gleichheit zurückgewiesen. Deshalb hat Israel oft zu leiden wegen seines Unvermögens, seiner Sendung lauter nachzuleben, und wegen der Verkennung von seiten der anderen Nationen. Doch in ihrem biblischen Glauben sind die Juden – und mit ihnen die Christen, die in der jüdischen Überlieferung verwurzelt sind – gezwungen, an die einzigartige Rolle zu glauben, die Israel zum Heil der ganzen Menschheit zufällt. Als Christen sind wir überdies des Glaubens, daß der Jude Jesus von Nazareth den Bund Gottes mit seinem Volk erfüllt und damit den Anbruch der messianischen Zeiten herbeigeführt hat und daß Gott der Vater ihm die unbegrenzte Fülle des Lebens gegeben hat. Es ist wichtig, hier zu betonen, daß diese Erwählung von den Autoren des Neuen Testaments in der Perspektive der Beziehungen zwischen den Juden und den Heidenvölkern gesehen wurde. Der Text, der am beredtesten davon spricht, ist natürlich Kapitel 2 des Epheserbriefes, wo die Rolle Christi darin erblickt wird, daß er die Versöhnung zwischen Juden und Heiden herbeigeführt, die Scheidewand der Feindschaft niedergerissen und beide in einem Leib mit Gott in Verbindung gebracht hat. Der Sitz im Leben, der existentielle Hintergrund dieser Ausdrücke findet sich zweifellos in Kapitel 11 der Apostelgeschichte. Dort berichtet Lukas, wie Heiden in die jüdisch-christliche Gemeinde aufgenommen werden, und sagt, daß sie zusammen einen Leib bilden. In eben diesem Zeitpunkt werden die Jünger Jesu «erstmals» Christen genannt.

Hier berührt Lukas sicherlich einen wesentlichen Aspekt des Christseins, nämlich den, daß es ein Element der Versöhnung zwischen Juden und Heiden bildet. Diese Lehre findet manche Parallelen in anderen Schriften des Neuen Testaments (z. B. Röm 11; Lk 2,29–32; Gal 2,7–8) und wird in vielen Monumenten der christlichen Kunst herrlich zum Ausdruck gebracht (vgl. z. B. das Thema Jerusalem-Betlehem in den Mosaiken der römischen Basiliken). Dieses Bewußtsein, daß das Christentum stets und wesentlich mit den Juden und den Heiden in Verbindung steht, ging jedoch in der christlichen Überlieferung zu einem großen Teil verloren, was einerseits mit der Erlahmung des biblischen Denkens und andererseits mit der existentiell-eschatologischen Ausrichtung des Lebens zusammenhängen dürfte. Heute beginnen wir, besonders unter dem Einfluß der biblischen Erneuerung, des Zweiten Vatikanischen Konzils usw., diese Dimensionen des christlichen Lebens wieder zu entdecken. Sie müssen sich zwangsläufig auf unsere Sicht der Beziehungen zwischen dem Christentum und den anderen Weltreligionen und zwischen der christlichen Liturgie und den anderen Liturgien auswirken. Die konkreten Folgerungen aus der Tatsache, daß das Christentum in der jüdischen Tradition wurzelt, sind im ersten Aufsatz dieses Teils des Heftes gezogen worden.

Hier möchte ich kurz eine auf der Bibel gründende Sicht der heidnischen religiösen Welt vorlegen.[2] Selbstverständlich ist die Religion Israels nicht in einem luftleeren Raum entstanden und auch nicht einfach vom Himmel gefallen, sondern sie war auf mancherlei Weisen und mit vielen Klammern mit dem Religions- und Kulturraum der semitischen Welt im allgemeinen verbunden. Manche religiösen Überlieferungen und Praktiken und manche sittlichen Grundsätze Israels bildeten einen Teil eines mit anderen Völkern gemeinsamen Erbes. Eine große Zahl biblischer Erzählungen, gesellschaftlicher und ethischer Vorschriften bezeugen diese Tatsache. Damit ist dem Glauben Israels nicht seine Einzigartigkeit genommen, aber es zeigt, daß die Religion Israels eine geschichtliche Religion ist mit all dem, was sich daraus ergibt: sie hatte und hat wesentliche Zusammenhänge mit anderen Religionen und wird diese immer bewahren. Dies ist denn auch der existentielle Grund, weshalb die Erwählung Israels in der Geschichte Gottes mit der Menschheit eine Bedeutung für das Heil der Heiden haben kann. Nach dem Glauben der Bibel besteht zwischen Israel und den anderen Weltreligionen letztlich eine gemeinsame religiös Basis.

Zwei Punkte sind nun noch weiter zu klären: die Einzigartigkeit der Religion Israels und ihre positive Beziehung zu ihrer religiösen Umwelt. Zum ersten Punkt ist zu sagen, daß Israel zwar viele Ideen und religiöse Auffassungen mit anderen Völkern teilte, aber zum absoluten monotheistischen Glauben an den einen, einzigen Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs heranwuchs oder gebracht wurde. In seiner Erfahrung mit diesem Gott nahm Israel ihn als Erlöser und Schöpfer nicht allein Israels, sondern der gesamten Menschheit an. Es wußte und glaubte, daß Gott in der ganzen Welt und in allen Nationen zugegen ist. Indem es mit Gott im Bunde lebte, lebte Israel gleichzeitig in Verbindung mit den Religionen der Umwelt und teilte eine Reihe ihrer religiösen Überzeugungen. Auf der anderen Seite unterschied es sich in immer stärkerem Maß von ihnen darin, daß es die Ideen, die mit seinem Glauben an Jahwe unvereinbar waren, zurückwies und unter dem Einfluß dieses Glaubens andere Auffassungen läuterte. Damit hatte der Monotheismus Israels einen Einfluß auf die Umwelt.

Welches war denn konkret die Haltung Israels zu den anderen Religionen? Man darf behaupten, daß es eine positive Einstellung war, die –freilich mehr implizit als explizit– anerkannte, daß Israels Gott auch in den anderen Völkern am Werk sei. Diese Haltung äußerte sich hauptsächlich darin, daß Israel manche «außerbiblischen» Werte akzeptierte, an Gott als an den Schöpfer aller Menschen glaubte und daß insbesondere die Propheten annahmen, daß die Nichtisraeliten ein richtiges ethisches Gespür hätten. Die gleiche Überzeugung findet sich im Glauben, daß alle Menschen nach dem Bilde Gottes erschaffen seien (Gen 1,27).

Das Christentum, das das Heil aller Menschen verkündet und sich unter den Heidenvölkern verbreitet, bewahrt im wesentlichen diese biblischen Erkenntnisse. Deshalb ist diese biblische Sicht des religiösen Phänomens in der Welt meiner Meinung nach von großer Bedeutung für die Diskussion darüber, ob «außerbiblische» heilige Bücher in der jüdischen oder christlichen Liturgie verwendt werden dürfen und sollen. Doch bevor wir dies eingehender erörtern, sind noch ein paar Bemerkungen zu machen.

Die von zahlreichen Autoren geäußerte Idee einer «allgemeinen Religion und Offenbarung» oder einer «kosmischen Religion, Offenbarung und Liturgie», die auf einer biblischen Perspektive beruhen soll, scheint in diesem Zusammenhang sehr viel für sich zu haben. Sie sollte jedoch nicht in allzu vereinfachender Form übernommen werden. Der monotheistische Glaube an Jahwe bringt in die Religionsgeschichte einen Prozeß hinein, der zwar zu einem gemeinsamen Teilhaben an Werten auf gemeinsamer Basis führt, aber auch zu einer Opposition, Läuterung und Verwerfung, wodurch der Glaube an Jahwe seinen einzigartigen Charakter erhält.

Zweitens, wenn wir Christen über die Beziehungen zwischen dem Christentum und den anderen Weltreligionen sprechen, wird unser Ausgangspunkt dieselbe biblische Sicht sein. Viele gründliche Forschungsarbeiten haben sich in letzter Zeit mit dieser Frage befaßt, und es wurden dabei unterschiedliche Ansichten geäußert. Wir brauchen sie hier nicht zu erwähnen. Doch was an diesen Studien oft auffällt, ist dies, daß sie der weiterdauernden Rolle des Glaubens Israels und seiner biblischen Perspektive nicht genügend Rechnung zu tragen scheinen:. K. Rahner und andere[3] haben den Begriff «anaonyme Christen» geprägt, über den noch viel diskutiert wird. Ich möchte hier bloß betonen, daß mir der Begriff «anonymer Christ» oder «impliziter Christ» nicht behagt und daß ich mit P. Schoonenberg einig gehe, der jüngst in einem tiefschürfenden Aufsatz sich gegen diese Sicht und Benennung von Nichtchristen wandte und dann sagte: «Derselbe Gott, der sich in Christus zu erkennen gibt, bietet sein Heil auch in nichtchristlichen Religionen an. Sogar derselbe Logos, der in Jesus Mensch geworden ist, und derselbe Geist, der sich auf Jesus niedergelassen hat, ist auch darin zugegen. Doch damit sagen wir nicht, ‹Christus› sei daselbst auf anonyme oder verborgene Weise zugegen, denn wir meinen mit dem Wort ‹Christus› den Logos, der im Menschen Jesus Fleisch geworden ist.»[4] Wir sehen: Hier rühren wir an einen Grundaspekt der Beziehungen zwischen dem Christentum und den anderen Religionen, der in der Beziehung zwischen dem Christentum und dem Judentum eine Parallele aufweist. Eine einseitige, übertriebene Christozentrik deutet die in anderen Religionen vorhandenen Werte ohne weiteres in einem christlichen Sinn, so daß Nichtchristen zu «impliziten, anonymen Christen» werden. Auf die gleiche Weise werden die Texte des Alten Testaments zuweilen in einem einseitig christologischen Sinn ausgelegt. Falls wir die vorhin erwähnte, von Schoonenberg und anderen vertretene Meinung annehmen, daß Gott durch sein Wort und in seinem Geist in der Menschheitsgeschichte von Anfang an am Werk ist und daß dieses sein Wirken im Juden Jesus von Nazaret, dem Messias, seinen Höhepunkt erreichte, erhalten wir wohl ein grundlegenderes und dienlicheres Kriterium für die Frage nach der Verwendung heiliger Bücher anderer Religionen in der christlichen Liturgie.

Wenn also Gott in der gesamten Menschheit am Werk ist und wenn die heiligen Bücher der Weltreligionen auf diese oder jene oder auf sehr verschiedene Weise den Glauben der Völker und die Erfahrungen, die sie mit Gott machten, zum Ausdruck bringen, dann erscheint der Grundsatz, diese heiligen Bücher in der eigenen Liturgie zu verwenden, akzeptabel. Dann besteht nämlich so etwas wie eine tiefe gemeinsame Basis. Doch die praktische Anwendung dieses Prinzips muß an eine ganze Reihe von Bedingungen geknüpft werden.

Wie wir zu Beginn dieses kurzen Aufsatzes sahen, besteht immer die Gefahr, Texte aus ihrem Kontext zu reißen, den Sinn von Ausdrücken zu entstellen und deshalb die Gläubigen, deren Texte wir benutzen wollen, vor den Kopf zu stoßen. Darum ist eine der ersten Vorbedingungen die, daß der Text aus der gesellschaftlichen, kulturellen und religiösen Überlieferung heraus zu verstehen ist, die er zum Ausdruck bringt, und daß der Sinn, den die Anhänger der betreffenden Religion dem Text geben, voll und ganz respektiert wird. Auf den ersten Blick scheinen manche Texte sich mit unserer Glaubensüberlieferung nicht vereinbaren zu lassen,[5] doch kann es vielleicht der Fall sein, daß wir angesichts dieser Situation unser Verständnis unseres eigenen Glaubens zu vertiefen und unseren Gesichtskreis zu erweitern beginnen, den oben gezogenen Linien entsprechend. Um heilige Texte anderer Religionen auf ehrliche und richtige Weise zu verwenden, muß eine Form von Gemeinschaft, von Leben und Erfahrung bestehen, welche die Verschiedenheiten und unterschiedlichen Eigenarten voll respektiert. Hierin mögen uns unsere Beziehungen zum jüdischen Volk zu neuen Einsichten verhelfen. A. Segre zeigt in seinem Aufsatz, wie tief die Bibel mit dem jüdischen Leben und Kult verbunden ist und sie bestimmt. Gleichzeitig macht er auf den starken Sinn für die Familie, die Gemeinschaft, für die Wirklichkeit und die Schöpfung aufmerksam. Die Bibel ist in der Tat der Ausdruck des Lebens und der geschichtlichen Erfahrung mit Gott. Und doch behält sie die Offenheit auf das Heil aller hin.

Wenn wir hellhörig wären für die jüdische Wirklichkeit, würden wir Christen, die das in Christus bereits gegebene Heil aller verkünden, mehr als bis anhin den Sinn für die Gemeinschaft und die Schöpfung pflegen, der ein so zentraler Aspekt des jüdischen Lebens ist. Dies ließe uns dann die religiöse Wirklichkeit wiederentdecken, die uns aufgrund des Wirkens Gottes in der Menschheitsgeschichte mit anderen Völkern verbindet. Gemeinsames Gebet setzt eine Lebens- und Geistesgemeinschaft voraus; die Verwendung heiliger Texte anderer Religionen in der christlichen Liturgie setzt eine tiefe, lautere Form von Gemeinschaft voraus. Die zunehmenden Kontakte zwischen Völkern, Kulturen und Religionen erleichtern den Zugang zu den heiligen Büchern der verschiedenen Religionen und die Mitteilung und Verbreitung gewisser religiöser Erfahrungen. Die Möglichkeiten, in der christlichen Liturgie heilige Bücher anderer Religionen zu verwen-

den, nehmen in dem Maße zu, als eine wirkliche Gemeinschaft auf der Ebene der oben dargelegten biblischen Erkenntnisse entdeckt und ins Leben umgesetzt wird. Dies ist ein langwieriger Vorgang, wozu es viel Studium, Dialog und Offenheit braucht und der in seiner letzten Verwirklichung ein eschatologisches Ereignis, das Hereinbrechen der vollen Gottesherrschaft sein wird (vgl. Zef 3,9; 1 Kor 15,28).

Schließlich ist eine letzte wichtige Bemerkung zu machen: Die Beziehung zwischen dem Judentum und dem Christentum dürfte einen Testfall für unsere Frage darstellen. Auf der Grundlage des biblischen Glaubens besteht zwischen den Juden und den Christen eine fundamentale Gemeinschaft, und dies war der Grund, weshalb in der allerfrühesten Zeit des Christentums Juden und (Juden-)Christen die gleichen heiligen Texte benutzen konnten; zwar wurden viele dieser Texte unterschiedlich gedeutet, aber in der gleichen biblischen Perspektive. Doch in der langen und oft traurigen Geschichte der Beziehungen zwischen den Juden und den Christen ist diese tiefgründende Gemeinschaft zum großen Teil auseinandergebrochen. Die Substitutionsidee und die manchmal sehr einseitig oder fast ausschließlich christologische Deutung der heiligen Texte der hebräischen Bibel vertieften die Kluft, und ließen nicht den vollen Sinn der heiligen Texte hervortreten, so wie sie in der Tradition des Volkes verstanden wurden und werden, das seinen Glauben und sein Leben in diesen Texten zum Ausdruck gebracht hat. Der Aufsatz von A. Segre läßt uns ersehen, was konkret damit gemeint ist. Wie mir scheint, könnte die Wiederherstellung positiver Beziehungen zwischen den Juden und den Christen unter voller Respektierung der verschiedenen Wesensarten einen wichtigen Beitrag zu einer gründlichen Klärung unseres Themas darstellen. Wenn die Christen die Texte der hebräischen Bibel häufiger lesen würden, kämen wir einen großen Schritt voran. Von der Bibel her gesehen steht die Beziehung zwischen den Juden und den Heidenvölkern im Mittelpunkt der Heilsgeschichte. Die Aussöhnung zwischen den Juden und den Heidenvölkern würde zu einer tiefen Gemeinschaft führen und ist ein zentraler Aspekt des messianischen Reiches. Darum würde sie uns auch den Verständnisschlüssel für die Frage bieten, ob und wie heilige Bücher anderer Religionen sich im christlichen Kult verwenden lassen.

Zusammenfassend können wir sagen, daß die Juden und die Christen im Grunde die gleiche Auffassung über nichtbiblische Religionen haben. Das erlaubt uns, eine gemeinsame Basis sämtlicher Religionen anzunehmen, da Gott in der gesamten Menschheitsgeschichte wirkt. Eine neue, positive Beziehung zwischen den Juden und den Christen schärft unseren Blick für den unlöslichen Zusammenhang zwischen Bibel, Leben und Liturgie, für den notwendigen Respekt gegenüber unterschiedlichen Wesensarten und menschlichen Erfahrungen und öffnet uns die Augen für die bedeutsamen menschlichen, moralischen und geistlichen Werte, die in vielen religiösen Überlieferungen vorhanden sind. Vor allem der «schöpferische», anthropologische Zug des jüdischen religiösen Lebens könnte uns behilflich sein, die Bande zu entdecken, die uns mit anderen Religionen und ihren heiligen Büchern verbinden. Zu der tatsächlichen Verwendung solcher Bücher in der christlichen Liturgie braucht es selbstverständlich noch sorgfältige Vorstudien. Doch die angestellten Überlegungen rechtfertigen wohl diese Initiative und lassen sie aussichtsreich erscheinen.

[1] Vgl. zu dieser Frage den packenden Aufsatz von S. de Beaurecueil, Liberté Chrétienne face aux trésors spirituels des autres religions: La Vie Spirituelle Vol. 122, Nr. 567, janvier 1970, 29–48.

[2] Vgl. z. B. K. Hruby, Israel and the nations: SIDIC IV/1 1971, 4–32; C.J. Labuschagne, De godsdienst van Israel en de andere godsdiensten. Op zoek naar een bijbelse fundering van de theologia religionum: Wereld en Zending IV 1975, 4–17.

[3] K. Rahner, Schriften zur Theologie V (Einsiedeln 1962) 136–158. Vgl. Schriften zur Theologie X (1972) 531–546.

[4] P.J.A.M. Schoonenberg, Christologie en theologie der godsdiensten: Wereld en Zending IV (1975) 26–36 (angeführte Stelle S. 35). Vgl. P. Knauer, Das Verhältnis des Neuen Testamentes zum Alten als historisches Paradigma für das Verhältnis der christlichen Botschaft zu anderen Religionen und Weltanschauungen: G. Oberhammer, Offenbarung, geistige Realität des Menschen (Wien 1974).

[5] La Vie Spirituelle gibt in der in Anm. 1 angeführten Januarnummer 1970 aufschlußreiche Beispiele dafür.

Übersetzt von Dr. August Berz

CORNELIS RIJK

1921 in Schore (Niederlande) geboren. Doktorat in Theologie und Lizentiat in Bibelwissenschaft. Bis 1966 Professor der Bibelwissenschaft zu Warmond und sodann Präsident des Vatikanischen Amtes für die Beziehungen der Katholiken zu den Juden. Seit 1972 Direktor des SIDIC (Service International de Documentation Judéo-Chrétienne). Er veröffentlichte mehrere Bücher über biblische, ökumenische und jüdisch-christliche Themen und zahlreiche Aufsätze in verschiedenen Zeitschriften.

Herman Schmidt

Schriftlesungen in der Liturgie

Die Frage, ob hinduistische, buddhistische oder islamische Texte eventuell in der christlichen Liturgie gelesen oder benutzt werden sollen, kann nur dann wissenschaftlich verantwortlich behandelt werden, wenn man sich über die Funktion der Bibel in der Liturgie ganz im klaren ist. Deshalb geben wir in diesem Beitrag zuerst eine Übersicht über die Geschichte der alttestamentlichen und neutestamentlichen Lesung in der Liturgie. Darauf folgt eine liturgisch-theologische Beurteilung dieser Tradition, vor allem gestützt auf die Konstitution über die Heilige Liturgie des Zweiten Vatikanums (vom 4. Dezember 1963). Den Schluß bilden einige kurze allgemeine Anmerkungen zum Thema einer eventuellen Lesung nichtchristlicher heiliger Bücher in der Liturgie.

I. Panorama der Schriftlesungen in der Liturgie

Wir müssen uns auf eine gedrängte Übersicht beschränken; für die Quellen verweisen wir auf andere Darstellungen.[1] Die Geschichte der Schriftlesung ist sehr verwickelt und zeigt große Vielfalt. Meine Studie über die Karwoche in der westlichen Liturgie zeigt das an einem markanten Beispiel: Die Quellen geben ein buntes Bild von der Verschiedenheit in Wahl und Ordnung der Perikopen.[2] Trotzdem lassen sich in dieser Vielfalt einige allgemeine Linien und Grundsätze entdecken, so daß auch hier gilt: große Pluriformität, also nicht Uniformität, wohl aber Einheit.

In diesem Panorama wird eine Übersicht über das Lesen der Schrift in den liturgischen Feiern gegeben. Es betrifft also *Bücher* und das *Lesen* aus Büchern, nicht aber den Gebrauch und die Anwendung kurzer Schrifttexte in Antiphonen, Kapitellesungen, Responsorien, Versen usw. Das Psalterium lassen wir ebenfalls außer Betracht; es hat eine eigene wichtige Funktion in der ganzen Liturgie.

Weil die Eucharistie das Zentrum der Liturgie ist, sind von Beginn an, sowohl in den östlichen wie in den westlichen Riten, die Sakramente schon bald in der eucharistischen Feier gespendet worden. Ist das wegen besonderer Umstände nicht möglich, bleibt ihre Feier doch ein Hinweis auf die Eucharistiefeier. Beschränken wir uns hier auf die Eucharistiefeier selbst, so schließen wir die Sakramentenfeier also nicht aus.

Um ein Mißverständnis zu verhindern, ist eine erste Anmerkung notwendig. Im Römischen Missale von 1970[3] besteht die Messe (*Ordo Missae*) aus vier Teilen: einleitende Riten, Wortliturgie, eucharistische Liturgie, Schlußriten (*Ritus initiales, Liturgia verbi, Liturgia eucharistica, Ritus conclusionis*). Die Bezeichnungen dieser Unterteile, die wir wegen Mangel an besseren nicht verwerfen, schließen die Gefahr ein, daß man die eucharistische Liturgie (*Liturgia eucharistica*) nicht oder unvollkommen als die höchste Verwirklichung der Liturgie des Wortes (*Liturgia verbi*) erfährt. Wir sprechen in diesem Beitrag deshalb auch mehr neutral von *Messe*.

1. Die Gemeinden der Apostel und Jünger Jesu. Nach den neutestamentlichen Schriften wurde für die Taufe von Juden, die mit der Bibel vertraut waren und danach lebten, nur verlangt, daß sie Jesus ausdrücklich als Messias (Christus) akzeptierten: «Laßt euch taufen im Namen Jesu Christi» (Apg 2,38); «sie waren nur getauft auf den Namen des Herrn Jesus» (Apg 8,16); «und er befahl sie zu taufen im Namen Jesu Christi» (Apg 10,48). Bei Paulus finden wir das Wort Katechumenat in 1 Kor 14,19 (*katecheso*) und in Gal 6,6 (*katechoumenos*): hier findet eine Akzentverschiebung statt, denn für diejenigen, die das Alte Testament nicht kennen, bedarf es vor der Taufe eines Unterrichts. Dasselbe gilt für Proselyten: Philippus erklärt den Propheten und erzählt von Jesus (Apg 8,26–40), und Petrus tut dasselbe bei Cornelius (Apg 10,23-40); danach wird getauft. Diese Sachverhalte sind wichtig: Die Schriften des Alten Testaments werden entweder vorausgesetzt oder zitiert, soweit sie Christus prophetisch ankündigen; der historische Jesus Messias (Christus) wird von Augenzeugen persönlich verkündigt, denn der Neue Bund ist eine lebendige Erzählung und nicht eine ausgeschriebene Lebensregel oder Ideologie.

Im einzelnen ist wenig über die Entstehung der Schriftlesungen in der Messe bekannt. Das liegt nahe, was m. E. nicht genügend bemerkt worden ist. Zu Anfang des Entstehens der christlichen Gemeinden bestanden ja keine christlichen Schriften oder Bücher. Christus hat nichts Geschriebenes hinterlassen; die Bücher des Neuen Testaments sind in den Christengemeinden entstanden, vor allem bei ihren liturgischen Feiern, und wurden von den Aposteln und Jüngern Jesu zusammengestellt. In den werdenden Christengemeinden haben die Apostel und Jünger den Gläubigen bei den ersten Feiern der Eucharistie von ihm erzählt und haben sie gelehrt, was sie von ihm selbst erfahren, gesehen und gehört hatten. Die christliche Religion stützt sich nicht auf heilige Bücher, sondern auf eine Person: Jesus Christus, geboren, gestorben, auf-

erstanden. Später, als man über Jesus schrieb und seine Augenzeugen gestorben waren, wurden die Bücher des Neuen Testaments ein unentbehrliches Hilfszeugnis von dem Christus, der in den liturgischen Feiern lebt: Das *mündliche* Zeugnis wird zum *geschriebenen* Zeugnis; freies und inspiriertes *Sprechen aus Erinnerung und Erfahrung* wird zum *Lesen* der Texte. In diesem Zusammenhang darf gesagt werden, daß der Nachdruck mehr auf der (lebendigen) Tradition liegt als auf geschriebenen Texten. In der Liturgie ist das evident; sie ist konzentriert um den auf viele Arten gegenwärtigen und handelnden Christus, und auf ihn verweisen die von ihm selbst im Geist inspirierten Texte der Lesungen. Läßt man diese Hierarchie außer acht, werden Schriftlesungen lediglich informativ, lehrhaft und ethisch und verlieren ihre performative sakramentale Kraft. Letztlich geht es um die Person Jesu und nicht um heilige Bücher.

Noch eine andere Frage ist zu beantworten: Wurde in Zusammenhang mit der Eucharistiefeier aus den Büchern des Alten Testaments gelesen? Wie es darum in der Antike stand, wissen wir nicht, wenn wir auch mit Sicherheit voraussetzen dürfen, daß Apostel und Jünger das Alte Testament, vor allem die Propheten, in Zusammenhang mit Christus zitiert haben. Ob die zum Christentum bekehrten Juden am Sabbat noch die Synagoge besucht haben – als Vorbereitung auf die Eucharistiefeier am Herrentag –, wird wohl nie beantwortet werden. Bis heute hat man auch nicht nachweisen können, daß die erste Kirchengemeinschaft in Jerusalem die synagogale Leseordnung übernommen hat. Diese Frage ist übrigens ohne Bedeutung, denn die Kirche hat die Tradition, wenn sie bestanden haben sollte, jedenfalls nicht weitergegeben; ein solcher Kontakt mit der Synagoge wurde durch die politischen Ereignisse des Jahres 70 und danach durch die jüdischen Kriege endgültig unterbrochen. Trotzdem ist es nützlich, *einen* Punkt zu berühren. Die Behauptung, oder das Axiom, die ersten Judenchristen hätten die Synagoge weiterhin besucht, läßt sich durch Textzitate aus der Apostelgeschichte beweisen. Liest man diese Texte nach, kann man aus ihnen aber schwerlich oder unmöglich beweisen, sie seien am Sabbat in die Synagoge gegangen, um Lesungen aus dem Alten Testament in Zusammenhang mit ihrer Eucharistiefeier am Sonntagmorgen zu hören. Die Absicht, mit der Christen jener Zeit die Synagoge besucht haben, war missionarisch, nämlich um den Juden Christus zu predigen, und nicht liturgisch, um dort einen eigenn christlichen Gottesdienst zu feiern.

2. *Die Schriften des Neuen Testaments* sind nicht Bücher, die ausschließlich für die Liturgie gedacht sind, was ihr «language-game» (Sprachspiel) anzeigt: Die Evangelien sind vier Lebens*erzählungen* Jesu von seiner Geburt bis zur Himmelfahrt, informativ und performativ als Heilsgeschichte redigiert; die Apostelgeschichte ist die Heils*geschichte* der jungen Kirche; die Briefe an die verschiedenen Gemeinden sind lehrhafte und pastorale *Briefe*; die Apokalypse ist eine poetische und mystische *Vision*. Diese Schriften begannen die christlichen Gemeinden selbstverständlich auch und vor allem in ihren liturgischen Feiern zu benutzen, aber gemäß der Art und den Forderungen (dem «language-game», dem Sprachspiel) des Gottesdienstes. Die Liturgie feiert das Ostermysterium Christi in seiner Kirche; sie aktualisiert Christus in der Gemeinde, allen Lebensumständen entsprechend, von der Wiege bis zum Grabe, vom Frühling bis zum Winter, von der Nacht bis zum Abend. Also benutzt die Liturgie die Schrift so, daß das Wort in der Gemeinde Fleisch wird, sakramental wirksam wird. Deshalb wählt sie aufgrund des zu feiernden Heilsmysteriums Perikopen aus, stimmt diese aufeinander ab, erklärt sie in einer Homilie und umgibt sie mit Gebeten und Psalmengesang. Das ist der Grund, warum man ursprünglich in der Liturgie weder für das Alte, noch für das Neue Testament die *lectio continua* angewandt hat, d.h. das während aufeinanderfolgenden Tagen ununterbrochene Weiterlesen eines Bibelbuches oder eines größeren Teils davon; dasselbe gilt für die *lectio currens*, d.h. das während aufeinanderfolgenden Tagen Weiterlesen eines Bibelbuches mit Lücken (unter Weglassung der bereits für Feste reservierten Perikopen und schwieriger oder ungeeigneter Passagen). In der Antike hatte man ein Empfinden dafür, was Liturgie ist. Erst später ging man in der täglichen Eucharistiefeier und im täglichen Chorgebet teilweise zur *lectio continua* oder *lectio currens* über. Dieses System lebt in der Liturgie bei bestimmten Gruppen weiter (bei Mönchen, Klerus, Religiosen, Laienelite), wenn auch bevorzugte liturgische Zeiten und Tage respektiert und von der fortlaufenden Lesung ausgenommen bleiben: Osterzeit, Weihnachtszeit, Sonntage und andere Festtage; diese bestimmen ja durch ihr Thema die Schriftlesungen, damit durch sie die liturgische Aktualisierung des Heils in allen Gemeinden und im Kreislauf aller Jahre mit ermöglicht wird.

3. *Nach dem Entstehen der Schriften des Neuen Testaments* begegnen wir etwa um das Jahr 165 als erstem Zeugen für ihren Gebrauch in der Liturgie der Apologie des griechisch-palästinensisch-römischen, in Ephesus getauften Philosophen Justinus an Kaiser Antoninus Pius (I.c. 61–67). Zunächst beschreibt er (in c. 61–64) die Tauffeier mit Hinweis auf Worte Christi und Texte des Propheten Jesaja; in c. 65 beschreibt er die Eucharistiefeier, die unmittelbar (also ohne «Vor-

messe») der Taufe folgt; in c. 66 gibt er eine Erklärung der Eucharistie und danach in c. 67 eine kurze Beschreibung der liturgischen Sonntagsfeier, aus der hier der Kern zitiert wird:

«Und an dem Tag, der Sonntag genannt wird, findet eine Zusammenkunft aller statt, die in Städten und auf dem Lande wohnen; Kommentare (*apomnemoneumata, commentarii*) der Apostel auf die Schriften (*suggrammata, scripta*) der Propheten werden gelesen (*anaginosketai, leguntur*), solange Zeit dazu ist. Wenn kein Lektor da ist, mahnt und spornt der Vorsteher (*ho proestos, antistes*) in einer Ansprache (*dia logou, oratione*) dazu an, den leuchtenden Taten nachzufolgen. Danach stehen wir alle auf und beten; und, wie schon gesagt (c. 65), nach diesem Beten werden Brot und Wein und Wasser gebracht und der Vorsteher beginnt nach seinem besten Vermögen Gebete der Danksagung zu sprechen, und das Volk ruft seine Bestätigung mit Amen aus; an jeden wird das, für das Dank gesagt wird, ausgeteilt und durch Diakone den Abwesenden zugesandt»[4]; dann spricht Justin von den Werken der Liebe und vom Ostermysterium zur Erklärung der Sonntagsliturgie.

In diesem Zeugnis begegnen wir zwei Teilen: zunächst einer Vormesse (Liturgie des Wortes), der die Messe (eucharistische Liturgie) folgt; beide Teile sind voneinander verschieden, aber aufeinander abgestimmt, wie aus Justins Kommentar hervorgeht. Die Vormesse besteht aus Lesungen, einer Ansprache und gemeinsamem Gebet. Von den Lesungen spricht Justin, nach dem ursprünglichen griechischen Text, als von «Memoiren» oder «Denkwürdigkeiten» der Apostel; das ist auffällig: er qualifiziert die Schriften der Apostel als Erinnerungen, was offenbar macht, daß wir am Anfang einer neuen Entwicklung stehen, nämlich daß man bei Abwesenheit von Aposteln und Jüngern Jesu zu lesen begann, was sie aufgeschrieben hatten. Das Neue geht außerdem auch aus der Hinzufügung hervor, die heißt: «oder die Schriften der Propheten»; anscheinend will man doch an dem alten Brauch der Apostel und Jünger festhalten, die ihre Erzählungen über Jesus durch Berufung auf die Propheten bekräftigten. Den Lesungen folgt eine Ansprache (das griechische *logos* bedeutet Erzählung, gesprochenes Wort, Gespräch)–wir würden sagen eine Homilie: Das mündliche Erzählen von Jesus durch die Apostel wird durch einen Lektor oder durch den Leiter des Gottesdienstes fortgesetzt. Zuletzt folgen die gemeinsamen Gebete als Übergang zur eucharistischen Liturgie.

4. Seit dem Jahr 400 etwa sehen wir dann folgende Entwicklung:

Der eucharistischen Liturgie geht ein Wortgottesdienst voraus, entweder unmittelbar oder mit einer kleineren oder größeren Zwischenpause. Schon im 6./7. Jahrhundert ersieht man aus zahlreichen Lektionarien, daß sich die Gewohnheit durchgesetzt hat, unmittelbar vor der eucharistischen Liturgie einen Wortgottesdienst zu feiern. Später gibt es auch Wortgottesdienste ohne darauf folgende Eucharistie: z.B. die a-liturgische *synaxis* (Vormesse ohne Opfermesse) in östlichen Riten, in Mailand und überall am Karfreitag; Lesegottesdienste im täglichen Offizium (Stundengebet); Lesungen bei Spendung der Sakramente außerhalb der Messe. Aus den Quellen läßt sich verantwortlich folgender Schluß ziehen: Die eucharistische Liturgie wurde mit einem vorausgehenden Wortgottesdienst als Einleitung gefeiert. Findet man vor der eucharistischen Liturgie keine unmittelbar vorausgehende Liturgie des Wortes, so trifft man meistens einen Lesegottesdienst an, der länger oder kürzer vorher gesondert stattfindet. Man kann verweisen auf das Wallfahrtstagebuch der Egeria oder Aetheria (415–418) wie auch auf das alt-armenische Lektionar von Jerusalem (aus dem Beginn des 5. Jahrhunderts), in dem wir sehen, daß höchstwahrscheinlich in Jerusalem beide Gottesdienste durch eine Unterbrechung voneinander getrennt waren. In der mozarabischen Liturgie Spaniens (7. bis 11. Jahrhundert) und in manchen alten gallikanischen Liturgien findet man Lesungen im Morgenoffizium oder in den kleinen Horen, die den Abendfeiern der Eucharistie vorangingen, während solche Lesungen fehlen, wenn die Eucharistie schon des Morgens gefeiert wurde. Die Vesperlesungen des byzantinischen Ritus und mancher alten gallikanischen Liturgien beziehen sich auf die Eucharistie des folgenden Tages. In den westlichen Offizien (Stundengebeten) hat das Nachtoffizium Lesungen aus dem Alten Testament, also vor der Meßfeier mit Lesungen aus dem Neuen Testament (Epistel und Evangelium). In Äthiopien ist der Wortgottesdienst von der Eucharistiefeier getrennt geblieben, hat aber seinen Platz immer vor der Messe.

Diese Trennung von Wortgottesdienst und Eucharistie unter Beobachtung des Grundsatzes «Wortgottesdienst *vor* Eucharistie» erklärt sich vielleicht aus der Praxis. Mehrere Quellen zeigen, daß die Gläubigen während der Schriftlesung hereinkommen. Vielleicht weist schon der zitierte Text von Justin darauf hin. Später sprechen die Quellen eine deutlichere Sprache, z.B. verordnet canon 35 des Hippolyt (um 200), daß die Lektoren einander abwechseln sollen und so lange gelesen wird, «bis die ganze Versammlung zugegen ist»; die Bitte um Aufmerksamkeit vor manchen Lesungen in östlichen Riten, in der mozarabischen Litur-

gie und vor dem Evangelium in der ambrosianischen Liturgie ist vielsagend. In der römischen Liturgie (etwa 700–750) verehrte das Volk am Karfreitag während der Lesungen die Reliquie des Heiligen Kreuzes, und im byzantinischen Ritus beweihräuchert der Diakon Ikonen und Volk während des Vortrags der Epistel durch den Lektor. Vielleicht dürfen wir daraus schließen, daß diejenigen, die den Lesungen ernsthaft zuhören wollten (und dazu auch die Fähigkeit hatten), diese ganz oder teilweise von der Eucharistiefeier getrennt haben und in ein Stundengebet (Hora) des Offiziums oder in einen gesonderten Wortgottesdienst, der einige Zeit vor der Messe stattfand, verlegt haben.

Trotzdem müssen wir vielleicht in all diesen Fällen doch feststellen, daß in der Eucharistiefeier die Schrift, vor allem das Neue Testament auf die eine oder andere Weise benutzt wird, z.B. durch eine freiere Darbietung des geschriebenen Wortes. Angemerkt werden muß, daß wir uns in der Zeit des Zusammenstellens der im Osten oft sehr ausgedehnten Eucharistiegebete befinden, die vom Worte Gottes durchtränkt sind, so daß man von einer Verschmelzung der Schrift mit dem eucharistischen Tun und Beten (Loben, Preisen, Danken) reden könnte. M.E. ist das nicht eine Beeinträchtigung des reinen Wortes Gottes. Die Komposition von biblisch reichen Gebeten und Weihungen offenbart vielleicht größere biblische Inspiration als das starre Festhalten an geschriebenen Texten und am sorgsam buchstäblichen Vorlesen. Was in liturgischen Feiern ideal ist und verlangt wird, kann allerdings anderwärts verkehrt ankommen; dasselbe gilt auch umgekehrt (vergleichen wir z.B. liturgische Feiern, Exegese, Theologie, Katechese). Wir wiederholen noch einmal: In der Liturgie geht es um das Handeln Christi durch den Geist in der betenden Gemeinde; alles übrige, auch die Schrift, ist kein Ziel an sich, sondern steht im Dienste des Herrn und des Volkes, das um ihn versammelt ist.

Dem Vorlesen von Texten aus einem Buch kann das Volk nur schwer folgen (das ist bei vielen auch heute noch so); denn es ist ja gewohnt, direkt angesprochen zu werden. Wo man in einer Lesezivilisation lebt, wird das Vorlesen aus einem Buch vielleicht nicht oder weniger als Kommunikationsstörung erlebt; wenn die Gläubigen dem, was vorgelesen wird, mit einem gedruckten Text in der Hand folgen können, hat man gute Resultate. So verwickelt die Geschichte und die Erfahrung der Schriftlesung auch sind und so viele Fragen darin auch offen bleiben, eines ist deutlich: immer hat man die Verbindung zwischen Gotteswort und Eucharistie auf viele Weisen gesucht und bewahrt, sei es auch mit zahlreichen Unvollkommenheiten als Folge der menschlichen Schwachheit und Trägheit.

5. Der Kanon der Heiligen Schrift, also die Festlegung der Liste jener Bücher des Alten und Neuen Testaments, die als authentisch inspiriert angesehen werden, hat Einfluß auf die Schriftlesungen in der Liturgie gehabt. Wir beschränken uns hier auf die sog. *Kanonsymbolik*. Nach ihr ist zwar das, was zur Schrift gehört, ganz und gar inspiriert, aber die Würde dieser so ausgezeichneten Bücher ist in liturgischer Hinsicht nicht gleich hoch. Darauf wird vielleicht indirekt durch Christus hingewiesen: «O ihr unverständigen und trägen Herzen! Daß ihr nicht besser an all das glaubt, was die Propheten gesagt haben! Mußte der Christus nicht all das leiden und so in seine Herrlichkeit eingehen? Und beginnend mit *Mose* und allen *Propheten*, erklärte er ihnen, was in der ganzen Schrift *über ihn gesagt* ist» (Lk 24,25–27). Das Kriterium für die Bewertung der Bücher ist das Zeugnis für Christus; unter einem Schleier, wie im Schattenbild, geben das die Sprüche, die Bücher des Mose und der Propheten. Der Hebräerbrief beginnt so (1,1–3): «Nachdem Gott vor Zeiten viele Male und auf vielerlei Weise zu den Vätern gesprochen *durch die Propheten,* hat er am Ende dieser Tage zu uns gesprochen *durch seinen Sohn*, den er zum Erben all seines Besitzes gesetzt und durch den er die Welt gemacht hat. Dieser ist der *Abglanz seiner Herrlichkeit und der Abdruck seines Wesens*, und er trägt das Weltall *durch das Wort seiner Macht;* er hat die Reinigung von Sünden bewirkt, und sich dann niedergelassen zur Rechten der Majestät in der Höhe.» Der Alte Bund wurde durch *Engel* geoffenbart (vgl. Apg 7,53; Gal 3,9) und von *Mose* verkündet. Aber *Jesus*, der Stifter des Neuen Bundes, ist als Gottmensch unendlich erhaben über diese Engelmittler und menschlichen Stifter des Alten Bundes. Jesus ist der Sohn Gottes (Hebr 1,1–3). Als Gott ist er über die Engel erhaben (Hebr 1,4–2,4). Selbst als Mensch steht er unendlich weit über den Engeln (Hebr 2,5–18). Jesus als Sohn Gottes ist unendlich erhaben über Mose, den niedrigen Diener Gottes (Hebr 3,1–6). Deshalb wird der Abfall von Jesus – durch den Verlust der ewigen Seligkeit – strenger bestraft als der Abfall von Mose – durch Verlust des Gelobten Landes (Hebr 3,7–4,13).

Noch einmal muß hier wiederholt werden, daß der lebende persönliche Christus der Mittelpunkt der Liturgie ist, auf den alles, auch die Schrift hinweist. Die Schrift ist in der Liturgie sozusagen eine Leiter, deren unterste Sprosse die Weisheitsbücher und der Pentateuch sind, und auf der man über die Propheten und Apostel hinaufsteigt zu den Evangelien, die ihren Gipfel erreichen im Evangelium nach Johannes (in der Osterzeit): auf der obersten Sprosse, wo Christus der Herr jetzt und immer und in Ewigkeit herrscht. Das

wird symbolisch ausgedrückt. Wir finden eine feste kanonsymbolische Reihenfolge der Lesungen in ein und derselben Feier, z. B. Epistel–Evangelium, oder: Lesung aus dem Alten Testament–Epistel–Evangelium. Auch gibt es eine kanonsymbolische Bewertung im Vortrag der verschiedenen Lesungen: entweder werden alle nicht zum Evangelium gehörigen Lesungen von einem Lektor, und die Evangeliumslesung vom Diakon oder Priester vorgetragen, oder alle Lesungen des Alten Testaments von einem Lektor, und alle Lesungen des Neuen Testaments von einem Diakon. Daß der zelebrierende Priester das Evangelium vorliest, kann man den schönsten Brauch nennen; *meines* Erachtens ist der schönste Brauch, daß der Diakon das Evangelium vorliest, der Zelebrant in der Person des in der Gemeinde lebenden Christus die Homilie hält und der Eucharistie vorsteht. Kanonsymbolik spielt auch mit bei den verschiedenen Tönen, in denen die einzelnen Lesungen gesungen werden (oder gesungen wurden); ferner in den zwei Ambonen, dem einen ausschließlich für das Evangelium, einem zweiten für alle anderen Lesungen, während der Zelebrant seine Homilie von der Kathedra aus hält. Kanonsymbolik spielt auch eine Rolle in den Zeremonien: Prozessionen mit dem Evangelienbuch beim Einzug und vor der Lesung bei dem in Christi Namen segnenden Zelebranten vorbei zum Ambo; vor der Evangelienlesung der Gruß «Der Herr sei mit euch!» und die Bekreuzigung des Evangelienbuches und von Stirn, Mund und Brust des Vorlesers; nach der Lesung der Kuß des Zelebranten auf das Evangelienbuch. Die Benutzung eines eigenen Evangelienbuchs hat ebenfalls symbolische Bedeutung wie auch das Stehen während der Evangelienlesung und das Sitzen während der anderen Lesungen.

Der Kanon der Heiligen Schrift hat auch zur Folge gehabt, daß man sich für die Lesungen in der Messe streng an die im Kanon festgelegte Liste der Bücher des Alten und Neuen Testaments hält. Das ist z. B. der Grund, warum man im byzantinischen Ritus keinen Gebrauch von der Apokalypse machte, weil dieses Buch in dem dort geltenden Kanon nicht vorkam.

In das Offizium hat man im Laufe der Zeit nach dem 6. Jahrhundert Lesungen aus Traktaten, Predigten und Homilien der Kirchenväter eingefügt, wahrscheinlich als Stellvertretung für das erklärende Wort des Vorstehers nach der Schriftlesung. In Rom hat man im Offizium auch mit dem Vorlesen der Martyrerakten (*passiones*) und Heiligenleben (*legendae* – «was gelesen werden soll») begonnen, anfangs beschränkt auf die Grab- oder Titelkirche des betreffenden Heiligen. Auch diese nichtbiblischen Lesungen begann man in Büchern zu sammeln, die der Liturgie dienten.

6. In der hellenistischen und römischen Welt, wo sich das Christentum anfangs entwickelte, hatte man mit «religiösen» Büchern damals bestehender Religionen keine Probleme. Solche Bücher waren ohnehin nicht für die Lesung in religiösen Zusammenkünften bestimmt. In Rom gab es *libri sacerdotum*, Sammlungen von Hymnen u. dergl., und *libri augurales*, Sammlungen von Kalendern, Dekreten u. ä. In Griechenland gab es mythologische Epen mit religiösem Einschlag; sie waren aber nicht für die Lesung im Gottesdienst gedacht, wenn auch manche Autoren den homerischen Gedichten den Namen einer *Bibel der Griechen* gegeben haben. Die Sibyllinischen Bücher enthalten Sagen und Sprüche von Wahrsagern, waren aber keine Gebrauchsbücher für den Gottesdienst, obwohl sie im Jupitertempel auf dem Kapitol aufbewahrt wurden. Ebenso hatten die Schriften des *Hermes Trismegistos* wenig oder keinen kultischen Charakter, obwohl sie eine Anklage gegen den herrschenden Rationalismus und ihrem Charakter nach mystisch waren und behaupteten, von Gott geoffenbart zu sein.[5]

Trotzdem hat die Kultur der hellenistischen und römischen Welt einen außerordentlichen Einfluß auf das Christentum und die Liturgie gehabt. Die griechische und römische Philosophie haben aus der christlichen Religion eine Wissenschaft gemacht; das römische Recht hat der Kirche ihre Struktur gegeben; die Literatur und die schönen Künste waren vor allem für die Liturgie in kulturell entwickelten Ländern guter Nährboden und haben die *mirabilia Dei* sichtbar und hörbar gemacht. Zum Beispiel macht ein Vergleich zwischen dem byzantinischen und römischen Ritus deutlich, was geschehen ist.[6]

II. Liturgisch-theologische Beurteilung der Schriftlesungstradition in der Liturgie

Aus der vorangehenden Übersicht wird ohne weiteres klar, daß es einen Unterschied gibt zwischen dem Lesen der Heiligen Schrift und den sakramentalen Handlungen in der Liturgie. Aber gleichzeitig sehen wir, daß in der Überlieferung die Einheit zwischen dem Dienst des Wortes und dem Dienst der Sakramente erfahren wurde. Die Konstitution über die Heilige Liturgie (Abkürzung: *L*) des Zweiten Vatikanums (4. Dezember 1963)[7] geht von dieser Einheit als liturgisch-theologischem Grundsatz aus. Sie legt ihn ausführlich dar, um zu verhindern, daß dieses Einheitsband aus dem Auge verloren wird, wenn die verschiedenen Teile der Liturgie besprochen werden.

In L, Art. 6, wird in der Sprache der Liturgiewissenschaft dargelegt, was in allen liturgischen Feiern grundlegend ist und ihre Einheit ausmacht. «Wie daher

Christus vom Vater gesandt ist, so hat er selbst die vom Heiligen Geist erfüllten Apostel gesandt, nicht nur das Evangelium aller Kreatur zu *verkünden* (vgl. Mk 16,15), die *Botschaft*, daß der Sohn Gottes uns durch seinen Tod und seine Auferstehung der Macht des Satans entrissen (vgl. Apg 26,18) und in das Reich des Vaters versetzt hat, sondern auch das von ihnen *verkündete* Heilswerk zu *vollziehen* durch Opfer und Sakrament, um die das ganze liturgische *Leben* kreist. So werden die Menschen durch die Taufe in das Pascha-Mysterium Christi eingefügt. Mit Christus gestorben, werden sie mit ihm begraben und mit ihm auferweckt (vgl. Röm 6,4; Eph 2,6; Kol 3,1; 2 Tim 2,11). Sie empfangen den Geist der Kindschaft, ‹in dem wir Abba, Vater, rufen› (Röm 8,15), und werden so zu wahren Anbetern, wie der Vater sie sucht (vgl. Jo 4,23). Ebenso verkünden sie, sooft sie das Herrenmahl genießen, den Tod des Herrn, bis er wiederkommt (vgl. 1 Kor 11,26). Deswegen wurden am Pfingstfest, an dem die Kirche in der Welt offenbar wurde, ‹diejenigen getauft, die das Wort› des Petrus ‹annahmen›. Und ‹sie verharrten in der *Lehre der Apostel*, in der Gemeinschaft des Brotbrechens, im Gebet ... sie lobten Gott und fanden Gnade bei allem Volk› (Apg 2,41–47).

Seither hat die Kirche niemals aufgehört, sich zur Feier des Pascha-Mysteriums zu versammeln, dabei zu *lesen*, ‹was in allen *Schriften* von ihm geschrieben steht› (Lk 24,27), die Eucharistie zu feiern, in der ‹Sieg und Triumph seines Todes dargestellt werden›[8], und zugleich ‹Gott für die unsagbar große Gabe dankzusagen› (2 Kor 9,15) in Christus Jesus ‹zum Lob seiner Herrlichkeit› (Eph 1,12). All das aber geschieht in der Kraft des Heiligen Geistes.»

Im ersten Absatz von L, Art. 7, wird aus dem vorhergehenden Artikel 6 der Schluß gezogen, daß Christus in den liturgischen Feiern Alpha und Omega ist: Er tut alles, und was wir tun, tut er in uns und tun wir in ihm. Er ist nicht nur örtlich und zeitlich zugegen (*adesse*), sondern auch persönlich gegenwärtig (*praesens adesse*), d. h. er ist in Sprechen und Handeln mit uns verbunden. «Um dieses große Werk voll zu verwirklichen, ist Christus seiner Kirche immerdar gegenwärtig (*semper adest*), besonders in den liturgischen Handlungen. Gegenwärtig ist er (*praesens adest*) im Opfer der Messe, sowohl in der Person dessen, der den priesterlichen Dienst vollzieht – denn ‹derselbe bringt das Opfer jetzt dar durch den Dienst der Priester, der sich einst am Kreuz selbst dargebracht hat›[9] – wie vor allem unter den eucharistischen Gestalten. Gegenwärtig ist er (*praesens adest*) mit seiner Kraft in den Sakramenten, so daß, wenn immer einer tauft, Christus selbst tauft.[10] Gegenwärtig ist er (*praesens adest*) in seinem Wort, da er selbst spricht, wenn die Heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden. Gegenwärtig ist er schließlich (*praaesens adest*), wenn die Kirche betet und singt, er, der versprochen hat: ‹Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen› (Mt 18,20).»

Über die Schrift muß also gesagt werden, daß sie das von der Kirche gegebene Hilfsmittel ist, in dem, durch das und über das Christus persönlich zu uns spricht. Das Wort, das Christus zu uns spricht, ist ein wirkendes Wort, Wort und Handlung in Einheit, Fleisch gewordenes Wort. Die persönliche Gegenwart Christi ist eine einzige fortwährende Gegenwart mit vielen Gesichtern und nicht die Summe einer Reihe von einzelnen Epiphanien. In der Liturgie-Konstitution gibt es zwei Formulierungen, die Wort und Tun poetisch zusammenbringen: Wir besitzen einen Tisch, der zugleich der *Tisch des Herrenleibes* (L, Art. 48) und der Tisch *des Gotteswortes* (L, Art. 51) ist. Am Tisch des Gotteswortes werden wir gelehrt, auf diesem Tisch werden die Schatzkammern der Bibel weit aufgetan; am Tisch des Herrenleibes werden wir gestärkt, opfern wir uns selbst durch die Darbringung des unbefleckten Opfers; es ist *ein* Tisch, an dem die liturgische Gemeinde mit Christus am Kopf des Tisches sitzt, wo gemeinsam gesprochen un und zugehört, gegessen und getrunken, gesungen und gedankt wird, und wo wir von Tag zu Tag durch Christus, den Mittler, vollkommener zur Einheit mit Gott und untereinander gebracht werden, auf daß letztlich Gott alles in allen sei.

Immer wieder kommt die Liturgiekonstitution auf diese Einheit von Schriftverkündigung und sakramentalem Handeln zurück. Ausführlich wird diese Verbindung zwischen *kerygma* und *latreia*, zwischen Wort und Sakrament im Glaubensmysterium der Eucharistie auseinandergesetzt (L, Art. 48). «So richtet die Kirche ihre ganze Sorge darauf, daß die Christen diesem Geheimnis des Glaubens nicht wie Außenstehende und stumme Zuschauer beiwohnen; sie sollen vielmehr durch die Riten und Gebete dieses Mysterium wohl verstehen lernen und so die heilige Handlung bewußt, fromm und tätig mitfeiern, sich durch das Wort Gottes formen lassen, am Tisch des Herrenleibes Stärkung finden. Sie sollen Gott danksagen und die unbefleckte Opfergabe darbringen nicht nur durch die Hände des Priesters, sondern auch gemeinsam mit ihm und dadurch sich selber darbringen lernen. So sollen sie durch Christus, den Mittler, von Tag zu Tag zu immer vollerer Einheit mit Gott und untereinander gelangen, damit schließlich Gott alles in allem sei.»

Kurz und kräftig kommt die Konstitution immer wieder auf diese Verbindung zurück, z. B.: «Die beiden Teile, aus denen die Messe gewissermaßen besteht,

nämlich Wortgottesdienst und Eucharistiefeier, sind so eng miteinander verbunden, daß sie einen einzigen Kultakt ausmachen» (L, Art. 56).

Wir richten die Aufmerksamkeit noch auf einige wichtige Sätze über den Wortgottesdienst. «Von größtem Gewicht für die Liturgiefeier ist die Heilige Schrift. Aus ihr werden nämlich Lesungen *vorgetragen* und in der Homilie *ausgedeutet*, aus ihr werden Psalmen *gesungen*, unter ihrem Anhauch und Antrieb sind liturgische Gebete, Orationen und Gesänge geschaffen worden, und *aus ihr empfangen Handlungen und Zeichen ihren Sinn*» (L, Art. 24). «Obwohl die heilige Liturgie vor allem Anbetung der göttlichen Majestät ist, birgt sie doch auch viel Belehrung für das gläubige Volk in sich.[12] Denn in der Liturgie *spricht* Gott zu seinem Volk; in ihr *verkündet* Christus noch immer die Frohe Botschaft. Das Volk aber *antwortet* mit Gesang und Gebet» (L, Art. 33).

Die Konstitution enthält einen bemerkenswerten Artikel (L, Art. 35), in dem nach dem allgemeinen Satz «Es muß deutlich hervortreten, daß in der Liturgie Ritus und Wort aufs engste miteinander verbunden sind», vier Empfehlungen gegeben werden für eine reichere, abwechselnde und angemessene Lesung der Schrift; für die besonderen Belange der Predigt oder Homilie; für eine unmittelbare liturgische Katechese in den Feiern selbst; für besondere Wortgottesdienste während des liturgischen Jahres. Dieser Artikel hat in den Kirchengemeinschaften ein gutes Echo gefunden; m. E. kann man aufgrund dieses Artikels, auch in Zusammenhang mit dem Thema dieser CONCILIUM-Nummer, zu praktischen Folgerungen kommen in Situationen, die bei der Revision der Liturgie zu Beginn des Zweiten Vatikanums nicht vorhergesehen werden konnten.

Diese kurze liturgisch-theologische Beurteilung aufgrund der Konstitution über die Heilige Liturgie kann etwa so zusammengefaßt werden:

Das Wort Gottes wird in Menschenmund und in Büchern, die von Menschen geschrieben wurden, auf mancherlei Weise nuanciert. Der Ort des Wortgottesdienstes ist das versammelte Volk Gottes: die Glaubensgemeinde, die zusammengekommen ist, um Gott zu loben und sich selbst zu heiligen. Da gibt es dann allerlei Schattierungen in dem einen Dienst des Wortes unter den mannigfachsten Situationen. Weil sich das Wort an Menschen richtet, die sich durch ihre Taufe als Gläubige an Christus geschenkt haben, und an Taufschüler, die in ihrem Glauben belehrt und gestärkt werden, erhält der Wortgottesdienst wie von selbst die Form eines Gottesbekenntnisses: Bestätigung des einmal durch die Kraft der Wortaustеilung angenommenen Wortes Gottes oder Kräftigung des beginnenden Glaubens der Katechumenen. Das ist aber nicht nur ein Wort, das als apostolisches *kerygma* verkündet wird oder als apostolische *didascalia*, Lehre, Vermahnung und Ansage ausgesprochen wird, sondern es ist außerdem Wort des Gebetes, hymnisches Wort oder Lobgesang für Gott, Doxologie, Akklamation, priesterlicher Segen. Diese Formen finden wir in der Vormesse als Schriftlesung, Predigt, Bittgebet (Fürbitten), Akklamationen, Glaubensbekenntnis, Schuldbekenntnis. In diesem Wortgottesdienst sind sowohl das apostolische Amt wie die gläubige Gemeinde aktiv in Wortbelehrung und Wortbekenntnis, so daß der Dienst wie von selbst einmündet in die Fürbitte (*Oratio communis* oder *Oratio fidelium*), als Eingang zum Aufstieg in die eucharistische Handlung.

Schon in der Vormesse ist Christus persönlich gegenwärtig: im bezeugenden Schriftwort und in der kirchlichen, amtlichen Predigt einerseits sowie in der betenden und bekennenden Gemeinde andererseits. Christus ist zeugnisgebend, belehrend, ermahnend gegenwärtig, um uns zum tieferen Glaubensgehorsam zu führen, der nötig ist, um mit ihm sein Opfer zu feiern und seinen Leib und sein Blut zu empfangen.

Die erste Frucht der Eucharistiefeier wird uns schon in der Vormesse gegeben: die Glaubenshingabe an die opfernde Liebestat Christi – ein Gehorsam, der einmündet in Lobpreis, Dank und Jubel, in Bekenntnis und Annahme sittlich religiöser Forderungen, in Fürbitten.

Die zweite und vornehmste Frucht wird uns gegeben, wenn das Wort Gottes unter den Gestalten von Brot und Wein inmitten der Gemeinde Mensch wird. Das eucharistische Gebet (*Prex eucharistica*) oder der Kanon der Messe (*Canon Actionis*) ist eine weihende, wirkende, sozusagen schaffend-schöpferische Wortaustеilung. Dieses eucharistische Gebet kennt in Ost und West viele Formulierungen, alle inspiriert von der Schrift, so daß z. B. im römischen Missale von 1970 in einer Variation von vielen Präfationen und von vier Eucharistiegebeten die Heilsgeschichte während des Herrenjahrs vollständig vollzogen wird. Es ist Danksagung, nicht im luftleeren Raum, sondern für etwas, was wir tasten und schmecken; es ist eine Anamnese, in der das Vergangene zum Heute wird (*Hoc facite in meam commemorationem*). Diese Proklamation des Paschageheimnisses durch das *Wort* ist nicht nur begleitende Erklärung einer Handlung, sondern die *Handlung* selbst. Die *ganze* Eucharistiefeier ist von Anfang bis Ende ein Dienst des Wortes und ein sakramentales Geschehen. Aber in der *Prex eucharistica* (oder: im *Canon Actionis*) offenbart das Wort seine höchste Heilskraft und wird personale Realität: der Leib und das Blut Christi, Christus selbst unter der

Gestalt von Brot und Wein. Unser ganzes Christsein wird im Evangelium nach Johannes charakterisiert: «Im Anfang war das Wort», «Das Wort war bei Gott», «Das Wort ist Fleisch geworden» – das eucharistische Wort: immer geht es um dasselbe Wort Gottes; es ist das Thema eines Zwiegesprächs, das bei Gott selbst beginnt und zu dem wir eingeladen sind, um am göttlichen Leben teilhaben zu können, das sich im «Wort» uns mitteilt und in uns Wirklichkeit wird.

III. Lesung nichtchristlicher Heiliger Bücher in der Liturgie

Wie in der Einleitung gesagt wurde, gibt dieser Artikel eine historische Übersicht und eine liturgisch-theologische Beurteilung der Lesungen in der Liturgie. Diese Nummer braucht einen solchen Artikel, damit man eine Vorstellung davon bekommt, was Liturgie im christlichen Leben ist und sein muß. In den anderen Artikeln wird die Eigenart Heiliger Bücher nichtchristlicher Religionen beschrieben und mit dem Ziel beurteilt, ihr Verhältnis gegenüber der christlichen Liturgie theoretisch und praktisch zu bestimmen.

Als Autor dieses Artikels nehme ich keine Stellung zu diesem wichtigen, aber schwierigen und verwickelten Problem, einfach deshalb, weil ich nicht in diesen uralten Kulturen *lebe* und also nicht zum Urteilen befugt bin. Die Vergangenheit hat gelehrt, daß Kolonisation von der «christlichen» Welt her auch auf wissenschaftlichem (theologischem und liturgischem) Gebiet unannehmbar ist.

In den Liturgiewissenschaften wurde das Problem des Gebrauchs Heiliger Bücher nichtchristlicher Religionen bis in unsere Tage nicht berührt, aus dem einfachen Grunde, weil solch ein Thema undenkbar war; wer als Missionar nach Afrika oder Asien ging, tat das, um die Heiden, Menschen ohne Gott oder mit falschen Göttern, zu bekehren. Das Zweite Vatikanische Konzil und die danach herausgegebenen liturgischen Bücher enthalten nichts, was als Argument für oder gegen solche Lesungen herangezogen werden kann. Wohl wird ständig in vielen Hinsichten über Anpassung usw. gesprochen, und die haben in den letzten Jahren auch stattgefunden. Darunter findet man Anpassungen an die verschiedenen Kulturen und Bräuche der Völker in Afrika und Asien, aber über *religiöse* Bräuche wird nicht gesprochen. Daraus darf jedoch m.E. nicht gefolgert werden, daß damit die Tür für die Lesung nichtchristlicher Heiliger Bücher in der Liturgie geöffnet ist; das wäre oberflächliches Hineininterpretieren. Die «Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen» wurde vom Zweiten Vatikanischen Konzil am 28. Oktober 1965 feierlich verkündet. Sie ist ein sehr wichtiges Dokument, das nach Würdigung der nichtchristlichen Religionen den Weg zu dem erwähnten Problem jedoch nicht frei gemacht hat. Für das Konzil war dies übrigens unmöglich, weil der wahre Dialog noch beginnen mußte. Während der letzten zehn Jahre wurden neue Wege gebahnt, neue Pläne gemacht, wurde experimentiert. In Indien ist unser Problem sehr aktuell, wie das *Research Seminar on Non-Biblical Scriptures* (11.–17. Dezember) beweist.[14] Als Liturgiewissenschaftler meine ich folgende Anmerkungen machen zu dürfen:

Aus der Tatsache, daß man in allen Riten der Liturgie nur Lesungen aus der Bibel oder aus christlichen Schriften (Kirchenväter, Kirchenlehrer, kirchliche Autoren, Heiligenleben) begegnet, darf man nicht schließen, daß andere Schriften oder Bücher niemals gebraucht werden dürfen. Das wäre die Antwort eines oberflächlichen, unzulässigen Traditionalismus.

Aus der Tatsache, daß man seit dem Zweiten Vatikanum überall, vor allem in den Missionsgebieten, die römische Liturgie an die kulturellen Bräuche der verschiedenen Völker anpaßt, darf man nichts schließen über das Vorlesen oder Nichtvorlesen aus Heiligen Büchern in der Liturgie. Sowohl die positive wie die negative Antwort würde den mehrmals deutlich abgegrenzten Anpassungen eine «Anpassung» hinzufügen oder von ihr ausschließen, woran man ganz und gar nicht gedacht hat, weil das Problem einfach nicht bekannt war.

Am Schluß dieses Artikels ist nur eine *theoretische Folgerung* aufgrund des Eigenwesenns der Liturgie möglich. Ausführlich haben wir auseinandergesetzt, daß sich in der Liturgie alles um Gottes Wort und Gottes Handeln durch Jesus Christus in der Einheit des Heiligen Geistes, d.h. in der christlichen Gemeinde dreht. Die Schrift, sowohl das Alte wie das Neue Testament, ist das unentbehrliche und nicht zu ersetzende, von Gott geschenkte Hilfsmittel, durch das uns Gottes Wort berührt und unsere Worte zu Gott Sinn haben. Die Schrift kann also niemals verdrängt werden, weil ihr Platz als Gabe Gottes einzigartig ist.

Wenn nun die Christenheit die Heiligen Bücher nichtchristlicher Religionen entdeckt, besteht die Möglichkeit, daß Christen in solchen Büchern Christus finden und daß Nichtchristen in Christus die Erfüllung ihrer Bücher entdecken. Diese Entdeckung führt zu einer theologischen Vertiefung der Begriffe Offenbarung und Inspiration. Auf zwei Fragen wird eine Antwort gesucht: Empfangen diese Heiligen Bücher wirklich mehr Licht aus der Bibel? Und umgekehrt: Empfängt die Bibel wirklich mehr Licht aus diesen Büchern? Ist die Antwort positiv – wird dann nicht von neuem bestätigt, was in der ganzen Geschichte erfahren worden ist, daß sich nämlich auf unserem Weg

zum Eschaton Gott stets neu und voller offenbart durch Jesus Christus in der Einheit des Heiligen Geistes? Ist das wahr, dann bestehen theoretisch keine Bedenken gegen Lesungen aus einem solchen Heiligen Buch neben der Bibellesung in der Liturgie.

Praktisch und konkret können und dürfen allein diejenigen urteilen und entscheiden, die diese Heiligen Bücher ganz und gar kennen, in ihrer religiösen Kultur leben und gleichzeitig als Missionare, ausgesandt zu allen Völkern, die christliche Liturgie feiern.

[1] Ausgezeichnete Information, Dokumentation und ausführliche Bibliographie gibt das Liturgisch Woordenboek (Roermond und Maaseik 1958–1968) unter den Stichworten «Epistelboek (Epistolarium)», «Epistellijst», «Evangelieboek (Evangeliarium)», «Evangelielijst», «Lectio continua», «Lectio currens», «Lectionarium», «Lezingen in de Mis» (alle von R. Dubois); «Preek», «Woorddienst» (beide von G. Danneels); «Lezingen in het officie» (von A. Snijders); «Schrift» (von J. Mulders); «Epistel» und «Evangelie» (von G. Laudy). Klassisch sind folgende Studien: G. Kunze, Die gottesdienstliche Schriftlesung, Teil I: Stand und Aufgaben der Perikopenforschung (Göttingen 1947). – G. Kunze, Die Lesungen: Leiturgia (Kassel 1955) 87–180; A. Niebergall, Die Geschichte der christlichen Predigt: Leiturgia (Kassel 1955) 181–353.

[2] H. Schmidt, Hebdomada Sancta (Rom 1956–1957) 455–479, 673–683; 706–708, 737–739, 778–782, 827–847, 866–869.

[3] Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, Editio typica, die martii anni 1970 (Typis Polyglottis Vaticanis 1970).

[4] J. Quasten, Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima: Florilegium Patristicum, fasc. VII, pars I (Bonn 1935) 13–21.

[5] Vgl. P. Puthanangady, The attitude of the early Church towards Non-Christian Religions and their Scriptures: D. Amalorpavadass (Hg.), Research Seminar on Non-Biblical Scriptures (Bangalore/Indien 1975) 222–236, mit Bibliografie.

[6] Hugo Rahner, Griechische Mythen in christlicher Deutung (Zürich 1945) 21–72 («Das christliche Mysterium und die heidnischen Mysterien»).

[7] Offizielle lateinische Ausgabe: Sacrosanctum oecumenicum Concilium Vaticanum II, Constitutiones, Decreta, Declarationes, cura et studio secretariae generalis Concilii oecumenici Vaticani II (Typis Polyglottis Vaticanis 1966) 1–70. – Deutsche Ausgabe: Karl Rahner/Herbert Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium (Freiburg 1966) 51–90.

[8] Concilium Tridentinum, Sessio XIII, 11. Oktober 1551, Decretum De SS. Eucharistia, c.5: Concilium Tridentinum, Diariorum, Actorum, Apistolarum, Tractatuum nova collectio, ed. Soc. Goerresianae, Band VII = Actorum pars IV (Freiburg/Br. 1961) 202.

[9] Vgl. Conc. Trid., Sess. CXXII, 17. September 1562, Documentum De SS. Missae sacrificio, c.2: Conc. Trid., aaO. Band VIII = Actorum pars V (Freiburg/Br. 1919) 960.

[10] Vgl. S. Augustinus, In Joannis Evangelium Tractatus VI, cap. I, n. 7: PL 35, 1428.

[11] Vgl. S. Cyrillus Alex., Commentarium in Ioannis Evangelium, lib. XI, cap. XI–XII: PG 74, 557–565, vor allem 564–565.

[12] Vgl. das unter 9 angeführte Dokument, c. 8: aaO. 961.

[13] Vgl. die unter 7 angegebene lateinische Ausgabe, S. 411–419. – Für die deutschen Texte s. Rahner/Vorgrimler, S. 355–359.

[14] S. das unter 5 angegebene Buch.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

HERMAN SCHMIDT S.J.

geboren 1912 in Roermond/Niederlande, trat in die Gesellschaft Jesu ein und wurde 1940 zum Priester geweiht. Seine Studien absolvierte er an der Universität Nimwegen und in Rom am Östlichen Institut für Archäologie, am Institut für Sakrale Musik und an der Vatikanischen Schule für Palaeografie. Er erwarb das Lizenziat in Philosophie, ist Doktor der Theologie und Professor für Liturgie an der Gregorianischen Universität in Rom und am Liturgischen Institut von Sant' Anselmo/Rom. Er ist Redaktionsmitglied des «Archief van de Kerken» und Mitarbeiter vieler Zeitschriften. Von seinen Büchern erwähnen wir: Bullarium Anni Sancti (1949), Liturgie et langue vulgaire (1950), Hebdomada Sancta (1956–1957), Introductio in liturgiam occidentalem (^{3}1965), Constitutie over de H. Liturgie (1964), Bidden onderweg van 1960 tot 1970 (1971), Wie betet der heutige Mensch? (1972).

Benziger

Sakramentenpastoral / Liturgie

Josef Bommer

Befreiung von Schuld

Gedanken zu einer vielfältigen Buß- und Beichtpraxis

120 Seiten. Broschiert ca. DM/Fr 12.80

Hier wird eine Buß- und Beichtpastoral vorgestellt, in der verschiedene Formen der Sündenvergebung möglich sind. Neben den offiziellen Formen des Bußsakramentes, Einzelbeichte und Bußgottesdienste, für deren sinnvolle Durchführung Hinweise gegeben werden, kommen auch andere Möglichkeiten der Schuldbefreiung in den Blick: Das seelsorgerliche Gespräch, die Laienbeichte, die persönliche Buße usw.

Hans Küng

Was ist Firmung?

Reihe: Theologische Meditationen, 40

Ca. 56 Seiten. Broschiert DM/Fr 7.80

Die Ratlosigkeit der Theologie bezüglich der Firmung ist seit langem besonders groß: Rätselhaft ist die Entstehung, wechselhaft der Ritus, widersprüchlich die Sinndeutung. Die zahlreichen Probleme gipfeln in der Frage: Kann von der Taufe, die doch bereits den Heiligen Geist vermittelt, überhaupt noch ein eigenständiges Sakrament der Geistvermittlung unterschieden werden?

Wolfgang Bartholomäus

Kleine Predigtlehre

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 Weltauslegung im Glauben vollzogen werden muß. Ein sehr wertvolles und schönes Büchlein, das eine Lücke in der katholischen Homiletik schließt, das folglich in die Hand eines jeden Predigers gehört, dem die Verkündigung der Frohbotschaft ein Anliegen und nicht Routine ist.«
(Österreichisches Klerusblatt)

Benziger Verlag Zürich, Einsiedeln

Vorwort

Edwaard Schillebeeckx
Bas van Iersel

Das Problem, Ja sagen zu können zum eigenen Versagen

1. Nicht selten wird seit dem 18. Jahrhundert der Begriff ,,menschliches Versagen" als säkularisierter Ausdruck dessen verwendet, was in der christlichen Tradition ,,Erbsünde" genannt wird. Trotz gewisser Verwandschaft und Beziehung zwischen beiden Begriffen sind diese jedoch nicht identisch. Und in dieser Nummer von ,,Concilium" kommt ,,menschliches Versagen" eben insofern zur Sprache, als sich dieses Thema einigermaßen unterscheiden läßt sowohl von dem, was ,,Erbsünde" bedeutet, wie auch von dem, was die säkularisierte Bedeutung davon besagt.

Darum wollen wir zunächst die Erscheinung des menschlichen Versagens selbst genauer untersuchen: seine Äußerungen, seine lokalisierbaren, seine nur mühsam zu situierenden und letzten Endes nicht einmal als solche benennbaren ,,Ursachen", deren Tragweite und Bedeutung, die darin enthaltenen Strukturelemente und schließlich die *conditio humana*, von der einige sehr allgemeine, aber konstitutive Grenzen wohl feststehen, andere dagegen sich erst aus der lebendigen Geschichte der Menschheit ergeben, in der diese Grenzen auch als etwas erscheinen, was verändert werden kann.

Es hat den Anschein, daß der Mensch, um Mensch sein zu können, an den Grenzen seiner vorgegebenen, wenn auch sehr elastisch zu handhabenden, Möglichkeiten leben muß. Es sind dies etwa die Mangelerscheinungen aufgrund ,,pathologischer" Faktoren (Krankheit; Ermüdung; Behinderungen usw.); es ist dies etwa das Überfordertwerden des Menschen durch das gesamte ökonomische, sozial-kulturelle und berufliche ,,komplexe Leben", oder auch andererseits das ,,Überzähligsein" (strukturelle Funktionslosigkeit mit allen ihren fatalen Folgen für so viele Menschen); es ist die allgemeine Defizienz des Menschen als eines ambivalenten, historischen, vervollkommnungsfähigen Wesens, das nachhinkt hinter seinen tiefsten Bestrebungen; es ist die Erfahrung von Menschen, die mit den Jahren einerseits ihre Kapazitäten und Möglichkeiten wachsen sehen, wogegen andererseits die entsprechenden Realisierungsmöglichkeiten zu versagen scheinen; es ist die Ohnmacht des einzelnen gegenüber der Machtstruktur der Systeme; es ist der gleichgültig gewordene Mensch, der sein Versagen nicht mehr als ein Unglück erlebt; es ist Versagen durch Unwissenheit oder durch uns vorenthaltene Informationen; es sind die Mißerfolge der menschlichen Freiheit, sowohl auf der Ebene der mittelbaren Werte als auf der Ebene der tieferen Zielsetzungen; auch unsere Erneuerungen, unsere Befreiungen und selbst unsere Revolutionen schlagen fehl, sie bringen neues Leid und andere, aber nicht minder wirkliche Formen von Entmutigung mit sich, was dann wiederum den tapferen Veränderungswillen auf das Bessere hin brechen kann. Mit alldem sind nur einige wenige Aspekte menschlichen Versagens aufgezählt.

Erfahrungen aber sind strukturiert. Was wir als ,,gegeben" *erfahren* ist mit abhängig von unserem begrifflichen Bezugsrahmen und von den Interessen, denen dadurch gedient wird. Der Unterschied zwischen Erfahrung und Theorie ist relativ, kontextabhängig. Es gibt daher keine deskriptive Sprache, die doktrinell neutral ist. Wir machen unsere Erfahrungen innerhalb einer historischen Tradition, und für uns ist dies die westliche Tradition.

2. Daraus werden Absicht und Struktur dieser Nummer von ,,Concilium" deutlich:
I. Zunächst eine Analyse der Voraussetzungen, in deren Rahmen unsere Erfahrung verläuft; II. Sodann eine Analyse der Erfahrung mit dem Phänomen ,,menschliches Versagen"; III. Wie interpretiert der Mensch zunächst noch spontan-reflexiv, gleichsam ,,auf der Grenze zwischen Erfahrung und Besinnung", diese Grundgegebenheit des menschlichen – individuellen und kollektiven – Lebens? IV. Wissenschaftliche Besinnung in dreifacher Perspektive: in philosophischer, andragogischer und theologischer Sicht. V. Die Besinnung sowohl wie die Erfahrung selbst dienen dem Leben, aus dem sie beide hervorgehen: aus welcher Spiritualität kann das vom Versagen gezeichnete Leben letzten Endes sinnvoll und mit Freude und sogar mit mildem Humor bewältigt werden?

Diese einzelnen Perspektiven haben wir allen angefragten Autoren mitgeteilt, damit diese – nach je eigener Weise und freigewähltem methodischen Ansatz – ihr Thema im skizzierten großen Rahmen ausarbeiten konnten, so daß aus dem Ganzen eine – wenn auch in Analyse und Synthese noch so vorläufige – ermutigende und zugleich kritische Perspektive für einen verantworteten ,,way of life" aufleuchten könnte.

3. Wir machen unsere Erfahrungen in Modellen. Darum mußte, bevor wir die Erfahrung des Versagens analysierten, ein allgemein phänomenologisch-besin-

nender Artikel den konkreten Raum und die Voraussetzungen dieser Erfahrung präzisieren (W. Oelmüller). Bei der Analyse der Erfahrung des menschlichen Versagens selbst mußten wir uns auf einige wenige typische Fälle beschränken, da dieses Versagen alle Dimensionen des menschlichen Lebens „anzugreifen" scheint, wobei im einzelnen zu nennen wäre: das Versagen gegenüber dem eigenen aus Überzeugung vertretenen und angelegentlich gehegten Lebensentwurf (W. Berger); das Versagen *gegenüber*, aber auch *aufgrund* der „Außenwelt", der Natur und der sozialen Umwelt, die bis in unsere Innerlichkeit „hineinschlagen"; das Versagen aufgrund von Kommunikationsstörungen und wegen der Armut unserer Sprache angesichts der Notwendigkeit, neue Erfahrungen zur Sprache zu bringen (W. Gössmann).

Es gibt jedoch keine Erfahrung, die nicht bereits in gewisser Weise interpretiert wäre, ganz gleich in welcher Richtung. Zwischen der wissenschaftlichen, reflexiven Besinnung und der lebendigen Erfahrung liegt die spontan-menschliche Lebensweisheit, welche die Erfahrung auf eine erste, spontan-reflexive Weise deutend ins Wort zu bringen weiß, und sei es auch auf divergierende Weise: anders orientiert im Osten als im Westen, anders im Norden als im Süden, mit einem ganzen Fächer verschiedener Nuancen in fast jedem geographischen Bereich. Hier konnten – so schade es auch sein mag – unmöglich die vielen Formen von Lebensweisheit dargeboten werden, und unsere Auswahl mußte außerordentlich einseitig bleiben: Die *Genesis* – und dies dann tatsächlich auch noch in engbegrenzter Weise (E. Drewermann).

Die wissenschaftlich-reflexive Besinnung setzt sowohl die Erfahrung des Versagens voraus wie auch ihre Interpretation in vielen Formen von lebendiger menschlicher Lebensweisheit. Diese Reflexion ist hier in dreifacher Perspektive angelegt: in einer kritischen phänomenologisch-philosophischen Besinnung (E. Lévinas), in einer mehr praktisch orientierten andragogischen Analyse (F. Pöggeler) und schließlich in einigen christlich-theologischen Reflexionen (P. Schoonenberg und E. Schillebeeckx).

Was erreichen wir aber konkret mit diesen Erfahrungen und Besinnungen? Können sie dem Menschen zu einer Spiritualität des Vertrauens verhelfen, welche weder die Kritik neutralisiert noch zu Resignation oder gelassener Beruhigung führt? Wie offenbart sich Kraft in Schwachheit? (E. Murphy). Und welchen Platz kann der relativierende Humor in diesem gesamten Zusammenhang einnehmen? (C. Verhoeven).

„Ihr könnt die Trommel umfloren und die Saiten der Laute abspannen, wer aber könnte der Lerche das Singen verbieten?" (Kahlil Gibran, De Profeet, Wassenaar o. J., S. 39).

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Beiträge

Willi Oelmüller

Bedrohung der personalen und sozialen Identität

I. Zum Ansatzpunkt der Überlegungen

Wer von der Philosophie aus über das gestellte Thema «Der Mensch als Versager» sprechen will, steht wegen der Formulierung des Themas und der damit implizierten sachlichen und methodischen Vorentscheidungen vor einer doppelten Schwierigkeit. Er kann nach den wissenschaftstheoretischen und wissenschaftsgeschichtlichen Reflexionen sowie nach der Idealismus- und Humanismuskritik der letzten 150 Jahre[1] nicht mehr so einfach Aussagen über *den* Menschen machen, außer er beschränkte sich auf formale immergültige, kulturinvariante, von Raum und Zeit unabhängige Aussagen. Solche Aussagen sind jedoch nicht vermittelbar mit den außerordentlich verschiedenen Deutungssystemen und Institutionen, mit denen die Menschen in verschiedenen Kulturen, Gesellschaften und Schichten ihre Erfahrungen des Versagens theoretisch und praktisch zu bewältigen versuchen. Nicht Aussagen darüber, was etwa Eingeborenenvölkern in Afrika, Australien oder Südamerika, Menschen in Hochkulturen in Asien oder Europa und Menschen in entwickelten Industriegesellschaften gemeinsam ist, sind in bezug auf Versagen relevant. Relevant ist, was sie inhaltlich unterscheidet.

Die folgenden Überlegungen stützen sich auf Erfahrungen und Erkenntnisse, die Menschen in entwickelten Industriegesellschaften der westlichen Welt, zum Teil auch in Osteuropa, gemacht haben bzw. gemacht haben könnten. Wenn im folgenden von Industriegesellschaften gesprochen wird, sind nur diese gemeint. Über diese Erfahrungen und Erkenntnisse kann man sich hier durch sehr verschiedene Medien informieren: durch die Wissenschaften, die Kunst und Literatur, die Religion, die Massenkommunikationsmittel, die Alltagssprache, die Liebe usw. Ob und wieweit die hier gewonnenen Erfahrungen und Erkenntnisse verallgemeinerungsfähig sind, d.h. auch für andere Gesellschaften gelten, kann in diesem Zusammenhang nicht erörtert werden. Es gibt für solche Vergleiche einstweilen weder hinreichende Materialsammlungen noch einen Konsens über allgemein anerkannte Begriffe und Methoden. Um Mißverständnisse zu vermeiden, spreche ich daher–was im folgenden noch erläutert wird–nicht von *dem* Menschen, sondern von der personalen und sozialen Identität des Menschen unter den gegenwärtigen, weltgeschichtlichen späten, biologisch-anthropologisch durchaus nicht notwendigen Lebensbedingungen der Industriegesellschaften.

Wer von der Philosophie aus über den Menschen als Versager sprechen will, hat[2] auch Schwierigkeiten mit dem Begriff Versagen. Diesen Begriff kann man, wie Verfahrensweisen der Humanwissenschaften zeigen, moralisch oder sozialtechnologisch interpretieren. Die moralische Interpretation deutet das menschliche Versagen als ein schuldhaftes Geschehen, für das der freie und autonome Mensch voll verantwortlich ist. Die sozialtechnologische Interpretation deutet das Versagen des Menschen ‹jenseits von Freiheit und Würde› (Skinner) als eine falsche Programmierung, die man durch eine andere Programmierung, Konditionierung, Sozialisierung oder Steuerung verbessern kann. Für die moralische Interpretation des Versagens lieferten die alteuropäische Substanzphilosophie und vor allem die neuzeitliche Subjektivitätsphilosophie Grundmuster. Für die sozialtechnologische Interpretation des Versagens liefern die Verhaltensforschung und viele Konzepte einer total verwalteten bzw. total verwaltbaren Gesellschaft Grundmuster. Die erste Interpretation überschätzt, die zweite eliminiert den Freiheits-, Handlungs- und Verantwortungsspielraum des Menschen. Die erste Interpretation geht davon aus, daß die Menschen in ihrem Denken, Handeln und Erleben im letzten unabhängig sind von dem Ensemble der ihnen vorgegebenen natürlichen und soziokulturellen Lebensbedingungen. Die zweite Interpretation geht davon aus, daß die Menschen in ihrem Denken, Handeln und Erleben im letzten determiniert sind durch ein Ensemble von äußeren Umweltbedingungen, unbewußten Strukturen und Mechanismen, daß man also bei der Deutung des Menschen nicht auf innere Motive, Interessen und Bedürfnisse der handelnden und leidenden Individuen zurückgreifen muß. Nach der ersten Interpretation wäre der Mensch für alles, nach der zweiten für nichts verantwortlich. Beide Interpretationen gehen damit bei ihrer Deutung des Menschen von Grundannahmen aus, die zur Beschreibung und Erklärung der gegenwärtigen Erfahrungen und Konflikte der Individuen und sozialen Gruppen viel zu einfach sind. Um Mißverständnisse zu vermeiden, spreche ich daher, was im folgenden noch erläutert wird, nicht vom Versagen des Menschen, sondern von Bedrohungen seiner personalen und sozialen Identität. Genauer: Ich spreche von solchen Bedrohungen, denen die Menschen als Individuen und sozialen Gruppen nicht unausweichlich ausgeliefert sind, sondern die sie bewälti-

gen müssen, wenn sie ihr Überleben und ihr menschenwürdiges Leben nicht gefährden sollen[1].

Was dies bedeutet, soll in zwei Schritten erläutert werden: Der erste soll zeigen, was hier unter personaler und sozialer Identität verstanden wird, der zweite soll an drei Beispielen zeigen, worin heute fundamentale Bedrohungen der personalen und sozialen Identität bestehen. Ob und was die Theologie heute mit solchen philosophischen Überlegungen über Bedrohungen der personalen und sozialen Identität von ihren spezifischen Voraussetzungen aus für das Thema ‹Der Mensch als Versager› anfangen kann, müßte sie selbst sagen.

II. Was heißt personale und soziale Identität?

Der Begriff personale und soziale Identität gehört zu den Begriffen, die in den letzten Jahren in den Humanwissenschaften, aber auch in der Kunst und Literatur sowie in der Öffentlichkeit Karriere gemacht haben. Ich verwende diesen fast zum Modewort gewordenen Begriff, weil man mit ihm recht anschaulich konkrete zwischenmenschliche Erfahrungen, Beobachtungen der Umgangssprache und Ergebnisse der Humanwissenschaften zusammenfassen kann und weil dieser Begriff durch seine Begriffsgeschichte weniger vorbelastet ist als vergleichbare andere Begriffe, z. B. Person und Persönlichkeit, Subjekt und Subjektivität.

1. Wenn man phänomenologisch von Beobachtungen der Umgangssprache ausgeht, scheint eine Verständigung über den Identitätsbegriff zunächst einfach zu sein: Wer nach der Identität fragt, fragt danach, wer man ist. Wer auf diese Frage antwortet, nennt seinen Namen oder zeigt seinen Paß. Man ist Herr Meier, nicht Herr Müller, man ist Deutscher, nicht Franzose. Der Name gibt also meine Identität an. Diese ist unabhängig von wechselnden Stimmungen, Wünschen, Neigungen und Bedürfnissen, unabhängig von Kontinuitätslücken, wenn ich etwa einen ‹Filmriß› habe oder mir ‹Stunden fehlen›, ja unabhängig von dem, was ich manchmal als Identitätskrise erlebe. Aber nicht nur mein Name gibt meine Identität an.

Zu meiner Identität gehört auch mein Leib. Mein Leib, das ist mein biologisches Substrat mit seinen Erbanlagen, das ist das, wozu mein Leib im Laufe der Jahre geworden ist, bzw. das, wozu er von mir und anderen gemacht wurde. Mein Leib, das ist vor allem meine begrenzte, nicht beliebig änderbare physische Kraft und verfügbare Lebenszeit. Mein Leib gehört mehr zu mir als die Bäume und Vögel in meinem Garten, auch mehr als mein Eigentum, auch mehr als meine Sprech- und Kommunikationsfähigkeit. Auch der, der kein Eigentum besitzt und keine gepflegte Bildungssprache spricht, der z. B. noch unmündig ist oder ein Mitglied der sogenannten Unterschicht, versteht sich als personale und soziale Identität und wird von anderen als eine solche anerkannt.

Zu meiner Identität gehört vor allem meine Lebensgeschichte. Aus ihr erfahre ich über meine Identität mehr, als mein Name und mein Leib zum Ausdruck bringen können. Meine Lebensgeschichte zeigt, daß meine Identität an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit begann, und sie wird an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit enden. Geburt, Familie, Freunde, Schule, Arbeitswelt, Freizeitwelt, ein Ensemble von guten und bösen Taten und Widerfahrnissen, von Freuden und Enttäuschungen, von Höhen und Tiefen, all das bildete und bildet meine personale und soziale Identität. Zu ihr gehört, was in meiner Lebensgeschichte aus meinen Lebensbedingungen und Chancen gemacht wurde, genauer was ich und andere aus alledem gemacht haben bzw. nicht gemacht haben. Was sich in dieser Lebensgeschichte als meine personale und soziale Identität gebildet hat, ist nicht beliebig änderbar. Man weiß mit zunehmendem Alter, oder könnte und sollte es wissen, daß man nicht mehr so viele Lebens- und Wahlmöglichkeiten hat, wie man früher einmal hatte oder sich vorstellt, sie einst gehabt zu haben. Wer Professor geworden ist, kann in der Regel nicht mehr Lokomotivführer werden und umgekehrt.

Wer also seine personale und soziale Identität ausweisen will, wird in der Regel dies tun: seinen Namen nennen, seinen Paß zeigen und evtl. seine Lebensgeschichte erzählen müssen, die aus einer Vielzahl von Geschichten besteht.

Die hier angedeutete phänomenologische Beschreibung der personalen und sozialen Identität genügt jedoch nicht. Beobachtungen der Umgangssprache sind zu undifferenziert, wenn man Widersprüche und Konflikte erklären will, mit denen Individuen und soziale Gruppen leben müssen und die diese Individuen und sozialen Gruppen immer wieder zur Überprüfung ihrer Identitätsvorstellungen zwingen. Identitätskonflikte sind Konflikte, in denen die alltäglichen Vorstellungen, die man über seine personale und soziale Identität hat, fragwürdig werden. Ob man z. B. ein Christ oder Atheist ist, ist für einen selbst und erst recht für die anderen durchaus nicht immer klar. Wie weit darf man sich z. B. von der Geschichte, den dogmatischen Lehren, den geschichtlich gewordenen Institutionen des Christentums distanzieren, wenn man noch Christ sein will? Was gehört nach den wechselvollen nationalen Geschichten etwa der Polen und der Deutschen zu deren nationaler Identität?

2. Diese und andere Identitätskonflikte zwingen also zur Suche nach differenzierteren Erklärungen der personalen und sozialen Identität, als sie das alltägliche Bewußtsein liefern kann. Zwei differenziertere Erklärungsversuche seien im folgenden kurz angedeutet: die wissenschaftlichen Entlarvungstheorien des 19. und 20. Jahrhunderts und der Versuch, durch Vergleich der Informationen, die man durch verschiedene Kommunikationsmedien erhält, Einsichten zu gewinnen in Identitätsprobleme unter den gegenwärtigen Lebensbedingungen.

a) Die wissenschaftlichen Entlarvungstheorien des 19. und 20. Jahrhunderts, vor allem jene von Darwin, Marx, Nietzsche und Freud, haben gezeigt, warum sich idealistische (religiöse und philosophische) Bewußtseinstheorien Illusionen gemacht haben über die Entstehungsbedingungen der personalen und sozialen Identität und warum sie ein falsches Bewußtsein von dieser Identität hatten. Ihre kritischen Analysen des falschen Bewußtseins der Individuen und der sozialen Gruppen haben gezeigt, daß das Ich, wie Freuds bekannte These lautet, «nicht einmal Herr ist im eigenen Hause» und daß die ganze bisherige Geschichte, wie Marx' bekannte These lautet, naturwüchsig von Gesetzen hinter dem Rücken der Individuen und sozialen Gruppen beherrscht wurde. Die Entlarvungstheorien haben gezeigt, daß der Mensch nicht so absolut frei und mündig ist, wie er sich das bisher vorgestellt hatte und wie ihm das traditionelle idealistische und materialistische Lehren eingeredet hatten. Darwin zeigte z. B., daß der Mensch nicht Endzweck einer als Kosmos oder als Schöpfung interpretierten vernünftigen Naturordnung ist, sondern ein zufälliges, nicht zweckmäßig organisiertes und nichtstabiles Produkt des biologischen Evolutionsprozesses ist. Marx zeigte, daß der Mensch in einem letztlich ökonomisch erklärbaren Arbeits- und Produktionsprozeß ein von seiner Arbeit, seinen Mitmenschen und sich selbst entfremdetes Wesen mit einem durchaus nicht vernünftigen System seiner Bedürfnisse geworden ist, Nietzsche zeigte, daß der religiös-philosophisch-moralische Irrweg der europäischen Geschichte den Menschen an der Verwirklichung seiner eigenen Lebensmöglichkeiten gehindert hat, Freud zeigte, daß der Mensch viel mehr von einem Ensemble seiner unbewußten Kräfte und Verdrängungen abhängig ist, als ihm dies bewußt und lieb ist.

Keine differenzierte Theorie der personalen und sozialen Identität kann seitdem so tun, als ob es diese und andere Entlarvungstheorien nicht gegeben hätte. In der wissenschaftlich-technischen Welt beschreibt und erklärt das reflektierte individuelle Bewußtsein und die Öffentlichkeit in der Regel Identitätsprozesse und Identitätskrisen mit den Kategorien und Konzepten eben dieser Entlarvungstheoretiker. Diese beschränkten sich jedoch nicht auf eine Destruktion des falschen Bewußtseins. Sie hielten daran fest, daß durch theoretische und praktische Aufklärungsaktionen die bisherigen Fehlentwicklungen korrigierbar seien. Ihre Aufklärungsziele lauteten etwa: nach Freud: Wo Es war, soll Ich werden; nach Marx: An die Stelle der Entfremdung in der ganzen bisherigen Vorgeschichte der Menschheit soll durch bestimmte theoreitsche und praktische revolutionäre Aktionen am Ende der Geschichte die Aufhebung der Entfremdung in einer klassenlosen Gesellschaft treten. Man hielt daran fest, daß die Menschen ihre Geschichte selbst machen, wenn auch «nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen» (Marx). Sie dachten und argumentierten dabei von sehr voraussetzungsreichen Fortschritts-, Evolutions-, Rationalisierungs- und Modernisierungskonzepten aus, die, wie wir inzwischen wissen, nicht einmal in Westeuropa immer selbstverständlich waren. Auch die Aufklärungstheoretiker des 19. und 20. Jahrhunderts lebten von Residuen des europäischen Rationalisierungsprozesses. Nicht nur bürgerliche Behavioristen, sondern auch Marxisten distanzieren sich inzwischen von den alteuropäischen humanistischen Idealen, die auch noch den Idealen der Aufklärung zugrunde lagen.

b) Auch durch einen Vergleich der Informationen, die man durch verschiedene Kommunikationsmedien erhält, sind wir in der Lage, differenziertere Aussagen über die Entstehungs- und Entwicklungsbedingungen der personalen und sozialen Identität in den Industriegesellschaften zu machen. Viele Identitätskonzepte, die das unmittelbare Selbstbewußtsein der Menschen, zum Teil aber auch noch die Entlarvungstheoretiker für universal und allgemeingültig hielten, sind, wie wir inzwischen wissen, nur begrenzt verallgemeinerungsfähig. Sie können sich nur auf Erfahrungen unter ganz bestimmten räumlich und zeitlich begrenzten Lebensbedingungen der westlichen Welt stützen. In archaischen Gesellschaften und in nichtwestlichen Gesellschaften sind für die Identitätsbildungen andere religiöse, politische, rechtliche, ökonomische Faktoren entscheidend als bei uns. Und auch in Westeuropa sind für die Ausbildung und Stabilisierung der Identität Prozesse auf sehr verschiedenen Ebenen entscheidend, Prozesse in der Arbeits- und Freizeitwelt, in den sozialen Institutionen und Systemen sowie im Zusammenleben der Individuen.

Es gibt in den entwickelten Industriegesellschaften trotz aller neu entwickelten bürgerlichen und sozialistischen Ideologien nicht mehr wie in geschlossenen Gesellschaften *ein* gesellschaftlich anerkanntes und in-

stitutionalisiertes Kommunikationsmedium (z. B. den Mythos, die Religion). Es gibt hier verschiedene, durchaus nicht durch andere Kommunikationsmedien ersetzbare Kommunikationsmedien, in denen man sich über Identitätsprobleme informieren kann und die selbst identitätsbildend sind. Solche Kommunikationsmedien sind z. B. Religion, Kunst und Literatur, Wissenschaft, Geld, Macht, Liebe. Wird man z. B. über die Identität und die Identitätskrisen des russischen Volkes durch Solschenizyn oder durch marxistische und nichtmarxistische Wissenschaftler bzw. Politiker besser informiert? Erfährt man über die Identitätskrisen der bürgerlichen Familie mehr durch empirische sozialpsychologische Untersuchungen, durch die von den Kirchen und Rechtsinstitutionen festgehaltenen Normvorstellungen der Ehe oder durch Bergmans Film ‹Szenen einer Ehe›?

Wer nach alledem eine Antwort auf die Frage nach der personalen und sozialen Identität des Menschen sucht, kann sich in den entwickelten Industriegesellschaften nicht phänomenologisch auf Beobachtungen der Umgangssprache oder gar auf Beschreibungen unmittelbar evidenter Lebensweltphänomene beschränken. Er muß auch zur Kenntnis nehmen, was die wissenschaftlichen Entlarvungstheoretiker des 19. und 20. Jahrhunderts methodisch und sachlich zu diesem Thema gesagt haben. Er muß ferner die Einsichten und die Bedeutung der verschiedenen Kommunikationsmedien für die Identitätsbildung kennen.

3. Wenn ich mich auf die entwickelten Industriegesellschaften beschränke, kann ich zum Abschluß dieses Abschnittes über das sehr schwierige Verhältnis zwischen personaler und sozialer Identität thesenhaft drei Aussagen machen:

a) Personale und soziale Identität meint Verschiedenes, wenn auch Zusammengehöriges. Meine personale Identität bildet sich im Zusammenspiel mit verschiedenen sozialen Gruppen und deren sozialer Identität (Familie, Freunde, Arbeitswelt, soziale Schicht, Klasse, Volk). Hierbei ist die Wechselwirkung zwischen meiner personalen Identität und der Identität der verschiedenen sozialen Gruppen verschieden intensiv. Meine Familie, meine Freunde, meine Arbeit beschäftigen mich mehr als nationale Identitätsprobleme der Deutschen. Sicher hat die Frage nach der nationalen Identität für Völker der sogenannten Dritten Welt am Beginn ihrer Industrialisierungs- und Modernisierungsphase einen anderen Stellenwert als für die meisten Deutschen heute, besonders in der Bundesrepublik Deutschland. Für die Ausbildung meiner Identität sind auch die Stadt, die Wirtschaft, das Recht und der Staat von Bedeutung, aber nicht alle in der gleichen Weise.

b) Am Beginn der Phylogenese und Ontogenese ist die personale Identität wesentlich stärker mit der sozialen verknüpft. In primitiven Stammesgesellschaften gibt es Individuen, aber wegen der geringen sozialen Differenzierung nur geringe Individualisierung. Reflexionen über die eigene Identität und Abgrenzungen von der sozialen Gruppe sind in der Entwicklung der Menschheit, z. B. am Beginn der europäischen Hochkultur (s. z. B. Hiob, Antigone, Sokrates), relativ späte Prozesse der Ablösung und Distanzierung.

c) Das bedeutet auch, daß die für die neuzeitlichen Bewußtseinstheoretiker und Transzendentalphilosophen typische Schwierigkeit, wie man vom Ich-Bewußtsein (sum cogitans) zum Anderen kommt, eine weltgeschichtlich späte, sehr voraussetzungsreiche Problemstellung ist. Der Mythos primitiver Gesellschaften, aber auch die jüdische und christliche Hochreligion und die Metaphysik der alteuropäischen Gesellschaften kannten diese Probleme nicht. Die Frage nach der Wechselwirkung von personaler und sozialer Identität wird uns im folgenden noch beschäftigen. Sie kann hier jedoch, wie ich ausdrücklich betone, nicht hinreichend behandelt werden.

III. Drei Bedrohungen der personalen und sozialen Identität

Wenn man von den angedeuteten, sehr differenzierten und voraussetzungsreichen Bedingungen für die Entstehung und Entwicklung der personalen und sozialen Identität in den Industriegesellschaften aus denkt und argumentiert, kann man dann überhaupt noch ohne unzulässige Abstraktion und Verallgemeinerung von Bedrohungen der personalen und sozialen Identität sprechen? Verstehen diejenigen, die hungrig sind, unterdrückt werden oder krank sind, nicht notwendig unter Bedrohung der personalen und sozialen Identität sehr Verschiedenes? Dies ist unbestreitbar. Trotzdem gibt es in den Industriegesellschaften spezifische Bedrohungen der personalen und sozialen Identität, die spezifische Herausforderungen darstellen. Über diese Bedrohungen werden die Menschen durch die Wissenschaften, aber auch durch andere Kommunikationsmedien informiert. Wir wissen zwar durch Makroanalysen der Historiker, daß man aus der Perspektive späterer Generationen vergangene Gegenwartsanalysen oft auch anders deuten kann. Langfristige Perspektiven der Historiker über vergangene Geschichten können jedoch auf keinen Fall verantwortliche Handlungen und Aktionen ersetzen, mit denen die Menschen die in ihrer Zeit, d. h. in ihrer Gegenwart und überschaubaren Zukunft, ungelösten Probleme lösen müssen. Ich beschränke mich im folgenden auf drei Bedro-

hungen der personalen und sozialen Identität in den entwickelten Industriegesellschaften. Diese scheinen mir gewichtig zu sein. Es gibt sicher jedoch auch noch andere. Hier geht es nicht um Vollständigkeit, auch nicht um Vollständigkeit bei der Erörterung der hier angesprochenen Problemkomplexe.

1. Die Bedrohung der natürlichen Lebensbedingungen der Menschen durch faktische, zumindest jedoch objektiv mögliche technologische und industrielle Entwicklungen ist zur Zeit die erste und fundamentalste Bedrohung der personalen und sozialen Identität in entwickelten Industriegesellschaften. Wenn wir die nicht beliebig änderbaren natürlichen Lebensbedingungen zerstören, die wir durch die Entwicklungen der Waffentechnik und der neueren Technologien zerstören können, ist die erste Voraussetzung der personalen und sozialen Identität nicht mehr gewährleistet: die Sicherung unseres Überlebens.

Die Situation kann man kurz so kennzeichnen: Wir wissen zwar, daß wir bei den meiste Überlebensproblemen nicht wissenschaftlich exakt testen, messen und voraussagen können, wo jetzt oder in der überschaubaren Zukunft genau die Grenzen der Belastbarkeit und Veränderbarkeit der außermenschlichen und menschlichen Natur liegen werden. Auch dies gehört zur Natur des Menschen, daß er mit seiner Natur, die er nicht selbst gemacht hat, sondern die ihm vorgegeben ist, nicht beliebig experimentieren kann und daß er mit ihr nicht alles machen darf, was er machen kann. Trotzdem wissen wir inzwischen durch hinreichend viele Beispiele, und d. h. mit einer hinreichenden Plausibilität, daß es für das Überleben des Menschen und für ein gesundes Leben Grenzen des Wachstums gibt (s. die Probleme: Hunger, Bevölkerungswachstum, Rohstoffquellen, Umweltzerstörung). Wir können auch nicht beliebig viel Lärm und Luftverschmutzung, aber auch Einsamkeit, Angst, Frustration, Leistungsdruck ertragen, wenn wir gesund bleiben wollen. Wir wissen nicht genau, wieviele Menschen auf der Erde ohne Hunger leben könnten, wenn alle Menschen ohne Ausbeutung und Unterdrückung unter sozialen und gerechten Verhältnissen leben würden. Wir wissen jedoch, daß wegen der fortbestehenden unsozialen und ungerechten Verhältnisse und auch wegen des Bevölkerungswachstums in bestimmten Entwicklungsländern jetzt und in der überschaubaren Zukunft sehr wahrscheinlich Hunger und Unterdrückung eher größer als geringer werden.

Die besondere Bedrohung der natürlichen Lebensbedingungen besteht in den Industriegesellschaften in folgendem:

a) Wir können nicht erkennen, daß und wie Einsichten in die Grenzen der Veränderbarkeit und Belastbarkeit der Natur bei einer so großen Zahl von Menschen zur Veränderung ihrer Lebensweise führen werden, daß dies eine Veränderung gesamtgesellschaftlich gefährlicher Tendenzen herbeiführen würde. Es gibt verschiedene Krisenphänomene und kurzfristige Tendenzwenden in bürgerlichen und sozialistischen Industriegesellschaften. Der Streit darüber, welche der beiden Gesellschaftsformen kurz- oder langfristig schneller und besser mit den ‹Grenzen des Wachstums› fertig wird, ist offen. Bisher können wir jedoch nicht erkennen, daß die Herrschaft der ruinösen Fortschritts- und Wachstumsideologien in den Köpfen der Menschen und in denen der herrschenden gesellschaftlichen und politischen Gruppen in beiden Gesellschaftssystemen in einer für das Ganze relevanten Weise gebrochen ist. Im Gegenteil, die ungesteuerte technologische Herrschaft des Menschen über die Natur erweist sich hier wie dort immer mehr zugleich auch als eine technologische Herrschaft des Menschen über den Menschen. Von der von einigen Neomarxisten auch heute noch erhofften Versöhnung des Menschen mit der Natur sind wir weiter denn je entfernt. Es ist nicht zu erkennen, daß es dem organisierten Kapitalismus bzw. den nachrevolutionären sozialistischen Gesellschaften bisher gelungen ist, mit den Wandlungen bzw. Veränderungen von Produktionsverhältnissen auch die Menschen so zu verändern, daß sie nicht von Wohlstandsideologien, sondern von wirklich vernünftigen verallgemeinerungsfähigen Interessen und Bedürfnissen in ihrem Handeln bestimmt werden. Es gibt nach wie vor in bürgerlichen und sozialistischen Gesellschaften für viele systemspezifische Probleme systemspezifische Lösungen. Für die Lösung der systemübergreifenden Folgen des unkontrollierten wissenschaftlich-technischen Fortschritts gibt es jedoch bisher keine überzeugenden Lösungen. Es ist auch nicht zu erkennen, wie und durch welche gesellschaftlichen Kräfte die hierzu notwendige fundamentale Änderung des menschlichen Bewußtseins bzw. der menschlichen Bedürfnisse und Interessen vor sich gehen sollte.

b) Zur Korrektur der herrschenden Mentalitäten und Ideologien können wir nicht mehr auf vorneuzeitliche Problemlösungen zurückgreifen. Der Rationalisierungsprozeß der europäischen Geschichte bedeutete zwar von Anfang an Herrschaft des Menschen über die Natur. Die griechische Philosophie entmythologisierte die mythisch gedeutete übermächtige Natur und interpretierte die Natur als einen vernünftig geordneten Kosmos. Die jüdisch-christliche Religion entmythologisierte ebenfalls die Natur, indem sie den Menschen aufforderte, sich die Natur untertan zu machen. Dennoch waren der Herrschaft des Menschen in der alteuropäischen Gesellschaft nicht nur wegen der

nichtentwickelten Naturwissenschaft und Technik unübersehbare Grenzen gesetzt. Von den Problemen der entwickelten Industriegesellschaften aus könnte man die Funktion der damaligen theologischen und philosophischen Theoreme für die Bewahrung der Natur etwa so beschreiben: Die Vorstellung, daß der Kosmos bzw. die Schöpfung das Werk des Demiurgen bzw. Gottes sei, war nicht eine unaufgeklärte technomorphe Interpretation der Welt. Sie verhinderte vielmehr, daß der Mensch die Natur, die er nicht gemacht hatte, sondern vorfand, als beliebiges Material seiner Weltgestaltung mißbrauchen konnte. Ebenso waren die alteuropäischen Spekulationen über Naturrecht und positives Recht, über Natur und Gnade, über Natur und Kultur sowie über Natur und Geschichte Versuche, den Menschen bei seiner Herrschaft über die Natur vor einer unkontrollierten schrankenlosen Herrschaft zu bewahren.

Zur Korrektur der gegenwärtigen technologischen Herrschaftsideologien kann man jedoch nicht mehr auf vorneuzeitliche theologische und philosophische Theoreme zurückgreifen. Der Wandel der jetzt nicht mehr teleologisch argumentierenden modernen Naturwissenschaft und der Wandel der natürlichen Lebensbedingungen ist inzwischen so radikal und so schnell, daß die Natur keine Instanz mehr für Legitimationsverfahren sein kann. Wir können z.B. den Monotheismus und die Monogamie nicht mehr als natürliche sittliche und rechtliche Institutionen verstehen und anerkennen. Das Naturrecht, das sowohl in seiner alteuropäischen wie neuzeitlichen Interpretation in der relativ unwandelbaren alteuropäischen Gesellschaft das entscheidende Legitimationsverfahren von sittlichen und politischen Handlungen und Normen war, ist selbst durch seine intelligenten Verteidiger nicht mehr überzeugend zu verteidigen. Das Naturrecht wegen seiner vergangenen Leistungen heute zu rehabilitieren, mißlingt.

c) Wenn wir daher die Bedrohungen der natürlichen Lebensbedingungen in den Industriegesellschaften verhindern wollen, bleibt uns trotz aller notwendigen Traditionskritik nur noch das Anknüpfen an noch fortbestehende Residuen solcher Traditionen, die wir in einer zirkulären Argumentation als humane Traditionen bezeichnen. Wir können weder aus unserem biologischen Antriebsreservoir und Instinkten noch aus dem, was die moderne Wissenschaft und Technik zweckrational nennt, die inhaltlichen Kriterien gewinnen, die wir allein schon um des Überlebens, erst recht um des guten oder besseren Lebens willen brauchen. Das einzige Arsenal, aus dem wir für menschenwürdige Lebensbedingungen Kriterien gewinnen können, sind trotz aller Traditionskritik die noch fortbestehenden Residuen menschenwürdiger Traditionen der Menschheit. Wenn wir heute z.B. als Bürger eines modernen Staates nicht wollen, daß bei inner- und zwischenstaatlichen Auseinandersetzungen der jeweils biologisch und militärisch Stärkere siegt und herrscht, denken und argumentieren wir von sehr voraussetzungsreichen religiösen und rechtlichen Traditionen aus, etwa von der Bibel, der Bergpredigt oder den Menschenrechten. Wenn wir nicht wollen, daß in unserem Staat Kinder, Kranke und Alte umbegracht werden, weil sie lästig oder unproduktiv sind, so argumentieren wir ebenfalls von solchen erst in den Hochkulturen entwickelten und auch hier erst spät institutionalisierten rechtlichen Institutionen aus. Auch wenn wir von der These aus argumentieren, daß Freiheit besser ist als Unfreiheit, können wir unsere Argumentation nur dadurch verständlich machen, daß wir in letzter Instanz von bestimmten Traditionen aus argumentieren. Wir können uns dann nämlich nicht auf Naturgesetze oder auf Funktionsmechanismen sozialer Systeme berufen. Von Natur aus könnte man mit Kindern, Kranken und Alten an sich auch ganz anders umgehen. Soziale Systeme funktionieren auch ohne Respektierung humaner Rechtsvorstellungen ganz gut. Im Gegenteil, sie funktionieren, wie totalitäre Staaten zeigen, in bestimmter Weise gerade ohne Respektierung solcher Rechtsvorstellungen recht gut. Auch dies kann oder könnte man aus der Geschichte der Völker und Gesellschaften lernen.

Das Legitimationsverfahren des Naturrechts, das in seiner Grundstruktur dadurch gekennzeichnet ist, daß es von angeblich immergültigen Prämissen aus durch Deduktionsverfahren Handlungsnormen entwickelt, ist für die Gewinnung von Normvorstellungen und deren Rechtfertigung unter den gegenwärtigen Lebensbedingungen viel zu einfach. Die Vorstellung einer teleologischen Natur, die von sich aus vernünftige Zwecke besitzt und diese verwirklicht, ist aus erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Gründen unhaltbar; sie ist vor allem mit neuzeitlichen Freiheitskonzeptionen unvereinbar. Wenn wir daher in den entwickelten Industriegesellschaften angesichts der Bedrohungen der personalen und sozialen Identität von nicht beliebig änderbaren natürlichen Bedingungen der personalen und sozialen Identität sprechen, können wir diese nur als ein sehr voraussetzungsreiches Ensemble von solchen kulturspezifischen gesellschaftlich-geschichtlichen Bedürfnissen und Interessen interpretieren, von denen wir zwar wissen, daß sie nur begrenzt verallgemeinerungsfähig sind, für deren Verteidigung wir dennoch vernünftige Gründe angeben können. Dies hat man im einzelnen an den sogenannten natürlichen Bedürfnissen, Pflichten, Rechten und

Institutionen nachgewiesen, die man in der Geschichte und Gegenwart naturrechtlich interpretiert und verteidigt hatte: die Monarchie, das bellum iustum, die Monogamie, das Eigentum, die Mitbestimmung, das Elternrecht, vor allem: die Privilegien katholischer Minderheiten in einem weltanschaulich neutralen modernen Staat[2].

2. Auch bei der zweiten Bedrohung der personalen und sozialen Identität geht es nicht um einen angeblich immergültigen Wesens- und Normenbestand *des* Menschen, den man etwa ontologisch oder anthropologisch beschreiben oder gar verteidigen könnte. Es geht auch hier um sehr voraussetzungsreiche, weltgeschichtlich späte, biologisch durchaus nicht notwendige ‹Errungenschaften›, von denen wir zwar wissen, daß sie kulturspezifisch und nicht beliebig verallgemeinerungsfähig sind, für deren Verteidigung wir trotzdem jedoch vernünftige Gründe angeben können. Diese ‹Errungenschaften› kann man mit den Begriffen: Differenzierung der sozialen Institutionen und Systeme und Individualisierung des Menschen bezeichnen. Beides war in Europa bisher für die Ausbildung der spezifischen Gesellschaftsformationen, ihrer ‹Basis› und ihres ‹Überbaus› und damit der personalen und sozialen Identität von konstitutiver Bedeutung. Beides ist jedoch zur Zeit in den Industriegesellschaften bedroht, ohne daß man für die Gegenwart und die überschaubare Zukunft überzeugende Alternativen erkennen kann.

Nach den bisherigen Ausführungen dürfte klar sein, daß es sich hierbei nicht um geschichtsphilosophisch zu legitimierende Errungenschaften der Weltgeschichte handelt. Geschichtsphilosophien arbeiten mit Annahmen, die, was hier nicht gezeigt werden kann[3], nicht mehr zu verteidigen sind. Sie nehmen z. B. an, daß *die* Geschichte trotz aller offensichtlichen Pluralität und Diskontinuität von Geschichten ein einheitlicher und kontinuierlicher Prozeß ist, daß es ein einheitliches Subjekt dieses Prozesses gibt (z. B. die Menschheit, den Klassenkampf) und daß es ein benennbares Ziel dieses Entwicklungsprozesses gibt (z. B. offene Gesellschaft, klassenlose Gesellschaft). Geschichtsphilosophien unterstellen vor allem, daß der oft einlinige Entwicklungsprozeß, den sie logisch oder dialektisch konstruiert haben, identisch ist mit der realgeschichtlichen Entwicklung.

Die folgenden Überlegungen erheben keinen Gewißheits- und Wahrheitsanspruch im Sinne solcher Geschichtsphilosophien. Sie gehen nur davon aus, daß man den Differenzierungs- und Individualisierungsprozeß durch genügend viele Beispiele und Theorien aus der europäischen Geschichte und der Gegenwart hinreichend plausibel machen kann. Sowohl an konkreten historischen Prozessen (an Epochenschwellen, an Institutionalisierungen von neuen Ideen und Handlungsmustern) in der europäischen Geschichte als auch durch makroanalytische Deutungsversuche der europäischen Entwicklung (vor allem solche mit Hilfe von Konzepten der Rationalisierung, der Bürokratisierung, der Industrialisierung, der Säkularisierung, der Modernisierung) läßt sich mit hinreichender Plausibilität zeigen, daß für die europäische Geschichte eine Zunahme an Differenzierung der sozialen Institutionen und Systeme sowie eine Zunahme an Individualisierung kennzeichnend ist. Dies hat, wie man an der Geschichte der Religion und Moral, der Kunst und der Wissenschaft, des Rechts und der Politik zeigen kann, erhebliche Konsequenzen für die Entstehungs- und Stabilisierungsbedingungen der personalen und sozialen Identität.

In diesem Zusammenhang kann selbstverständlich nur beispielhaft auf einiges hingewiesen werden. Anders als in primitiven Stammesgesellschaften und auch noch in vorindustriellen geschlossenen Gesellschaften sind in den Industriegesellschaften die Bereiche Religion, Politik, Recht, Wirtschaft, Familie trotz aller wechselseitigen Abhängigkeiten relativ autonom. Es gibt zwar keine Garantie dafür, daß dieser Differenzierungsprozeß in der realen Geschichte notwendig fortschreitet. Der Faschismus und Stalinismus haben gezeigt, daß dies – zumindest kurzfristig – nicht notwendig zu sein braucht. Dieser Differenzierungsprozeß ist jedoch mit allen Vor- und Nachteilen zumindest auf bestimmten Ebenen aller Wahrscheinlichkeit nach irreversibel.

Der meiner Meinung nach mit diesem Differenzierungsprozeß der Sozialsysteme verbundene Individualisierungsprozeß läßt sich an vielen Beispielen zeigen. In primitiven Gesellschaften wurden die Handlungen der Einzelnen und des Stammes durch mythische Paradigmata von außen gesteuert. Die Entstehung der europäischen Hochkultur und erst recht die Entstehung der Industriegesellschaften zwangen zu verschiedenen Formen der Individualisierung. Von der griechischen Philosophie an unterscheidet man in der europäischen Geschichte zwischen Praxis und Poiesis, zwischen Handeln und Machen. Vor allem in der Neuzeit unterscheidet man zwischen von außen gesteuertem Verhalten und von innen motivierten und also wenigstens in einem bestimmten Maß zurechenbaren und verantwortbaren Handlungen. Für die Deutung des sittlichen und religiösen Handelns waren schon am Beginn der europäischen Geschichte nicht mehr mythische Paradigmata hinreichend. Es waren individualisiertere Konzepte notwendig, z. B. die ‹Erfindung› des Schuld- und Gewissensbegriffs, wie

Nietzsche und Systemfunktionalisten heute formulieren. Die Ausbildung und Entwicklung der personalen und sozialen Identität wird seitdem nicht mehr wie in primitiven Gesellschaften und auch noch in vorindustriellen Gesellschaften von außen gesteuert und fast unausweichlich vorherbestimmt durch gesamtgesellschaftlich anerkannte und institutionalisierte Verhaltensmuster. Dort wählte man in der Regel keinen Beruf, sondern übernahm den seines Vaters und ordnete sich ein in die vorgegebene und überlieferte Ständeordnung. In den entwickelten Industriegesellschaften dagegen ist die Änderung und Stabilisierung der personalen und sozialen Identität nach der sogenannten Primärsozialisation in der Familie weithin «zum subjektiven, ja in gewissem Sinne privaten ‹Problem›» (Luckmann) geworden. Hier funktionieren die Großorganisationen (Finanzsysteme, Wirtschaftssysteme, Verteidigungssysteme) weithin unvermittelt mit den Begründungszusammenhängen, die die personale und soziale Identität sichern. Die Individuen können sich daher auch nicht mehr, bzw. nicht mehr total mit solchen Institutionen und Systemen identifizieren. Die Spannung zwischen den Individuen und den traditionellen und neueren sozialen Institutionen und Systemen gehört deshalb mit allen Vor- und Nachteilen zu den Bedingungen, unter denen die Menschen leben müssen. Zur Identität des Menschen gehört heute die Möglichkeit der Identifizierung und Nichtidentifizierung mit vorgegebenen sozialen Institutionen und Systemen. Andere Beispiele für die Individualisierung ließen sich an der Geschichte der modernen Wissenschaften, der modernen Kunst und Literatur, des modernen Staates und der modernen Ehe zeigen. Das Prinzip des modernen Staates ist, oder sollte es jedenfalls sein, das abstrakte Recht und die formale Demokratie. Das Prinzip der modernen Ehe ist, oder sollte es zumindest sein, die Liebe.

Die These, die durch diese Beispiele aus der Geschichte und Gegenwart der europäischen Tradition erläutert werden sollte, lautet also: Es läßt sich auf einer gewissen Abstraktionsebene hinreichend plausibel machen, daß für die europäische Geschichte und auch für die gegenwärtigen Industriegesellschaften die Differenzierung der sozialen Institutionen und Systeme und damit zusammenhängend die Individualisierung des Menschen kennzeichnend ist und daß dies erhebliche Konsequenzen für die Ausbildung und Stabilisierung der personalen und sozialen Identität hat.

Viele Fragen, die sich hiernach auf konkrete Zusammenhänge beziehen, können an dieser Stelle nicht einmal gestellt, geschweige beantwortet werden. Z. B. folgende: Welche Faktoren und Institutionen (wirtschaftliche, soziale, psychologische) verhindern in den Industriegesellschaften Individualisierungsprozesse? Welche Nachteile haben hier Differenzierungs- und Individualisierungsprozesse? Bedeuten mehr Differenzierung und Individualisierung nicht auch neben der Zunahme an Mobilität und Freiheiten Zunahme von Angst und Einsamkeit? Ist die formale Demokratie westlicher Art wirklich in der Lage, die neuen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Probleme zu lösen? Warum sprechen Intellektuelle und Kulturkritiker in West und Ost vom sogenannten Ende des (bürgerlichen, idealistischen) Individuums und protestieren gleichzeitig im Namen dieses Individuums gegen die total verwaltete Gesellschaft bzw. gegen den bürokratisch verwaltenden Etatismus?

Auch wenn diese Fragen hier nicht beantwortet werden können, so kann man auch für die Industriegesellschaften Europas sagen, daß man ohne Berücksichtigung des angedeuteten Differenzierungs- und Individualisierungsprozesses die konkreten Probleme und Konflikte der Institutionen und der Individuen nicht zureichend verstehen kann. Es gibt sicher zur Zeit in den Industriegesellschaften Individuen und einzelne Gruppen (sogenannte Basisgruppen), die den Versuch unternehmen, ohne die hier genannten Voraussetzungen ihre personale und soziale Identität in neuer Weise zu entwickeln. Gesamtgesellschaftlich gesehen ist dies für die meisten Menschen jedoch auch in der überschaubaren Zukunft keine ernsthafte Alternative.

Nichteuropäische Völker und Kulturen (z. B. solche in Afrika, China, Lateinamerika) versuchen zur Zeit, von ihren Traditionen aus neue Lebensformen zu entwickeln, die eine Koexistenz mit der modernen westlichen Wissenschaft und Technik ermöglichen. Man kann nach allen bisherigen Erfahrungen skeptisch sein, ob dies langfristig den nichteuropäischen Völkern und Kulturen gelingen wird. Zumindest bisher wurden diese Völker durch die Übernahme der westlichen Wissenschaft und Technik fast unausweichlich mit manchen spezifisch westlichen Problemen konfrontiert. Ob es ihnen langfristig gelingen wird, in der auch bei ihnen entstehenden wissenschaftlich-technischen Welt ihre eigenen religiösen und kulturellen Traditionen in ihrem Privatleben zu bewahren, ist mehr als ungewiß. Man muß jedoch auf jeden Fall skeptisch sein, wenn Einzelne oder einzelne Gruppen in den westlichen Industriegesellschaften in diesen Versuchen der Nichteuropäer eine Alternative zu ihren eigenen Lebensbedingungen sehen.

3. Auch bei der dritten Bedrohung der personalen und sozialen Identität geht es nicht um etwas angeblich Immerseiendes und Immergültiges, das man z. B. metaphysisch, anthropologisch oder transzendentalphilosophisch beschreiben oder rechtfertigen kann. Auch

hier geht es um die Bedrohung sehr voraussetzungsreicher, weltgeschichtlich später und biologisch-anthropologisch durchaus nicht notwendiger ‹Errungenschaften› der Menschen: um die Auflösung der Inhalte der jüdisch-christlichen Hochreligion, die zumindest in der bisherigen europäischen Geschichte für viele für die Ausbildung der personalen und sozialen Identität von entscheidender Bedeutung war.

Auch wenn man mit Freud der Überzeugung ist, daß in der wissenschaftlich-technischen Welt nicht mehr die Religion, sondern allein die moderne Wissenschaft zuständig ist für Fragen der kognitiven Welterklärung und der Legitimation von Normen, so kann man, was sich durch zahlreiche Arbeiten bürgerlicher und sozialistischer Theoretiker und Schriftsteller bestätigen läßt, drei Erfahrungen nicht ignorieren, die die Menschen inzwischen in den entwickelten Industriegesellschaften gemacht haben. Diese Erfahrungen kann man kurz und thesenhaft so benennen:

a) Die fortschreitende Auflösung der Inhalte der religiösen Tradition und die Emanzipation von ihnen hat nicht nur Befreiungen, sondern auch Verzweiflung und Banalität zur Folge. Die Aufklärung hat nicht nur mehr Mündigkeit, sondern auch neue Formen der Unmündigkeit, die sexuelle Emanzipation nicht nur neue Freiheiten, sondern auch neue Unfreiheiten und Frustrationen erzeugt. Der Fortschritt der Wissenschaften hat alte Herrschaftsstrukturen und Herrschaftsideologien aufgelöst, er hat aber auch neue geschaffen. Wir dürfen und können daher nicht ausschließen, daß die gelungene und vollendete Emanzipation nicht die Erfüllung, sondern die Verzweiflung und Banalität ist: «Könnte eines Tages ein emanzipiertes Menschengeschlecht in den erweiterten Spielräumen diskursiver Willensbildung sich gegenübertreten und doch des Lichtes beraubt sein, in dem es sein Leben als ein gutes zu interpretieren fähig ist? 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.»[4]

b) Die fortschreitende Auflösung der Inhalte der religiösen Tradition hat deutlich gemacht, daß alle bisherigen theoretischen und praktischen bürgerlichen und sozialistischen Aufklärungsaktionen in letzter Instanz noch von eben den religiösen und metaphysischen Voraussetzungen ausgingen, die sie überwinden wollten. In dieser Beziehung ist auch heute Nietzsches Aussage nichts hinzuzufügen. «daß auch wir Erkennenden von heute, wir Gottlosen und Antimetaphysiker, auch unser Feuer noch von dem Brande nehmen, den ein jahrtausendealter Glaube entzündet hat, jener Christen-Glaube, der auch der Glaube Platos war, daß Gott die Wahrheit ist, daß die Wahrheit göttlich ist.»[5] «Selbst Nietzsche scheint» jedoch–jedenfalls nach Meinung Kolakowskis–«schwach und inkonsequent im Vergleich zu ihm» [sc. Stirner]. Stirner wagte es, alle Folgerungen zu deuten und auszusagen, die sich aus der globalen Zurückweisung der Tradition ergeben. Wenn ich mich mit meiner eigenen Sache abgeben soll–sagte er–muß ich alle fremden Sachen ablehnen: die Sache Gottes, die Sache der Menschheit, die Sache der Wahrheit, des Menschen, der Freiheit und der Gleichheit, die Sache des Volkes und die Sache des Allgemeingutes. Wenn ich mich als den ‹Einzigen› anerkenne, gibt es keine Gründe, daß mich irgend etwas außer meinem eigenen Interesse einschränkt.[6] Die fortschreitende Auflösung der Inhalte der religiösen Tradition bestätigt dies auf vielfache Weise. All die Normensysteme, die bisher von angeblich kulturinvarianten Prämissen allein aus der Vernunft entwickelt wurden und die auch tatsächlich von den durch die Traditionen gebildeten vernünftigen Motiven und Interessen der Menschen abgekoppelt waren, sind nichts anderes als «grandiose Tautologien» (Habermas)[7].

c) Die fortschreitende Auflösung der Inhalte der religiösen Tradition hat schließlich gezeigt, daß immer weniger Menschen in der Lage sind, die Leiden der Vergangenheit und der Gegenwart trostlos zu ertragen, die sie nicht erklären und nicht begreifen können. Sie fliehen stattdessen immer mehr in die «Kultur der Analgetika» (Kolakowski). Man kann nach dem Schwund der Überzeugungskraft vieler neuzeitlicher bürgerlicher und sozialistischer Ideologien sozialpsychologisch die vielfältigen Verdrängungsmechanismen (z. B. Alkoholismus, Neurosen und Psychosen) sicher verschieden erklären. Das Faktum der wachsenden Kultur der Analgetika zeigt jedoch, daß die These der Systemfunktionalisten, es gebe bei der Ausbildung der personalen und sozialen Identität für die tradtionellen Religionen gleichwertige funktionale Äquivalente, zumindest nicht dem Selbstverständnis der Individuen und sozialen Gruppen bei der Bewältigung ihrer eigenen Konflikte entspricht.

Auch wenn man–wie gesagt–mit Freud darin übereinstimmt, daß in der wissenschaftlich-technischen Welt nicht mehr die Religion, sondern allein die moderne Wissenschaft zuständig ist für kognitive Welterklärungen und Legitimationen von Normen, so kann man diese und ähnliche Erfahrungen nicht mehr übersehen. Symptome einer sogenannten neuen Religiosität (Jesus People, Pfingstbewegung, Satanismus) sind kein Argument gegen diese These, weil sie in den Industriegesellschaften ebenso schnell auftauchen und verschwinden wie andere Phänomene der Kulturindu-

strie. Es ist auch eine Illusion anzunehmen, daß sich in entwickelten Industriegesellschaften religiöse Traditionen naturwüchsig weiterentwickeln oder gar daß sie wiederhergestellt werden könnten, weil sie einst eine wichtige Voraussetzung für die Ausbildung und Stabilisierung der personalen und sozialen Identität waren. Auch dies gehört zu den Erfahrungen in entwickelten Industriegesellschaften, daß Traditionen von Voraussetzungen leben, die zerstört werden, wenn man sie bewußt und administrativ zum Erreichen bestimmter Ziele als Mittel einsetzen will.

IV. Geschichte und Identität

Die hier vorgetragenen philosophischen Überlegungen versuchen, Erfahrungen der Individuen, Beobachtungen der Alltagssprache, Informationen der Massenmedien, empirische Untersuchungen der Humanwissenschaften und historische und sozialwissenschaftliche Makroanalysen, über die wir in den entwickelten Industriegesellschaften durch verschiedene Medien informiert werden, auf einer bestimmten Abstraktionsebene zusammenzufassen. Sie sind nicht werturteilsfrei und voraussetzungslos. Sie haben vielmehr ein Interesse an der Bewahrung und Herstellung der Bedingungen, die es den Individuen und gesellschaftlichen Gruppen ermöglichen, auf eine menschenwürdige Weise ihre personale und soziale Identität zu bilden und zu erhalten. Die Untersuchungen gehen, was hier nicht wissenschaftstheoretisch erörtert werden konnte, davon aus, daß sowohl der Gegenstand der Untersuchungen: Bedrohungen der personalen und sozialen Identität als auch die Methode geschichtlich sehr voraussetzungsreich und nicht beliebig verallgemeinerungsfähig sind.

Es kann in diesem Zusammenhang nicht erörtert werden, was die Wissenschaften, die sozialen Institutionen und Systeme und die Individuen konkret tun können und tun müssen, um diese Bedingungen herzustellen. Nur auf eins sei abschließend hingewiesen, was die Humanwissenschaften tun könnten. Es gibt zur Zeit in den Humanwissenschaften eine Reihe von Verfahrensweisen (z.B. strukturalistische, systemfunktionalistische und behavioristische), für die die hier vorgetragenen Überlegungen und ihre Voraussetzungen von vornherein unwissenschaftlich sind, und d.h. für sie etwa essayistisch, existentialistisch, alteuropäisch. Was in diesem Aufsatz als Bedrohung dargestellt wurde, ist für sie geradezu Ermöglichung personaler und sozialer Identität. Ihnen allen ist gemeinsam, daß sie davon ausgehen, daß in den entwickelten Industriegesellschaften die in der Geschichte ausgebildeten humanen Traditionen und Bedingungen für die Ausbildung der personalen und sozialen Identität nicht mehr relevant sind.

Welche Bedeutung die Geschichte für die Identität hat, wird zur Zeit nicht nur in verschiedenen Humanwissenschaften und in verschiedenen interdisziplinären Arbeitsgruppen diskutiert. Selbst bei denen, die an einer wissenschaftlichen Klärung dieser Frage interessiert sind, ist die Diskussion jedoch noch völlig offen. Dies zeigen etwa folgende Aussagen von Foucault und Kolakowski: Foucaults «genealogisch aufgefaßte Historie» will alle «Ersatzidentitäten», die man aus der Geschichte für die Individuen und sozialen Gruppen rekonstruiert hat, auflösen. Seine «Archäologie des Wissens» will nicht historische Kontinuitäten, sondern Diskontinuitäten, nicht Stabilisierung von individueller und sozialer Identität durch Geschichte, sondern deren Auflösung.

«Die wirklichkeitszersetzende Parodie widerstreitet der Historie als Erinnerung oder Wiedererkennung; die identitätszersetzende Auflösung stellt sich gegen die Historie als Kontinuität oder Tradition; das wahrheitszersetzende Opfer stellt sich gegen die Historie als Erkenntnis. In jedem Fall geht es darum, die Historie für immer vom – zugleich metaphysischen und anthropologischen – Modell des Gedächtnisses zu befreien... Dem Europäer, der ein anonymer Mischmensch ist und der nicht weiß, wer er ist und welchen Namen er zu tragen hat, bietet der Historiker [bisheriger Art] Ersatzidentitäten an, welche anscheinend individueller und wirklicher sind als seine eigenen.»[8] «Die genealogisch aufgefaßte Historie will nicht die Wurzeln unserer Identität wiederfinden, vielmehr möchte sie sie in alle Winde zerstreuen; sie will nicht den heimatlichen Herd ausfindig machen, von dem wir kommen, jenes erste Vaterland, in das wir den Versprechungen der Metaphysiker zufolge zurückkehren werden; vielmehr möchte sie alle Diskontinuitäten sichtbar machen, die uns durchkreuzen.»[9] Kolakowski dagegen fragt bei aller Traditionskritik nach dem, was Traditionen auch heute für die Individuen und sozialen Gruppen bedeuten: «Mein allgemeiner Leitsatz ist einfach und gar nicht neu. Es gibt zwei Umstände, deren wir uns immer gleichzeitig erinnern sollen: Erstens, hätten nicht die neuen Generationen unaufhörlich gegen die ererbte Tradition revoltiert, würden wir noch heute in Höhlen leben; zweitens, wenn die Revolte gegen die ererbte Tradition einmal universell würde, werden wir uns wieder in den Höhlen befinden. Der Kult der Tradition und der Widerstand gegen die Tradition sind gleichermaßen unentbehrlich für das gesellschaftliche Leben; eine Gesellschaft, in der der Kult der Tradition allmächtig wird, ist zur Stagnation ver-

urteilt; eine Gesellschaft, in der die Revolte gegen die Tradition universell wird, ist zur Vernichtung verurteilt.»[10]

Während Foucault ausdrücklich nach dem Tod Gottes auch den Tod des Menschen proklamiert und vorhersagt und deshalb die Auflösung aller in und durch die Geschichte gebildeten «Ersatzidentitäten» zum Ziel seiner Untersuchung macht, weist Kolakowski in seinen letzten Arbeiten immer wieder darauf hin, daß bei aller Traditionskritik Traditionsbewahrung allein schon für das Überleben der Menschen notwendig ist. Man braucht kein Prophet zu sein, wenn man sagt, daß das Thema Geschichte und Identität in den nächsten Jahren in den entwickelten Industriegesellschaften in den inner- und außerwissenschaftlichen Diskussionen von zentraler Bedeutung sein wird.

[1] Materialien, historische Untersuchungen, philosophie- und wissenschaftstheoretische Untersuchungen und Literaturhinweise zu dem Theorieansatz, der diesen Überlegungen zugrunde liegt, der hier aber nicht wissenschaftstheoretisch erörtert werden kann, enthalten vor allem meine folgenden Arbeiten: Die unbefriedigte Aufklärung, Frankfurt 1969; Was ist heute Aufklärung? Düsseldorf 1972; Zu einer nichttranszendentalphilosophischen Deutung des Menschen, in: Philosophisches Jahrbuch 82 (1975) 103–128; Zur Deutung gegenwärtiger Erfahrungen des Leidens und des Bösen, in: Concilium 103 (1975) 198–207; Zur Begründung von inhaltichen Zielvorstellungen für die Bildungsplanung, in: H. Stachowiak (Hrsg.), Methoden und Normen für die Bildungsplanung, Paderborn 1975.

[2] Statt weiterer Belege siehe den Sammelband: F. Böckle–E.-W. Böckenförde (Hg.), Naturrecht in der Kritik, Mainz 1973; darin vor allem die Beiträge von Böckenförde, Kaufmann, Luhmann, Noonan, Oelmüller, Otte, Spaemann.

[3] Statt weiterer Belege siehe den Sammelband: R. Koselleck–W.-D. Stempel (Hg.), Geschichte–Ereignis und Erzählung, München 1973.

[4] J. Habermas, Kultur und Kritik, Frankfurt 1973, 343.

[5] F. Nietzsche, Werke in drei Bänden, hg. v. K. Schlechta, München o.J., 2,208.

[6] L. Kolakowski, Der Anspruch auf die selbstverschuldete Unmündigkeit, in: L. Reinisch (Hg.), Vom Sinn der Tradition, München 1970, 1–15, 4.

[7] Siehe hierzu meinen Aufsatz: Zur Begründung von inhaltichen Zielvorstellungen für die Bildungsplanung a.a.O.

[8] M. Foucault, Von der Subversion des Wissens, München 1974, 104.

[9] M. Foucault, Von der Subversion des Wissens, München 1974, 104.

[9] A.a.O. 106.

[10] L. Kolakowski, Der Anspruch auf die selbstverschuldete Unmündigkeit aaO. 1.

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 veröffentlichte zahlreiche Arbeiten zur Religionsphilosophie und praktischen Philosophie, u.a.: Die unbefriedigte Aufklärung (Frankfurt 1969), Metz–Moltmann–Oelmüller, Kirche im Prozeß der Aufklärung (Mainz–München 1970). Was ist heute Aufklärung? (Düsseldorf 1972).

Willem Berger

Versagen gegenüber sich selbst und dem eigenen Lebensentwurf

Bilder vom mißglückten Leben

«Aus der heutigen Predigt ist die Hölle verschwunden. Wäre ich Pfarrer, würde ich einmal in drei Jahren von der Hölle predigen, nicht mehr, denn viele haben zu schmerzhafte Wunden, um es ertragen zu können; aber auch nicht weniger, denn der böse, verstockte Wille gehört zu unseren Erwachsenen-Möglichkeiten.»[1] Diese Sätze schrieb der zu früh verstorbene Religionspsychologe Han Fortmann im Jahr 1963. Er hat zwischen 1963 und seinem Tode (1970) in einer beeindruckenden Reihe von Veröffentlichungen die Frage zur Diskussion gestellt, wie sehr wir für das Scheitern unseres Lebens verantwortlich sind. Fortmann ist interessant wegen seiner weltweiten Belesenheit, wegen der feinsinnigen Beschreibung seiner Weltbeobachtungen, aber auch weil er sein ganzes Leben lang mit einer (m.E.) typisch römisch-katholisch gefärbten Angst vor dem Versagen des menschlichen Lebens gerungen hat. Die Hölle ist solch ein Bild für das endgültige Versagen, und dieses Bild ist von den Predigern jahrhundertelang «anschaulich und oft drastisch ausgemalt» worden.[2] Aber es gibt mehrere andere Bilder im Evangelium, die dasselbe sagen, auf eine schlichtere, aber ebenso entschiedene Art und Weise: die Fische, die als unbrauchbar aussortiert werden; der unfruchtbare Baum, der noch eine letzte unwahrscheinliche Chance bekommt, Früchte zu tragen, und sonst umgehackt wird; aber auch die Hinweise auf Men-

schen, die bei der entscheidenden Katastrophe ausgesondert werden: zwei an einer Arbeit auf dem Felde, zwei bei der gleichen Arbeit an der Mühle, zwei in einer Arbeitsgruppe – und immer wird einer mitgenommen und ein anderer zurückgelassen.

Unser Leben kann glücken und mißglücken – sagen diese Erzählungen –, und das Glücken oder Mißglükken ist endgültig, entscheidend, und wir sind dafür verantwortlich und nicht verantwortlich. Vielleicht sollte man besser sagen: Es geht nicht auf unsere Verantwortung, aber wir werden dafür verantwortlich gemacht, zur Verantwortung gezogen.

Leben in der Gefahr des Mißglückens

Kein Wunder, daß die Psychologie, daß die Psychologen einerseits mit diesem Problem überhäuft werden und sich andererseits dabei überfragt fühlen. Besser gesagt: Es gibt eine wachsende Zahl von Menschen in der Leib- und Seelsorgearbeit – Hausärzte, Sozialarbeiter, Klinikärzte und Krankenpfleger, Psychotherapeuten und Seelsorger –, die mit Menschen konfrontiert werden, deren Leben mißglückt und die diesem Versagen (bewußt oder nicht) ins Auge sehen; die sich davor fürchten; die versuchen, vor diesem Versagen davonzulaufen, die aber jedenfalls alle Spuren davon an sich tragen. Um die Problematik jedoch nicht zu schnell zu vereinfachen, ist es gut, skizzenhaft einige Hinweise auf mehrere Erfahrungen des Versagens zu geben.

1. Die Versklavten. Es gibt nur wenige Versklavte, ob sie nun an Drogen oder Alkohol versklavt sind, die nicht in einen sich ohne Unterlaß drehenden circulus vitiosus von Angst vor dem Versagen und der Flucht vor dieser Angst in die Betäubung verstrickt sind.

2. Die vielen Patienten, die unter den Augen des Hausarztes der Gegenüberstellung mit ihrem versagenden Leben davonlaufen: in Klagen und Schmerzen, die zwar quälend sind, aber dennoch als Alibimittel gebraucht werden.

3. Die rückfälligen Kriminellen, die durch ihr Verhalten immer von neuem beweisen, daß ihr Leben zum Scheitern verdammt ist. Ein Siebenundzwanzigjähriger erzählte mir: «Als ich 16 Jahre alt war, habe ich einmal zehn Jahre vorausgedacht. Ich dachte damals: In zehn Jahren sitze ich im Kittchen, ohne Zukunftsaussichten. Nun, die zehn Jahre sind um, und ich sitze wirklich im Kittchen; ich bin der Regierung zur Verfügung gestellt worden und habe keine Zukunftsaussichten.»

4. Die Erzieher, vor allem die Eltern, die im Kontakt mit ihren modernen Kindern die Angst befällt, versagt zu haben und die die Jugend als ihren gefürchteten Racheengel erfahren. Bei einem Fragebogengespräch, das einer unserer Theologiestudenten bei Gelegenheit einer Untersuchung mit einem Feriengast auf dem Campingplatz führte, erzählte die Befragte, daß sie und ihr Mann beide in ernste Schwierigkeiten geraten seien, als ihr neunzehnjähriger Sohn das elterliche Haus verlassen habe, um mit seiner achtzehnjährigen Freundin zusammenzuwohnen. Ihr Mann war nun schon monatelang vor Elend arbeitsunfähig; sie selbst konnte sich nur mit einer beträchtlichen Dosis beruhigender Mittel – übrigens vom Psychiater verschrieben – aufrecht halten.

5. Die Arbeitslosen, die ihren Zustand nicht anders interpretieren können als die absolute Unmöglichkeit, ihr Lebensziel zu realisieren.

6. Diejenigen, die durch einen Unfall (welcher Art auch immer) unheilbar in ihrer Körperlichkeit beschädigt wurden und ihr ganzes Lebenskonzept revidieren müssen.

Das ist keine erschöpfende Aufzählung; es sind einige Beispiele für seelische Leiden um und durch das Versagen und drohende Mißglücken, wie sie den Leib- und Seelsorgern jeglicher Art begegnen. Mit Absicht wurde kein Beispiel aufgenommen, in dem angeborene geistige oder leibliche Behinderungen eine Rolle spielen; darauf kommen wir noch zurück. Es sind jedoch Beispiele von Situationen, in denen der hilfeleistende Mensch, wenn er gründlich genug arbeitet, selbst mit der Problematik des Versagerisikos zu ringen beginnt. In und durch dieses Ringen kann es geschehen, daß er Fragen an die wissenschaftliche Psychologie stellt.

Fragen an die Psychologie

Es ist nicht selbstverständlich, daß sich der um Hilfe besorgte Mensch mit Fragen an die wissenschaftliche Psychologie wendet. Mit etwas Übertreibung möchte ich sagen, daß dies sogar die weniger wahrscheinliche Entscheidung ist. Die großen Lehrmeister der Hilfeleistung – Freud, Jung und Adler – stellten an die Psychologie keine Fragen: sie schufen – arbeitend und helfend – ihre eigene Psychologie, mit einem umfangreichen Maß an «incompatibilité d'humeur et des systèmes». Und von Rogers läßt sich mit einigem Recht dasselbe sagen. Ich denke – natürlich –, daß dies nicht zufällig ist. Die Möglichkeit hat sich groß herausgestellt, daß der helfende Mensch ein persönliches System von Begriffen entwirft, mit denen er arbeiten kann. Es ist sein Mittel, das Ringen eines Menschen, der in Gefahr ist zu ertrinken, in den Griff zu bekommen. Durch diesen Griff, durch dieses Arsenal von Begriffen, werden uns eine Anzahl Dinge klarer – aber wir sollten begreifen, daß wir es mit «Hilfslinien» und zwar in doppeltem Sinn des Wortes zu tun haben.

Das Gemeinsame in der Reihe der sechs Problemgruppen, die ich oben aufgezeigt habe, liegt tatsächlich in dem Eindruck, der vom Hilfesuchenden beim Hilfsbereiten erweckt wird, daß er – wissend oder unwissend – auf dem Punkt steht, sein Leben mißglücken zu lassen. Wenn wir diesen Eindruck, diese belastende Wahrnehmung zu analysieren suchen, geht es dabei um eine Reihe von Teilbegriffen.

Was ist ein mißglücktes Leben? Welche Dimensionen hat der Begriff «geglücktes Leben»? Ich denke, daß doch einige Begriffe in den verschiedenen psychologischen Schulen immer wiederkehren: Lernen, entwickeln und entfalten, Werte integrieren und Werte verwirklichen. Das Begriffspaar «glücken und mißglücken» wird dann meistens mit dem Begriff Krise verbunden.[3] Wir sprechen von *Krisen*, die durch äußere, der Entwicklung mehr oder weniger fremde, eingreifende Ereignisse hervorgerufen werden, und von Krisen, die durch die Entwicklung selbst herausgefordert werden. Der Unterschied läßt sich in großen Linien aufzeigen: Durch meine Entwicklung bringe ich mich selbst in eine Krise, wenn ich auch das Gefühl habe, daß mich die Krise überkommt. Ich werde *selbst* älter, ich selbst setze mich, laufe, liebe, übe einen Beruf aus, ich selbst werde alt und weise oder verrückt. Aber ich *werde getroffen* von einer Krankheit, vom Tod meiner Eltern, von einer Verwundung, die mir für die Zukunft das Laufen behindert. Dennoch geschieht es, daß ich sowohl durch meine eigene Entwicklung wie durch das, was mich überkommt, in Krisen gerate, d.h. daß ich keinen Rat mehr weiß, daß mir guter Rat teuer ist. Mit anderen Worten: Das menschliche Leben entwickelt sich immer über Grenzen hinweg; stets muß ich etwas tun, für das ich nichts gelernt habe. Lernen ist ja das Erwerben fester Verhaltensweisen; aber diese verlieren in neuen Situationen ihre Gültigkeit. Der Krisencharakter solcher neuen Situationen zeigt sich tatsächlich in der Furcht zu versagen. Das gilt sowohl für angenehme und erwünschte wie auch für ganz unangenehme Situationen. Die lange begehrte «höhere Schule», das heißersehnte Diplom verlangen ein neues Verhalten, das ich noch lernen muß. Zu solchem Lernen will ich zwei beleuchtende Beispiele geben. Sie illustrieren die These, die von Adler leidenschaftlich verteidigt wird: «Es ist weniger gewichtig, womit das Kind geboren wird, als vielmehr, was es später aus seinen Gaben macht. Ähnlicherweise ist es weniger wichtig, in welcher Situation das Kind sich vorfindet, als vielmehr, wie es sich ihr gegenüber verhält.»[4]

Dreikurs, der diese These Adlers so zusammenfaßt, erzählt von Kindern tauber Eltern, daß sie meistens lautlos weinen. Sie vergeuden keine Energie ans Lärmmachen. Und wenn sie später ihre gute Laune verlieren, stampfen sie mit den Füßen oder verursachen Erschütterungen, um die Aufmerksamkeit der Eltern auf sich zu lenken. Ein zweites Beispiel begegnete mir vor einigen Tagen: Ein fünfjähriges Kind erfuhr von seinem Vater, daß die Mutter bei einem nächtlichen Autounfall ums Leben gekommen war. Das Kind begann darauf mit Baukastensteinen einen Sarg und einen Grabhügel zu bauen.

Diese Kinder tauber Eltern geben ein treffliches Beispiel für schöpferisches Verhalten; sie finden eine eigene, recht geglückte Art des Umgangs mit einer ziemlich frustrierenden Situation. Der Junge, der plötzlich Halbwaise geworden ist, beginnt spontan und unmittelbar an einem Trauerprozeß zu arbeiten, und zwar auf eine Art und Weise, die die verschiedensten Leib- und Seelsorger und Publizisten für solche Augenblicke die Erwachsenen und z. B. die Seelsorger vergeblich zu lehren versuchen. Er beschäftigt sich in Symbolen mit dem Schwierigen: Er spielt, was soeben erst geschehen; er versucht seine Gefühle in Handlungen auszudrücken. Ist auch er auf der Flucht? Läuft er seinen Tränen in Aktivitäten davon? Die Zeit wird es lehren. Wir begegnen hier der Eigenart, der idiosynkratischen Weise, in der sich über eine schöpferische Verhaltensweise ein eigener Lebensstil und ein eigener Lebensentwurf zu entwickeln beginnt.

Es hat uns Menschen – also auch die Forscher unter uns – immer verwundert, wie früh sich ein Lebensstil und ein Lebensentwurf entwickelt. Und wir ertappen uns dabei, daß wir darüber immer in zwei Weisen sprechen: wie früh jemand ein Lebensprojekt *wählt* und wie früh sich ein Lebensprojekt *entwickelt*. Wir sprechen von wählen und lernen neben reifen und erfahren. Sprechen wir auch von «versagen»?

«Versagen» in den modernen Sozialwissenschaften

Die modernen Sozialwissenschaften haben nicht nur eine erklärende, sondern auch eine rechtfertigende Tendenz. Diese doppelte Tendenz stellt einen doppelten Wert vor. Wir müssen uns aber diesen doppelten Wert bewußt vor Augen halten. Daß soziale Wissenschaften – Psychologie, Soziologie, Politologie – erklären, ist ihr strenger Auftrag. Und durch sie ist unser Verständnis dafür gestiegen, warum die Aussicht auf Mißglücken oder Glücken im Leben bei den Menschen so verschieden ist. Wir sind sehr ungleich ausgestattet in diese Welt gekommen. Schon zu Hause und auf der Schule gehören wir zu möglichkeitsarmen oder aussichtsreichen Gruppen. Wir werden in eine freiheitfördernde oder eine repressive Kultur hineingeboren, und neben diesen eindeutig biogenetischen und sozio-

genetischen Unterschieden gibt es die psychogenetischen: die Standhaftigkeit meiner Mutter, die aufrufende Kraft meines Vaters, oder: die Angst meiner Mutter, die Unterwürfigkeit oder andere «Abwesenheit» meines Vaters. Kurzum, wir sind in vier Dimensionen konditioniert: genetisch, familienpsychologisch, soziologisch und kulturell. Und also ohne Schuld? Und also nicht verantwortlich?

Selbstverständlich ist allen therapeutischen Schulen ein gemeinsames Ethos eigen, nämlich das zwischen Patienten und Therapeuten gewachsene Wissen vom Lebenslauf des Klienten in eine Herausforderung, in eine zugespielte Verantwortlichkeit zu übersetzen. Die Kenntnis der konkreten Bedingung dieser menschlichen Geschichte macht zwar alles Moralisieren unmöglich, aber es ist immer gemeint als ein «planning of change». Dieser Satz scheint ziemlich banal, ist aber nicht selbstverständlich. Es ist noch gar nicht lange her, daß die großen Handbücher der Psychiatrie mehr einem Herbarium oder einer Botanisiertrommel als einer «exploration of the inner world»[5] glichen. Man kann das auch weniger höflich sagen: P.A.J. Calon selig, mein Lehrmeister in der klinischen Entwicklungspsychologie, hat mir während meiner Ausbildung anvertraut, daß er den Begriff «Psychopathie» als einen Mülleimer für faule Psychiater betrachte.

Und als P.A.H. Baan in Utrecht gemeinsam mit A.M. Roosenburg die Dr.-van-der-Hoeven-Klinik zur Behandlung der zum vollständigen Lebensscheitern Verurteilten in unserer Gesellschaft (der sog. kriminellen Psychopathen) errichtete, haben auch sie sich von der klassischen Psychiatrie absetzen müssen, die vornehmlich in dem ausgezeichneten H.C. Rümke (ihrem eigenen Lehrer) einen Repräsentanten auf Weltniveau gefunden hatte. Sie mußten sich auch absetzen von einer phänomenologischen Psychiatrie, die mit fast mikroskopischer Präzision und feinsinnigem Einfühlungsvermögen die Störungen im Wahrnehmen, Einprägen, Darstellen, Reproduzieren, Assoziieren, Abstrahieren des Patienten beschreiben, die die Formeigenheiten seines unzusammenhängenden, unvorhersagbaren Verhaltens darstellen konnte, die aber nicht in der Lage war, aus dieser Beschreibung einen Appell zu formulieren, um das Versagen zu wenden.[6]

Seitdem ist viel geschehen: Die Antipsychiatrie ist entstanden; die kritische Soziologie, die humanistische Psychologie. Vor allem hat diese Entwicklung die Gesellschaft aufgerufen, in sich selbst nachzuforschen, was die Menschen scheitern läßt, und sich an die Helfer gewandt, die sich für besser und gesunder und weniger gescheitert halten.

Wenn ich noch einmal ein biblisches Beispiel gebrauchen darf: Diese Entwicklung hat den Helfern die Parabel vom Pharisäer vorgehalten, dessen Lebensentwurf von viel höherer Angepaßtheit war, aber zugleich die Quelle einer Entfernung von Gott *und* vom Zöllner wurde, über den er urteilte.

Das Risiko war aber nicht eingebildet, daß wir aus Furcht vor dieser Selbsterhebung nicht mehr auf das Versagen zu schauen wagen. Das Bulletin der Menninger Foundation[7] hat 1973 eine ganze Nummer der Abkehr vom diagnostischen Denken bei vielen Helfern verschiedenster Art gewidmet, und in den Niederlanden gibt es eine wissenschaftlich unbezeichnete, aber in Praktikerkreisen weit verbreitete Interpretation Rogerscher Begriffe und Methoden, die jedes Denken über das menschliche Versagen in diagnostischen Kategorien ablehnt. Die Frage, ob es dann doch möglich sei, unser menschliches Versagen oder drohendes menschliches Versagen diagnostisch genau zu beschreiben, wird immer dringender. Ich meine, daß dabei folgende Gesichtspunkte von Bedeutung sind.

1. Jede Selbsterforschung muß von den Flecken der Moralisierung freigehalten werden. Moralisieren wäre dann zu verstehen als ein Anbieten von Normen, sei es an die anderen, sei es an mich selbst, die nicht mit den Möglichkeiten des eigenen Lebensprojekts übereinstimmen.

2. Das eigene Lebensprojekt muß sowohl gemacht wie entdeckt werden. Das betrifft ganz verschiedene Lebensphasen. Der kleine Junge, der Straßenbahnfahrer, Astronaut oder Papst werden will, ist dabei, seinen Lebensentwurf zu machen: er tut es nach Vorbildern und eigenen Neigungen, ohne darauf zu achten, was er tut.

3. Der eigene Lebensentwurf muß zu gelegener Zeit auch beurteilt werden; und dann müssen wir darauf gefaßt sein, daß merkwürdigerweise fast jeder zwei entgegengesetzten Gefahren ausgesetzt ist: der Versuchung zu denken, daß wir unser Leben nicht machen, sondern alles nur Schicksal sei – und der Versuchung zu denken, daß wir alles in unserem Leben bewußt tun, daß es nur Freiheit gebe.

4. Mit anderen Worten: Um unseren eigenen Lebensentwurf zu beurteilen, müssen wir ihn auch prüfen. Karen Horney's «Der neurotische Mensch unserer Zeit» und ihre «Selbstanalyse»[8] sind so etwas wie ein modernes Gegenstück zum Beichtspiegel und zu prophetischen Parabeln.

5. Die Gefahr menschlichen Versagens wird bedrohlich, wenn ich dieser Durchforschung meines eigenen Lebensprojekts ausweiche oder mich weigere, ihre Ergebnisse auszuführen.

6. Selbsterforschung ist nicht nur eine beständige Aufmerksamkeit für meine Geschichte, so unvermeidbar sie auch sein mag – sie ist auch eine Erfor-

schung meiner Zukunft: meiner Erwartungen, Wünsche und angenommenen, geglaubten Aufgaben. Das bedeutet auch zu lernen, meine Träume nicht nur als Hilfsmittel zur Auflösung alter Konflikte zu verstehen, sondern auch als Wegweiser für die Zukunft.

7. Angst vor dem Versagen ist eines der gängigen Hindernisse für Selbsterforschung. Diese Angst kann sich übrigens in Strenge und Dogmatismus äußern. «Der Unerbittliche ist darum besorgt, daß sein Tun mit seinem Denken, das er für richtig hält, übereinstimmt; dem Dogmatisten geht es darum, ob das allgemeine Denken mit dem übereinstimmt, was er denkt, das man tun müsse.»[9]

8. Angst vor Versagen kann auch entstehen, weil man nicht gelernt hat zu planen und zu entscheiden. Bei ihren Anstrengungen (bei anderen oder uns selbst) zu strenge oder zu dogmatische Lebensentwürfe geschmeidiger zu machen, kommen nicht wenige auf den Gedanken: Besser kein Lebensentwurf als ein schlechter; wir leben einfach dahin – wir wollen unser Leben nicht verderben, durch welchen Plan oder Entwurf auch immer! Das wehrlose Ausgeliefertsein, welches sich daraus ergibt, ist natürlich sehr beängstigend.

9. Selbsterforschung muß voller Ehrfurcht geschehen. Shapiro[10] empfiehlt, undeutliche Gefühle undeutlich zu lassen, unformuliert gegenüber anderen und sogar sich selbst gegenüber, bis sie so stark werden, daß man sie ausdrücken muß. Liebje Hoekendijk, die in Holland über das Fernsehen viele Menschen zu freiwilligen Hilfeprojekten für allerlei soziale Nöte gebracht hat, sagt es härter: «In letzter Instanz muß man mit den Pfoten von seinem Klienten wegbleiben. Und auch von sich selbst. In jedem Menschen gibt es ein Stück, das er noch nicht kennt, und dabei soll es auch bleiben. Im tiefsten Wesen geht es um die Achtung vor dem Menschen. Und sie hast du gelernt, wenn du erfuhrst, daß es das Geheimnis gibt.»[11]

10. Selbsterforschung kann es also auf verschiedenen Ebenen geben. Es ist eine Erforschung zum Nutzen meiner Selbstbehauptung in dieser Welt. Das ist sie in jedem Falle. Auch wenn sie mit Ehrfurcht getan wird, sogar mit religiöser Ehrfurcht, hat sie diese Aufgabe. Meditierend und verweilend vor dem Geheimnis meines Daseins, meiner Berufung, vor dem Geheimnis von Schicksal, Freiheit und Gnade, bewahre ich mich selbst davor, eine Beute der Verwirrung zu werden; behüte ich mich vor Desintegration, Identitätsverlust, vor Flucht in den Rausch und vor Verzweiflung. Ich kann damit meine Versklavung besiegen, meinen Kopfschmerz verlieren, kann wieder ohne Valium leben usw. Recht verstanden heißt dies aber, daß all das nicht glückt, wenn ich es eben *deshalb* tue.

Versagen, Ohnmacht und Entscheidung

Das Urteil über menschliches Versagen wird aber deshalb so sehr gefürchtet und gemieden, weil über Normen oder Beurteilungskriterien Unsicherheit herrscht. Das geschmähte psychiatrische Herbarium lieferte zumindest eine Art Norm für die Unterscheidung zwischen normaler Wahrnehmung und Halluzination, zwischen gesundem Argwohn und Beziehungsgestörtheit. Aber die eigentlichen Probleme erheben sich, wenn man in das Ringen um ein als sinnvoll oder sinnlos erfahrenes Dasein einbezogen wird. Und das Faszinierende in den sechs Kategorien, die ich oben berührt habe, liegt darin, daß die Problematik sich um fundamentale Entscheidungen dreht und der Helfer erfährt: Das ist auch meine Entscheidungsproblematik. Auch ich treffe eine Entscheidung und realisiere diese, Schritt für Schritt, und beurteile sie, Schritt für Schritt, und auch ich erlebe ein Risiko nach dem anderen. Vielleicht stehen wir dabei nicht unter dem Druck, den man technisch Streß nennt. Aber sein Streß wird vielleicht meine Aussicht, wie sein Streß, jetzt oder später, eine Aussicht für ihn werden kann. Um Mensch zu werden, brauchen wir anscheinend eine Reihe von Notsituationen. Das ist natürlich eine ziemlich schaudererregende Aussage. Denn Notsituationen sind zwar imstande, unser Lernvermögen und unsere Kreativität anzuregen; in größerem Maßstab sind sie aber vielleicht der Anlaß zum Untergang. Es läßt sich nicht leugnen, daß Menschen untergehen: in alkoholischem Rausch, in eigener Versperrtheit, in Verzweiflung und Selbstvorwürfen oder Selbstbedauern. Welche Rolle spielt dabei ihre Jugendkonditionierung? Wie schwer wiegen dabei der akute Druck und die dazugehörige Angst – und was ist dabei Entscheidung? Niemand arbeitet aus Vergnügen an seinem eigenen Untergang. Aber es ist auch nicht jeder bereit, den Preis zu zahlen, der durch wachsende Selbstaufdekkung gefordert wird.

Wann sehen wir Menschen versagen?
– Wenn sie jedes Wachsen in der Selbsterkenntnis ablehnen;
– wenn ihre Wahrnehmung beschränkt bleibt durch das Bedürfnis sich zu verteidigen, also sekundär autozentrisch bleibt (im Sinne von Schachtel[12]);
– wenn sich das Vermögen zu allozentrischer Wahrnehmung nicht entwickelt, so daß ihnen nichts Überraschendes «geoffenbart» werden kann;
– wenn sie ihre guten Seiten verabsolutieren und also ihre schlechten Seiten verdrängen. Schon oft wurde gesagt: Es wird mehr Böses getan im Namen von Idealen als im Namen «böser Triebe».

Zurück zu den Bildern vom menschlichen Leben. Auf allerlei Art und Weise kommt das Bedürfnis wieder, mit dem grenzüberschreitenden Charakter unseres Lebens, seinem transzendenten Charakter ernstzumachen. Dürckheim[13] will uns transparent machen für unsere eigene Transzendenz. Fromm will die Psychoanalyse durch die Zenmethode bereichern, um unsere falschen Sicherheiten so zu erschüttern, daß wir empfindsam für das Geheimnis werden.[14] «Human potentialities» ist das Reizwort einer großen Gruppe von Psychologen und Psychotherapeuten, die von der Überzeugung besessen sind, der Mensch müsse sich entfalten. Es sind Begriffe, die biblisch in Bilder gefaßt sind: Die wachsamen Knechte, die klugen Jungfrauen gegenüber dem Tor, dessen Seele noch in dieser Nacht eingefordert wird, weil er alles auf eine einzige Karte gesetzt, alles in einem einzigen Wert investiert hat, im Reichtum. Das schließt eng an bei der nüchternen Feststellung von Freud: Ein Mensch verfällt dann dem Versagen, wenn er sein ganzes Heil von jener einen Befriedigungsmöglichkeit abhängig macht, die es gerade jetzt nicht gibt. Versagen ist ein Fall von Libidofixierung, und wenn man bedenkt, daß wir alle sterben werden, können wir feststellen, daß unser Leben ein Versagen wird, außer wenn unsere Investierungen so gestreut sind, daß sie auch diese letzte Grenze überschreiten.

[1] H.M.M. Fortmann, Opdat zij gezond zijn in het geloof (Utrecht 1963) 10; deutsche Ausgabe: Geistige Gesundheit und religiöses Leben (Herder, Wien 1968) 37.

[2] L.J. Rogier/N. de Rooy, In vrijheid herboren. Katholiek Nederland 1853–1953 ('s Gravenhage 1953) 241–243.

[3] Eine verhältnismäßig neue Zusammenfassung zur Theoriebildung über die Krise findet man in R.F.W. Diekstra, Crisis en gedragskeuzen, een theoretische en empirische bijdrage tot het zelfmoordprobleem (Diss. Nimwegen 1973), zumal Kap. III, 83–115. – S. auch S. Hiltner, De Dynamiek van de persoonlijke crisis en pastorale zorg (Tds. Past. Psych. 1971) 116–121.

[4] R. Dreikurs, The development of the child's potential: H. Otto (Hg.), Exploration in Human Potentialities (Springfield/Illinois, USA 1966) 230.

[5] Siehe A.Th. Boisen, The exploration of the inner world (Chicago 1936). Boisens Arbeit verdient Erwähnung, weil er vor allem in den U.S.A. großen Einfluß auf die Entstehung der Bewegung für «klinische pastorale Erziehung» gehabt hat und auf die Entwicklung der «pastoralen Beratung». – Siehe auch H.C.I. Andriessen/W.J. Berger: Handbuch der Pastoraltheologie, Band III (Herder, Freiburg–Basel–Wien 1968) 570–585.

[6] Eine ausgezeichnete Orientierung über den Übergang vom katalogisierenden zum dynamischeren Verständnis in der Psychiatrie gibt Karl Menninger u.a., The Vital Balance (Viking Press, New York 1963).

[7] Psychiatric Diagnosis, Bulletin of the Menninger Clinic, vol. 37,5 (1973) mit Beiträgen von P.W. Pruyser, H. Shevrin und F. Shectman, H.J. Schlesinger.

[8] Karen Horney, The Neurotic Personality of our time (1937); deutsche Ausgabe: Der neurotische Mensch unserer Zeit (Cotta, Stuttgart 1951); dslbe, Self Analysis: The Collected Papers of Karen Horney (Norton, New York 1942).

[9] B. Tellegen, Over rigiditeit (Diss. bei Zaltbommel, Utrecht 1968).

[10] Stewart B. Shapiro, Myself as an Instrument: James F.T. Bugental, Challenges of Humanistic Psychology (McGraw–Hill Book Cy., New York 1967) 238.

[11] L. Hoekendijk, Helpt of hindert geloof?: W. Berger u.a., Geïnspireerde Vrijwilligheid (Bilthoven 1975) 33.

[12] Ernest G. Schachtel, Metamorphosis on the development of affect, perception, attention and memory (Basic Books, New York 1959).

[13] Karlfried Graf Dürckheim, Meditative Praktiken in der Psychotherapie: Praxis der Psychotherapie, Bd. XVIII (April 1973) 1–12.

[14] E. Fromm, Psychoanalysis and religion (New Haven 1950).

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

WILLEM BERGER

geboren 1919 in Utrecht/Niederlande, 1944 zum Priester geweiht, studierte am Priesterseminar zu Warmond. Der Psychologie widmete er sich an der Katholischen Universität Nimwegen. Er war als Seelsorger in mehreren Pfarren und an der Dr.-H.-van-der-Hoeven-Klinik zu Utrecht tätig. Zur Zeit ist er Lektor für angewandte Religionspsychologie und Pastoralpsychologie an der Katholischen Universität Nimwegen sowie Redakteur der Zeitschrift «Praktische Theologie, Nederlands Tijdschrift voor pastorale wetenschappen» und Mitglied der Niederländischen Vereinigung für Psychotherapie. Publikationen: Beoordeling van geschikdheid voor het priesterambt (Diss. 1968); Leren bijstaan van stervenden (Antrittsvorlesung 1968); De laatste levensfase, pastorale begeleiding (1973); Helpen bij leven en welzijn (1975).

Andrew Greeley

Das Versagen und die Außenwelt

«Alles, was mit dem Menschen zu tun hat, verläuft mit der Zeit schlecht» (Gustave Weigel).

«Gewinnen ist nicht alles, aber verlieren ist gar nichts» (Charlie Brown).

«Sämtliche Revolutionen schlagen fehl, doch die Fehlschläge sind unterschiedlich» (George Orwell).

Versagen ist mit dem Menschsein gegeben

Versagen ist mit dem Menschsein gegeben. Es ist ebenso gewiß wie Tod und Belastungen, die selbst Erscheinungsbilder des Versagens sind. So sicher wie des Morgens die Sonne aufgeht, so sicher wie wir Luft einatmen und Kohlendioxyd ausatmen, so sicher wie der Regen vom Himmel fällt, so sicher werden wir versagen. Auch von uns gilt, was Orwell von den Revolutionen gesagt hat: Unsere «Fehlschläge sind unterschiedlich», doch geht es nicht ohne Fehlschläge ab.

Selbst jemand, der größten Erfolg hat, versagt. Der Fußballstar wird alt und kann es nicht mehr mit jungen Spielern aufnehmen. Der angesehene Gelehrte wird inne, daß seine grundlegenden Erkenntnisse von einem begabten jungen Neuling ernstlich in Frage gestellt werden. Ein Politiker erlebt einen überwältigenden Wahlsieg, doch wird er in einer demokratischen Gesellschaft wieder weggefegt. Die Filmschauspielerin erfreut sich ein paar Jahre lang großer Beliebtheit, doch bald schreiben die Kritiker, das Alter beginne sich bei ihr bemerkbar zu machen. Die gewöhnlichen und die außergewöhnlichen Leute, die unwichtigen und die wichtigen Personen, die Mächtigen und die Schwachen – sie alle versagen schließlich.

Wir versagen infolge unserer Begrenztheit und Sterblichkeit. Wir können nicht alles tun, nicht alles erhalten, nicht alles wissen, nicht alles sehen. Wir hungern nach dem Unendlichen und Absoluten und jagen ihm nach. Doch wir stolpern und stürzen, denn unsere Füße sind unbeholfen. Selbst Revolutionäre kommen, wie Peter Berger bemerkt hat, nicht ohne Schlaf aus. Und am Ende müssen wir alle sterben.

Wir werden verdrießlich, entmutigt, frustriert, traurig. Wir planen einen Ausflug, und es regnet; infolge einer Verkehrsstockung können wir einer höchst wichtigen Verabredung nicht nachkommen; am Dienstag beginnt unser Urlaub und am Montag kriegen wir die Grippe. Unser Verstand ist all dem, was wir wissen möchten oder sollten, so wenig gewachsen. Mögen unsere Fachkenntnisse noch so umfassend und für unseren Beruf ausreichend sein, sie genügen doch nicht für jede Schwierigkeit. Und außerhalb unseres Fachbereichs sind wir oft Stümper, alberne Amateure.

Manchmal meinen wir, wenn wir mehr wüßten und geschickter wären, würden wir mit den Schwierigkeiten, die uns die Außenwelt bereitet, besser fertig. Zweifellos haben wir Fortschritte erzielt. Die Kindersterblichkeit hat abgenommen, das Wasser unserer Seen und Flüsse ist nicht mehr voller Cholerakeime; wir verfügen über die Mittel, uns sofort mit jemandem in Verbindung zu setzen, und auch über sehr rasche Transportmittel. Die physikalischen Schranken, die das Aufeinanderwirken der Menschen behindern, sind abgebaut worden. Selbst auf psychologischem Gebiet wissen wir über die Dynamismen der Person und der menschlichen Konflikte weit mehr als einst.

Es gab einmal eine Zeit, wo wir zuversichtlich hoffen durften, daß die Steigerung des Wissens und der Fähigkeiten das Versagen wenn nicht aus dem menschlichen Dasein ausschalten, so doch um seine Wirkung bringen könnte. Wir dachten, Erziehung und Bildung, Wissen und Forschung und die Naturwissenschaften könnten am Ende die meisten menschlichen Probleme lösen.

Dieser naive Fortschrittsglaube ist in den letzten Jahren erschüttert worden. An seine Stelle trat eine ebenfalls naive romantische Einstellung, die den durch die Technik erzielten Fortschritt am liebsten aufgäbe, um zu dem einfachen Leben der Hirten- und Bauerngesellschaft zurückzukehren (wobei man selbstverständlich von der Hirten- und Bauerngesellschaft eine sehr idealisierte Vorstellung hat).

Ist Optimismus oder Pessimismus am Platz?

Zwischen den Extremen eines pelagianischen evolutionären Optimismus und eines manichäischen apokalyptischen Pessimismus muß es doch wohl eine bescheidene mittlere Ebene geben, auf der wir stehen und behaupten können, wir seien in der Lösung physikalischer, kultureller und psychologischer Probleme, die wir mit der Außenwelt haben, etwas vorangekommen und wir könnten wahrscheinlich im Kampf mit diesen Problemen weiterhin bescheidene Fortschritte erzielen. Diejenigen, die sich auf diese mittlere Ebene stellen, müssen jedoch auch zugeben, daß kein besonderer

Grund zu der Auffassung vorliegt, wir könnten mit der Zeit imstande sein, unsere äußere Umgebung so vollständig unter unsere Herrschaft zu bringen, daß jegliche Möglichkeit eines Versagens dahinfalle.

Die bescheidene mittlere Position behauptet, der Fortschritt werde weiterdauern, es werde aber auch inskünftig Fehlschläge geben.

Die physische Umwelt auf dem Planeten Erde stellt für uns immer noch eine Bedrohung dar. Trotz den in vielen Ländern getroffenen Gegenmaßnahmen kommt es immer noch zu verheerenden Überschwemmungskatastrophen. Orkane und Wirbelstürme können das Werk von Jahrzehnten oder gar Jahrhunderten auslöschen. Vulkane brechen aus, vernichten Tausende von Menschenleben und beeinflussen das Wetter auf Jahre hinaus. Mangel oder Überfluß an Niederschlägen kann die von den fähigsten internationalen Wirtschaftswissenschaftlern ausgeklügelten Produktions- und Verteilungspläne für Lebensmittel über den Haufen werfen. Kurz, wir sind immer noch nicht Herren über das Wetter. Dieses kann unsere Promenaden ruinieren, unsere Ernten vernichten und unsere Städte und Dörfer zerstören. Es kann unser Leben im Handumdrehen auslöschen. Klimatologen äußern häufig die Besorgnis, daß in naher Zukunft eine weitere Eiszeit anbreche oder zumindest eine «kleine Eiszeit», wie das in den letzten zweitausend Jahren wenigstens zweimal der Fall war. Ihre Vorhersagen mögen nicht genau zutreffen. Die Klimatologie ist eine ehrgeizige neue Wissenschaft, die nicht gerade durch publizistische Bescheidenheit glänzt. Doch aufgrund der Vergangenheit des Planeten ist anzunehmen, daß es wiederum zu Eiszeiten kommen wird, und sie werden aller Wahrscheinlichkeit nach zum Tod von Millionen von Menschen führen und die Zivilisation in einem großen Teil der Welt auslöschen. Wir werden sie kaum verunmöglichen können.

Und wir dürfen auch nicht hoffen, über die Krankheit gänzlich Herr zu werden. Die Pest, der schwarze Tod, die Grippe waren Phänomene, mit denen wir nicht ganz fertig wurden. Unsere Einrichtungen zur Gesundheitspflege, unser fachmännischer Kampf gegen Epidemien, das Netz der Weltgesundheitsorganisation und im großen und ganzen bewährte sanitäre Einrichtungen in vielen Weltteilen bieten Schutz gegen pandemische Seuchen. Umgekehrt gibt das Langstreckenflugzeug der todbringenden Mikrobe eine viel größere Beweglichkeit als sie je besaß. Der Virus, der die spanische Grippe verursachte, soll in Schweinen immer noch auf der Lauer liegen. Die Frage ist nicht, ob wiederum Epidemien ausbrechen werden, sondern wann und wieweit das Wissen und die Fähigkeiten der Weltgesundheitsgemeinschaft imstande sein werden, ihren Wirkungen Einhalt zu gebieten. Auf jeden Fall werden wir eines Tages sterben. Wir alle sind mit einer unheilbaren Krankheit, die «Leben» genannt wird, auf die Welt gekommen und das Heilmittel für diese Krankheit muß die Medizin erst noch entdecken. Jede Gesundheitspflege versagt schließlich.

Diejenigen von uns, die sich gesellschaftlich und politisch engagieren, meinen oft, es müsse doch möglich sein, die Bewegungen der Polareisdecken zu hemmen und Epidemien von der Menschheit fernzuhalten schon lange bevor man sich im Kampf mit den Kultur-, Struktur- und Gesellschaftsfragen und mit den psychologischen Problemen große Hoffnungen auf Erfolg machen dürfe. In vielen Theologenkreisen ist es Mode, über «Machtstrukturen» und «Systeme» und «Establishments» zu reden, als ob diese Schlagworte das Leiden und die Fehlschläge, die das Schicksal der Menschheit zu sein scheinen, erklären könnten. In Wirklichkeit sind derartige Erklärungen mythologisch und spielen für manche moderne Menschen die gleiche Rolle wie in der babylonischen Zivilisation der personifizierte Dämon, der Teufel (Südwestwind), der die Ernten vernichtete. So ist es nun die «Machtelite», die für unsere meisten Probleme verantwortlich gemacht wird. Beseitigen wir diese «Machtelite» und ersetzen wir sie durch «unsere eigene», dann wird unsere Gesellschaft in ein goldenes Zeitalter der Befreiung und des Wohlstandes eintreten!

Zwar gibt es auf der Welt Machtstrukturen, doch jeder Machtinhaber weiß, wie wenig weit seine Macht in Wirklichkeit reicht und wie schwierig es ist, etwas «durchzusetzen». Während der Kubakrise mußte Präsident Kennedy zu seinem Schrecken feststellen, daß die amerikanischen Atomwaffenbasen in der Türkei, deren Demontage er dreimal befohlen hatte, immer noch tätig waren. Kennedy entdeckte, was alle Macht- und Verantwortungsträger zu erfahren haben: Damit, daß man sich an der Spitze einer Machtstruktur befindet, ist noch nicht ohne weiteres gegeben, daß man Herr über sie ist. Wohl kann man jemanden etwas tun heißen, doch damit ist noch nicht gesagt, daß dieser den Befehl auch ausführt und ihn so ausführt, daß das, was man damit vorhat, auch erreicht wird.

Noch immer gibt es auf der Welt oppressive Machtstrukturen. Politisch und wirtschaftlich anders Denkende schmachten in Brasilien, Chile, China und Tansania im Gefängnis. In Kuba und Portugal sowie in Spanien gibt es eine strenge Pressezensur. Subtile Zensurformen gibt es in Ländern wie Großbritannien und Schweden. Machtstrukturen schränken die menschliche Freiheit ein und finden dafür immer schöne Rechtfertigungsgründe. Oft ist ihre Absicht gut und sind auch ihre Auswirkungen wohltuend. Das menschliche

Dasein braucht Gesetzesschranken, aber für diejenigen, die die Gesetze auslegen und vollstrecken, werden sie zu einem äußerst wirksamen Instrument nicht nur zur Herstellung von Disziplin, sondern auch zur Unterdrückung.

Wie uns indes die Revolutionsgeschichte lehrt, wird die alte Unterdrückerklasse immer durch eine neue Klasse von Oppressoren ersetzt und macht das alte Establishment einem neuen Platz. Das revolutionäre Regime löst vielleicht einige alte Probleme, schafft aber zwangsläufig neue Probleme, und es ist schwer auszumachen, ob bei einer Revolution die guten Auswirkungen die schlimmen sosehr überwiegen, daß sich das Blutvergießen und die Gewalttaten lohnen. Im allgemeinen halten diejenigen, die durch die Revolution zur Macht gebracht wurden, die Kosten für gerechtfertigt, die aus der Macht Verdrängten aber für zu hoch. Für das gewöhnliche Volk ist es eine reichlich akademische Frage, ob das eine System der Unterdrückung besser sei als das andere, denn niemand kümmert sich stark um das, was es denkt.

Die Begeisterung einiger Theologen und Männer der Kirche für die Revolution verrät nur ihre Unkenntnis der Geschichte. Selbstverständlich gibt es Zeiten, in denen man gegen Unterdrücker aufstehen muß, doch in bezug auf die Frage, inwiefern ein neues Regime eine Besserung herbeiführt, ist Vorsicht, Zurückhaltung und Skepsis am Platz. Das neue Regime wird alsbald entdecken, was das alte bereits wußte: Es gibt nun einmal in einer Gesellschaft kulturelle, soziale, psychologische und personale Probleme, die bleiben, gleich wer am Ruder ist.

Jedes Kultursystem, das die Welt gekannt hat, weist seine Vorzüge und seine Schwächen auf. Das irische Volk z. B. mag vielleicht mit Recht behaupten, Träger einer Kultur zu sein, die große Dichter und außerordentlich fähige Politiker hervorgebracht hat, doch der übermäßige Alkoholgenuß ist ein nationales Problem im Lande selbst und überall da in der Welt, wohin die Iren auswanderten. Und um ein anderes Beispiel zu nehmen: Die chinesische Kultur bringt eine außerordentliche Wirtschaftsblüte hervor, sofern Frieden und Ordnung herrschen, so daß es zu dieser Blüte kommen kann, doch der chinesische Spieltrieb wirkt sich selbstzerstörerisch aus und ist unkorrigierbar.[1] Die «andere Welt» der Inder bringt eine reiche geistliche und mystische Tradition hervor. Ob sie auch eine funktionstüchtige moderne Technik und Wissenschaft hervorzubringen vermag, ohne an einigen besonderen Grundzügen der Kultur wesentliche Änderungen vorzunehmen, bleibt abzuwarten.

Mit all ihren reichen Vorzügen und vielschichtigen Schwächen sind Kulturtraditionen sehr unlenksam. Sie werden im intimen Kontext der Erfahrungen, die das Kleinkind im Familienkreis erlebt, unbewußt und oft unbeabsichtigt von Generation zu Generation weitergegeben. «Es kommt nicht darauf an, wer uns regiert», konnte ich unlängst in Polen hören; «wir Polen sind und bleiben Anarchisten.» (Ich hätte hinzufügen können: Wer immer sie regiert, sind und bleiben die Polen frei).

Die Veränderung der wirtschaftlichen und politischen Systeme mag sich auf den Wurzelgrund der Kultur, sofern das System ihn lange genug bearbeitet, auswirken, doch für gewöhnlich nur dann, wenn systematisch versucht wird, die Tradition auszurotten. Präsident Nyerere von Tansania ist offensichtlich bestrebt, die schwerfällige alte Kultur seines Landes zum Verschwinden zu bringen und sie durch eine Mischung eines Kommunalismus in chinesischem Stil und einer afrikanischen Rhetorik zu ersetzen. Anscheinend haben Nyerere und seine Ratgeber nicht erfaßt, daß die tansanische Kultur nicht die chinesische Kultur ist und daß man nicht erwarten darf, daß Tansanier wie Chinesen reagieren. Seine Bestrebungen, eine neue Kultur zu schaffen, werden aller Wahrscheinlichkeit nach scheitern und wäre es auch bloß deshalb, weil er und seine Ratgeber sich nicht bewußt sind, wie mächtig sich kulturelle Zwänge auf jede Gesellschafts- und Strukturreform auswirken. Sollte er wider Erwarten Erfolg haben, so wird die alte afrikanische Kultur gründlich zerstört sein, auch wenn man noch so viele afrikanische Bezeichnungen verwendet, um die neue Kultur zu garnieren.

Vielleicht ist es nicht unmöglich, ein Kultursystem zum Verschwinden zu bringen; vielleicht ist es nicht unmöglich, eine neue Kultur aufzubauen. Doch ob das, was nach einem so drastischen chirurgischen Eingriff und einer solchen Einimpfung herauskommt, eine Verbesserung darstellt oder nicht, bleibt abzuwarten. Selbst ein Erfolg kann sich leicht als Mißerfolg herausstellen. Der spätere Zustand einer Nation ist vielleicht schlimmer als der frühere.

Dazu kommt ein weiteres. Jeder, der sich in großen oder kleinen Strukturen mit Menschen abgibt, muß sich bewußt sein, daß es gesellschaftliche und psychologische Syndrome gibt, die je nach den Gesellschaftsklassen spezifisch verschieden sind und den Erfolg außerordentlich behindern. Wir alle kennen bis zum Überdruß die Schwächen der Bourgeoisie und der herrschenden bürokratischen Klasse, doch haben alle, die Aristokraten, die Intellektuellen, der Klerus, die Bauern, die Journalisten, die Revolutionäre Befürchtungen, Hoffnungen und Antworten auf Situationen, die es für andere überaus schwierig machen, mit ihnen in wirklicher Kommunikation zu sein oder gar sie zu

lenken, wenn sich gewisse Probleme und Streitfragen ergeben. Beispielsweise stehen vielleicht Intellektuelle in der Revolutionsbewegung oder wenigstens in der revolutionären Rhetorik an der Spitze, doch in vielen Gesellschaften (besonders in meiner) werden Intellektuelle zu unbeugsamsten Reaktionären, wenn es um die Reform des höheren Bildungswesens geht. Die persönliche Sicherheit der meisten Akademiker ist nicht eben groß. Sie lieben die Welt, in der sie leben, und geben sich Mühe, nett und ordentlich zu sein und den Erwartungen zu entsprechen. Sie denken sich verwikkelte abstrakte Argumente aus, denen zufolge andere zu Änderungen bereits sein sollten, doch scheinen sie in ihrem eigenen Kreis sich gegen Änderungen hartnäckiger zu sperren als Bauern und Arbeiter in ihrem Kreis.

Natürlich ist eine konservative Haltung dem Menschen irgendwie angeboren. Selbst der radikalste Revolutionär wird wahrscheinlich nach einer ruhigen Umgebung und stabilen Struktur suchen, von denen aus er seine revolutionären Bestrebungen fördern kann. Wenn er sich beständig über seine Umgebung zu beklagen hat, wird er keine Kräfte mehr übrig haben, um sich seinen revolutionären Zielen zu widmen, die auf die Zerstörung der Umwelt und der Strukturen anderer Menschen ausgehen. Falls nicht feste Verhaltensmuster gegeben sind, an an die wir uns halten können, verschwenden wir soviel Zeit, um Entschlüsse zu fassen, daß uns für anderes nur noch wenig Zeit bleibt. Wir sind also, ob gern oder ungern, in mancher Beziehung konservativ.

Für solche, die die Kulturlandschaft zu verändern wünschen, ist die Frage nicht, ob sie die konservative Haltung zum Verschwinden bringen können, sondern ob sie die konservative Einstellung derer, mit denen sie es zu tun haben, genügend mit der Hoffnung beruhigen können, daß die herbeigeführte Änderung stattfinden kann ohne daß ihre grundlegenden Werte und vitalen Interessen bedroht werden.

In gewissen Wirtschaftsgruppen und -klassen ist man Änderungen stärker abhold als der Durchschnittsbürger, weil die einst gemachten Erfahrungen und die einstigen Positionen von etablierten Werten, Verhaltensmustern und Routinen abhängiger machen. Während eines Jahrzehnts wirkte ich unter der neureichen dritten oder vierten Generation irischer Katholiken in den Vereinigten Staaten. Sie waren in mancher Hinsicht gewinnend, aber in anderer Hinsicht sehr eigensinnig. Ich war überzeugt, sie seien die engstirnigsten, störrischsten, fantasielosesten, eingeschüchtertsten Leute auf der Welt, bis ich entdeckte, wie Akademiker und Intellektuelle sind.

Probleme persönlichen Versagens

Zu den kultur- und klassenbedingten Problemen kommen personbedingte. Jeder Mensch, mit dem wir zu tun haben (namentlich der Mensch, der wir selbst sind) bringt ein unabsehbares biologisches, psychologisches und autobiographisches Gepäck in sein Erwachsenenleben mit. Sein Nerven-, Drüsen-, Kreislaufs- und Verdauungssystem sind ganz eigen, und da diese Systeme bei den wenigsten von uns ganz gut funktionieren, setzen sie unserer Freiheit mehr als wir uns vorstellen Grenzen. Jeder von uns hatte die verwickelten Beziehungen zu den Eltern zu gestalten und mit der Beziehung zwischen den beiden zurechtzukommen, aus der wir irgendwie ausgeschlossen waren und der wir auf alle Fälle fernstanden. Die meisten von uns haben sich auch mit dem Problem auseinanderzusetzen, daß es Geschwister gibt, die wir zutiefst als Nebenbuhler empfinden, doch andererseits werden wir stark gedrängt, sie als Brüder und Schwestern zu lieben. Wir tragen das Paradigma Mutter–Vater–Geschwister während unseres ganzen Lebens als Grundlage unserer eigenen Person mit uns herum und allzuleicht fügen wir in dieses Beziehungsmuster andere Menschen ein, mit denen wir umgehen, namentlich solche, denen wir enger verbunden sind. Es gibt keinen Weg, um unsere Intimrollenpartner daran zu hindern, manchmal zu Ersatzeltern oder Ersatzgeschwistern zu werden. Die entscheidende Frage ist, ob wir mit unserem Hang, die Probleme und Konflikte der frühen Kindheit von neuem zu schaffen, zurechtkommen und ihn bekämpfen.

Überdies haben wir bei unserem gesellschaftlichen, geschlechtlichen und politischen Reifungsprozeß während der Pubertät und der Adoleszenz einschneidende Erfahrungen gemacht. Wer z.B. während der Vietnamära aufwuchs, wird von dieser Erfahrung sein ganzes Leben hindurch ebenso tief geprägt sein wie der, der während der Weltwirtschaftskrise der dreißiger Jahre aufwuchs. Unsere ersten geschlechtlichen Beziehungen, die, wie zu befürchten ist, zu einem sehr großen Teil von den in der eigenen Familie geltenden Verhaltensnormen geprägt sind, disponieren uns im voraus zu einer Haltung des Vertrauens oder der Ausbeutung, der Furcht oder der Offenheit und zu Kombinationen beider Reaktionsreihen, die im späteren Leben nur mit großer Schwierigkeit geändert werden können.

Aus unserem schweren biopsychischen Gepäck ergeben sich zwei Gründe des Versagens, auf die man zu wenig acht gibt. Der erste ist der «Persönlichkeitskonflikt». Zwei Menschen teilen die gleichen religiösen, kulturellen, politischen und gesellschaftlichen Werte, widmen sich vielleicht den gleichen Anliegen und Zie-

len, und doch verbrauchen sie vielleicht sehr viel Zeit damit, daß sie miteinander kämpfen statt sich gemeinsam für ihre gemeinsamen Ziele einzusetzen. Ihre Persönlichkeiten passen nicht zusammen; so oft sie miteinander zu tun haben, sprüht es Funken. Höchst wahrscheinlich hat jeder den anderen zu einem Ersatzelternteil oder zu einem Ersatzgeschwister gemacht und daraus hat sich eine Mésalliance ergeben. Es steht kaum zu erwarten, daß das vereinte Bemühen der beiden zu einem Erfolg führt, der lange Zeit hinhält. (Beispielsweise erfreuten sich Gilbert und Sullivan, solange sie miteinander verbunden waren, eines gewaltigen beruflichen Erfolges, sprachen aber in den späteren Jahren ihres Lebens nicht mehr miteinander.)

Wie die verschiedenen Kräfte der äußeren Umgebung zusammenwirken, um unseren Erfolg zu schmälern und unsere Fehlschläge zu steigern, wird durch die gegenwärtige Nahrungsmittelkrise in der «Vierten Welt» treffend veranschaulicht. Wetter und Mißernten sind immer noch Variablen, die wir nur mit größter Schwierigkeit in den Griff bekommen können. Ein Farmer oder Bauer wird sich fast sicher gegen Änderungen in den Anbautechniken sperren, selbst wenn diese seine Produktivität steigern. Doch selbst wenn die Nahrungsmittelerzeugung wächst, bleiben die Verarbeitungs- und Verteilungsprobleme. Im einen Teil des Landes hungern die Menschen, während in einem anderen Teil Überfluß herrscht. In der einen Region können die Traktoren nicht mehr weiterfahren, weil es ihnen an Treibstoff fehlt, während es in einem anderen Sektor an Lagerraum für den Überfluß an Treibstoffen mangelt. Getreide verfault in den Häfen, weil keine Transportschiffe vorhanden sind, und Korn bleibt in zentralen großen Lagerhäusern liegen, während Menschen verhungern, weil kein Mechaniker da ist, um die Lastwagen zu reparieren, damit das Getreide in die Dörfer geliefert werden kann. Oder politische Auseinandersetzungen behindern die Getreideverschiffung aus den Erzeugungsländern und noch mehr in den Bestimmungsländern. Die verwickelten Probleme der Weltwirtschaftsordnung können die Produktion drosseln, den Warenaustausch stören und die Verteilung äußerst notwendiger Nahrungsmittel behindern.

Man macht es sich zu einfach, wenn man zu einem Trick unserer mythenliebenden Vorfahren zurückkehrt und eine Teufelstheorie erfindet, um unsere Probleme zu erklären. Zwar sind zweifellos böse Leute am Werk; zweifellos gibt es oppressive und ungerechte politische Systeme, doch gibt es leider auch viel Ignoranz, Lethargie, Stupidität, Tatenlosigkeit und Untüchtigkeit. In aufrichtigen Momenten gestehen selbst die gelehrtesten Fachmänner, daß sie sich über die richtige Lösung der Nahrungsmittel- und Bevölkerungsprobleme auf der Welt nicht im klaren sind, und obwohl sie ihre Lieblingstheorien und -programme haben, bekennen sie, keineswegs sicher zu sein, daß ihre Theorien stimmen und ihre Programme Erfolg haben. Und wenn einer von ihnen ganz aufrichtig ist, wird er zugeben, daß seine Theorie und sein Programm, falls man sich an sie hält, sich vielleicht sogar kontraproduktiv auswirken und die Dinge noch schlimmer machen könnte als sie bereits sind.

Selbstverständlich müssen wir gegen den Hunger und die Unterernährung etwas unternehmen. Manchmal müssen wir uns mit aller Kraft und Entschiedenheit einsetzen, doch sollten wir uns dabei keine Illusionen machen. Da es an Sachverstand und Geschicklichkeit fehlt, sind die Mißerfolgschancen sehr groß, die Erfolgschancen jedoch gering. Wie der Amerikaner sagt, werden wir bloß dann erfolgreich sein, wenn wir «luck out».

Wir dürfen auch nicht das Problem übersehen, das mit dem gegeben ist, was der amerikanische Soziologe Robert K. Merton «latent dysfunction» genannt hat. Selbst wenn wir Erfolg haben, werden unsere Erfolge ungewollt weitere Wirkungen hervorbringen, so daß vielleicht die Kur schlimmer ist als die Krankheit. Das Wohlfahrtsprogramm der Vereinigten Staaten z. B. war dazu bestimmt, den Armen zu helfen. Jetzt tritt an den Tag, daß es eine Situation geschaffen hat, in der die Abhängigkeit eher noch größer als kleiner ist – was sich auf die betreffenden Menschen psychologisch erschreckend auswirkt. Der sehr erfolgreiche «Housing Act» von 1965 wurde von Lyndon Johnson beim Kongreß durchgebracht und führte zu einer fürchterlichen Expansion des Häuserbaues in den Vereinigten Staaten. Doch zur großen Bestürzung aller führte er auch dazu, daß weite Flächen der Großstädte Amerikas aufgegeben wurden und in der Folge zerfielen – Flächen, von denen noch niemand weiß, wie man sie wieder kultivieren soll. Die Expreßstraßen und Autobahnen machen es uns leichter, mit dem Automobil zu reisen, doch haben sie auch die Luftverschmutzung verstärkt, die Zahl der Verkehrsunfälle erhöht und zu lästigen Verkehrsstauungen während der Hauptstoßzeiten geführt.[2]

Unkenntnis, Untüchtigkeit, Mißgeschick, persönliche Konflikte, Tatenlosigkeit, konservative Einstellung, Furcht, Mängel der Gesellschaftsstruktur und der Kultur lassen die Möglichkeit, mit den Bestrebungen zur Gesellschaftsänderung Erfolg zu haben, sehr gering, hingegen die Wahrscheinlichkeit eines Fehlschlages sehr groß erscheinen. Man gewinnt etwas und verliert dafür etwas, wie der amerikanische Sportler sagt, aber man verliert viel mehr, als man gewinnt.

Die christliche Antwort auf das Versagen

Die letzte Frage für einen Christen ist die, wie er auf das Versagen reagieren soll. Seine Reaktion kann in Zynismus, Enttäuschung, Rückzug bestehen oder von Weitblick, Hoffnung und Weisheit inspiriert sein. Wenn wir uns an diese zweite Antwortreihe halten, so können wir uns so stark wie eh und je sozial einsetzen, doch unsere Erwartungen werden realistischer, unsere Strategien überlegter, unsere Begeisterungsstürme gedämpfter und unsere Geduld, unser Ausharren und Durchhalten werden viel stärker sein. Als unser Herr das Kreuz trug, drückte es ihn dreimal zu Boden. Jedesmal aber stand er wieder auf, und dies muß auch der Christ tun, der versagt. Wer sich mit dem Versagen im sozialen oder apostolischen Einsatz nicht abfinden will, sollte einen Psychiater aufsuchen, denn er verfällt einem massiven, systematischen Selbstbetrug.

[1] Ich spreche hier selbstverständlich nicht von allen Chinesen oder Iren, sondern vielmehr von Tendenzen, die in einer bestimmten Gesellschaft herrschen und durch solide Forschungsarbeiten belegt werden können.

[2] Ich war einmal in einer Pfarrei tätig, die vierzehn Meilen vom Geschäftsviertel Chicagos entfernt war. Während der Stoßzeiten brauchte man für diese Strecke dreißig bis vierzig Minuten. Im Jahre 1900 konnte man in einem vorsintflutlichen Pferdegespann die gleiche Strecke in ungefähr fünfunddreißig Minuten zurücklegen.

Übersetzt von Dr. August Berz

ANDREW GREELEY

1928 in Oak Park U.S.A. geboren (1954 ordiniert), studierte am Seminar Saint Mary of the Lake und an der Universität von Chicago. Master of Arts, Lizentiat der Theologie und Doktor der Soziologie. Er ist Lektor an der soziologischen Abteilung der Universität Chicago und Studiendirektor des National Opinion Research Centrum daselbst. Er veröffentlichte u.a.: The Hesitant Pilgrim. American Catholicism after the Council (New York 1966); A Future to Hope in (New York 1969) = Eine Zukunft, auf die man hoffen kann (Olten 1971); Contemporary Religion (Glenview III 1972); Priests in the United States. Reflections on a Survey (New York 1972).

Wilhelm Gössmann

Versagen durch Kommunikationsstörungen

1. Literarische Texte in ihrer sozialen Kompetenz

In diesen Ausführungen soll das Problem der Kommunikationsstörungen insbesondere an literarischen Texten verdeutlicht werden. Gerade an ihnen kann man, wenn man sie unter dem Gesichtspunkt ihrer sozialen Kompetenz betrachtet, Einsichten in sprachliche Situationen gewinnen, die die Vielbezüglichkeit im menschlichen Umgang nicht eliminiert haben. Sie lösen einen Reichtum an Assoziationen aus.

In literarischen Texten dieser Art hat man schon immer das Versagen durch Kommunikationsstörungen thematisiert, längst bevor in unseren Tagen die Linguistik sich damit beschäftigt. Nur verwandte man hierfür noch nicht den modisch einschlägigen Begriff der Kommunikation. Gegenüber empirischen Beispielen, deren sich wissenschaftliche Analysen bedienen, besitzen literarische Texte zwar nicht die Exaktheit des Begrifflichen, erfassen dafür aber die Komplexität von Grundstrukturen und lassen diese in ihrer Unmittelbarkeit erstehen. Seltsamerweise verfügt die literarische Fiktionalität über einen größeren Spielraum möglichen Transfers auf die Realität, als diese es für sich selbst vermag. Entscheidend ist, um es noch einmal zu betonen, die Herausarbeitung der sozialen Kompetenz über die bloß sprachlich-literarische hinaus.

2. Kommunikationslosigkeit

Vielleicht darf bei den Überlegungen ein Paradox am Anfang stehen und die Behauptung ausgesprochen werden, daß unter bestimmten Bedingungen Kommunikationsstörungen kommunikationsfördernd sind.

Bei Goethe findet sich in den «Unterhaltungen Deutscher Ausgewanderten» folgende kleine Gesprächspassage.

Luise. «Hätten Sie sich eigentlicher ausgedrückt, so hätten wir nicht gestritten.»

Der Alte. «Aber auch nicht gesprochen. Verwirrungen und Mißverständnisse sind die Quellen des tätigen Lebens und der Unterhaltung.»[1]

Kommunikationsstörungen, die durch das Gespräch aufgearbeitet werden, machen das Leben der Menschen untereinander kreativ und nicht zuletzt auch gesellig. Das genannte Werk Goethes ist überhaupt ein Beispiel für Kommunikationsstörung bzw. Kommunikationslosigkeit und ihre Überwindung: In der Exilsituation eines adeligen Kreises, der vor der

Französischen Revolution Geflüchteten, steht anfangs die Beschäftigung mit den großen Zeitproblemen, was aber zu politischen Zänkereien ausartet, so daß eine Gruppe im Dissens abreist. Nachdem dieser Vorfall unter den Zurückgebliebenen abgeklärt und der Fortbestand der Kommunikation gewährleistet ist, kommt man überein, sich für die nächste Zeit dem Literaturkonsum zuzuwenden. Das abendliche Geschichtenerzählen mag zunächst wie eine Flucht vor dem Zeitproblem aussehen, ist aber von Goethe so dargestellt, daß im Ästhetischen die Kommunikation der Gruppe erhalten bleibt und menschliche Verhaltensmuster in der Fiktionalität des Literarischen bedacht werden, die für das menschliche Leben grundlegend sind.

Damit wird gezeigt, wie wichtig für die Kommunikation der Menschen untereinander, nicht zuletzt auch in Ausnahmesituationen, die Geselligkeit ist; zudem wird deutlich, in welcher Weise Kommunikationsstörungen, selbst wenn eine Gemeinsamkeit nicht mehr erreicht werden kann, nach Regeln der Höflichkeit ertragen werden können: es wird die Form gewahrt. Wie die Beschäftigung mit Kunst und Literatur unter ästhetisch Interessierten, die im Politischen verschiedener Meinung sind, Zusammengehörigkeit stiftet, so könnte auch die wissenschaftliche Methode dazu angetan sein, unter wissenschaftlich Interessierten Formen der Kommunikation herzustellen, selbst wenn sie gegensätzlicher Auffassung sind. Nicht die Inhalte verbinden, sondern die Verständlichkeit auf einer gemeinsamen Ebene.

3. Der soziale Aspekt der Kommunikationsstörung

Wo immer Kommunikationsstörungen in einem größeren Ausmaße auftreten, hängen sie mit unterschiedlichen Sozialstrukturen zusammen, denen meistens auch Sprachstrukturen entsprechen. Als Ausgangspunkt der soziologischen Überlegungen soll ein Text aus Heines «Nordsee» genommen werden. Heine schildert hier eine durchkonventionalisierte archaische Lebenswelt, in der die Kommunikation noch völlig störungsfrei abläuft. Hiervon hebt sich das moderne Bewußtsein als zerrissen und in emanzipatorischer Mündigkeit ab. Obschon der Dichter auf der Seite eines liberalen Individualismus steht, kommt es ihm in diesem Text doch darauf an, diese beiden Bewußtseinszustände in Kontrastierung zueinander herauszustellen und zu reflektieren.

Was diese Menschen so fest und genügsam zusammenhält, ist nicht so sehr das innig mystische Gefühl der Liebe als vielmehr die Gewohnheit, das naturgemäße Ineinander-Hinüberleben, die gemeinschaftliche Unmittelbarkeit. Gleiche Geisteshöhe, oder, besser gesagt, Geistesniedrigkeit, daher gleiche Bedürfnisse und gleiches Streben; gleiche Erfahrungen und Gesinnungen, daher leichtes Verständnis untereinander; und sie sitzen verträglich am Feuer in den kleinen Hütten, rücken zusammen, wenn es kalt wird, an den Augen sehen sie sich ab, was sie denken, die Worte lesen sie sich von den Lippen, ehe sie gesprochen worden, alle gemeinsamen Lebensbeziehungen sind ihnen im Gedächtnisse, und durch einen einzigen Laut, eine einzige Miene, eine einzige stumme Bewegung erregen sie untereinander soviel Lachen, oder Weinen, oder Andacht, wie wir bei unseresgleichen erst durch lange Expositionen, Expektorationen und Deklamationen hervorbringen können.[2]

Ein solcher Text kann für viele ähnlich gelagerte Erscheinungsformen stehen, auch für einen homogene Gesellschaft, die sich in einem traditionellen Katholizismus ausgeprägt hat. Hier waren sogar die sozialen Unterschiede, wie Kleriker und Laie, Adel und Bauer, Herr und Knecht, als gottgegeben eingespielt. Man wußte, wie man sich in bestimmten Situationen zu verhalten hatte, wie andere darauf reagierten. Ebenso einheitlich war der Sprachgebrauch in den täglichen Redewendungen, in Gebeten, Liedern und Predigten. Der Katholizismus als Volkskirche – in einem solchen Rahmen war eine nahezu vollkommene Kommunikation möglich, auch lagen die nötigen Direktiven vor, um etwaigen Störungen vorzubeugen, beziehungsweise Verstöße gegen die Sitte wieder zu beheben. Ein Großteil des christlichen Schuld- und Sündenbewußtseins bekommt von hier seinen sozialen Stellenwert. Erst das Herausfallen aus dieser vorgegebenen Ordnung wurde als Kommunikationsstörung im wahrsten Sinne des Wortes empfunden, vor allem dann, wenn sich mit ihr der Anspruch der Veränderung verband. Bei der alten Form der geschlossenen Systeme gab es über sie hinaus nur selten Kommunikation als Interaktion. Man missionierte, man konvertierte, man bekämpfte sich, schlug sich tot und blieb dann wiederum in den vorgegebenen Abgrenzungen, übernahm die Sprache derer, denen man sich zugehörig oder untertan wußte. Heine hat in dem nur ausschnittweise zitierten Text aus den frühen «Reisebildern» mit Wehmut auf die Kommunikationsmöglichkeiten der Tradition zurückgeblickt, zugleich aber die Ambivalenz aufgezeigt, wie hier die Entwicklung zu einem individuellen Bewußtsein blockiert und ein sozialer Fortschritt aufgehalten wird. Er plädiert für ein aufgeklärtes Bewußtsein und nimmt als Preis dafür einen noch nicht zu übersehenden Progreß an Kommunikationslosigkeit in Kauf.

Die Darstellung Heines liegt fast anderthalb Jahrhunderte zurück, und die Assoziationen, die von ihr aus-

gehen, können kulturgeschichtliche Entwicklungen veranschaulichen, deren Konfliktstoffe bis in die Gegenwart hineinreichen. Unterschiedliche Sozial- und Sprachstrukturen sind Anlaß zu Kommunikationsstörungen, die das Versagen der Einzelnen mitbedingen. Die heutige Soziolinguistik hat dieses Phänomen aufgegriffen und vielfach untersucht. Dabei ist sie aber meist bei der Beschreibung solcher Zustände stehengeblieben. Am stärksten diskutiert wurde bisher das Problem unter schichten- bzw. klassenspezifischen Gesichtspunkten. Man erkannte die Folgen, die die Sprachbarrieren zwischen der Mittelschicht und Unterschicht nach sich ziehen, und wie gerade hierdurch ein gesellschaftliches Fortkommen unter der Voraussetzung der Gleichheitschancen verhindert wird.

Als weiterer Problemkreis ergab sich die Kritik an überkommenen und neu entstandenen autoritären Verhaltensmustern, allgemein unter dem Stichwort des Abbaus von «Herrschaftsstrukturen» bekannt: also eine Demokratisierung im sprachlichen und sozialen Verhalten, ein Prozeß, der in den verschiedenen Öffentlichkeitsbereichen noch lange nicht abgeschlossen ist und Unsicherheiten hervorruft.

Kommunikationsstörungen gehen weiterhin, sofern sie nicht bildungsmäßig aufgearbeitet werden, aus politischen Entscheidungen und Entwicklungen hervor, seien es Übergriffe bei alten Sprachgrenzen, seien es Verschiebungen zwischen Dialekt und Hochsprache, oder auch die Entscheidung der Kirche für die Volkssprache gegenüber der alten Sakralsprache des Latein. Wie wird zum Beispiel die Verkehrssprache in einem künftigen vereinigten Europa aussehen? Die Rivalität zwischen der englischen, französischen oder deutschen Sprache, ist sie schon zugunsten der englischen oder französischen vorentschieden? Welche Rolle nehmen dabei vor allem auch die kleineren Nationalsprachen ein? Am Problem der Gastarbeiter – mehr als in der Touristik – ist dieses Problem einer übergreifenden sprachlichen Kommunikation schon lange handgreiflich geworden. Fragen der Anpassung und der Manipulation und gerade auch der Reglementierung von oben machen die Konfliktfelder sichtbar, in die der Einzelne wie auch ganze Gruppen gestellt sind.

4. Der psychische Aspekt der Kommunikationsstörung

Wenn man von Kommunikationsstörungen spricht, meint man vor allem den individuell persönlichen Bereich, den engeren Kontakt in familiären, verwandschaftlichen, freundschaftlichen oder kollegialen Beziehungen. Beispiele hierfür lassen sich in der Literatur überall finden. In Theodor Fontanes Roman «Effi Briest» gibt es ein Gespräch zwischen der bereits geschiedenen Effi und ihrer Tochter, die nach der Scheidung beim Vater geblieben ist und nun zum erstenmal die Mutter wiedersieht. Die sprachliche Zuwendung zum Kind, die Form der Fragestellung verläuft so, daß zwischen beiden zwar geredet wird, aber kein Kontakt aufkommt. Man hört sofort heraus, daß die Tochter vom Vater oder ihrer Erzieherin auf ein ganz bestimmtes Verhalten abgerichtet ist.

... Und nun sage mir, Annie, – denn heute haben wir uns ja bloß so mal wiedergesehen, – wirst du mich öfter besuchen?»
«O gewiß, wenn ich darf.»
«Wir können dann in dem Prinz Albrechtschen Garten spazierengehen.»
«O gewiß, wenn ich darf.»
«Oder wir gehen zu Schilling und essen Eis, Ananas oder Vanilleneis, das aß ich immer am liebsten.»
«O gewiß, wenn ich darf.»
Und bei diesem dritten «wenn ich darf» war das Maß voll; Effi sprang auf, und ein Blick, in dem es wie Empörung aufflammte, traf das Kind. «Ich glaube, es ist die höchste Zeit, Annie; Johanna wird sonst ungeduldig.» Und sie zog die Klingel. Roswitha, die schon im Nebenzimmer war, traf gleich ein. «Roswitha, gib Annie das Geleit bis drüben zur Kirche. Johanna wartet da. Hoffentlich hat sie sich nicht erkältet. Es sollte mir leid tun. Grüße Johanna.»
Und nun gingen beide.
Kaum aber, daß Roswitha draußen die Tür ins Schloß gezogen hatte, so riß Effi, weil sie zu ersticken drohte, ihr Kleid auf und verfiel in ein krampfhaftes Lachen. «So also sieht ein Wiedersehen aus»...[3]

Wenn Watzlawick bei seinen Darlegungen über die menschliche Kommunikation[4] zwischen dem Inhalts- und Beziehungsaspekt unterscheidet, so liegt hier eindeutig eine Störung des Beziehungsaspektes vor, der es dann auch nach sich zieht, daß eine sachliche Verständigung nicht möglich wird. Darüber hinaus ist dieser literarische Text im Hinblick auf die Kommunikationsstörung noch unter anderen Gesichtspunkten vielschichtig. Effi kommt es als Mutter unter allen Umständen auf eine Kommunikation mit der Tochter an. Sie weiß aber nicht, wofür diese sich interessiert und verfehlt dadurch den Kontakt stifenden Sprachton. Sie versucht, sich ihrer eigenen Kindheit zu erinnern und von hier aus das Kind zu verstehen. Sogleich aber liegt bei dem Kind eine Erziehungsbarriere vor, eine Autoritätsbindung, die der Tochter die Mutter als Fremde erscheinen läßt. Das Gespräch zwischen Mutter und Tochter macht die vorgegebene Kommunikationsstörung bewußt. Hier nach einem Versagen zu fragen, führt zu sehr verzweigten moralischen Implikationen; nicht dieses einzelne Gespräch ist hierfür

verantwortlich, sondern die geschilderte gesamte verfahrene Familiensituation.

Besonders innerhalb der Ehe wird die Kommunikationsstörung schmerzhaft erfahren. Dafür stehe ein Gedicht von Jacques Prévert:

Frühstück

Er goß den Kaffee / In die Tasse / Er goß die Milch / In die Kaffeetasse / Er tat den Zucker / In den Milchkaffee / Mit dem kleinen Löffel / Rührte er den Kaffee um / Und trank ihn / Er stellte die Tasse ab / Ohne ein Wort / Er zündete / Eine Zigarette an / Er blies Ringe / Aus Rauch / Er streifte die Asche / In den Aschenbecher / Ohne ein Wort / Ohne einen Blick / Er setzte den Hut auf / Er zog den Regenmantel an / Denn es regnete / Er ging / Ohne ein Wort / Ohne einen Blick / Und ich / Schlug die Hände vors Gesicht / Und weinte.[5]

Aus der Sicht der Frau läuft ein gewohnheitsmäßiger Ritus des Frühstückens, Zigaretterauchens und Fortgehens ab, der ohne Worte und ohne Kenntnisnahme des anderen sich verselbständigt hat. Die Reaktion auf seiten der Frau ist ein Zurückfallen auf ihr Alleinsein, die Erfahrung der Isolation und Traurigkeit.

Solche Kommunikationsstörungen, wie sie in diesem Gedicht greifbar sind, führen entweder zum Abbruch der Beziehungen oder zu Formen einer inneren Abstumpfung und Resignation, wenn sie nicht durch eine Metakommunikation, die Einsicht in das tatsächliche Verhältnis gibt, überwunden werden. Sobald die Kommunikationsstörung sich im Psychischen derart festgesetzt hat, daß die Betroffenen nicht mehr selbst die Metakommunikation leisten können, bleibt allein die Möglichkeit der psychotherapeutischen Behandlung. Gerade aus diesem Erfahrungsbereich nimmt die Psycholinguistik ihre Beispiele, um Kommunikationsstörungen zu analysieren.

Es ist nicht leicht, das Sprachvokabular und die Sprechhaltungen anzugeben, die auf der verbalen Ebene der Kommunikationsstörung angetroffen werden, da diese für die einzelnen Partner, je nach dem, welcher Gesellschaftsschicht sie angehören und welches persönliche Empfindungszentrum ausgebildet ist, einen anderen Signalwert besitzen. Es braucht nicht immer nur die Sprache des Streites zu sein, es kann auch die des Verstummens und der versteckten Anschuldigungen sein.

Allgemeine Beurteilungskriterien kann man gewinnen, wenn man sich der Begrifflichkeit der Kommunikationsforschung anschließt. Auf die Unterscheidung von Inhalts- und Beziehungsaspekt wurde schon hingewiesen, woraus sich ergibt, daß die Kommunikationsstörungen sich unterschiedlich auswirken können. Es hängt davon ab, wie diese Aspekte im einzelnen Fall betroffen sind. Auf der rein sachlichen Ebene steht die Meinungsverschiedenheit, die sich bis zum Meinungsstreit steigern kann; auf der Beziehungsebene sind vor allem drei Möglichkeiten vorgegeben: die Bestätigung, die Verwerfung und die Entwertung. In der Bestätigung wird die Selbstdefinition des anderen aufrecht erhalten, es kann zu einer intensiven Form der Begegnung kommen. In der Verwerfung wird die Selbstdefinition des anderen nicht nur in Frage gestellt, sondern in vielfacher Weise negativ belastet, kritisiert und aberkannt. Gerade hier bietet sich eine emotional aufgeladene Sprache an. Die Entwertung ist ein geistiger Vorgang, der den Anderen bewußt nicht mehr wahrnimmt, ihn gleichsam als nicht existent erscheinen läßt. Der Text von Jacques Prévert ist dieser Art, während bei der Gesprächspassage aus dem Roman Fontanes die Mutter aufgrund der Vormanipulation der Tochter für diese so gut wie nicht existent ist. Aber gerade dieser Text ist aufschlußreich, weil es hier nicht nur um eine bilaterale Kommunikation geht, sondern weil ein dritter, der Vater, im Hintergrund steht und die Kommunikationsstörung inszeniert. Zu beachten bleibt aber dennoch, daß diese Form der Kommunikationsstörung von vorgegebenen Gesellschaftsnormen abhängt, die Fontane kritisiert.

5. Unglaubwürdigkeit und Lüge

Den ethischen Aspekt innerhalb der Kommunikationsstörung erfaßt man am besten mit dem Begriff der Unglaubwürdigkeit, deren äußerste Konsequenz dann die Lüge ist. Im Kommunikationsmodell von Sprecher / Gesagtem / Hörer ist dieser Aspekt folgendermaßen zu greifen: Der Hörer überdenkt das Gesagte, versucht es mit seinem Wahrheitsbegriff zu verifizieren und greift dabei auf den Sprecher zurück, ob er im Hinblick auf das Gesagte wahrhaftig ist. Die Glaubwürdigkeit bzw. die Unglaubwürdigkeit vollzieht sich in einem Sprech- und Verstehensvorgang, der für die einzelnen Personen von unmittelbarer Wichtigkeit ist. Inhalts- und Beziehungsebene greifen ineinander, und die Sprache ist es, durch die sich Mitteilung und Kontaktnahme vollziehen.

Eine solche Sprachsituation hebt sich von anderen dadurch ab, daß es bei diesem Austausch nicht um richtig oder falsch geht, sondern um eine Art von Vertrauen, das sich einer exakten Nachprüfbarkeit im allgemeinen entzieht, es handelt sich also um Formen der Intersubjektivität.[6]

Wenn nun statt der erwarteten Glaubwürdigkeit Anlaß zur Unglaubwürdigkeit aufkommt, so wird die Kommunikation in ihrer ethischen Erwartungshaltung gestört, bis zum Abbruch hin. Von der Unglaubwür-

digkeit sind vor allem jene Bereiche bedroht, in denen es um eine Grundlegung des menschlichen Zusammenlebens geht, um den religiösen und politischen Bereich. Das Verhalten, sei es glaubwürdig oder unglaubwürdig, spiegelt sich im Gesagten und damit in der Sprache. Begriffe und Wörter, die durchweg in unglaubwürdigen Kontexten verwandt worden sind, nehmen gleichsam diese Bedeutung an und verhindern, wie man es an politischen Reden, an Gebetstexten beobachten kann, Kommunikation; statt dessen lösen sie Abwehrreagismen aus. Deshalb ist es nicht unwichtig, wie man die Sprache gebraucht, wobei noch einmal betont werden soll, daß nicht die Sprache unglaubwürdig ist, sondern ihre Verwendung.

Während die Glaubwürdigkeit notgedrungen in der Subjektivität befangen bleibt und letztlich erst in ihren tatsächlichen Auswirkungen erkennbar wird, steht die Lüge im grellen Licht der Bewußtheit:

«Es gibt viele Arten der Lüge», sagt Augustin, «und wir müssen sie alle hassen. Aber immer ist die Lüge der Wahrheit entgegengesetzt wie Licht und Finsternis, Frömmigkeit und Gottlosigkeit, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, Sünde und Rechttun, Vernunft und Torheit, Leben und Tod.» Wie Ja und Nein, können wir hinzusetzen. Denn im letzten ist die Lüge immer auf ein Ja oder ein Nein bezogen. Wenigstens gilt das für die Lüge in ihrer bösen Eigentlichkeit. Es ist die Lüge, die auf die Totalfrage antwortet. Wir können sie daher die totale Lüge nennen. Sie setzt beim Gesprächspartner ein Maximum an Vorinformation voraus, dem nur noch die Entscheidung fehlt, ob sie zu bestätigen oder zu verwerfen ist. Bestätigung oder Verwerfung werden durch Ja oder Nein gegeben.[7]

Es bleibt nur hinzuzufügen, daß die so verstandene Lüge die verhängnisvollste Kommunikationsstörung ist.

[1] Goethes Werke, Hamburger Ausgabe Bd. VI (Hamburg [6]1965) 186.

[2] Heinrich Heine, Die Nordsee – Dritte Abteilung, Heinrich Heine Werke, Insel-Ausgabe (Frankfurt 1968) 149.

[3] Theodor Fontane, Effi Briest, 33. Kapitel, Sämtliche Werke, Hanser Ausgabe (München 1963) 273.

[4] Vgl. P. Watzlawick, J.H. Beavin, D.D. Jackson, Pragmatics of Human Communication (New York 1967).

[5] Gedichte und Chansons, Französisch und Deutsch, rororo 1421 (Hamburg 1971) 101.

[6] Vgl. W. Gössmann, Glaubwürdigkeit im Sprachgebrauch (München 1970).

[7] H. Weinrich, Linguistik der Lüge (Heidelberg 1966) 56.

WILHELM GÖSSMANN

geboren 1926 in Langenstrasse/Westf., Studium der Literaturwissenschaft, Theologie und Philosophie, Promotion über Annette von Droste-Hülshoff, 1955–1960 Dozent an der Sophia-Universität in Tokyo, seit 1968 Professor für Didaktik der deutschen Sprache und Literatur an der Pädagogischen Hochschule Rheinland, 1. Vorsitzender der Heinrich-Heine-Gesellschaft in Düsseldorf. Publikationen über religiöse Sprache, Didaktik des Deutschunterrichts und literarische Themen.

Eugen Drewermann

Angst und Schuld in der jahwistischen Sündenfallerzählung (Gn 3, 1–5)

Vorbemerkung: Der nachstehende Aufsatz ist ein stark gekürzter und vereinfachter Auszug aus einer dreibändigen Arbeit des Autors, die 1976 im Verlag Schöningh Paderborn erscheint und den Titel trägt: «Strukturen des Bösen. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer, psychoanalytischer und philosophischer Sicht».

«Die folgende Erzählung hat durch ihre Meisterschaft in der psychologischen Schilderung stets das Entzükken feinfühliger Leser erregt: in den wenigen Worten und Handlungen, die er seinen Personen zuschreibt, versteht es der Erzähler, sie im Innersten deutlich zu machen» (Gunkel 16). Wenn das stimmt, dann kann eine Auslegung, die sich nicht bemüht, die zwischen den Zeilen geschilderten Gefühle und Stimmungen, die Gründe und Motive, die Wirkungen und Folgen des Gesagten zu berücksichtigen und herauszustellen, dem Text nicht gerecht werden. Die Absicht der nachstehenden Untersuchung ist es, dies zu tun und damit die Frage zu beantworten, worin J den Ursprung der menschlichen Verfehlung sieht.

Gn 3, 1a

«Die Schlange aber war listiger als alles Lebendige des Feldes, das Jahwe der Gott gemacht hatte» (nach Buber). Wir können zwar vermuten, was traditionsgeschichtlich hinter dem Auftreten der Schlange steht; aber für J muß es bei dem bleiben, was Westermann feststellt: «Die Funktion der Schlange ist aus der Struktur der Erzählung zu entnehmen» (324). Da erfahren wir als erstes, daß die Schlange listig ist ('rwm). Das ist nun doch ein erster Hinweis. Das Folgende, heißt das, muß man unter dem Blickwinkel der List lesen. Der Ausdruck ist rein funktional auf die Art und Weise zu beziehen, in der die Schlange vorgeht; alle Überlegungen, was sie an sich listig machen könnte (z.B. daß sie, wie im Gilgamesch-Epos, ihre Haut wechselt) sind fehl am Platze. «Listig» meint hier «doppeldeutig» (E. Haag 54), nichts weiter. Wenn in der Schlange J solch ein märchenhaftes Bild für die Herkunft des Bösen gebraucht, dann offenbar, um das unlösbare Rätsel des Bösen stehen zu lassen. J kann und will nicht eine Erklärung des Bösen geben, wenngleich er sich dabei im Bild der Schlange vermutlich an tradierte Vorstellungen anlehnt, was das Böse sei – etwa der Fruchtbarkeitskult Kanaans mit seiner Vergötterung der Kräfte der Natur. In diesem Sinne könnte man den Nachsatz verstehen, mit dem J die Schlange in die Erzählung einführt: sie sei, man könnte hinzufügen, *nur* eines der Tiere, «die Jahwe der Gott gemacht hat», gerade also nicht, wie es das Schlangenmotiv nahelegen könnte, eine selbständige Macht. Damit wird allerdings zugleich in aller Verhaltenheit auch eine Art von Theologie des Bösen gegeben. Wir wissen ja, wieviel Unheil durch die Schlange über die Menschen kommen wird, wieviel Leid und Schmerzen die Schlange mit ihrer «List» über sie bringen wird. Und da wird nun gleich in der Eröffnung wie zur Besänftigung, wie ein vorweggenommener Trost, fast unhörbar, in aller Vorsicht, in einem Nebensatz, mitangemerkt: das Wesen, von dem das Unheil ausgeht, ist und bleibt ein Geschöpf Gottes; alles, was sich jetzt ereignet, so furchtbar es auch sein mag, wird in den Händen Gottes bleiben.

Gn 3, 1b

«Da sprach die Schlange zum Weib». Der Spruch, der das Natterngift der List den Menschen injizieren wird, wird ausgesprochen. Er lautet: «Hat denn Gott wirklich gesagt: Eßt nicht von allen Bäumen des Gartens?» Man muß sich klarmachen, nicht nur was die Schlange sagt, sondern mehr noch, was hier geschieht. Scheinbar fragt ja die Schlange nur nach einem Gottesgebot, wie um sich zu erkundigen. Alles ist völlig harmlos – anscheinend (vgl. Zimmerli 152–153). Irgendwie gibt die Schlange vor, interessiert zu sein an dem, was Gott gesagt hat. Sie greift es auf; aber zugleich verfälscht sie es auch und verwandelt es in sein Gegenteil. Gott hatte ausdrücklich gesagt (Gn 2, 16b. 17): «Von allen Bäumen des Gartens essen, ja essen darfst du; nur von dem Baum der Erkenntnis von Gut und Böse, von dem darfst zu nicht essen. Denn am Tage, da du davon ißt, sterben, ja sterben mußt du» (nach Buber). Auf dieses Gebot bezieht sich die Schlange. Aber sie verdreht es so, daß sie Freigabe und Verbot miteinander vermischt und die Grenzen zwischen Chance und Einschränkung zweideutig macht; und sie erreicht damit, daß das Bild Gottes selbst ins Zwielicht gerät und man nicht mehr weiß, ob Gott den Menschen mit seinem Wort Möglichkeiten eröffnen oder nehmen will. «Nur von einem Baum dürft ihr nicht essen», daraus macht sie: «Ihr dürft ja wohl von keinem Baum des Gartens

essen». Aus: «Von allen Bäumen des Gartens darfst du essen», macht sie: «Nicht von allen Bäumen des Gartens darst du essen.» D.h., sie gestaltet es mit ihrer Frage so, als ob es eine Freigabe des Gartens gar nicht gegeben hätte. als wenn alles überschattet würde von dem einen Verbot und dieses alles Erlaubte wegwischen würde. Ihre Frage suggeriert eine Ungeheuerlichkeit: daß Gott vielleicht ein so grausamer Despot ist, der einen prächtigen Garten schafft und den Menschen dort hineinsetzt, und daß er ihm dann Tantalusqualen zumutet, indem er ihm verbietet, zuzulangen und die Dinge zu genießen, die er vor sich sieht.

Mit Recht hat man die Frage der Schlange eine Übertreibung genannt, aber die Schlange übertreibt doch wohl nicht nur, um der Frau die Möglichkeit zu geben, in ihrer Antwort «recht zu haben» (Zimmerli 153; Morant 168; v. Rad 71; 9, 62); vielmehr sieht Gunkel völlig richtig: «Sie (sc. die Schlange) übertreibt Gottes Verbot ... aufs stärkste und tut, als sei sie befremdet über solche Härte... So schmeichelt sie sich durch vorgebliche Teilnahme ein und sät Mißtrauen und Argwohn in das Herz des arglosen Weibes» (16). Gerade so ist es. Indem die Schlange ein unerträgliches Bild von Gott und seinem Verbot an die Wand malt, erreicht sie es, daß selbst dieses eine Gebot unerträglich und fragwürdig werden muß, wie Gott selbst, der es erlassen hat. Es wird jetzt klar, worin die «List» der Schlange liegt: sie spielt mit einer phantasierten Möglichkeit, und sie stellt diese Möglichkeit der Phantasie neben das Wort Gottes selbst. Und es läßt sich gar nicht vermeiden, daß von diesem Bild her ein Schatten selbst auf das Wort Gottes zurückfällt, an das die «Phantasie» der Schlange anknüpfen konnte.

Wenn Gott sein Verbot über alle Bäume des Gartens gelegt hätte, wäre er ein «harter Gott» (Herder, nach Gunkel 16), unverständlich grausam. Aber ist es jetzt nicht schon unverständlich und grausam, diesen einen Baum zu verbieten? Gott mitsamt seinem Verbot steht unter der Frage, ja, dem fragend geäußerten Vorwurf, ein verbietender und sinnlos quälender Gott zu sein. Und es ist jedesmal erschütternd, bei der Lektüre der Sündenfallerzählung zu sehen, welch eine furchtbare Verheerung diese Infragestellung, dieses Spiel mit dem Gedanken eines grausamen Gottes in den Herzen der Menschen anrichtet. Die Frau kann ja nicht anders, als ihrerseits diese Infragestellung Gottes zu revidieren. Sie muß zeigen, was Gott wirklich gesagt hat; sie muß auf die Seite Gottes treten und ihn gegenüber den Angriffen der Schlange in Schutz nehmen. Die einzige Chance der Frau liegt darin, zu tun, was alle Theologie tut, zu rekurrieren auf das, was Gott gesagt hat. Hier nahm die Infragestellung durch die Schlange ihren Anfang, hier muß auch die Berichtigung und Klarstellung beginnen. Es ist aber die Frage, ob die Frau das noch vermag. Denn das Wort Gottes ist jetzt nicht mehr das selbstverständliche Gebot; Gott selber ist nicht mehr der Gott, der den Menschen im Garten «alle Bäume» zur Verfügung stellte; sondern alles ist jetzt von «Mißtrauen» (Trilling 46) durchsetzt. Was kann die Frau tun?

Gn 3, 2. 3

«Das Weib sprach zur Schlange: Von der Frucht der Bäume im Garten dürfen wir essen, aber von der Frucht des Baumes, der mitten im Garten ist, hat Gott gesprochen: Eßt nicht davon und rührt nicht daran, sonst müßt ihr sterben» (nach Buber). Man kann sich nicht denken, wie sich die Frau anders verhalten sollte. Daß sie noch einmal den Gottesbefehl ausdrücklich wiederholt, kann doch nur heißen: sie möchte sich um alles in der Welt an diesen Gott und sein Gebot halten; sie will auf gar keinen Fall der Unterstellung der Schlange rechtgeben. Sie gibt und bietet eine Art erster Theologie, erster Reflexion über ein Gotteswort; daß sie dabei von «Gott», nicht von «Jahwe» spricht, bedeutet sicher nicht, wie E. Haag meint, daß «sich die Frau von Jahwe abgewandt hat und in eine rein diesseitige Religiosität abgesunken ist» (Der Mensch am Anfang, 56); im Gegenteil versucht die Frau eine Rechtfertigung Gottes, eine Abwehr der schweren Vorwürfe gegen Gott; sie unternimmt eine Art Theodizee im ursprünglichen Sinne. Alle Interpretationen, die in der Sünde des Menschen ein Erwachen zu sich selbst erblicken, übersehen, daß die bewußteste theologische Disputation nicht mehr tun kann, als die Frau hier tut, daß also die Bewußtheit wenigstens nach J offensichtlich der Sünde vorausliegt. Mit bloßem «Eifer» (so Gunkel 16; v. Rad 71; 9, 62; Morant 168) im Sinne einer harmlosen und kindlichen Unschuld hat das nichts zu tun. Wenn es wirklich richtig ist, daß die Frage der Schlange «Mißtrauen und Argwohn» in der Frau gesät hat, dann ist es unmöglich, ihre Antwort als «kindlichen Eifer», als eine Art «Unklugheit» (Morant 167) oder gar noch als im Zustand der Unbewußtheit gesprochen zu verstehen.

Immer wieder ist bemerkt worden, daß die Frau in ihrer Antwort der Übertreibung der Schlange selbst eine Übertreibung entgegenstellt: Gott habe gesagt: «rührt nicht daran». Und zurecht stellt v. Rad fest: «Es ist, als wolle sie durch diese Übertreibung sich selbst ein Gesetz geben» (71; 9,62); zurecht erkennt er darin eine «Schwäche in der Position des Weibes». Und genau so richtig sagt Westermann: «daß ein in Frage gestelltes Gebot nicht mehr ein ursprüngliches Gebot ist» (326) und fügt hinzu: «Wer ein Gebot verteidigt,

kann schon auf dem Wege sein, es zu übertreten.» Aber die Frage, die hier unbedingt gestellt werden muß, wird nicht gestellt, wie denn der Zusammenhang beschaffen ist, der hier zwischen der Verteidigung des Gebotes und seiner Übertreibung besteht. Die Wendung «kann schon auf dem Wege sein» verdeckt das Problem mehr, als daß sie es sich stellt; denn das Erschütternde, das Unheimliche an diesem Text ist doch, daß die Frau mit ihrer Antwort, wie wir unmittelbar im Folgenden sehen, schon auf dem Weg zur Übertretung ist. Ein in Frage gestelltes Gebot ist nicht mehr ein ursprüngliches Gebot; aber was hat es verändert? Was bringt die Frau dazu, sich selbst ein Gesetz zu geben und das Gebot Gottes in dieser Weise für sich zu verschärfen? Es ist eine psychologische Grundkenntnis, daß ein Gebot verschärft werden muß, wenn die Neigung sich vergrößert, es zu übertreten, daß insbesondere selbst getroffene Verschärfungen eines Gebotes «Abwehrmechanismen» (A. Freud) gegenüber latenten Wünschen darstellen.

Dies kann hier vorausgesetzt werden: durch die «Frage» der Schlange ist das Verbot Gottes in den Mittelpunkt des Interesses gerückt; zum ersten Mal ist die Möglichkeit, die bisher schlummerte, geweckt worden, gegen das Verbot Gottes zu handeln. Und damit ist zugleich auch die Möglichkeit des Todes real geworden. Ausdrücklich erinnert die Frau 3, 3b daran, und voller Absicht wird die Schlange in 3,4 diese Furcht der Frau vor der Todesdrohung Gottes aufgreifen. Dann aber ist die Spannung deutlich, die die Frau dazu treibt, das Gebot Gottes durch den Zusatz «rührt nicht daran» zu verschärfen: einerseits regt sich in ihr der Wunsch, entgegen dem Verbot Gottes zu handeln; was bisher bloß theoretisch möglich schien, wird jetzt tatsächlich eine diskutierbare praktische und des Überlegens werte Möglichkeit. Andererseits wird jetzt die Androhung der Todesstrafe (2, 17b) akut und zwingt die Frau, ihren Wunsch abzuwehren. Es ist das erste Mal, daß der Frau die Todesdrohung Gottes Angst einflößen muß. Genau entsprechend reagiert sie. Und es kann kein Zweifel sein, daß es Angst ist, die die Frau dazu bringt, das Verbot Gottes bis dahin zu verschärfen: «Rührt nicht daran.» Es ist im Grunde eine «Versicherungsmaßnahme» (S. Freud), die die Angst beruhigen soll, etwas tun, das man insgeheim tun möchte, das man aber auf gar keinen Fall tun darf. So richtig Morant: «Sie tat es wohl in der Überzeugung, daß man sich kaum den Genuß der Frucht versagen könnte, wenn man sie schon einmal anrühren würde» (168). Es ist ein angstbesetzter Versuch, sich die Hände zu binden, die das Böse tun könnten.

Es ist dann deutlich, was die Frage der Schlange in der Frau bewirkt hat. Neben dem Mißtrauen Gott gegenüber ist es jetzt zutiefst Angst, was ihr Verhalten bestimmt. Darin liegt tatsächlich die «Schwäche in der Position des Weibes», daß die Frau sich wohl auf die Seite Gottes stellen möchte, aber ihr das nur noch möglich zu sein scheint in der Haltung der Angst. Die Frau, die sich mit aller Anstrengung darum bemüht, dem Gebot Gottes treu zu bleiben, tut hier ihr Äußerstes: strikte Vermeidung, «nicht einmal dran rühren» – und doch ist sie schon gerade so auf dem Weg in die Übertretung. Es ist erschütternd mitansehen zu müssen, wie krampfhaft hier unter allen Umständen versucht wird, der Sünde auszuweichen und – man kann ruhig sagen – wie es gerade deshalb nicht mehr möglich ist, sie zu vermeiden. Die Schlange hat mit einem einzigen Satz, mit einer einzigen Frage, das Netz gespannt – und der Mensch zappelt so lange darin, bis es sich wie von selber zuzieht.

Man kann sich fragen, was die Frau tun könnte. Sie hat Gott der Schlange gegenüber in Schutz zu nehmen und zu verteidigen versucht (vgl. Morant 168). Sie hat sein Gebot wiederholt, sie hat getan, was in ihren Kräften stand. Sie konnte dem unheimlichen Zweifel nicht ausweichen, den die Schlange in sie gelegt hatte; sie konnte der Angst vor Gott nicht ausweichen, die wie von selber aus dem Zweifel aufstieg; sie hat den Zweifel bekämpft; und selbst ihre Angst vor Gott legt noch ein eindringliches Zeugnis für ihre Treue ab: sie will keinen Kontakt mit dem, was verboten ist. Und dennoch liegt bereits der ganze Zwiespalt in ihr. Denn gleichzeitig ist die Angst auch ein Zeugnis ihrer jetzt geweckten Neigung, die die Angst auf den Plan ruft und bewirkt, daß schon bei einer bloßen Annäherung an den Baum der Sog unwiderstehlich wird. Und dazwischen liegt der Schnittpunkt beider Angstrichtungen, der Gott selbst ist. Sein Bild ist jetzt im Spiegel der Angst bis dahin verzerrt worden, daß er nicht mehr als eine Hilfe gegen die Angst erscheint, sondern vielmehr als deren Quelle und Ursache in Erscheinung tritt. Dies ist das Wichtigste. Er, der wenig vorher der Ursprung und Garant des Lebens der Menschen war, erscheint jetzt als der Bedrohende und den Tod Verhängende. Hier liegt dann auch der Konfliktstoff, mit dem die Schlange sogleich ihre Arbeit fortsetzen wird: daß Gott der Frau keine Hilfe, keine Sicherheit mehr ist, daß sie sich auf die Seite eines Gottes schlägt, der sie zugleich mit dem Tode bedroht – das ist es, was die Schlange mit ihrer Infragestellung erreicht hat. Ihre «Frage» spielte mit der Vorstellung eines unerträglichen Gottes; das Ergebnis ist, daß jetzt, im Zwielicht der Angst, das Bild von Gott wirklich unerträglich geworden ist. Erst dies schafft die Voraussetzung, um zu verstehen, wieso die Schlange im nächsten Satz *so* fortfährt und fortfahren *muß*:

Gn 3, 4

«Sterben, sterben werdet ihr nicht» (Buber). «Wohl hat Eva den wachgerufenen, leisen Zweifel an Gottes Wohlwollen, der in der Frage lag, abgelehnt. Indem sie aber das Verbot in seiner ganzen Breite darlegt und sogar überspitzt, läßt sie ein Gefühl der Bitterkeit aufkommen, das ihr freudiges Ja zum Verbot trübt und ihren gläubigen Gehorsam erschwert.» So beschreibt Morant (168) die Situation der Frau, und darin ist etwas Richtiges; aber er untersucht nicht die Gründe der Frau, den Baum zum Tabu zu erklären und mit Berührungsangst zu besetzen: deshalb bleibt es bei ihm und anderen Autoren unverständlich, warum die Schlange in ihrer Antwort zunächst so großen Wert darauf legt, der Frau die Angst vor der Todesdrohung zu nehmen. Die Schlange scheint zu wissen, daß die Angst vor dem Tod allein die Frau daran hindert, das Gebot Gottes zu übertreten; sie scheint auch zu ahnen, daß hinter dieser Angst gerade diese Neigung steckt, daß aber gerade dieser Zwiespalt von latentem Wunsch und bewußter Angst Gott selbst in den Augen der Frau ins Zwielicht gebracht hat; denn in diesem Moment ist Gott für die Frau selbst eine todbringende Gewalt, von deren Seite Unheil und Gefahr droht. Und gerade in diesem Augenblick wird es der Schlange möglich, der Frau, wie einen Trost, die Versicherung zu geben: deine Angst ist überflüssig, ja gänzlich unbegründet; ihr werdet nicht sterben – das genaue Gegenteil des Gotteswortes. Was wird damit bewirkt?

Das zusätzliche Verbot, an den Baum zu rühren, hatte die Frau anscheinend Gott in den Mund gelegt; in Wahrheit muß man eher sagen: im Zustand ihrer Angst hatte sich das Bild von Gott so weit verzerrt, daß er ein solcher Gott wird und werden muß, daß er Unzumutbares gebietet. Von ihm geht kein Halt, kein Trost mehr aus, der die Angst vor ihm auffangen könnte. An der Stelle Gottes, von dem die Todesdrohung auszugehen scheint, tritt jetzt die Schlange auf und spricht den Lebenswillen der Frau an; sie übernimmt die Rolle Gottes und tut im Grunde das, was allein Gott gebührt: als schenkte sie den Menschen vor dem grausam tötenden Gott das Leben zurück, als wäre in diesem Augenblick sie und nicht mehr Gott der Ursprung des Lebens. Mag sein, daß ursprünglich einmal die Schlange ein Gegenstand des Fruchtbarkeitskultes und ein Gegenstand menschlicher Lebenshoffnung war; entscheidend ist an diesem Text, wie sie zu dieser Position kommt, wie sie die Hoffnung der Menschen von Gott wegstehlen und dann sich selbst den Menschen in ihrer Hoffnungslosigkeit als neue Heilsbringerin präsentieren kann; wie sie, anders ausgedrückt, den Menschen in eine Sackgasse lockt, an deren Ende sie dann selbst als Öffnerin des einzigen Ausweges aufzutreten vermag.

Nicht was die Schlange früher motivgeschichtlich einmal war, sondern zu wem sie hier wird, ist wichtig. «Sterben, sterben werdet ihr nicht.» Dieses Wort bringt die Frau dazu, die Schlange wie einen Retter zu erleben. Daß dieser Vorstoß gegen Gott überhaupt gewagt werden kann, zeigt schon, wohin es gekommen ist. Die Situation der Frau und ihr Verhältnis zu Gott ist jetzt so kritisch geworden, daß es plausibel wird, was die Schlange sagt: sie gibt das Leben, Gott aber ist jemand, vor dem man keine Angst zu haben braucht. Ihr braucht nicht zu sterben – dieser Satz ist ja richtig unter der Bedingung, daß die Menschen sich an das Gebot Gottes halten; die Schlange aber formuliert ihren Satz bedingungslos, und das scheint psychologisch treffsicher der Situation der Angst zu entsprechen. Es scheint, als setze die Schlange voraus, daß auch die Angst der Frau bedingungslos zu einer Angst vor Gott geworden ist, zu einer Angst zu sterben, gar nicht mehr so sehr, das Gebot zu übertreten. Das ganze Geschick der Schlange scheint darin zu liegen, daß sie zunächst gar nicht auf das Essen vom Baum zu sprechen kommt, sondern erst einmal die Todesangst der Frau beruhigt.

So sehr wie in der Angst der Frau Gott mit seiner Todesdrohung verschmolz, so generell bemächtigt sich die Schlange des Lebensdranges der Frau. So sehr die Angst die Frau von der eigentlichen Quelle des Lebens, von Gott, trennt, so total die Gefährdung der Frau erscheinen muß, so total kann jetzt die Schlange zusichern: ihr braucht nicht zu sterben – und die Bedingung fortlassen, unter der der Satz richtig ist, und gleich sofort die ursprüngliche Bedingung durch eine Gegenbehauptung ersetzen. Ihr Wort trifft so genau die innere Situation der Frau, es ist wiederum eine so gekonnte Mischung aus Richtigem und Falschem und deckt sich so meisterlich mit den Ängsten, die in der Frau aufgestanden sind, daß man das vorweggenommene Urteil des biblischen Verfassers über die Schlange nur unterstreichen kann: die Schlange ist listig, am listigsten von allem, was Jahwe der Gott an Tieren des Feldes geschaffen hatte.

Westermann bemerkt sehr richtig, daß den Worten nach die Schlange auch jetzt noch «in einer dem Menschen gegenüber freundlichen Gesinnung» (326) zu sprechen scheint, daß ihre Worte auch jetzt gerade nicht wie Versuchung aussehen, sondern wie Hilfe. Ihre List ist nur, daß sie mit ihrer harmlosen «Erkundigung» von 1b gerade die Situation schafft, für die sie und nicht mehr Gott als Helferin erscheint. Sie hat erreicht, daß sie hier als helfende Partei dem Menschen beispringen kann – gegen Gott, tatsächlich ohne daß

die Frau diese Umpolung eigentlich recht wahrzunehmen vermag. Nicht richtig ist freilich, wenn Westermann sagt, «erst an den Folgen» (326) sei die Verführung der Schlange zu erkennen. Zu erkennen ist, daß die Schlange hier ausdrücklich Gott widerspricht; daß aber dies jetzt keinen Konflikt mehr in der Frau auslöst, sondern vielmehr den Konflikt zu beenden scheint, in den die Frau durch die Worte der Schlange geraten ist, dies macht die Verführung so meisterlich, so schwer als solche durchschaubar, so zwingend in ihrer psychologischen Wirkung; vor allem, wenn die Schlange jetzt dazu ausholt, – nach allem, was geschehen ist, auch dazu ausholen kann, – die Frau über das aufzuklären, was Gott eigentlich mit seinem Gebot beabsichtigt, und damit den Widerspruch, der zwischen der Frau und Gott in der Angst aufgebrochen war, endgültig aufzureißen:

Gn 3, 5

«Sondern Gott ists bekannt, daß am Tage, da ihr davon esset, eure Augen sich klären und ihr werdet wie Gott, erkennend Gut und Böse» (Buber). Nachdem die Angst vor der Todesdrohung der Frau genommen ist, startet die Schlange jetzt ihren Generalangriff, und sie trägt ihn, wie wir gesehen haben, wohlvorbereitet vor. Nachdem sie das Strafgewitter eines tötenden Gottes im Hintergrund beseitigt hat, geht sie daran, Gott als ohnmächtig hinzustellen. Gott hat, so unterstellt die Schlange, das Gebot nur erlassen, um sich selbst zu schützen. Er bangt und zittert um seinen Thron. Er ist ein Gott, der keiner ist, sondern voll Eifersucht darüber wachen muß, daß die Menschen seine Untertanen bleiben.

Die Argumentation ist völlig überzeugend, allerdings nur unter der Voraussetzung, die wir herauszuarbeiten versuchen, daß die Frau Gott wirklich schon gar nicht mehr als Helfer und Urpsrung ihres Lebens, sondern voller Angst als ihren Bedroher und Gegner betrachtet. Dann entfällt die Möglichkeit bereits, daß Gott sein Gebot so streng erließ, weil es ihm um den Menschen ging und ihm daran lag, den Menschen vor seinem eigenen Unglück zu schützen. Dann ist es treffsicher und richtig, vorauszusetzen, daß es Gott gar nicht um den Menschen zu tun war, sondern es ihm allein um sich selbst ging. Und dann selbstverständlich muß die Härte der Strafe, die Gott verhängt, mit seiner eigenen Schwäche zusammenhängen. Dann gilt, daß jemand, der derartige Strafen in Aussicht stellt und sogar mit der Todesstrafe droht, selbst Todesangst haben muß und mit der Strafe lediglich eine ihn selbst bedrohende tödliche Gefahr von sich abzuwenden sucht.

Wenn Gott so schwer bestraft, dann wird er sich zufolge dieser Logk für schwer verwundbar durch den Menschen halten müssen. Gott ist durchschaut: Mißgunst und Neid und Angst um seine Stellung waren die Motive seines Gebotes. «Nicht in eurem, sondern im eigenen Interesse hat Gott das Verbot ausgesprochen!» (Gunkel 16). Ohnmacht statt Macht, Angst vor den Menschen – statt daß die Menschen Angst vor ihm haben müßten; Neid, Eifersucht und Selbstschutz – statt Liebe, Fürsorge und Obhut. Gott und der Mensch liegen jetzt im Streit um den Besitz des gleichen Territoriums. Beide sind Gegner. Beide müssen sich bekämpfen. Ein Gott, der auf die Möglichkeiten des Menschen neidisch ist und offenbar zu seiner Selbsterhaltung auch sein muß, kann und verdient auch nur noch als Feind und Unterdrücker gesehen zu werden, auf den die Menschen gewissermaßen ein Recht haben, ihrerseits neidisch zu sein, und dem, wenn er außerdem noch seine Schwäche offenbart, ganz recht geschieht, wenn man ihn vom Thron holt.

Das dämonische Bild eines unterdrückenden und alles verbietenden Gottes, mit dem die Schlange eingangs nur zu spielen schien, ist jetzt Zug um Zug zu einer gewissen Realität geworden. Die Schritte, die dahin führten, sind von bestechender Konsequenz; Von Anfang an ließ die Schlange Gott als einen diktatorischen und grausamen Despoten erscheinen; anfangs freilich suchte und rang die Frau um die Möglichkeit, mit diesem Gott zu leben; Zweifel und Angst bedrängten sie; dann wurde die Angst von der Schlange weggenommen, sie selber präsentierte sich als Erlöser. Und nun, nachdem sie selbst den Menschen von Gott getrennt und sich selbst dem Menschen zur Seite gestellt hat, nachdem sie erreicht hat, daß sie selbst als Freund, Gott aber als der Feind der Menschen erscheint, nachdem sie also selbst sich in die Rolle Gottes eingeschmuggelt hat, kann sie die Frau dazu ermuntern, selbst gegen Gott aufzustehen, ihre Angst als überflüssig zu erkennen, ja, Gott selbst als einen ängstlichen und nur aus Schwäche handelnden Gott zu durchschauen und sich selbst als Gott gleich zu empfinden.

Gott ist entlarvt. Jetzt wird er offen abgelehnt. Der Mensch hat seine Freiheit wieder. Er hat nichts über sich zu fürchten. Er kann handeln ohne Angst und Bindung. Er hat jetzt seine Beruhigung, seinen Halt, den Grund seiner Angstfreiheit in sich. «Sterben werdet ihr nicht», und Angst zu haben braucht ihr auch nicht, denn im Grunde, so könnte man paraphrasieren, hat Gott Angst vor euch. Dies ist die letzte Folge aus den Worten der Schlange. Die unerträgliche Angst vor Gott wird damit beantwortet, daß nicht der Mensch vor Gott, sondern umgekehrt Gott vor dem

Menschen Grund hat sich zu fürchten. Damit entfallen alle Hinderungsgründe, die die Frau von dem verderblichen Schritt abhalten könnten. Das Versprechen, wie Gott zu werden, ist überzeugend auf dem Hintergrund des Gefühls, eigentlich wie Gott zu sein; nur so wird ja überhaupt das Motiv des Neids, das die Schlange Gott unterschiebt, plausibel; es überzeugt erst, wenn der Mensch sich wirklich als Konkurrent Gottes empfindet und also als jemand, der Gott ebenbürtig ist und groß genug, Gottes Neid herauszufordern. Der Eindruck des Gegeneinanders von Gott und Mensch, der sich in dem schillernden Gefühl der Angst bei der Frau aussprach, ist jetzt zu einem wirklichen Gegeneinander geworden. Der Mensch empfindet sich als Gottes Gegner. Kürzer, konsequenter und zwingender kann eine Verführung nicht erzählt werden.

In einer eindrucksvollen Darstellung hat Arthur Schopenhauer einmal (voller Empörung) einen französischen Bericht darüber wiedergegeben, wie eine Schlange ein Eichhörnchen fängt. Das Eichhörnchen holte mit Eifer Nahrung für seine Jungen im Nest, das es oben in der Astgabel eines Baumes angelegt hatte. «Bald war es wie von Furcht ergriffen, seine Bewegungen wurden unordentlich, man hätte meinen können, es wäre dauernd darauf aus gewesen, zwischen sich und gewissen Teilen des Baumes ein Hindernis aufzurichten: dann kauerte es sich wieder und verharrte unbeweglich zwischen zwei Ästen. Der Reisende hatte das Gefühl, als drohe dem unschuldigen Tier eine Gefahr... eine Ringelnatter, die ihre Augen starr auf das arme Eichhörnchen gerichtet hatte ... Das Eichhörnchen stieß einen klagenden Schrei aus, der für alle, die ihn kennen, die Nähe einer Schlange bedeutet. Es lief ein wenig vorwärts, versuchte aufs neue umzukehren, aber näherte sich immer mehr dem Reptil. Die Ringelnatter, zur Spirale zusammengerollt, der Kopf über den Ringen schwebend und unbeweglich wie ein Stück Holz, ließ es nicht aus dem Auge. Das Eichhörnchen sprang von Ast zu Ast und kam immer weiter herab, bis es schließlich zu dem Ansatz des Stammes kam. Dann versuchte das arme Tier nicht einmal mehr der Gefahr zu entfliehen. Von einer unwiderstehlichen Macht angezogen und wie von einem Schwindelgefühl fortgerissen, stürzte es sich in den Rachen der Schlange, der sich plötzlich unmäßig weit öffnete, um es aufzunehmen.» (Die Welt als Wille und Vorstellung, 2. Band, 405–406 [franz.]; deutsch in: Schopenhauer, ausgew. u. eingel. v. Reinhold Schneider, 116–117).

Man kann nicht beweisen, daß J diese Fangart der Beute gemeint hat, als er die Schlange in der Versuchungsgeschichte als «listig» (ʿrwm) bezeichnete; aber deutlich ist, daß gerade diese Fangart und List es ist, die die Frau ins Verderben stürzt; sie, die sich wenige Augenblicke zuvor noch gesträubt hatte, den verbotenen Baum auch nur anzurühren, die sich voller Angst nach Kräften gegen die Schlange zu wehren versuchte, findet am Ende keinen anderen Ausweg, ihrer Angst zu entrinnen, als der Schlange geradewegs in den Rachen zu kriechen.

Wenn Menschen sündigen, meint J, so ist es Angst, was sie zur Sünde treibt. Die Angst erhebt sich in dem, was Gott selbst geschaffen hat, und sie gehört zur Kreatürlichkeit des Menschen. Sie könnte nur beruhigt werden in Gott, entwickelt sich aber dahin, selbst Angst vor Gott zu sein. Von diesem Augenblick an ist der Mensch verloren.

Literatur:
H. Gunkel, Genesis (Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen, ^{3}1910; ^{8}1969).
E. Haag, Der Mensch am Anfang. Die alttestamentliche Paradiesesvorstellung nach Gn. 2–3 (Paulinus, Trier 1970).
P. Morant, Die Anfänge der Menschheit. Eine Auslegung der ersten elf Genesis-Kapitel (Räber, Luzern ^{2}1962).
G.v.Rad, Das 1. Buch Moses (Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen ^{6}1961; ATD 2–4 (Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen ^{9}1972). Zitiert als: v. Rad 9, a b c.
W. Trilling, Denn Staub bist du (Herder, Freiburg ^{2}1965).
C. Westermann, Genesis. Biblischer Kommentar, AT (Neukirchener Verlag, Neukirchen–Vluyn 1969–1974).
W. Zimmerli, 1. Mose 1–11. Die Urgeschichte (Zwingli, Züricher Bibelkommentare, Zürich-Stuttgart ^{3}1967).
A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, 2. Bd., Kap. 28; Werke Bd. 3, (Brockhaus, Wiesbaden ^{2}1949).
A. Schopenhauer, ausgew. u. eingel. v. R. Schneider (Fischer Tb. 134, Frankfurt 1956).

EUGEN DREWERMANN

geboren 1940, Studien in Münster, Paderborn, Göttingen. Z.Zt. Studentenpfarrer. Wissenschaftlicher Schwerpunkt: das Verhältnis zwischen Psychoanalyse, philosophischer Hermeneutik und Dogmatik.

Emmanuel Levinas

Vom unbekümmerten Versagen zum neuen Sinn

Für Mikel Dufrenne

... Auf dieser Ebene, wo sich ursprünglich die Symbiose zwischen dem Menschen und der Welt vollzieht, entdeckte man schon immer die stammelnden und zweideutigen Ausdrücke jener Erfordernis, wonach der Mensch für den Menschen eine Aufgabe ist.

Mikel Dufrenne, Pour l'Homme, Seite 166

1. Die Fälle menschlichen Versagens, der Unterlegenheit gegenüber seiner Aufgabe als Mensch, in der der Mensch nicht imstande ist, dem zu entsprechen, was man von ihm erwartet, gehören zur täglichen Erfahrung. Die physischen, wirtschaftlichen und politischen Ursachen halten den Menschen so gefangen, als wäre er nur eine natürliche Wirklichkeit unter anderen. Die Erhöhung des Menschen auf die Stufe transzendentaler Subjektivität hebt die Wirkung nicht auf, die das Durchdringungsvermögen des Metalls – Dolchspitze oder Revolverkugel – in das Herz meines Selbst, das nur Eingeweide ist, haben kann. «Die ganze Kraft des menschlichen Geistes ist gezwungen, dem kleinsten Atom der Materie zu unterliegen», schreibt die Logik von Port Royal. Geht das menschliche Versagen nicht auf diesen Tod zurück, verstanden als Tor zum einwandfreien Nichts und Heimsuchung eines Seins, dessen Sinn sich auf das Sein zurückführt, auf die Aufgabe oder Sendung zu sein, das heißt auf die Ausübung der Tätigkeit, die durch das Wort der Worte ausgedrückt wird, durch das Wort *sein*, das man so leichthin Hilfsverb nennt? Als Wort der Worte sagt es in der Tat eine Aktivität aus, die keine Veränderung bewirkt – weder an Qualität noch an Ort –, sondern gerade die Identifikation des Identischen und so die Nicht-un-ruhe der Identität, den Akt seiner Untätigkeit, offensichtlicher Widerspruch in den Begriffen, den die Griechen als *reinen Akt* zu denken nicht gezögert haben und der wahrscheinlich nur denkbar ist, wo man noch staunen kann über den festen Boden unter seinen Füßen und das gestirnte Himmelsgewölbe über seinem Haupte. Das menschliche Versagen beginnt seitdem im Trauma des Endes, das die Kraft des *esse* bricht, in der «Endlichkeit des menschlichen Seins». Das Bevorstehen des Nichts, die Androhung von Gewalttätigkeiten, die dessen Fälligkeit beschleunigen können, die Zerstreuungen, die die Aufmerksamkeit davon ablenken können, aber auch der Glaube, der es verneint, erlauben, die menschliche «Materie» nach Belieben zu formen.

Die wesentliche Kraft des Menschlichen oder dieser Mut zu sein – Quelle des Muts schlechthin – zeigt sich konkret im Aufrechterhalten seiner Identität gegen alles, was dabei das Genügen oder das *für sich* beeinträchtigen könnte, in seiner Weigerung, jeder Ursache zu unterliegen, die ohne sein Einverständnis auf es wirken könnte. In jeder Beziehung erwartet man vom Menschen eine freie und vernünftige Entscheidung. Bereits durch das Zum-Bewußtsein-Kommen würde sich das Einverständnis ergeben, wäre die Entscheidung getroffen. Nichts geschieht dem Menschen, was nicht auf irgendeiner Stufe angenommen würde, nichts könnte ihn ohne die Vermittlung der Reflexion berühren.

Aktivität, die jedoch nicht übersehen kann, was ihn zu entfremden droht. Sie ist nur im Sinn von freiem Wollen und nicht von *All-macht* aktiv. Die Begrenzung des Menschen ist auch die in ihm gegebene Unterscheidung zwischen dem Willen und dem Verstand. Aber der Traum unbegrenzter Macht bleibt deshalb nicht weniger seine fixe Idee. Das Nicht-Nichtwissen oder das Bewußtsein um den *anderen* als Grundgedanke erlaubt, die Begrenzung zu übersteigen: das Wissen um den Verstand erhebt sich zur Vernunft, erweitert die Macht zum Unbegrenzten und, mit der Philosophie von Hegel, beansprucht, nichts anderes mehr draußen zu lassen. Der absolute Gedanke wäre die Koinzidenz des Willens und des Verstandes in der Vernunft. Die Tatsache selbst, daß dieser Vorzug Zeit erfordert – «daß wir alle Kinder waren, bevor wir Menschen wurden» (was für Descartes, ohne die menschliche Freiheit des reifen Alters herabzusetzen, das zuweilen seltsame Gedränge unserer Welt erklärte) – begründet bei Hegel den Willen zur Macht.

Der Prozeß der Geschichte hat die Bedeutung eines Integrationsprozesses der Gesamtheit des Gegebenen in die Unbegrenztheit der Idee. Seither erreicht der Mensch die Göttlichkeit, die seit den Griechen als Koinzidenz des Willens und des Wissens beschrieben wird, vereint im Gedanken des Gedankens, durch diese verständige Notwendigkeit. Er behauptet sich identisch und unveränderlich, eingerichtet auf diesem unerschütterlichen Boden, der die Erde im astronomischen System ist – empirische Tatsache, aber allem zugrundeliegend, begründende Tatsache im Akt seiner Untätigkeit und Begründer selbst des Gedankens der Begründung. Gegenwart «unter der Sonne» und Ge-

genwart im hellen Tag der Erkenntnis. In diesen beiden Bedeutungen des Ausdrucks *unter der Sonne* kommt das Wort Onto-logie zusammen.

Die Enttäuschung über das menschliche Versagen wird so vermindert in der Erinnerung an die Nichtvollendung des die universale Integration des Seins in die Idee versprechenden historischen Prozesses, Nichtvollendung, in der der reine Akt nur noch freier Wille wäre. Aber dieses Versagen kann auch durch den Verzicht auf die Freiheit erklärt werden, die sich als Freiheit und ohne sich zu verleugnen einer unglücklichen Wahl aussetzt. Die Sünde würde die Sterblichkeit selbst erklären und wäre so der letzte Grund der Unfreiheit, würde jedoch die wesenhafte Freiheit des Menschen bestätigen. Infolgedessen müßte die versagende Menschheit – die verbrecherische, unmoralische, kranke, in ihrer Entwicklung angehaltene oder verzögerte – eingekerkert werden, inhaftiert, kolonisiert, erzogen und von der wahren guten, gesunden und reifen Menschheit getrennt werden. Das Versagen würde nicht den Menschen belasten, immer gedacht als aktives und freies Sein. Ist es aber sicher, daß in der reinen Aktivität, im Selbstbewußtsein, das der Mensch in der Menschheit erreicht – weltweiter und homogener Zustand –, der Tod als Verneinung seine Spitze verliert und aufhört, der Punkt zu sein, an dem das Versagen beginnt?

2. Daß die Möglichkeit des menschlichen Scheiterns an «den Seinsakt» gebunden ist und an die Begrenzung dieses zum tödlichen Nichts verurteilten Aktes – eine Begrenzung, ohne die der Akt als Akt keinen Sinn hätte, auch wenn die Epoche der Metaphysik, in Wirklichkeit seinsvergessen, ihn in ihrer Onto-Theologie zu ewigem Akt erhoben hat – das ist ohne Zweifel eine der strengsten Lehren des Heideggerschen Denkens. Dieses Denken gehört – ungeachtet der Perspektiven, die es durch seine phänomenologischen Kühnheiten genial auf neue Gedanken eröffnet – durch diese Verbundenheit mit dem Akt bis zum Tod nicht weniger als die hegelsche Dialektik zu den Ergebnissen der philosophischen Tradition unseres Kontinents.

Die menschliche Selbstheit erschöpft ihren Sinn *im Da-Sein*, in dem Da-Sein, das sich als in der Welt sein abspielt. Aber da-sein ist eine Weise, die auf Zu-sein-Haben zurückkommt, sein, das vor jeder theoretischen Formulierung der Frage schon Frage nach dem Sein des Seins ist. Frage, die nicht beliebige Eigenschaft oder Ad-jektiv der menschlichen Substanz ist, sondern die Weise, die Art, das *Wie*, die Adverbialität des Seins, das *zu sein hat*. Nach vielen Passagen von *Sein und Zeit* hat der Mensch ein einziges methodisches Privileg: weil sich sein Sein dem Fragen nach dem Sein des Seins entsprechend entfaltet, wäre er der Weg, der zur Antwort führt. Aber die Frage des Seins im Menschen kehrt den genetivus obiectivus in den genetivus subiectivus um (die berühmte Heideggersche *Kehre* ist diese Umkehrung und nicht einfach Moment in der Entwicklung des Philosophen): das Sein des Seins ist in-Frage-sein und insoweit das Sein dem In-Frage-Sein entspricht, insoweit das *esse* zum *Sich-in-Frage-Stellen* führt, befragt sich der Mensch über das Sein des Seins. Es handelt sich also nicht um ein anthropologisches Ereignis, das den menschlichen Bereich des Wirklichen verpflichtete. Als Wagnis des *esse* absolut genommen (als *Sein* überhaupt) spielt sich das in Frage sein im Da-Sein des Menschen ab, der *zu sein* und, als solcher, zu fragen *hat*.

Aber diese Rückführung der Menschlichkeit auf die Aufgabe zu sein geht bei Heidegger bis zu einer bemerkenswerten Ableitung der Selbstheit selbst vom Sein des Seins. Das Sein des Seins oder *In-Frage-Sein* ist in Frage im *Da-Sein* als *zu sein haben*, das das Sein des Menschen ist. Der *Mensch ist*, das ist gleichbedeutend wie der Mensch hat zu sein. Die «Eigentümlichkeit», die im *Haben* des Zu-sein-Habens angezeigt ist, bemißt das ganz Einwandfreie – einwandfrei bis zum Tod! – der Zusammenziehung im Eingeschlossensein im *Zu* des zu sein ... In diesem Sinn kann Heidegger zu Beginn des Paragraphs 9 von Sein und Zeit sagen, daß das *Da-Sein* durch die *Jemeinigkeit* charakterisiert wird. Weil das Da-Sein wesentlich Jemeinigkeit ist, ist der Mensch, der *zu sein hat*, Ich. Und nicht umgekehrt! Die Selbstheit ist gleichsam die Emphase des *Zu* ... Das Sein – die «Geste» oder der Gang des Seins – führt seit *Sein und Zeit* so in seinem in-Frage-sein als Appropriation des *Da-Seins*, das zu sein *hat* – als *Er-eignis*. Und der Mensch erschöpft den Sinn seiner Menschheit und seiner Selbstheit im Aussprechen des *Er-eignisses* des Seins.

Aber diese Art in Frage zu sein als *Er-eignis* aufgrund des *Da-Seins* wird von Heidegger als Wagnis zum Tod entwickelt: Zeitlichkeit und Begrenztheit. Zeitlichkeit, die als solche bereits die Möglichkeit eines Versagens in sich trägt: eines Rückfalls in das tägliche Leben, das die «a-priori-Gewißheit» des Endes verdunkelt, die Existenz vermindert, sie, was den Tod betrifft, beruhigt, sie zerstreut, ihr gestattet, sich im Sein selbst zu gefallen, das doch zum Ende verurteilt ist. Wir finden hier wiederum das menschliche Versagen als Umkehr seiner Aufgabe zu sein, die die Aufgabe oder die Bestimmung des Menschen ist.

Was an dieser Analyse, die schon soweit durchgeführt ist, daß der Sinn des Menschlichen erahnt werden kann aufgrund einer Passivität und eines passiveren Passivs als jedes Erleiden und jede Geduld als einfache Wechselbeziehungen von Akten, was an dieser Ana-

lyse dennoch verblüffend ist, ist ihre Treue zur Idee von Aufnahme, von Annahme, von Beschlagnahme, ist dieses Wiedererstehen des Muts hinter der Passivität. Das *Sein-für-den-Tod* oder Sein zum Tod ist nicht ein Sein-Können, und der Tod, entsprechend einer bezeichnenden Terminologie, ist *Möglichkeit* der Unmöglichkeit und keineswegs letzter Augenblick, jeder Aufnahme entzogen, keineswegs Unmöglichkeit zur Macht, dadurch ganz Ergreifen oder ganz Loslassen und dadurch ganz Annahme, reiner Raub. Die Stimmungen, die für Heidegger ebenso viele Arten für das Da-Sein bedeuten, für die Menschheit, sich in Übereinstimmung zu bringen mit dem Sein, das zu sein ist – das heißt das Sein-Können zu ergreifen –, beziehen sich für ihn alle auf die Angst, wo das Sein zum Tod mutig und entmutigt – frei! – dem Nichts entgegentritt und wo das Menschsein so treu sein ontologisches Schicksal *ist*, zwischen sein und nicht sein. Die Angst und der Mensch in ihr sind immer Ontologien. Aber das Ende des Seins ist nicht mehr in Frage. Es ist ergriffen. Zum Tode sein wie zum Ende sein wie zum Ziele sein – ist *Gewißheit*, auf ihrer Höhe *Gewissen* und Ursprung des moralischen Bewußtseins. Das Bevorstehen des Todes – Zukunft der Zeitlichkeit selbst – droht mit dem Nichts. Nur das Nichts ist im Tod bedrohlich.

3. Wir fragen uns, ob das Menschliche, gedacht aufgrund der Ontologie als Freiheit, als Willen zur Macht oder als in seiner Totalität und Begrenztheit das Sein des Seins aufnehmend – so gedacht aufgrund der Angst (den Blick in den Abrund des Nichts gerichtet), die sich in aller Erregung und aller Un-ruhe erprobt – so gedacht aufgrund der Ontologie, der es sich unterordnet und auf die es sich gründet und von der es herkommt und wo sich, für die europäische Philosophie, sein Gesetz einfügt und sein moralischer und politischer Gehorsam und alles, was die Bibel dazu beizutragen scheint, ob dieses Menschliche hinsichtlich des menschlichen Versagens die moderne Intelligenz überhaupt noch zu befremden imstande ist. Diese moderne Intelligenz hat in Auschwitz das Ergebnis des Gesetzes und des – vom heroischen Akt abgeleiteten – Gehorsams gegenüber den faschistischen und nichtfaschistischen Totalitarismen des 20. Jahrhunderts gesehen. Die moderne Intelligenz hat ihre Gründe, auch wenn die ewige Vernunft sie eines Tages verleugnen mußte. Sie schöpft sie aus den jüngsten Erinnerungen – und aus der noch aktuellen Aktualität –, wo das menschliche Versagen seinen Ausnahmecharakter, in der Unterwerfung unter die Propaganda, unter den Terror, unter die Verhaltenstechniken, verloren hat und wo die Allmacht der Menschen sich als Wechselbeziehung zur Gewißheit, daß man mit dem Menschen alles machen kann, zeigte. Durch die Übertragung von Vollmachten, wo sie sich um die Verherrlichung der Macht bemühten, entmenschlichte Menschen – die Opfer, entmenschlicht aber auch jene, die befahlen und die, bei genauerer Betrachtung, sich selbst auch nur als Werkzeuge erwiesen eines Mechanismus, einer Dialektik, eines Systems, des Geldes. Kann man sagen, daß sie die Grundsätze selbst der marxistischen Analyse in Frage stellen, die die Tatsachen der Entfremdung anerkannte und zugleich der von den wirtschaftlichen Strukturen abhängigen Bedingtheit und die, trotz der sozialen Umwälzungen, vor denen sich der schlichte freie Wille als ohnmächtig bekennen mußte, den humanistischen Optimismus einholte, indem sie eine Menschheit ankündigte, die über den Herkunftspunkt triumphiert, indem sie dank einer Klarsicht diese Umwälzungen integriert und als für die menschliche Wirksamkeit notwendige benutzt? Und das Phänomen des Stalinismus und das Wiederaufleben nationalistischer Konflikte zwischen Staaten, die den Weg des Sozialismus beschritten haben, gaben den Möglichkeiten der menschlichen Erniedrigung eine Bedeutung, die sich von jener unterscheidet, die sie aufgrund einer unschuldigen Barbarei, natürlicher und nichtnatürlicher Fehler oder der Ablenkung haben konnte. Der Erfolg der psychoanalytischen Thesen in dieser Zeit nach dem – wenigstens vorläufigen – Sturz des Faschismus (vielleicht auch er der Erinnerung an den Totalitarismus verpflichtet) hat uns an den Gedanken der nicht vermittelten Traumata gewöhnt, eines Einflusses auf die Freiheit ohne unser Wissen, an ein heimliches Eindringen in eine entwaffnete Menschheit, an Vorgänge, wo der Verstand sich mit den Köpfen wusch und weder einer Einheit der transzendentalen Wahrnehmung noch einer praktischen Vernunft mehr glich. Aber das menschliche Versagen erhält in unserer Zeit eine neue Bedeutung durch *das Bewußtsein, das wir von diesem Versagen haben*. Es wird in einer Zweideutigkeit gelebt: Verzweiflung und Frivolität. Die Erhöhung des Menschlichen in seinem Mut und in seinem Heroismus – in seiner Identität reiner Aktivität – kehrt sich um in ein Bewußtsein von Versagen, aber auch von Spiel. Spiel von Einflüssen und Schwingungen. Spiel ohne Spieler gespielt und ohne Einsatz, Spiel ohne Thema und ohne rationale Strenge: stoisch, spinozistisch oder hegelianisch. Diese Wendung der Sinnkrise in Unverbindlichkeit des Spiels ist vielleicht, trotz ihrer Zweideutigkeit, die entartetst subtile Weise des menschlichen Scheiterns. Gefällige Unordnung einfacher Seinsreflexe, in ihrer Willkür, der Droge weichend, als weniger zwingend empfunden als das soziale Gesetz und selbst die Logik, die immer repressiv sind. Das Sein gefällt sich als angenehm. Das

strenge Gesetz verrät sich als heuchlerisch, weil es auf seiner Strenge besteht und dabei seine Entkräftung und seinen Un-sinn zeigt. Der Tod fügt, ohne seine Bedeutung als Ende zu verlieren, der Leichtigkeit des Seins die Vergeblichkeit des Nichtigen bei. «Nichtigkeit der Nichtigkeiten», der Ausdruck des Jesus Sirach ist ganz genau. Nichtigkeit mit Darlegung: der Tod würde nur scheinbare Akte treffen, denn es gäbe keine Akte mehr, es gäbe kein Subjekt und keine Aktivitäten mehr. Es gäbe nur noch Launen von Epiphänomenen und schon andere als sie selbst. Im Abgrund des Todes entschwinden nichtige Scheinbilder von Bezeichneten. Sprachkrise, wo sich alle Synthesen auflösen, das ganze Werk der begründenden Subjektivität. Das ist das Ende der Welt, deren nukleare Waffenarsenale den allgemeinverständlichen und beängstigenden Aspekt aufdecken. Bis dahin führt vielleicht das menschliche Versagen.

4. Weder die Predigt noch die Tröstung sind philosophische Reden. Aber legt das Scheitern des Menschlichen, das, wie uns scheint, sich ereignet in der Verlängerung einer gewissen Erhöhung des Selbst, des Identischen, der Aktivität und des Seins (und wurde das nicht zu ihrer Infragestelltung), nicht gerade durch diese Infragestellung eine andere Bedeutung nahe: einen anderen Sinn und eine andere Art der Bezeichnung? Man kann sich fragen, ob das Auseinanderfallen von Sinn und Sein, die dauernde Gefahr für den Sinn, sich vom Sein zu entfernen und dabei in die Irre zu gehen als verirrt, ausgewandert, verfolgt, nicht an eine Rationalität erinnert, die auf die Bestätigung durch das Sein verzichtet und für die *das Scheitern der Rationalität des Selbst eine notwendige und zu ertragende Prüfung ist*. Rationalität, die neu ist oder älter als die Rationalität des festen Bodens «unter der Sonne», das heißt als die Positivität, und die sich folglich nicht auf das ontologische Abenteuer zurückführt, mit dem sie, von Aristoteles bis Heidegger, zusammenfällt, und wo, mit der traditionellen Theologie – gebliebenes Denken der Identität und des Seins –, der Gott und der Mensch der Bibel oder ihre Homonyme vereinnahmt wurden – Abenteuer, das für den einen mit Nietzsche und für den anderen mit dem zeitgenössischen Antihumanismus tödlich wurde; tödlich in jedem Fall für die Homonyme: für den Menschen in der Welt und für Gott, der sich in den Hinterwelten unter die gleiche Sonne der Erde setzt. Schon lange läßt man den Sinn, der nicht triumphiert, der sich nicht in der absoluten Untätigkeit der Welt unter dem Himmelsgewölbe einrichtet, nur noch für rein subjektiv, für romantisch, für das Unglück eines unglücklichen Bewußtseins gelten. Man fragt sich nicht, ob die Nicht-untätigkeit, die Un-ruhe, die Frage und, von daher, die Suche und die Sehnsucht, unter den positiven Werten geringgeschätzt, ein einfaches Abnehmen der Untätigkeit, der Antwort und des Besitzes sind, das heißt unzureichende Gedanken des Identischen, dürftige Erkenntnisse, oder ob in diesen sich selbst ungleichen Beziehungen nicht der Unterschied gedacht wird, die unrückführbare Andersheit, das «Nicht-zu-Fassende», der Unbegrenzte oder Gott; ob durch Zufall Erkenntnis, Antwort, Ergebnisse gerade ein für die hier notwendigen Gedanken unzureichender Psychismus sind, ärmer als die Frage, die immer auch an den anderen gerichtete Bitte ist, und wäre sie auch nur Bitte ohne Antwort; ob Bitte, Suche und Verlangen, entfernt davon, in sich nur die Leere des Bedürfnisses zu tragen, nicht das Aufspringen des «mehr» im «weniger» sind, was Descartes die Idee des Unbegrenzten nannte. Sind es nicht diese Gedanken – andere als jene, die im intentionalen Bewußtsein auf ihre Art das Entsprechende, die Untätigkeit und die Identität des *astronomisch* Positiven «wollen» –, von denen Blanchot spricht, wenn er sagt: «Wir ahnen, daß das Unheil (*dés-astre*) der Gedanke ist.»[1]

An der Gleichheit sich selbst und dem Sein gegenüber, an der Aktivität im Selbstbewußtsein, am Identischen, am Positiven, das der feste Boden ermöglicht, begrenzt man das Menschliche, ohne die «passive Synthese» der Zeit in Betracht zu ziehen, das heißt das Altern, das sich vollzieht ohne daß jemand es vollzieht und das, ohne daß jemand es sagt, Abschied von der Welt bedeutet, vom festen Boden, von der Gegenwart, vom Sein: die Interesselosigkeit oder die Vergangenheit. Aber bedeuten diese Interesselosigkeit, dieser Urlaub, diese Verabschiedung, dieser Abschied nicht ein *Zu-Gott*? Die passive Synthese der Zeit, die Geduld, wird ohne Zeiterwartung erwartet, und die bestimmten Erwartungen täuschen, überfüllt mit dem, was nach Art einer Ergreifung und einer Einsicht kommt. Die Zeit als Erwartung – Geduld, passiver als alle Passivität, welche sich auf Akte bezieht, – erwartet das Unfaßliche. Hat das Unfaßliche – das Nicht-Thematisierbare – überhaupt noch die substantivische Form, die ihm unsere Sprache gibt? Frage. Aber die Frage ist die Art, die das Menschliche ernst nimmt oder von der es sich inspirieren läßt und wohin es sich stellt, wenn es *in Frage gestellt wird*, und von wo aus es sich fragt. Die Geduld der Erwartung, die Zeit ist Frage, Bitte, Suche, Verlangen: Fragen, die mehr denken als die positiven und durch die man sie dennoch ersetzen wollte, als ob die Geduld und die Zeit eine negative Theologie wären, durch die Indifferenz von ihrem Gott getrennt. Dabei gibt es hier im Gegenteil einen Grad an Passivität, wo die Suche und die Frage noch verschüttet scheinen, das heißt im Geheimnis ihrer Ungewißheit geduldiger Er-

wartung. Das Wort des Propheten Jesaja (65,1), das wir zur Illustration zitieren, sagt es treffend: «Ich wurde gesucht von denen, die nicht nach mir fragten, ich ließ mich finden von denen, die mich nicht suchten.» Denkendere Gedanken. Geduld und Länge der Zeit dürfen nicht als Notbehelf einer knauserigen Offenbarung des Unbegrenzten an den begrenzten Menschen verstanden werden: sie erleiden und erdulden die Zurückweisung oder die Infragestellung, die das Begrenzte trifft oder erstaunt und durch die der Unbegrenzte jenseits des Seins transzendiert, durch die er aber auch den Begrenzten traumatisch inspiriert und gedacht wird. Das *Un* des Unbegrenzten ist nicht einfache Negation, sondern Zeit und Menschheit. Der Mensch ist nicht ein «gefallener Engel, der sich an die Himmel erinnert», er gehört zur Bedeutung selbst des Unbegrenzten. Diese Bedeutung ist nicht zu trennen von der Geduld und von der Erwartung und von der Zeit, gegen die, als handelte es sich um «subjektive» Zufälligkeiten, die verfängliche – aber angeblich einzig ernste – Frage nach der Existenz Gottes wiederkehrt. Sie ist nur die Rückkehr der Ontologie und ihres Anspruchs, das letzte Maß für den Sinn zu besitzen. Vielleicht ist das zitierte Wort des Propheten auch gegen sie ein Zeugnis: der Parallelbegriff zu *finden lassen* ist das die Passivform von *suchen* ausdrückende Verb – die *gefundene* Transzendenz, die dabei Suche bleibt (das ist ihr Leben) und auch Geduld, bis zum Vergessen ihrer eigenen Bitte passive Gelduld – oder Gebet – in der reinen Dauer, im reinen Sehnen und der Stille der Zeit. Traumatische Inspiration, Traumatismus ohne Berührung, erahnter Traumatismus: Furcht! Man muß die Heideggersche Phänomenologie der Affektivität, die ihre Wurzel in der Angst vor der Begrenzung habe, anzweifeln. Eine nichteudaimonistische und nicht aus Furcht hedonistische Affektivität wartet nicht, um sich zu erregen, auf eine Bedrohung, die mein Sein in Frage stellt, als ob die Furcht vor Gott mich nur durch die Sanktion beunruhigen könnte, die dazu kommt.

Aber zweifelsohne zeigt sich der letzte Sinn dieser Geduld und dieser Furcht – vor der Frage und vor der Suche, die darin verborgen sind – in der Analyse, die wir anderswo versucht haben[2]: Umkehr dieses Wartens auf Gott in die Nähe zum Nächsten, in meine Verantwortung als Bürge, Umkehr dieser Furcht, die weder zum Erschrecken vor dem Heiligen noch zur Angst vor dem Nichts gehört, in Besorgnis um den Nächsten.

[1] Maurice Blanchot, Discours sur la Patience: Le Nouveau Commerce Nrn. 30–31, S. 21. Die Trennung des Wortes désastre in dés--astre sowie die Auszeichnung stammen von uns.

[2] Vgl. unsere Studie Dieu et la Philosophie: Le Nouveau Commerce Nrn. 30–31, S. 112–118.

Übersetzt von Dr. Rolf Weibel

EMMANUEL LEVINAS

geboren 1905 in Kaunas (Litauen), studierte in Straßburg, Freiburg im Breisgau und Paris, war Professor für Philosophie an der Ecole Normale Orientale Israélite (1946–1964), an der Universität Poitiers (1964–1967), an der Universität Paris X (1967–1973) und ist seit 1973 an der Universität Paris Sorbonne. Er veröffentlichte u.a.: La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl (Paris 1930, ^{3}1970), De l'existence à l'existant (Paris 1947), Le Temps et l'Autre (Paris 1948), En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger (Paris 1949, ^{3}1974), Totalité et Infini – Essai sur l'Extériorité (Den Haag 1961, ^{5}1975), Difficile Liberté – Essais sur le judaïsme (Paris 1963), Autrement qu'être ou au-delà de l'essence (Den Haag 1974), Quatre lectures talmudiques (Paris 1968), Humanisme de l'autre homme (Montpellier 1973).

Franz Pöggeler

Andragogische Aspekte des menschlichen Versagens

I. Der Ansatz der «Kritischen Andragogik»

Die moderne Erwachsenenbildung wäre ohne die Erfahrung von Versagen und Krise gar nicht denkbar. Die in der Andragogik erarbeitete Anthropologie des Erwachsenen ist weitgehend Krisenanthropologie[1]. Allein schon die Tatsache, daß es die Erwachsenenbildung als eine feste Institution der modernen Industriegesellschaft gibt, signalisiert nicht nur die Chance lebenslanger *Bildsamkeit*, sondern auch die Belastung des Erwachsenen durch lebenslange *Defizite* an Vitalität und Motivation. Das Versagen des Willens und der Energien sowie der Lebenspläne, die man sich als Ziele vorgenommen hat, wollen viele Erwachsene heute durch aktive Weiterbildung kompensieren und überwinden. Erwachsenenbildung wird zum Lebenselixier, das neuen Lebensmut und Erfolgserlebnisse wekken soll.

Zumindest gilt Weiterbildung für viele Erwachsene als ein Mittel, durch das man das immer wiederkehrende Versagen *erträglich* machen kann, indem man es als etwas «Menschliches, Allzu-menschliches» begreift und sich auf die Grenzen des individuellen Könnens einrichtet. Das kann in Resignation und Selbstbescheidung geschehen, aber auch in besserem Realitätsverständnis und in Weisheit[2].

Eine Theorie der Erwachsenenbildung, die so ansetzt, kann als *Kritische Andragogik* bezeichnet werden: Für sie ist charakteristisch, daß sie trotz des Wissens um die Chancen lebenslanger Weiterbildung jederzeit mit der Möglichkeit des Versagens, mit Krise, Schwäche und Krankheit als typischen Phänomenen des Erwachsenseins rechnet, und das umso mehr, je mehr es um den alternden und alten Menschen geht. Diese Andragogik hält die Krise für ein normales und insofern «natürliches» Phänomen des Erwachsenseins – trotz der Mündigkeit und Autonomie. Kritische Andragogik zeigt nicht den naiven Optimismus jener Bildungswerbung, die mit dem Slogan «Mehr Bildung – höherer sozialer Aufstieg» operiert und den Erwachsenen lediglich in der Rolle des Leistungsmenschen anspricht. Es geht hier bei der Deutung des menschlichen Versagens um eine kritische Einstellung zur Gesellschaft (auch zur Kirche als Teil dieser Gesellschaft).

II. Die Problematik des Versagens aus andragogischer Sicht

Das «Bild» vom Erwachsenen, das die heutige Andragogik (und zwar in allen ihren Richtungen) für richtig hält[3], scheint zunächst wenig die Problematik des Lebensversagens zu berücksichtigen: Während der Erwachsene früher als «fertiger» Mensch erschien, wirkt er heute in Habitus und Phänotyp eher dynamisch und «jung», selbst wenn er die Lebensmitte überschritten hat. Zugleich ist lebenslange Flexibilität und die Fähigkeit, sich ständig zu ändern und auf neue Lebenssituationen umzustellen, die wichtigste Voraussetzung für den Sinn eines «life-long learning»[4], einer «education permanente». Die durchschnittliche Erhöhung der Lebensdauer verstärkt das Interesse, sich immer wieder neuen Interessen und Chancen des Daseins zuzuwenden und sie auszunutzen. Trotzdem muß man die starke Dynamisierung und «Verjüngung» des «Bildes» vom Erwachsenen auch als Kriterium anthropologischer *Verunsicherung* ansehen: Der Wunsch vieler Erwachsener, «jung» zu erscheinen, erklärt sich heute oft aus der Überschätzung von Leistung und Konkurrenz im Berufsleben; in vielen Berufen wird die Höchstleistung bereits im dritten Lebensjahrzehnt erbracht; die Folge ist, daß der *junge* Erwachsene im beruflichen und gesellschaftlichen Wettbewerb gegenüber älteren Erwachsenen favorisiert wird. Dieser spürt seine Leistungsschwächen als Signale des wachsenden Versagens. Zunahme des Lebensalters bedeutet dann Wachsen der Schwäche und Artikulation des Versagens.

Daß es falsch ist, den mündigen Menschen einseitig als Leistungswesen zu beurteilen, ist für die heutige Andragogik selbstverständlich. Sie bemüht sich daher, Fehler und Einseitigkeiten im Verhalten der industriellen Leistungsgesellschaft kritisch zu analysieren, vor allem unvernünftige Lebensführung zu kritisieren und Leitlinien für eine «Lebenslehre» zu entwerfen, die dem Erwachsensein einen neuen, zeitgemäßen Sinn gibt. Im Veranstaltungsangebot der Einrichtungen der Erwachsenenbildung findet man in zunehmendem Maße Themen, die etwas mit Kurskorrekturen des menschlichen Lebenslaufes zu tun haben, mit Chancen für einen neuen Anfang, mit Verhaltensänderungen und gesundem Lebensrhythmus. Hier ist z.B. an Kurse in autogenem Training und «sensitivity-training» zu denken, in Yoga und anderen Formen der Meditation. Es ist für den Kenner der andragogischen Szene überraschend zu sehen, wie immer mehr Erwachsene diese Kurse in «Selbsterfahrung» als Hilfe motivieren, mit dem Streß der beruflichen Überlastung fertig zu werden[5]. An dieser Stelle ist auch zu

bemerken, daß die Hilfe, die heute in diversen Arten der Psychohygiene und Medizin gesucht wird, früher in Kursen zur religiösen und theologischen Weiterbildung oder gar unmittelbar in der Pastoral gesucht wurde. (Die Frage, welche Funktion heute religiöse bzw. theologische Weiterbildung beim Lebensversagen einnimmt, wird unten besonders geklärt).

Die Teilnehmer an Kursen der genannten psychohygienischen Art verschweigen nicht, daß sie in irgendeiner Weise Schwäche und Versagen spüren. Die Weiterbildungsarbeit würde allerdings psychologisch ungeschickt vorgehen, wenn sie dem Erwachsenen drastisch einreden würde, er sei und bleibe ein Versager; sie interpretiert das Versagen nicht als dauernden Habitus, sondern als soziale Rolle, die durch andere Rollen ausgetauscht werden kann. Vor allem tendiert Weiterbildung zur neuen Ermutigung, zur Auffindung einer positiven Lebensmotivation, zu praktischen Anweisungen, die zum Training einer selbstbewußten, realistischen Lebensführung gehören. – Repräsentanten der *christlichen* Erwachsenenbildung machen gelegentlich darauf aufmerksam, daß die Hilfsmöglichkeiten umso begrenzter sind, je weniger im Prozeß der Weiterbildung religiöse oder metaphysische Normen mitwirken. Versagen mag für den mündigen Menschen oft eine Art «Nullpunktsituation» bedeuten; immerhin ist Erwachsenenbildung dazu bestimmt, auch in solchen Situationen Motivationen für einen neuen Anfang zu schaffen; denn für sie ist der Erwachsene nicht – wie in früheren Zeiten – der «fertige» und «vollkommene» Mensch. Wer sich für fertig und vollkommen hält, hält es in der Regel nicht für nötig, sich weiterzubilden. Weiterbildung setzt deshalb meist bestimmte Insuffizienzgefühle (und nicht nur Fähigkeiten und Kräfte zum Lernen) voraus. Zu einer festen Institution in der modernen Industriegesellschaft wurde die Erwachsenenbildung im gleichen Maße, in dem eine anthropologische Verunsicherung des Erwachsenen einsetzte, ein lebenslanges Bedürfnis nach Weiterbildung.

III. Krisen im Lebenslauf des Erwachsenen

Viel stärker als in der Pädagogik (hier verstanden als Wissenschaft von der Kinder- und Jugenderziehung) kommt dem Phänomen der Krise in der Andragogik eine zentrale Bedeutung zu[6]. Manche Theorien der Weiterbildung sind primär Krisen- und Hilfstheorien. Dabei wird freilich manchmal aus der Not eine Tugend gemacht: Die Verunsicherung des mündigen Menschen wird für regulär und nicht für anomal gehalten, das Fehlen normativer Leitbilder des Menschseins nicht als Zeichen des Mangels, sondern der individuellen Autonomie interpretiert. Das Problem der Krise muß hier in zweifacher Perspektive gesehen werden: Einmal geht es um die Krise des Erwachsenseins in einer Gesellschaft, die sich «pluralistisch» und antimetaphysisch verhält, zum Anderen um Krisen als Lebenserfahrung des einzelnen Erwachsenen oder bestimmter Gruppen erwachsener Mitbürger.

Das Erwachsensein als menschliche Daseinsdimension ist seit langem Gegenstand einer massiven Kultur- und Gesellschaftskritik: sie geht davon aus, daß Erwachsensein keineswegs wertvoller und sicherer ist als Kind- und Jungsein; die menschlichen Lebensalter können nicht voneinander abgeleitet werden, und jedes hat seinen Eigenwert. Allerdings registrieren wir in der Bildungsanthropologie und mehr noch in der Kultur- und Gesellschaftskritik eine Korrespondenz zwischen Überwertung des Jungseins und Abwertung des Erwachsen- und des Altseins. Jede Epoche hat ihre eigene Auffassung vom Jung- wie vom Erwachsensein. In unserer Zeit ist die These vom weitgehenden *Funktionsverlust* des Erwachsenseins weit verbreitet: Es wird unterstellt, daß es der Erwachsene etwa in der Eltern-, der Erzieher- und Vorbildrolle wie auch als Berufstätiger und als Mitglied gesellschaftlicher Gruppierungen schwerer hat als früher. Seine Rollenfähigkeit und -identität wird immer wieder von außen her bestritten, und er fühlt sich selbst nicht mehr sicher in der Rollenausübung. Symptom hierfür ist etwa die Autoritätskrise vieler Erwachsener im Verhältnis zur nachwachsenden Generation. Die traditionelle Behauptung, der Erwachsene unterscheide sich vom jungen Menschen dadurch, daß er Ordnung, Sicherheit und Frieden garantiere, scheint anachronistisch geworden zu sein.

Ein anderer Aspekt: Während früher das *Älterwerden*[7] als etwas organisch Determiniertes und deshalb Natürliches aufgefaßt wurde, wird es heute von vielen Erwachsenen als ständiger Krisenprozeß oder gar als Kräfteverfall erlebt; das Älterwerden oder gar das Altsein bekommen daher eine negative Sinngebung, – die Zunahme des Lebensalters wird mehr oder weniger sinnlos. Hat Erwachsenenbildung angesichts dieser Situation überhaupt noch einen Sinn?

Aus der Praxis und Theorie der Weiterbildung wissen wir: Für einen Teil der Erwachsenen wird das Altern und das Altsein zum kräftigen *Stimulus* erneuter Bildung. In der Teilnehmerstatistik derjenigen Weiterbildungs-Institutionen, die für alle Phasen des Erwachsenseins offen sind, ist die Gruppe derer, die zwischen 40 und 60 Jahre alt sind, relativ groß, während die Gruppe der 30- bis 40-Jährigen relativ gering partizipiert, weil ihr Lebensgefühl saturiert, ihre Daseinserwartungen weitgehend erfüllt, ihre Kräfte beson-

ders groß sind. Erst sobald mit beginnender Alterung Insuffizienz erfahren wird, setzt erneute Weiterbildung ein – als Mittel zur neuen Daseinsorientierung. Diese wird nötig, weil der Mensch in der Lebens*mitte*[8] eine «Lebens*wende*» (A. Vetter) erlebt, eine endgültige und unaufhebbare Diskrepanz zwischen Plan und Erfüllung, Wunsch und Wirklichkeit. Der Erwachsene muß sich jetzt auf den Rest an Kräften und Möglichkeiten einrichten, der ihm verblieben ist. Weiterbildung ist eine von mehreren Möglichkeiten, sich auf die zweite Lebenshälfte realistisch einzustellen (andere Menschen tun das durch die Hilfe der Pastoral oder durch religiöse bzw. normative Lebenslehren). Es ist eindeutig, daß die «Lebenswende» als Reifungskrise empfunden wird, als Zeit der schwierigsten Lebensentscheidungen. Es ist interessant, daß jetzt Themen wie Gesundheit und Krankheit, vernünftige Lebensführung, religiöse oder philosophische Fundierung des Lebens in der Weiterbildung bevorzugt werden. Die Anthropozentrik nimmt jetzt im Interessenfeld der Weiterbildung zu, die «Sachthemen» treten dagegen in den Hintergrund. Übrigens kommt jetzt auch ein neues und vertieftes Interesse an religiösen Fragen auf.

Gelegentlich wird in der Weiterbildungspraxis die Tatsache, daß Krisen nicht nur mit Entscheidungen, sondern auch mit Grenzerfahrungen und Versagen zu tun haben, dadurch kaschiert, daß man ein zu euphemistisches Bild vom Älterwerden entwirft, etwa nach der These: «Das Leben beginnt erst mit 50». – Es hilft dem Menschen wenig, wenn er Krisen zu unterdrükken versucht, statt sie als Aufgabe der Entscheidung, als Phase der inneren Reinigung und Stärkung durchzustehen. Krise und Versagen sind letztlich ambivalent: sie können zu Verlust oder Gewinn führen, zur Stärkung und auch zur Schwächung, je nach dem, wie der Mensch sie mit Hilfe einer Wertmotivation meistert. Vielleicht liegt die hilfreichste Erfahrung, die der Erwachsene durch Aktivierung seiner Weiterbildung macht, darin, daß er sein eigenes Dasein und seine Individualität nicht als blindes Schicksal erfährt, sondern als *Aufgabe* freier Gestaltung und bewußter Planung. Man erinnert sich hier an M. Schelers Definition des Menschen als des sich selbst und der Welt aufgegebenen Wesens.[9]

In der jeweiligen Krise entscheidet sich, ob der Mensch versagt oder siegt. Je mehr man durch Bildung den Sinn und die Prozessualität der Krise begreifen lernt, umso mehr ist man fähig, das Risiko auf sich zu nehmen, das zwischen Versagen und Siegen gegeben ist. Die potentiellen Energien zur Weiterbildung würden a priori gelähmt, wenn man den Erwachsenen generell zum notorischen Versager stempeln würde, zum Zerrbild der Humanität. Die Andragogik hat sich mit Recht bei der Deutung des Krisenproblems stets jeglicher *Dämonisierung* des Versagens enthalten.

Wenn evident ist, daß das Erwachsensein *generell* krisenanfällig ist, hat der *einzelne* Erwachsene keinen Grund, sich durch seine eigenen Lebenskrisen entmutigen und an seiner Weiterbildung hindern zu lassen. Was Krise ist, hängt stark davon ab, wie der Einzelne eine existentielle Situation motiviert. Der eine versteht sein Älterwerden als Gewinn von Einsicht, Erfahrung und Gelassenheit, der andere als Einbuße von Lebenschancen und Begrenzung seiner Vitalität. Im Umgang mit Krise und Versagen ist die *Motivation* ein wichtiger Faktor: Man kann sie erzeugen und lenken, – sie steht einem wie ein Medikament oder ein Instrument zur freien Verfügung. Da die Teilnahme an der Weiterbildung in der Regel fakultativ ist, darf man davon ausgehen, daß der sich weiterbildende Erwachsene auch für seine Lebenserneuerung besonders günstig motiviert ist. Das gilt auch dann, wenn Existenzkrisen ihn «zwingen», sich in der Weiterbildung Rat und Hilfe zu holen.

IV. Das Alter: Ausdruck des Versagens oder der Erfüllung[10]

Radikalisiert wird das Problem des Versagens in der Erwachsenenbildung bei der Bildungsbemühung um *alte* Menschen. Vor einigen Jahrzehnten setzte man noch stillschweigend voraus, daß bei Menschen jenseits von 50 Jahren kein Grund zur Weiterbildung mehr gegeben sei. Heute gilt «Bildung für das Alter» oder «Altenbildung» als reguläres Teilgebiet des Systems der organisierten Weiterbildung, und als neues Gebiet der Andragogik entwickelt sich die Gerontagogik. Eine zunehmende Aufwertung des Alters ereignet sich schon deshalb, weil die Anteile alter Mitmenschen an der Gesamtpopulation in den Industriestaaten ständig steigt, zugleich auch der Einfluß alter Menschen auf politische Wahlen und auf die Normierung von Wohlstand und Sicherheit.

In den zwanziger Jahren war es in der Reformpädagogik üblich, das Kind als den «Lehrmeister des Erwachsenen» zu etikettieren und die These zu wagen «Ausschließlich durch das Kind wird der Erwachsene aufgebaut» (M. Montessori)[11].

So sehr die positive Bewertung des Alters zu begrüßen ist, so wirklichkeitsfremd wäre es doch zugleich, wenn man die Tatsache leugnen würde, daß viele Mitmenschen ihr Altsein – neben manchem Positiven – auch als Dimension zunehmenden Verzichtens und Versagens auffassen. Wenn Weiterbildung einseitig am Prinzip der Nützlichkeit und Rentabilität orientiert

ist, muß Altenbildung als fast nutzlos erscheinen, weil sie nicht mehr Qualifikationen für sozialen Aufstieg oder berufliche Leistung vermitteln kann. Aber gerade dies macht deutlich, daß es auch eine Krise und ein Versagen der *Weiterbildung* geben kann: dann nämlich, wenn die Weiterbildung nicht multifunktionell arbeitet und nicht auch andere als utilitäre Motive verfolgt. Altenbildung bemüht sich nicht nur darum, alten Menschen deren Lebenssituationen verständlich zu machen, sondern sie zur bewußten Annahme des Altseins zu motivieren. Alter kann sowohl Ausdruck des Versagens als auch der Sinnerfüllung des Menschseins bedeuten.

So wie Kinder und Jugendliche einen moralischen Anspruch darauf haben, durch Erziehung und Bildung auf ihr zukünftiges Leben in Gesellschaft und Beruf vorbereitet zu werden, haben alte Menschen einen Anspruch darauf, auf ihr Alter durch geeignete Bildungsmaßnahmen vorbereitet zu werden und zu lernen, wie man das Altsein positiv motiviert. Dabei besteht für alte Mitmenschen der große Vorteil, zur Weiterbildung reichlich Zeit zur Verfügung zu haben, während viele berufstätige Erwachsene oft durch Arbeitsüberlastung an ihrer Weiterbildung gehindert werden. Weniger ein kognitives als ein affektives, soziales und existentielles Lernen ist für die Altenbildung typisch. Die landläufige Vorstellung, alte Menschen hätten «ausgelernt» und seien nicht mehr lern- und bildungsfähig, wird durch die Praxis der Altenbildung als überholtes Vorurteil widerlegt. Dem alten Menschen gibt die Erfahrung seiner weiteren Lern- und Bildungsfähigkeit neue Lebenskraft. Erlebnisse des eigenen Versagens, die keinem alten Menschen erspart bleiben, können durch aktive Bildung zumindest in Grenzerfahrungen objektiviert werden, so daß man Wege finden kann, das Versagen zu überwinden. Gerade im Alter zeigt sich, daß zu jeder wahrhaft humanen Bildung die *Hoffnung* gehört, die Wendung zum Positiven trotz aller Einsicht in Leid und Gebrechlichkeit.

V. Mögliches und Unmögliches

Zweifellos strahlt das heutige System der Erwachsenenbildung eine kräftige Aura des *Optimismus* und des *Erfolges* aus. Mit der Werbung zur Teilnahme an organisierter Weiterbildung ist meist das Versprechen oder die Erwartung verbunden, durch Bildung werde ein höherer sozialer Rang erreicht, mehr Qualifikationen für den Beruf und die Gesellschaft, mehr Vitalität und mehr Sicherheit. Nicht immer werden diese Versprechen und Erwartungen durch die Praxis eingelöst, und es gibt – neben dem Versagen im Beruf, im Privatbereich und in der Öffentlichkeit, – auch ein gelegentliches Versagen im Streben nach Weiterbildung. Statistisch erkennt man dieses Versagen z. B. daran, daß in manchen Kursen der Teilnehmerschwund bis zu 40 % beträgt. Es gibt leider noch keine empirische Untersuchung über Ursache des Versagens in der Weiterbildung, aber man weiß, daß das Scheitern auf einem Bildungsweg nicht nur zu individueller Frustration, sondern auch zur Kapitulation und Resignation verleiten kann. In der Kinder- und Jugendschule wird das Verfehlen eines Klassenzieles gewöhnlich durch Wiederholung eines Schuljahres «aufgefangen», in der Erwachsenenbildung dagegen bleibt sich der mündige Mensch nach einem Bildungsversagen selbst überlassen. Für ältere Menschen heißt das: sie spüren umso härter, was ihnen unmöglich geworden ist. Das Bildungsversagen liegt bei Erwachsenen nicht im Verfehlen von Qualifikationen oder Prüfungen, sondern darin, daß entscheidende Lebenszusammenhänge nicht mehr verstanden werden, so daß eine Art von sozialer und geistiger «Heimatlosigkeit» aufkommt, verbunden mit einer das Wollen und Hoffen lähmenden Resignation, deren positivste Erscheinungsform noch der Skeptizismus ist; aber auch Fatalismus und Nihilismus sind Möglichkeiten, die Weiterbildung unmöglich machen. Hier verliert die Weiterbildung ihre Kompetenz, und hier können nur gezielte Psychohygiene und Seelsorge weiterhelfen.

Freilich: Für viele Erwachsene, auch alte Menschen, besteht kein Kontakt mehr zur Seelsorge, zur Religion, zu einer Kirche, und gerade diese Menschen suchen Hilfe in der Weiterbildung. Diese sieht sich in der Schwierigkeit, von sich aus kein verbindliches Normensystem anbieten zu können und nur die Wege zu Psychotherapie und Seelsorge zeigen zu können. Viele Erwachsene, die keinen Kontakt zur Kirche haben, erwarten von der Weiterbildung, die sich heute oft als eine säkularisierte Institution auffaßt, eine gleichsam pastorale Hilfe, einen Religionsersatz, der aber nicht geboten werden kann. Das Höchste, das die organisierte Weiterbildung in einer solchen Situation zu tun vermag, ist Beratung des Ratsuchenden und psychotherapeutisches Training in rechter Lebensführung. Gerade dort, wo die organisierte Weiterbildung ihre Leistungs*grenzen* einhalten muß, öffnet sich ihr eine große Chance: die nämlich, über sich selbst hinauszuweisen, neue Kontakte anzubahnen zu Institutionen und Instanzen, die deshalb besser zu helfen vermögen, weil sie über eigene Normensysteme verfügen. Auch in einer völlig säkularisierten Erwachsenenbildung könnten neue Kontakte zum Glauben und zur Kirche entstehen, weil auch hier die Kirche ihre Offerte ma-

chen kann, freilich in Idealkonkurrenz zu anderen Glaubens- und Denkgemeinschaften. Das bedeutet natürlich nicht, daß die Einrichtungen der Erwachsenenbildung Propaganda für den Glauben und die Pastoral zu machen hätten.

Einen besonders günstigen Fall stellt die *religiöse* Erwachsenenbildung dar: Sie ist nach beiden Seiten offen zur säkularisierten Gesellschaft mit ihrem Normenpluralismus wie auch zur Kirche hin, die eine Heilsbotschaft anzubieten vermag. Der *Unterschied zwischen religiöser Erwachsenenbildung einerseits und Pastoral andererseits*[12] läßt sich etwa so präzisieren: Religiöse Weiterbildung macht zwar die Heilsaussage des Glaubens lebenswirksam, «übersetzt» sie in säkularisierte gesellschaftliche Verhältnisse, verläßt aber nie die Dimension des freien Angebots, das angenommen oder abgelehnt werden kann; religiöse Erwachsenenbildung setzt nicht Gläubigkeit und Kirchlichkeit der Teilnehmer voraus, sondern existentielle Grunderfahrungen, auch die des menschlichen Versagens, und versucht, diese Grunderfahrungen mit den Aussagen der Heilsbotschaft zu konfrontieren. Die Pastoral dagegen ist unmittelbare Verkündigung und helfender Dienst in der «auctoritas» (Urheberschaft) der Kirche, ist lebendiges Heilsgeschehen, an dem sich diejenigen beteiligen, die sich zur Kirche und zum Glauben entschlossen haben. Sie sind nicht mehr die Mehrheit der Bevölkerung, sondern eine Minderheit.

Aber auch diejenigen, die an der Erwachsenenbildung teilnehmen, sind Minderheit und machen nicht mehr als 10 bis 20 % der Population aus. Das Gros der Mitbürger steht außerhalb beider Gebiete. Manche Kritiker halten das für einen Beweis des Versagens sowohl der Bildung als auch der Seelsorge. Es ist eine müßige Frage, ob hier die Institutionen oder «die» Erwachsenen versagt haben. Institutionen werden von mündigen Menschen als «Stützfunktionen» (A. Gehlen) geschaffen: zur Entlastung der individuellen Entscheidungskraft. Je weniger den Institutionen (hier der Weiterbildung und der Pastoral) die Entlastung und die Hilfe gelingen, umso mehr bleiben sich mündige Erwachsene selbst überlassen, in ihrer Lebensbejahung und ihren Erfolgen ebenso wie in ihrem Versagen. Wer für organisierte Weiterbildung Mitverantwortung trägt, sollte ehrlich genug sein, dies deutlich zu sagen.

[1] Vgl. F. Pöggeler, Der Mensch in Mündigkeit und Reife (Schöningh, Paderborn [2]1970); G. Scherer, Anthropologische Grundlagen der Erwachsenenbildung (Fromm, Osnabrück 1966); J. Rausch, Der Mensch als Märtyrer und Monstrum (DCAA, Stuttgart 1967); J. Bodamer, Der Mann von heute – Seine Gestalt und Psychologie (Schwab, Stuttgart 1956).

[2] Vgl. zum Folgenden F. Pöggeler, Erwachsenenbildung (Kohlhammer, Stuttgart 1974) 65 ff., 75 ff.

[3] Vgl. F. Pöggeler, Der Mensch..., Kap.: Juvenalisierung des Erwachsenseins, 198–207.

[4] Vgl. Permanent Education, Hg. vom Europarat (Straßburg 1970).

[5] Vgl. hierzu T. Brocher, Gruppendynamik und Erwachsenenbildung (Westermann, Braunschweig o.J.).

[6] Vgl. F. Pöggeler, Der Mensch..., Kapitel: Krise des Erwachsenseins, 152–218.

[7] Vgl. H. Ruprecht, Lernen für das Älterwerden (Quelle u. Meyer, Heidelberg o.J.).

[8] Vgl. A. Vetter, Lebenswende als Reifungskrisis (Fromm, Osnabrück 1961); A. Vetter, Personale Anthropologie (Alber, Freiburg i.Br. 1966).

[9] Vgl. M. Scheler, Die Wissensformen und die Gesellschaft (Francke, Bern 1966; erstmalig erschienen 1925).

[10] Ein erster Entwurf einer «Altenbildung» findet sich bei F. Pöggeler, Bildung für das Alter (Lambertus, Freiburg 1965); siehe auch U. Lehr: Psychologie des Alterns (Quelle u. Meyer, Heidelberg [3]1974).

[11] Vgl. M. Montessori: Kinder sind anders (Klett, Stuttgart [6]1961).

[12] Von grundlegender Bedeutung ist hier das Werk von B. Dreher/K. Lang, Theologische Erwachsenenbildung (Styria, Graz 1969); siehe ferner D. Emeis, Lernprozesse im Glauben (Herder, Freiburg 1970).

FRANZ PÖGGELER

geboren 1926 in Letmathe (Westf.). Studium an der Universität Marburg in den Fächern Germanistik, Anglistik, Geschichte, Philosophie, Pädagogik und Psychologie. 1949 Promotion zum Dr.phil. (in Pädagogik, Germanistik und Anglistik). Als Hochscullehrer tätig in Hamburg, Münster und Trier. Ordentl. Professor für Allgemeine Pädagogik in Aachen und Direktor des Seminars für Philosophie an der Pädagogischen Hochschule Rheinland. Bisher 24 Buchpublikationen und zahlreiche Beiträge in Lexika, Handbüchern und Zeitschriften. Einige Bücher: Einführung in die Andragogik (Ratingen 1957), Eltern als Erzieher (Osnabrück 1962), Methoden der Erwachsenenbildung (Freiburg [4]1974), Konkrete Verkündigung (Freiburg/Würzburg 1970), Der Mensch in Mündigkeit und Reife – Anthropologie des Erwachsenen (Paderborn [2]1970), Erwachsenenbildung (Stuttgart 1974).

Piet Schoonenberg

Der versagende Mensch und sein Gott

Wer heute von Gertrud von Le Fort spricht, wird nicht sofort auf Sympathie stoßen. Sie schrieb nicht für die Revolution. Die Menge bildet kaum die Kulisse ihrer Erzählungen, die in einer Welt der Aristokraten und Professoren spielen. Aber in dieser Welt wird mit Gott gerungen; meistens ist es eine Frau. Die Erzählungen der Gertrud von Le Fort sind eine bildgewordene *theologia mystica*. Ihre im Jahre 1931 geschriebene Novelle «Die Letzte am Schafott» fand in den fünfziger Jahren mit Recht ein erneutes Interesse durch die Filmbearbeitung von Georges Bernanos und die theologische Reflexion von Hans Urs von Balthasar[1]. Vielleicht ist diese Novelle das tiefste Werk der Dichterin. Gewiß enthält sie eine theologische Vision auf den versagenden Menschen und seinen Gott.

«Die Letzte am Schafott»

Während der französischen Revolution, am Ende der Schreckensherrschaft des Robespierre, starb eine Gruppe von Karmelitinnen aus Compiègne bei Paris unter der Guillotine. Während die Schwestern das Schafott bestiegen, sangen sie das *Veni Creator*. Als die Strophen bis auf eine zu Ende und die Stimmen alle gestorben waren, sang ein junges Mädchen aus der Menge das *Deo Patri sit gloria*. Sie wurde auf der Stelle umgebracht. War sie eine von denen, die es wie den jungen Origines dazu drängte, unter die Glaubenszeugen eingereiht zu werden? Zu solchen Gläubigen war sie das absolute Gegenbild. Später wird von ihr gesagt: Blanche de la Force müßte eigentlich Blanche de la Faiblesse heißen.

Ihre Mutter entkam bei einem Feuerwerk nur mit Mühe einer Panik; sie brachte Blanche zur Welt und starb. Marquise de la Force blieb zurück mit der Enkelin, die immer wieder Angstzustände bekam, jede Treppe könnte einfallen, jeder Mensch könnte ein Verbrecher sein. Die Marquise, selbst Freidenker, vertraute das Kind einer Gouvernante an, die es lehrte, vor ihrer Angst in die Frömmigkeit zum Jesuskind zu flüchten. «Le petit roi» wird Blanche beschützen, wie er auch den König von Frankreich beschützen wird. Ihre Religiosität führte Blanche in den Karmel. Sie wurde in das Kloster von Compiègne aufgenommen und schnellstens eingekleidet, um dem vorbereiteten Gesetz zuvorzukommen, das den Eintritt in Klöster verbieten sollte. Sie beginnt ihr Noviziat als Schwester Blanche de Jésus au Jardin de l'Agonie. Sie hatte auch im Karmel die Gottesfurcht zum Petit roi gefunden, aber da sagten die Schwester nicht: «Der Kleine König wird uns beschützen», sondern: «Der Kleine König wird uns stärken.» Es sah so aus, als ob auch Blanche gestärkt werden sollte. Aber harte Zusammenstöße des Klosters mit der Revolution brachten ihr einen Nervenschock bei, von dem sie sich nicht mehr erholte. Sie zeigte sich in allem als das Gegenteil ihrer Novizenmeisterin «Marie de l'Incarnation»[2], die ihre Mitschwestern anfeuerte, sich im voraus Gott als Martyrer anzubieten. Obwohl diese Novizenmeisterin Blanche mit allem, auch mit Opfer und Gebet unterstützt, bleibt ihre Stärke aus. Es scheint, daß sich Blanche ihrer Angst übergeben hat. Dann beschließt man, sie fortzuschicken. Die Priorin, die in der Erzählung immer nur Madame Lidoine genannt wird, eine Frau, deren Tiefe zugedeckt wird von Unauffälligkeit und Nüchternheit, soll Blanche diesen Beschluß mitteilen. Dann geschieht zwischen diesen beiden das Wunderbare.

Vor dem Gespräch kniet die Priorin mit Blanche nieder, um ein Gebet der Teresa von Avila zu beten: «Was bestimmst Du über mich? Gib mir Reichtum oder Armut, Trost oder Traurigkeit.» Blanche fügt dem hinzu, als ob sie es gewohnt sei: «Gib mir Zuflucht oder Todesangst.» Die Priorin sagt dann in verhüllten Worten, daß Blanche fortgeschickt werden soll. Blanche schweigt, auch als die Priorin fragt, ob sie das Gefühl habe, ihr werde Unrecht getan. Die Priorin befiehlt ihr zu antworten, und Blanche sagt: «Ja, Sie tun mir Unrecht.» Als die beiden Frauen einander lange schweigend angesehen haben, fragt die Priorin zögernd: «Mein Kind, glaubst du, daß deine Angst religiös ist?» Blanche antwortet: «Mutter, denk doch an das Geheimnis meines Ordensnamens.» Von diesem Augenblick an übernimmt die Priorin selbst die Leitung dieser Novizin. Während Marie de l'Incarnation fortfährt, bei ihren Mitschwestern den Wunsch nach dem Martyrium zu bestärken, lehrt Madame Lidoine Blanche ihren Todesängsten treu zu bleiben. Als einmal die Priorin unterwegs ist, um sich für die Interessen des Klosters einzusetzen, legen die Schwestern während einer Messe in aller Stille das Gelübde ab, durch das sie sich Gott für Frankreich als Opfer anbieten. Als die Messe zu Ende ist, scheint Blanche verschwunden zu sein. Sie taucht wieder auf als Schützling und zugleich Beute der Marktweiber der Hallen, und so steht sie unter dem Schafott ihrer Mitschwestern. Dann klingt auf einmal, rein und furchtlos aus ihrem Mund die Doxologie über die Menge hin. Die

Weiber bringen sie um. Während Marie de l'Incarnation bei Gefangennahme und Exekution abwesend sein mußte, ist Blanche die Letzte am Schafott. *Virtus in infirmitate perficitur*.

Der versagende Mensch

Die Angst der Blanche kann Symbol allen menschlichen Versagens sein. Versagen heißt noch nicht Schuld, wenigstens nicht im Augenblick des Versagens. Es kann Folge der Schuld, anderer oder eigener früherer Schuld sein, aber das Versagen selbst muß nicht schuldhaft sein. Es kann hervorgehen aus eigener leiblicher und geistiger Schwäche, mangelhaften Anlagen auf welchem Gebiet auch immer, aus Krankheit und Verfall, aber auch aus dem Druck des gesellschaftlichen Lebens, seiner Unübersichtlichkeit, einem unglücklichen Zusammentreffen von Umständen oder auch einem Zusammengehen von Ausbeutern. Das Übel erscheint mächtiger als das Gute. Wir können es nicht mehr nur als ein Nebenprodukt sehen. Vor einigen Jahren schrieb Carl Peter in dieser Zeitschrift darüber folgendes: «Was heute so manch einen bis nahe an die Verzweiflung bringt, ist nicht, daß die Welt unvollkommen ist oder daß es Übel in ihr gibt. Das ist nur *eine* Seite der Sache. Warum aber gibt es Übel von der Art, daß die Erfolge des Menschen viel geringer sind als sie sein könnten, und – das kommt noch hinzu – warum müssen diese Erfolge mit viel mehr Kraftaufwand gewonnen werden als dazu nötig wäre? Es geht nicht um die Frage, warum es irgend eine Art von Übel gibt, sondern warum es ein solch äußerstes Maß an Übel gibt, wie der Mensch es in sich und in den anderen antrifft?»[3] Und dann scheint schließlich auch das wenige Gute, das erreicht wird, durch den Tod zunichte zu werden. «Was hat der Mensch von seinem Schaffen und Jagen, mit dem er sich abschuftet unter der Sonne?» (Prediger 2,22).

Ich meine, die Angst der Blanche nicht willkürlich als Symbol gewählt zu haben. Angst ist nicht einfach Furcht. Furcht *(timor)* ist das Zurückschrecken vor einem bestimmten Übel, das in der Zukunft liegt und dem nicht widerstanden werden kann, sagt Thomas von Aquin (Summa theol. I.II q.41 a.2). Wenn er dann, einer patristischen Tradition folgend, die Furcht in sechs Arten aufteilt, ist die letzte die *agonia*, was wohl unserem Begriff von Angst am nächsten kommt. Die *agonia* hat bei Thomas zum Objekt das unvorhersehbare Übel, das den Menschen entsetzt, gerade weil es unvorhersehbar ist *(ratione improvisionis* : ebd. a.4). Eigentlich ist dabei nicht so sehr das Übel in einer bestimmten Gestalt bestimmend, sondern das Unvorhersehbare, die verborgene Gefahr, einfach die Möglichkeit, daß die Treppe einfällt oder das Flugzeug abstürzt, die Möglichkeit auch, daß von mir selbst her ein Unglück über mich kommt: Krebs, Geistesverwirrung oder was auch immer. Kurz: Angst ist die Furcht vor einem X. Die Tiefenpsychologie vervollständigt dieses Bild von der Angst, indem sie darauf hinweist, was in unserem unterbewußten und unbewußten Vergangenen ihre Ursache sein kann, vorgeburtliche Traumata eingeschlossen. Angst kann sich sogar in einer bestimmten Furcht äußern und dazu selbst ihren Gegenstand suchen. So ist die Angst schließlich ebenso allgemein wie das Versagen. Heidegger und Tillich verbinden sie mit dem «Nichts», das unser «Sein» stets begleitet und durchdringt. Dieses Nichts führt zum Versagen. Die Angst spürt dieses Versagen im Voraus und ruft es sogar hervor. Angst ist das Signal der Grenzen, des Chaos, des Nichts, Ankündigung und Begleiterscheinung des Versagens.

Versagen und Angst gehören also zu unserem menschlichen Dasein und zu unserer Welt. Sie werden bejaht werden müssen. Die Novelle der Dichterin Gertrud von le Fort ist eine Kritik an der Flucht vor der Angst in eine fiktive Geborgenheit («Le petit roi wird uns beschützen»), aber auch und vor allem am unechten Mut, am Vorgriff auf ein Martyrium, das noch nicht «verfügt» ist. «Meine Töchter spielen Märtyrerin», schreibt Madame Lidoine in ihr Tagebuch, und Marie de l'Incarnation fragt in einem Rückblick nach ihrer Bekehrung, ob Furcht nicht etwas viel Tieferes sein kann als Mut, mehr in Übereinstimmung mit der Wirklichkeit. Hier aber zeigt die Novelle ihre, jedem Kunstwerk eigene Einseitigkeit. Die kritische Haltung von Madame Lidoine gegenüber dem Mut wird ebensosehr gegenüber der Angst gefordert. Man muß hier Tillichs Bemerkung durchdenken, daß die Angst dem Nichts, aber der Mut dem Sein des Geschöpfes entspricht. Wir haben die Aufgabe zu sein und aus unserem Glauben an den schaffenden und vollendenden Gott (wie Tillich sich diesen auch denken mag) Mut zu schöpfen: Glaube ist in der Tat «der Mut zu sein»[5]. Hans Urs von Balthasar geht in seiner Reflexion über diese Novelle so weit, daß er sagt, Gottes Gnade in ihrer ursprünglichen Form, in Adam, verbanne alle Angst. Diese protologische Aussage kann aber besser in eine eschatologische umgesetzt werden. Wir sind auf dem Weg zu einem Reich, wo der Stachel des Todes und damit auch die Angst nicht mehr bestehen wird. Aber auf dem Wege werden wir mit der Angst und dem Versagen leben müssen. Das heißt jedoch nicht, daß wir das Gelingen übersehen und den Mut aufgeben dürfen. Für das «Treu sein zur Angst» und die Ergebung in das Versagen gilt ebensosehr wie für die Heldentat, daß sie für uns «verfügt» sein müssen. Zuerst

müssen wir die Grenzen zu überschreiten suchen, dem Versagen zuvorzukommen trachten, in Glaube und Hoffnung Mut zu finden suchen. Dann erst wird sich zeigen, welches Versagen unser unvermeidlicher Anteil ist. Dann erst dürfen wir als versagender Mensch vor Gott stehen.

... und sein Gott

Hinter dem lebendigen Erzählstil von Gertrud von le Fort verbirgt sich Systematik. In ihrem Stehen zwischen Angst und Religiosität läßt sie Blanche drei Stadien durchlaufen: die Flucht unter den göttlichen Schutz, das Hoffen auf göttliche Kraft und die vollständige Bejahung der von Gott verfügten Angst. In jeder dieser drei Phasen werden auch Gott und Christus anders erlebt, was symbolisch im Schicksal des wächsernen Jesuskindes ausgedrückt wird. Zuerst ist es gekrönt, «le roi de gloire», eine Garantie dafür, daß Gott Frankreich und das Königshaus beschirmen wird; es ist ein Fetisch, wie der Tempel für die Hörer des Jeremia. Im Karmel verliert das Wachsbild seine Krone; Gott ist in Jesus mit uns auf dem Weg der Prüfung: «Der kleine König wird uns stärken.» In einer Weihnachtsnacht erbraust in den Straßen drohend das Lied der Revolution, die Carmagnole. Blanche läßt das Bild aus ihren Händen fallen, es verliert sein Köpfchen. «Le petit roi ist tot, nun gibt es nur noch das Agnus Dei!» ruft sie aus. Gott geht in Jesus mit uns in Todesangst und Tod. Von da an beginnt Blanches Treue zur Angst, sie wird zu Ende gehen mit der Doxologie unter dem Schafott.

Das Opfer der Marie de l'Incarnation, ihr Martyrium, wird nicht angenommen. Diese große Seele büßt ihren spitzfindigen Übermut, indem sie leben bleibt. Das eigentliche Opfer in dieser Geschichte ist das Opfer der Blanche. Ihr Opfer ist nicht das der Schwestern, die singend das Schafott besteigen; es ist ein Opfer ohne Glorie. Nach ihrer Flucht aus dem Karmel hat sie durch sinnloses Tun ein sinnloses Leben verlängern können, sie ist glanzlos geworden bis zum letzten. Bis zum letzten Augenblick: *Deo patri sit gloria!* Man kann darin eine Theologie des äußersten Opfers sehen, eine Ablegung jeglicher Glorie, auch der des Opfers selbst. Es ist die äußerste Hingabe, der äußerste Gehorsam: «Verfüge über mich. Was willst du von mir: Zuflucht oder Todesangst»? Hier ist eine Mystik der Angst, des Versagens selbst. Nichts mehr ist der Mensch vor Gott.

Und doch! Kann Gott durch bloßen Tod oder bloße Vernichtung geehrt werden? Drückt der Tod das Recht Gottes auf unser Leben aus, wie manchmal behauptet wird? Bei den Opfern Israels ist die Schlachtung nur eine Vorbereitung. Es geht um die Vereinigung der Opfergabe mit Gott: das Blut wird auf den Altar ausgegossen, der Rauch steigt auf. Und der Mensch nimmt teil an diesem Näherkommen zu Gott: durch Gebet, durch das Mahl. Wenn Jesu Tod als Opfer interpretiert wird, kann das Leben niemals fehlen. Sein Blut ist Symbol des Lebens und deshalb der Gemeinschaft und Versöhnung mit Gott. Von dem Menschen, der vor Gott sein Versagen annimmt, der es nicht verneint, sondern Gott anvertraut, dürfen wir sagen, daß er das Opfer seines Scheiterns und seiner Angst bringt, aber dann niemals als Opfer, das bloß Tod ist. Das hat auch Gertrud von Le Fort in ihren Karmelitinnen nicht dargestellt. Im Gegenteil, sie singen sterbend die Hymne, die um das Kommen von Gottes schaffendem Geist bittet. Und, so fügt sie hinzu, damit geht auch das Schreckensregiment und das Chaos zu Ende. Der Tod dieser Martyrerinnen hat Ähnlichkeit mit Jesu Tod; er öffnet den Weg für ein neues Kommen des Geistes. In Blanche wird dies sogar sichtbar: all ihre Angst hat für eine bis dahin unmögliche Freiheit Platz gemacht. Wer sein Versagen vor Gott bejaht, gibt Gott Durchgang zu anderen und zu seinem eigenen tiefsten Ich.

Damit tritt ein solcher Mensch auch in Gottes tiefstes Geheimnis ein. Gott ist nicht der wundertätige Wiederhersteller von dem, was dem Menschen und der Welt fehlt; nicht der Lückenbüßer, wie wir seit Bonhoeffer sagen. Aber Gott ist auch nicht derjenige, der willkürlich Gelingen und Versagen, Glück und Leid, Leben und Tod den Menschen zuteilt, als ob er für sich selbst ein Schauspiel veranstalten wolle. Im Buch Ijob ist dieser Gedanke kaum möglich, denn Gott erlegt aus dem Sturm heraus dem bittenden Menschen Schweigen auf (38,1f), aber der Autor des Weisheitsbuches weiß, daß Gott den Menschen nicht für den Tod, sondern für das Leben geschaffen hat (2,23f). Gottes heilende Liebe in Jesus ruft zum vertrauensvollen Glauben auf, daß das Übel, das Versagen nicht seinem Willen entspringen. Wer Jesus im Ölgarten und am Kreuz als Gottes Eingeborenen bekennt, der weiß, daß Gott für unseren Tod, unser Leiden, unser Versagen und unsere Angst nicht ohne Mitgefühl ist. In seinem Sohn nimmt er sie auf sich. Und wenn der Vater seinen Sohn diesem Schicksal überliefert, dann nicht als derjenige, der ihn nur von seinem himmlischen Thron sendet und noch weniger als derjenige, der gegen ihn kämpft[6], sondern vielmehr als er, der in ihm gegenwärtig ist. «Mit mir ist der Vater», «der Vater ist in mir» (Jo 16,32; 10,38; 14,11). Der Gott, der sich im brennenden Dornbusch mit seinem Volk durch sein «Ich bin» verbunden hat (Ex 3,14), spricht dieses selbe «Ich bin» jetzt in dem am Kreuz erhöhten Menschensohn (Jo

8,28). Bei aller Personenverschiedenheit, um deretwegen wir den Patripassionismus ablehnen müssen, bleibt der Patrikompassionismus eine Implikation unseres Bekenntnisses «Gott ist die Liebe». Er ist bei uns in unserem Leiden, bei uns in unserer Angst, bei uns in unserem Versagen.

Noch einmal: Der versagende Mensch

Nun wieder zurück zum versagenden Menschen. Wir haben gesehen, was er glauben *darf*. Es gibt sozusagen eine Mystik des Versagens und der Angst. Aber noch einmal, auch in sie dürfen wir nicht flüchten. Dazu ist erst dann einer berufen, nachdem er alles versucht hat, nicht zu versagen. Und wir alle dürfen unseren Nächsten auf diese Berufung erst hinweisen, nachdem wir alles getan haben, ihm über sein Versagen hinwegzuhelfen. Zu dieser Arbeit an uns selbst und zu dieser Hilfe für andere lädt uns Gott in Christus ein. Aber er lädt uns auch ein zu einer gläubigen Bejahung unseres Versagens, das oben als Opfer-zum-Leben beschrieben wurde, als Sichanschließen bei Gott, der auch in unserer Todesangst selbst zugegen sein will. Vielleicht wird diese Berufung erst auf dem Sterbebett deutlich. Aber wer hellhörig ist, kann auch vorher manchmal etwas von dieser Berufung verspüren. Bejahung unserer Grenzen, unseres Versagens gehört zur «zweiten Bekehrung»[7].

Was gewinnt der versagende Mensch mit dieser Hingabe? Nichts. Nichts als die Freiheit, die Authentizität seines eigenen Daseins zu bejahen. Den Glauben und die Hoffnung, daß sein Leben Sinn hat. Und auch das dürfen wir in anderen sehen, um es ehrfürchtig zu begreifen. Es gibt noch eine dritte Möglichkeit, dem versagenden Menschen gegenüberzutreten, neben Gleichgültigkeit und Hilfe. Man kann sich gegenüber einem Sterbenden (gegenüber einem «terminalen Patienten» – aber liegt nicht in diesem medizinischen Fachausdruck schon eine Flucht vor dem Tode?) noch anders verhalten als dadurch, daß man ihm aus dem Wege geht oder ihm hilft. Man kann ihn auch in seinem Ringen begleiten; man kann bei ihm sein in der Hingabe, die er erreicht; man kann in diesem Menschsein Sinn entdecken und dadurch für das eigene Menschsein lernen. Denn der versagende Mensch wird umgeben von Gottes Liebe.

[1] Gertrud von le Fort, Die Letzte am Schafott (München 1931). Georges Bernanos, Dialogues des Carmélites (Paris 1949). Hans Urs von Balthasar, der Christ und die Angst (Einsiedeln 1953).

[2] Zu den historischen Elementen dieser Erzählung siehe Victor Pierre, Les seize Carmélites de Compiègne (Paris 1905). Die Marie de l'Incarnation der Erzählung ist eine historische Gestalt. Sie ist nicht zu verwechseln mit der Mystikerin Marie de l'Incarnation des 17. Jahrhunderts, Ursuline von Tours und Quebec.

[3] Carl J. Peter, die Erbsünde als Testfall der Theologie: Concilium, 7 (1971) 730–733.

[4] Martin Heidegger, Was ist Metaphysik? (Frankfurt am Main 1943). – Paul Tillich, Systematische Theologie I (Ev. Verlagswerk Stuttgart ^{3}1964).

[5] Tillich, aaO. und Der Mut zum Sein (Steingrüben, Stuttgart 1953).

[6] Vgl. Jürgen Moltmann, Der gekreuzigte Gott (München 1972) 222–236.

[7] Heinz Schürmann, Geistliches Tun (Freiburg 1965) 81–99.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

PIET SCHOONENBERG SJ

1911 in Amsterdam geboren, 1939 zum Priester geweiht. Studierte an der Theologischen Fakultät von Maastricht/Niederlande und am Päpstlichen Bibelinstitut zu Rom. Er ist Doktor der Theologie und Professor der Dogmatik an der Universität Nimwegen. Von seinen Veröffentlichungen erwähnen wir: «Het geloof van ons doopsel» I–IV (1955–62); «Ein Gott der Menschen» (Zürich 1969).

Edward Schillebeeckx

Jesus und das menschliche Lebensscheitern

Das für diese CONCILIUM-Nummer gewählte Thema «Menschliches Versagen», ist zweifellos aktuell. Aber gleichzeitig relativiert diese Aktualität das Thema, weil es so von der Zeit gezeichnet wird. Die Pendelbewegung der Geschichte zeigt ja, daß sich in Zeiten des Kulturoptimismus die Aufmerksamkeit vor allem der Möglichkeit einer besseren Zukunft zuwendet, dem geplanten Fortschritt und den positiven Aspekten menschlichen Wissens und Könnens, kurz: dem, was Menschen selbst leisten dürfen und können, um ihrer gemeinsamen Zukunft Gestalt zu geben; in Zeiten des Kulturniedergangs dagegen tritt die menschliche Erfahrung von Versagen und Ohnmacht niederschmetternd in den Vordergrund. Diese historische Dialektik relativiert das Thema «Menschliches Versagen»; indem man es wählt, fordert man eine Besinnung auf die unkritischen Versuche zum *aggiornamento*, die je nach Ebbe oder Flut wirkliche Lebensaspekte betonen oder verschweigen. Wenn die Welt in einem Rausch des Fortschritts mit aufweisbaren Teilergebnissen lebt, kann man eine «Theologie der irdischen Werte» erwarten; während eine beherrschende Erfahrung geschichtlicher Schattenflächen und deutlicher Mißerfolge in der tatsächlichen Kultursituation plötzlich eine «Theologie des menschlichen Versagens» entstehen läßt, die alle «Theologie der irdischen Werte» wieder zu vergessen scheint.

Zwar muß der Theologe versuchen, eine Antwort auf *moderne* Fragen vorzubereiten, aber darin wird er die Erinnerung an vergessene Wahrheiten lebendig halten; denn sein Besinnungsraum ist nicht auf die Fakten des augenblicklichen Heute oder «der Aktualität» begrenzt. Gerade wegen dieser Aktualität darf er nicht blind auf das Heute starren. Bei seiner Besinnung auf das menschliche Versagen darf der Theologe denn auch nicht empfindungslos werden für das teilweise Bestehen des Menschen und für seine aufrichtige Anstrengung, nicht zu versagen, trotz allen Widerstands von innen und von außen. Man macht Gott nicht groß, indem man den Menschen klein macht. Und: «Auch die Hinkenden laufen nicht rückwärts.»[1] Ohne dieses kritische Abstandhalten wird die Theologie zu einer bloßen *Widerspiegelung* der wechselnden Gemütsverfassungen bei Ebbe und Flut jeder menschlichen Kultur; sie wird dann zu einer bloßen Kopie, einer Verdoppelung oder Wiederholung der weltlichen Gezeiten; keine provozierende Erinnerung und keine kritische Zukunftsorientierung, die senkrecht stehen kann auf dem, was der Trend der Zeit zu fordern scheint.

I. Theologische Relevanz des menschlichen Versagens

Die Relativierung einer einseitigen (und darin nicht einmal eingebildeten, «reaktionären») Betonung menschlichen Versagens kann aber nicht ungeschehen machen, daß die Erfahrung menschlichen Versagens und Scheiterns – auf allerlei Teilebenen und auf der ganzen Linie des privaten und gesellschaftlichen Lebens – in unserer heutigen Gesellschaft eine oft beklemmende Erscheinung ist, unter deren Einfluß viele, jung und alt, geraten. Vor allem die erfahrene Ohnmacht des immer noch weiterwirkenden Fortschrittsglaubens des 19. Jahrhunderts wie auch das brutale Niederschlagen oder vergebliche Löschen von so mancherlei revolutionärem Widerstand hat das Erlebnis von Versagen und Ohnmacht, vor allem ihr verschärftes reflexives Bewußtsein, zu einer der fundamentalen affektiven Dispositionen, *Grundstimmungen* unserer heutigen Kultur gemacht. Das ist ein unleugbares Faktum.

Besondere Aufmerksamkeit verdient dabei die Tatsache, daß die Erfahrung menschlichen Versagens zu den empfindungsstärksten und kreatürlichsten Tiefendimensionen unseres menschlichen Daseins gehört (wie andere empfindungstiefen Dimensionen, z.B. Freude und Leid, die schon früher in dieser Zeitschrift analysiert wurden)[2], und daß sie deshalb eine sehr ambivalente Bedeutung bekommen können. Auch für die heute beherrschende Erfahrung von Versagen und Ohnmacht gilt deshalb die dringende Frage: Welche kognitive und operative Kraft besitzt diese fundamentale Erfahrung? Einfacher gesagt: Was enthüllt sie für unseren Lebensweg an orientierender «praktischer Wahrheit»? Welche wirksame Kraft kann davon ausgehen? Und umgekehrt: Was sind die menschenverstümmelnden Folgen für den, der Erfahrungen und was sie uns zu sagen haben (wie auch immer) verdrängt, sei es durch Flucht in die Randzonen des Lebens von bloßem Spiel oder falsch verstandener Kontemplation, sei es durch rücksichtslosen, grimmig-revolutionären Aktivismus. Wie kann außerdem die Erfahrung des Versagens mißbraucht werden, um die Macht von Menschen über Mitmenschen fortdauern zu lassen? Was ist schließlich die eigene ermutigende, produktive, lebenfördernde oder heilbringende und kritische Kraft des christlichen Glaubens, zumal seine gnadenvolle Einsicht, daß unser Versagen schließlich Gott anvertraut werden kann und darf – eine Lebens-

weisheit, die uns auf einzigartige Weise durch Jesus vorgelebt wurde, durch den Christus, und von vielen, die ihm darin in seiner Kraft «gefolgt» sind?

Viele dieser Fragen wurden in dieser Nummer schon an anderer Stelle beantwortet. Ich beschränke mich deshalb auf die christlich-theologische Fragestellung, indem ich meine Aufmerksamkeit weniger auf die individuell-persönlichen Dimensionen richte (das wurde im vorhergehenden Artikel bereits vortrefflich getan), als vielmehr auf die Makrodimensionen unserer Weltgeschichte auf der Suche nach einer besseren Zukunft.

Wer in dem Fiasko von Jesu Botschaft und Leben Inspiration und Orientierung für das lebensweite Problem des «menschlichen Versagens» finden will, muß zunächst sicher sein, daß dieses Leben Jesu historisch, d.h. in der Dimension unserer Geschichte ein wirkliches Fiasko, ein tatsächliches Versagen war, wenigstens in gewisser Hinsicht. Denn so eindeutig, wie manche es darstellen – positiv oder negativ –, ist diese Frage nicht zu beantowrten. Es geht dabei um unsere menschliche Vorstellung von «Versagen» und «Erfolg».

War der Kreuzestod für Jesus die unverstandene, aber aufrichtige Bejahung eines gescheiterten Lebensprojekts? Muß man Jesu letztes Abendmahl als den Abschied eines Menschen sehen, der zwar eins mit dem Vater ist, aber seinen Auftrag für gescheitert ansieht und deshalb den Seinen ein Abschiedsmahl anbietet, etwa in der Stimmung: Liebe Freunde, «es ist der allerletzte Becher»; es ist gescheitert, ist vorbei; aber ich nehme dieses Versagen an, glaube trotzdem weiterhin an meinen Auftrag und vertraue dabei auf Gott...? Dann hätte Jesus seinen Tod nicht eigentlich in sein Heilsangebot hereingenommen und hätte er ihm selbst nicht schon erlösenden Heilswert zuerkannt. Wohl aber hätte dann gerade durch die Annahme dieses tödlichen Scheiterns seines Lebens und Auftrags von Gott her, dessen Herz größer ist als alles menschliche Versagen und Gelingen, sein Tod und Versagen erlösenden Wert und dadurch eine weittragende geschichtliche Bedeutung bekommen.

Die Nuancen dieser Sicht sind, verglichen mit der klassischen Interpretation, nicht sehr aufdringlich, so real sie auch sein mögen; aber sie könnten sehr wohl christliches Licht auf jedermanns fundamentales Lebensproblem werfen: auf menschliches Versagen, auch wo der Mensch keineswegs schuldig ist und alles nur Mögliche tat, nicht zu versagen. Nicht das Versagen hat dann das letzte Wort, sondern die Lebensgemeinschaft mit Gott, die einen Menschen dazu bringt – oft ohne tiefere Einsicht, aber von innen her – dieses Versagen zu bejahen, es geringer zu achten als den Wert der Lebensgemeinschaft mit Gott und die Treue zum Menschen als Implikation dieser Gemeinschaft. Erlösend ist dann gerade diese religiöse Lebensgemeinschaft und Solidarität bis-zum-Tode, d.h. die Liebessolidarität, die sich nicht zerbrechen läßt, nicht einmal durch verwerfende Mitmenschen. Nicht die Negativität des Versagens als solche, sondern die positive Haltung, mit der es gefüllt und angeommen wird, hat dann erlösende Bedeutung. Aber die allem voranstehende Frage ist dann wohl: Hat Jesus seinen Tod als Katastrophe erfahren?

II. Hat Jesus versagt?

Die Fragestellung ist also klar. Aber in der Antwort gehen die Interpretationen beträchtlich auseinander.

1. Manche Theologen, vor allem der lutherischen Tradition, sehen im Tod Jesu ein «Verlassenwerden von Gott»[3]. Andere dagegen behaupten, Jesus habe seinen Tod nicht so sehr als unerwartete Katastrophe erfahren, sondern eher als innere Konsequenz seiner Sendung; daß er also seinen kommenden Tod als Kern seiner ganzen Sendung in sein Heilsangebot integriert hat.[4] Wieder andere bejahen zwar, daß Jesus seinen gewaltsamen Tod innerlich angenommen hat, aber gleichzeitig betonen sie, daß sein Kreuzestod, vor allem als Verwerfung von Mitmenschen[5], seine Botschaft auf die abschüssige Bahn setzt und problematisch macht[6], so daß man zwar in begrenzter, aber realer Hinsicht tatsächlich sagen muß, daß Jesus auch mit der schmerzlichen Erfahrung eines Lebensversagens ins Reine kommen mußte.

Nur wenn Jesus wirklich ein Versagen in begrenzten, aber tatsächlichen Dimensionen unserer Geschichte erfahren hat, wenn auch ohne irgendeine Schuld seinerseits, kann für die Lebensproblematik des versagenden Menschen – Thema dieser CONCILIUM-Nummer – von Jesu eigenem erlebten Versagen als geschichtlichem Geschehen eine ermutigende, produktive und kritische Kraft ausgehen. Unser kurzsichtiger Versagensbegriff wird dadurch dann gründlich korrigiert. Aber welche von den drei vorgenannten auseinanderstrebenden Interpretationen ist stichhaltig?

2. Daß Jesus von Gott selbst verlassen worden wäre, muß aus exegetischen Gründen entschieden abgelehnt werden. Diese Auslegung wird von ihren Verteidigern fast ausschließlich mit Psalm 22 begründet: «Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?» (Mk 15,34). Aber abgesehen von der Unsicherheit, ob dieses Psalmzitat Jesus historisch zugeschrieben werden kann oder eine spätere christliche Interpretation ist – das Zitieren eines Psalmanfangs (von wem auch immer) bedeutet in der jüdischen Spiritualität einen Hin-

weis auf den ganzen Psalm; und der Grundtenor des ganzen Psalms 22 ist: «Er hat nicht verschmäht noch verachtet den Erniedrigten in seiner Erniedrigung, sein Gesicht *nicht* von ihm gewendet; er hörte ihn, da er zu ihm schrie (Ps 22,25); und: «in diesem Wissen wird sich zum Herrn bekehren die Erde – bis an ihre äußersten Grenzen» (Ps 22,28); und schließlich: «dann werden knien vor ihm, die in den Staub gesunken, die keine Kraft hatten weiter zu leben» (Ps 22,30b). Dieser Psalm drückt demnach die Glaubensüberzeugung aus, daß in Situationen, in denen Gottes helfender und erlösender Beistand empirisch nicht zu erfahren ist, *Gott trotzdem nahe bleibt* und das Heil darin besteht, daß der Mensch, *in* dieser dunklen Nacht des Glaubens, Gottes unsichtbare Hand desungeachtet weiterhin festhält. Das auszusagen ist die Aufgabe des Psalms 22 in der neutestamentlichen Leidensgeschichte. Es ist also vielmehr die Rede von dem, was die mystische Tradition «die dunklen Nächte des Glaubens» (Johannes vom Kreuz) nennt, in denen sich der wahre Gläubige und Gottgetreue, ohne tastbare und fühlbare Hilfe, von wem auch immer, trotz allem von Gottes Hand gehalten weiß und diese, in letzter Selbstentäußerung, nicht loslassen will. «Weil es durch ihn vollbracht ist», schließt der Psalm (Ps 22,32b). Die Leidensgeschichte des Evangeliums ist übrigens voll von Anspielungen auf verschiedene Verse gerade dieses Psalms! Die Passionserzählung atmet *diese* Spiritualität des Psalms 22. Deshalb kann, nach rechter Interpretation der Schrift, keine Rede davon sein, daß Gott Jesus verworfen und verlassen hat. Die These von Jesu Verlassenheit von Gott entbehrt jeder biblischen Grundlage.

Das heißt dann auch, daß in derselben Evangeliumserzählung die Auferstehung Jesu jedenfalls schon Durchbruch oder *Offenbarung* einer *vorher verborgenen*, aber *wirklichen Anwesenheit* Gottes bei und in Jesus bedeuten wird – eines Nichtversagens in der Gestalt menschlichen Scheiterns. Die Auferstehung ist dann etwas Neues *und* liegt doch in der Verlängerung von dem, was am Kreuz in verborgener Weise schon lebendige Wirklichkeit war, wenn auch in den Konturen irdischer Bedingung; eine Tat Gottes, aus der Jesu *religiöse Identität* am tiefsten hervorgehen wird. Diese Sicht wird vor allem in der johanneischen Idee des Kreuzes-als-Erhöhung thematisiert. Die «synoptische» Hilflosigkeit und das Versagen von Jesu Botschaft und Lebenspraxis – «Anderen hat er geholfen, aber sich selbst kann er nicht helfen» (Mk 15,31; s. Lk 23,35b) – wird darin drastisch korrigiert: Johannes sieht in der Machtlosigkeit die eigene Art und den eigenen Modus der göttlichen Macht, Gottes Erfolg in dem von Mitmenschen übel zugerichteten Leben Jesu, der in aller Zerstörung Gott nicht losgelassen hat. Die Synoptiker beschreiben die sichtbare Hilflosigkeit, das *aufweisbare* Scheitern; Johannes dagegen legt dar, daß dieses Aufweisbare nicht die tiefste Wirklichkeit wiedergibt: Jesus *hat* das Ziel erreicht kraft seiner Lebensgemeinschaft mit Gott, die schlechthin stärker ist als der Tod. Das Versagen bekommt so eine andere Wertung.

3. Diese Glaubenseinsicht erhält noch mehr Relief in dem Licht, das wir den *Identifizierungsprozeß* Jesu nennen können, wie wir ihn in den vier Evangelien beschrieben finden. Jedes Evangelium ist als ein Ganzheitsentwurf anzusehen, in dem Jesus identifiziert wird. Aber in jedem einzelnen Evangelium finden wir innerhalb des eigenen und einen Gesamtplans mehrere Abschnitte, in denen Jesu Identität sozusagen in Etappen oder einander folgenden Abschnitten geklärt wird. Ich meine, abgesehen vom eigenen Abschnitt des Kindheitsevangeliums bei Mt und Lk[7], im Identifikationsprozeß der vier Evangelien drei große Abschnitte unterscheiden zu können: 1. Jesu Identität wird durch das verdeutlicht, was er selbst tut und sagt (nach seiner Taufe im Jordan bis zu seinem Leiden); 2. Jesu Identität wird durch das verdeutlicht, was andere mit ihm tun (die Passionserzählung, beginnend mit der Verhaftung Jesu bis zu seinem Tod einschließlich); 2. Jesu Identität wird durch das verdeutlicht, was *Gott* mit ihm tut (die Erzählungen über die Zeit nach seinem Tode). Diese Teilabschnitte werden durch Übergänge miteinander verbunden: in den Tauferzählungen ist Jesus fast noch passiv; im ersten Beginn der Passionserzählung tritt Jesus selbst noch handelnd und redend auf: z. B. beim Abschiedsmahl. Aber diese Übergänge lassen wir hier außer Betracht. Für das Thema des «Versagens» sind alle drei Abschnitte wichtig: Jesu Botschaft und Lebenspraxis – sein Leiden und Tod – seine Erhöhung beim Vater und sein Leben unter uns durch den Geist. Jeder dieser drei Abschnitte liefert eigene Bausteine für die Identifikation Jesu durch das Evangelium. Aufgenommen in den einen Gesamtentwurf eines jeden der vier Evangelien, werfen diese Abschnitte ein Licht auf die Frage, ob und in welchem Sinn von einem Versagen Jesu in Botschaft und Leben die Rede sein kann.

In der ersten Phase, nach den Tauferzählungen, erscheint Jesus nicht mehr ausdrücklich, wie noch in den Jugenderzählungen bei Mt und Lk, als symbolischer Repräsentant Israels (der neue Abraham, der neue Jakob und Juda, der neue David, oder sogar schon als der neue Adam – s. das Geschlechtsregister bei Lk); der Akzent liegt jetzt mehr auf dem individuellen Menschen (der in den Kindheitsgeschichten eher – und verständlicherweise – im Hintergrund bleibt: was der Neugeborene ist, wird noch aus seinem weiteren Le-

ben hervorgehen müssen!): dieser Mann aus Nazareth, der Taten setzt, die selbst Zeichen und wirksames Symbol der kommenden Herrschaft Gottes sind. Diese Identifikationsphase wird vom Thema Gottes Königreich beherrscht: Jesu persönliches, privates und umweltbestimmtes Heute wird identifiziert im Licht seiner Beziehung zum Reich Gottes. Von einem sehr konkreten, historisch bestimmbaren Menschen, Jesus von Nazareth, wird eine geheimnisvolle Beziehung zum nahenden Reich Gottes ausgesagt. Dieses private, persönliche Verhältnis zur kommenden Gottesherrschaft verdeutlicht in diesem erzählerischen Abschnitt die Identität Jesu. Diese Identifikation füllt den ganzen Abschnitt zwischen der Erzählung von Jesu Taufe durch Johannes und der Erzählung von seinem Leiden und Tod aus.

Mit seiner Leidensgeschichte tritt aber ein harter Kontrast auf. Hier scheinen alle symbolischen Züge, ob sie nun auf die Vergangenheit (Israel) oder auf die Zukunft (Reich Gottes) gerichtet sind, in den Hintergrund zu treten: jetzt steht eine sehr konkrete Person, ein leidender und offensichtlich in seinen Ansprüchen versagender Mensch im Mittelpunkt der Erzählung. Der Zusammenhang zwischen Jesus und dem nahenden Gottesreich fehlt zum größten Teil in diesem Abschnitt (wennn es auch noch einen Ausläufer im Einsetzungsbericht gibt: Mt 26,29 par. und Lk 22,24–30); der Zusammenhang wird nach dem Grundthema des Berichts sogar problematisch. Jesus erscheint nun als eine private Person, der die Aufgabe wird, mit dem eigenen Lebensschicksal und den neuen Lebensumständen ins Reine zu kommen. Die im vorausgehenden Abschnitt schon gebrauchten Hoheitstitel werden nun, soweit sie noch zu finden sind, fast ironisch angewandt: kann dieser leidende, gedemütigte Mann der Christus sein? (Mk 15,17–19, 26–32). Der Brennpunkt ist schlechthin: der Mensch Jesus, konfrontiert mit schicksalhaften Lebensumständen und mit der sich nahenden Gefahr des Scheiterns durch gewalttätiges Eingreifen seiner Widersacher. Von einer Beziehung zwischen dem «Hinaufgehen nach Jerusalem» (Mk 10,32; Mt 20,17; Lk 31–34) und dem «Kommen der Gottesherrschaft» – davon «verstehen die Jünger nichts» (Lk 18,34). Die Evangelisten haben es inzwischen natürlich besser gelernt, aber innerhalb des erzählenden Abschnitts erscheint für sie nur die Zwielichtigkeit des Zusammenhangs zwischen «Jesus» und dem «Christus».[8] An diesem Punkt der Erzählung herrscht Unsicherheit über Jesu Identität, und darin spielt das vor ihren Augen sich vollziehende Scheitern des Lebens Jesu eine entscheidende Rolle.

Innerhab des synoptischen Berichts markiert die (im Evangelium nach Johannes nicht erwähnte) Todesangst im Gethsemanegarten am schärfsten diese problematische Spannung, Unsicherheit und Doppeldeutigkeit. Aufgrund des Endpunktes sieht Johannes tiefer und wirklicher, aber er spricht nicht von Jesu Machtlosigkeit, *in der* sich de facto vornehmlich die göttliche Tiefe offenbart; er spricht nur von dieser allerfüllenden Tiefe. Bei Johannes ist die Problematik des Versagens schon «aufgelöst». In dem besonderen Abschnitt der Synoptiker steht dagegen die schmerzliche Frage noch lebensgroß zutage: der Zuschauer sieht nur und macht nur den kontrapunktischen Niedergang Jesu mit, beherrscht von der Frage: Haben wir uns geirrt? «Wir hofften so...» (Lk 24,21)! Johannes hebt aufgrund der Schlußphase diese Spannung auf. Die Akzente liegen anders: Gerade in Jesu existentiell durchlebter Ohnmacht (Akzent der Synoptiker, die diesen Aspekt beschreiben, obschon auch sie sich des Endsieges bewußt sind) vollzieht Gott in dem Gottgetreuen sein Mysterium des göttlichen Gelingens (Akzent des Johannesevangeliums, das die Ohnmacht und das Scheitern lediglich voraussetzt, aber auf keinerlei Weise erwähnt).

In einem dritten und letzten Abschnitt (nach Jesu Tod: die Grab- und Erscheinungserzählungen) fällt auf, daß der Leser in jedem Vers spürt: Hier ist *allein Gott* am Werke (wie es an anderer Stelle im Neuen Testament auch ausdrücklich gesagt wird: «Gott hat ihn aus den Toten auferstehen lassen», Apg 10,40; siehe 2,32; 3,15; 4,10; 1 Kor 15,15), während in den Erscheinungsgeschichten der Evangelien kaum von Gott die Rede ist: *Allein Jesus*, der Lebende, tritt hier aktiv auf und spricht selbst seine Identität aus; er stellt die für die Jünger problematisch gewordene Beziehung zwischen «diesem Jesus» (dem Mann aus Nazareth) und «dem Christus» wieder her. Das unausgesprochene Ineinanderfließen von «Jesus» und «Gott» ist hier evokativer als sonst. Verschwand Jesu eigene Initiative fast vollkommen im vorigen Abschnitt (Leidenserzählung) – in den Erscheinungserzählungen steht alles wieder im Zeichen von Jesu eigener Initiative, die mit Gottes absoluter Initiative *zusammenfällt*: nur *Jesu* Auftreten (in den Erscheinungserzählungen) läßt vermuten, daß *Gott* hier handelnd am Werke ist. Meisterhaft in der Komposition, aber zugleich einzigartig in seiner theologischen Dichte! Jesus selbst, er, der Mann aus Nazareth, ist die Gegenwart von Gottes Handeln mit uns, während seines Lebens, aber auch nach seinem Tode. Was «in menschlicher Sicht» (*kata sarka*, 2 Kor 4,16) Versagen und Scheitern glich und auf dieser Ebene auch tatsächlich ist, wird «aufgrund einer Sicht aus dem Geiste» Erlösung und Überwindung, Sieg.

Die Gesamtheit der Evangeliumsdarstellung, strukturiert in diesen drei Abschnitten[9], zeigt uns, daß wir Jesu Identität nicht völlig nur aufgrund seiner Botschaft und Lebensführung oder nur aufgrund seiner eigenen Lebensintentionen erklären können. Die Identität einer Person ist ja nicht nur abhängig von seinen Absichten und Taten, sondern *auch* das Ergebnis der Absichten anderer und von Lebensumständen. Den Menschen *überkommen* auch viele Dinge, und diese tragen zu seiner Identität bei, zumal durch die Art, wie er solche Ereignisse und Imponderabilien entweder integriert oder er keinen Rat damit weiß! Jesus wußte wohl Rat damit. Deshalb ist Jesu Identität letztlich nicht zu erkennen, wenn man seinen Tod und seine Auferstehung nicht mit in Rechnung setzt.

Bei all dem sind es die Evangelisten, die ihre Sicht auf Jesus in einen Identifikationsprozeß übersetzen. Damit ist direkt noch nicht gesagt, wie Jesus selbst dieses Fiasko seiner Botschaft und seines Auftretens erlebt hat, und ebensowenig, *ob* er selbst sie als Fiasko erlebt hat. Wenn auch in der Erzählung von Jesu Todesschrei Evangelisteninterpretation mitspricht (niemand war ja, wie die Schrift sagt, davon Zeuge), so versuchen die Evangelien trotzdem Jesu *eigene* Erfahrung zu übersetzen. Aufgrund der Evangelientexte dürfen wir annehmen, daß Jesus keineswegs von Anfang an ausdrücklich damit gerechnet hat, ein gewaltsamer Tod werde die innere Folge seiner Sendung sein (wenn es von den Evangelien aufgrund des tatsächlichen Ablaufs auch so dargestellt wird); wohl wird deutlich, daß er gegen Ende seiner Lebenstage mit dieser Möglichkeit und sogar drohenden Wahrscheinlichkeit konfrontiert wurde und daß er, immer bedacht auf Gottes Willen, schließlich mit dieser Schicksalhaftigkeit ins reine kommen mußte.[10] Aus allerlei neutestamentlichen Gegebenheiten geht hervor, daß er Gottes Wege nicht ganz verstand (Garten von Gethsemane!), er aber sein Lebensschicksal innerlich angenommen hat, trotz der fundamentalen Problematik, die das für seine Botschaft vom nahekommenden Gottesreich hervorrief. Existentiell mußte Jesus also eine menschlich evidente Erfahrung des Scheiterns mit seinem Vertrauen auf Gott versöhnen, von dem er sich gesandt wußte. Er entschied sich, Gott Vertrauen zu schenken, trotz der Finsternis der Lage. Das darf wohl der Kern des Geschehens in Gethsemane genannt werden. Was menschlich gesehen auf ihn zukam, als Versagen seiner Botschaft, vertraut er Gott an. Die Evangelien haben später verstanden, daß alles, was Jesus als «historisches Fiasko», d.h. als wirkliches Geschehen in unserer Geschichte erleben mußte, in Wirklichkeit ein *historisches* Fiasko war, d.h. ein Ereignis von geschichtlich weittragender Bedeutung!

III. Versagen hat nicht das letzte Wort

Zum Schluß der vorhergehenden Darlegung spielte ich auf die doppelte Bedeutung des Wortes «historisch» an: Jesu gewaltsamer Tod war historisch und machte einen Strich durch seine Rechnung, obwohl er dieses Geschehen in Treue zu Gott innerlich annahm; andererseits sahen die Evangelisten später gerade in diesem tatsächlichen Scheitern ein Geschehen von historischer Bedeutung: die Heilsbedeutung der Annahme gerade dieses Lebensscheiterns wird in den Evangelien transparent.

Die Evangeliumserzählung des Prozesses, in dem Jesus nach und nach, ohne Fortlassung auch nur eines einzigen wichtigen Faktums identifiziert wird, ist wie ein Kreislauf, in dem die Bedeutung der vorhergehenden Teilabschnitte bewahrt und zugleich überstiegen wird. Schließlich zeigt *Jesus selbst* der gläubigen Gemeinde seine Identität (der Sinn der Erscheinungserzählungen). Das letzte Wort, in dem sich der Identifikationsprozeß des Evangeliums vollendet, wird erst in der Erzählung vom Kreuzestod und von der Auferstehung Jesu hörbar. Aus der ganzen Erzählung wird klar, daß die Erkenntnis von Jesu Identität und seine Anwesenheit unter uns – «Ich werde bei euch sein bis ans Ende der Zeiten» (Mt 28,20) – untrennbar verbunden sind: erst in der Ostererfahrung und durch sie kann Jesus in seiner wahren Identität erkannt werden. *Christologie,* im Sinn einer gläubigen Personidentifikation Jesu, ist zugleich die eigentlich christliche Antwort auf das lebensweite Problem der menschlichen Mißerfolge. Gerade die Auferstehung straft das Reden vom Versagen der Botschaft und des Lebens Jesu Lügen, und gleichzeitig straft sie Lügen die rein menschlichen Sichten auf das, was «wirkliches Gelingen» eigentlich bedeuten soll und kann. In christlicher Sicht geht es nicht so sehr darum, sich mit dem Faktum versöhnt zu wissen, daß das menschliche Leben ein Gemisch von Gelingen und Versagen ist, vielmehr geht es – tiefer – um eine andere Wertung von wahrhaftem Erfolg und menschlichem Versagen, und deshalb (letztlich) um eine andere *Erfahrung*.

Die Spannungen zwischen der synoptischen und johanneischen Schau werden damit klar. Nach realer menschlicher Erfahrung (und das ist eine lebendige Wirklichkeit) wurden Jesu Botschaft und Lebenspraxis, und damit seine Person selbst, durch die Hinrichtung ins Unrecht gesetzt; man verschloß ihm den Mund. Das ist in der Tat ein Fiasko! Für die Römer war «der Fall Jesus» damit endgültig abgetan. Für die menschliche Erfahrung sind Jesu Lebensentwurf, Botschaft und Praxis in ein Fiasko ausgelaufen. Diese Erfahrung (zwar aufgenommen in eine noch unausgesprochene tiefere Sicht) haben die Synoptiker ohne

Verwischung dieses menschlichen Erfahrungsaspektes ausführlich erzählt. Darin liegt die eigene Authentizität der drei ersten Evangelien. Aber von Gottes Standpunkt her gesehen – und das zeigt sich nur in der *religiösen* Erfahrung von Menschen – ist eigentlich keine Rede von Versagen; das ist der ausdrückliche Standpunkt des Evangeliums nach Johannes, in dem die synoptische Erfahrung zwar vorausgesetzt, aber auf ihre wahre Gestalt relativiert wird. Bestimmte Formen von Versagen im eigenen Lebensprojekt (bei Menschen, die ihrerseits alles taten, um nicht zu versagen), die auch als menschliche Ohnmacht erlebt werden («sich selbst kann er nicht helfen»), erscheinen in der *religiösen* Erfahrung dieser selben Menschen als eine Offenbarung von Gottes Macht, als Kraft der augenscheinlich hilflosen und ohnmächtigen, entwaffneten und ebenso entwaffnenden Liebe. Hier steht «menschliche Erfahrung» nicht einer unbegründeten, in der Erfahrung nicht verankerten «Theorie» gegenüber, sondern Erfahrung steht gegenüber Erfahrung. Die religiöse Verbundenheit mit Gott nimmt der rein menschlichen Erfahrung den Anspruch, das letzte Wort zu haben. Damit wird das Schmerzliche der menschlichen Erfahrung nicht bagatellisiert; aber der Stachel wird daraus entfernt: Mißerfolg ist nicht die letzte Evidenz.

Menschliches Versagen in Unschuld (oder oft auch in reuiger Schuld) wird vom Gottgläubigen in die starke Liebe Gottes aufgenommen, die sich auch in irdischer Ohnmacht offenbaren kann, im Überrumpeltwerden von der Macht des Bösen, vom Menschlichen und Allzumenschlichen. Mit ihren anders gesetzten Akzenten bezeugen die Synoptiker und das Evangelium nach Johannes in ihrer vierseitig-«synoptischen» Sicht gleichzeitig die Tiefe des menschlichen Mangels in einer Welt endlicher und sündiger Mitmenschen, wie auch die Tiefe von Gottes siegreichem Erbarmen in einer Menschenwelt, die letztlich als «Welt Gottes» erlebt wird. Das Phänomen Jesus ist deshalb im Tiefsten ein Gottesproblem.

Jesu *Fiasko* und den sich darin offenbarenden *göttlichen Erfolg* muß man aber sowohl in ihrer Unterschiedlichkeit wie in ihrer Einheit sehen. Man darf es m.E. nicht so darstellen, daß einerseits in der Dimension unserer *Geschichte* Jesu Botschaft und Lebenspraxis infolge menschlichen Unverstands und Widerstands versagten, während andererseits auf der *übergeschichtlichen* transzendenten Ebene Gott dieses Fiasko in einen göttlichen Sieg und in Erlösung umformt, das Fiasko als das lassend, was es wirklich ist. Damit huldigten wir wieder einer Art von Dualismus der Phasen. Vielmehr muß man annehmen, daß Gottes transzendenter Sieg über das menschliche Versagen sich historisch in der unbeirrten Gottes- und Menschenliebe Jesu *verkörpert*, selbst im historischen Augenblick seines Scheiterns am Kreuz. Gerade so bekommt Jesu Versagen eine produktive und kritische Kraft innerhalb der Dimension unserer Geschichte: Trotz des Bruchs im Versagen durch die todbringende Verwerfung von seiten der Mitmenschen, ist da Kontinuität zwischen der verborgenen Dimension dessen, was sich am Kreuz vollzog, und ihrer Offenbarung in Jesu Auferstehung, wenn wir auch nicht im Stande sind, die menschliche Erfahrung des Versagens und die religiöse Erfahrung von Gottes erlösendem Sieg *in* diesem Versagen *theoretisch* zu versöhnen.

Das Nichtversagen oder der Erfolg irdischer Großmächte ist nur möglich aufgrund von Polizeimacht, Geld und menschenzerbrechender Tyrannis, die jeden quält und aus dem Wege räumt, der diesen Erfolg zum Versagen machen kann. Selten wird diese reale Ohnmacht, eigenes Versagen nicht anzunehmen, und das Alleinrecht der eigenen Sicht auf das, was Menschen zum Heile gereicht, so stark erlebt wie unter den – rechten und linken – Diktaturen unserer Zeit, die ihr Gelingen und ihren Erfolg nur (vorläufig) erhalten können durch Folterung und Ausrottung und indem sie jedem den Mund verschließen, der anders denkt oder will. Aber der Glaube, daß solcher irdische Erfolg nicht der Weg zu wahrhaft menschlichem Aufstieg, echtem Erfolg oder Heil sein kann, sondern vielmehr der Weg zum definitiven Versagen der menschlichen (persönlichen oder kollektiven) Geschichte ist, das ist die große Botschaft Gottes selbst, die uns als *frohe Botschaft*, als frohe Neuigkeit in der Person, dem Leben und dem Tod Jesu Christi gebracht wird. Daß Jesu Leidensgeschichte sich in unserer menschlichen Geschichte fortsetzt, daß neben seinem Kreuz unzählige andere Kreuze aufgerichtet werden, bleibt deshalb unter der Kritik von Gottes Botschaft in und durch Jesu Leben und Tod. Aber inzwischen weiß der Christ, daß Gott sich gegenüber tyrannischer Übermacht mit jedem *identifiziert*, der ein solches historisches Fiasko unbewaffnet, aber in beispiellosem Widerstand zu erleben weiß: in Treue zur Lebensgemeinschaft mit ihm, der letztlich der Herr der Geschichte ist. Wenn auch alles innerhalb unserer Geschichte entschieden wird, nicht die Geschichte selbst, sondern nur der mit uns lebende Gott hat das letzte Wort. Gleichzeitig enthüllt uns diese Gotteskraft-im-Fiasko-Jesu, daß *endgültiges* Versagen, *definitives* Böses und *unversöhntes* Leiden ihre eigentliche, definitive und schreckenerweckende Gestalt nur im Nichtwollen-und-Unvermögen des Menschen zur Liebe haben. Das ist die Definition von dem, was die großen religiösen Überlieferungen «die Hölle» nennen: ein Versagen, das der Mensch dem le-

bendigen Gott nicht mehr anvertrauen *will noch kann*; das entschiedene Beharren im Erfolg, das seine Kraft nur in Tyrannis und Kränkung des Mitmenschen findet, ob in großem oder in kleinem Maßstab, wenn auch nicht in der Meinung, die Orthodoxie und das einzige Heil zu vertreten.

[1] Kahlil Gibran, De profeet (Wassenaar o.J.) 55 (übers. aus dem Englischen).
[2] Von der Freude und der Trauer: Concilium 10 (1974) 307 ff.
[3] Vor allem J. Moltmann, der gekreuzigte Gott (München 1972) 222–236.
[4] Vor allem H. Schürmann, Jesu ureigener Tod (Freiburg 1975).
[5] E. Schillebeeckx, Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden (Freiburg 1975. In der ndl. Ausgabe S. 241–256 (3. Auflage).
[6] In der neuesten Literatur: W. Kasper, Jesus der Christus (Mainz 1974). – H. Küng, Christ sein (München 1974). – H. Frei, The Identity of Jesus Christ (Philadelphia 1975).
[7] Nur Mt und Lk haben eine «Kindheitserzählung Jesu», so daß wir hier von vier Teilabschnitten sprechen können; aber für das Thema «menschliches Versagen» kann man diese ersten Abschnitte außer Betracht lassen. Deshalb kommen nur die drei Abschnitte infrage, die wir, jede innerhalb ihrer eigenen Gesamtabschnitte, in den vier Evangelien finden.
[8] Siehe u.a. H. Frei aaO. bei Anm. 6, Seiten 132–135 in Seiten 128–138, denen ich (wenn auch für eine andere Perspektive) einige Gedanken entlehnte.
[9] Ob diese Teilabschnitte für den Evangelisten manchmal als gesonderte Abschnitte gedient haben und manchmal nicht, bleibt hier außer Betracht.
[10] Siehe Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden, aaO. bei Anm. 5 (zitiert nach ndl. Ausgabe, 3. Aufl., S. 241–256. – Und die kürzlich erschienene Synthese von H. Schürmann (s. Anm. 4).

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

EDWARD SCHILLEBEECKX

geboren 1914 in Antwerpen/Belgien, 1941 zum Priester geweiht. Er studierte an der Theologischen Fakultät von Le Saulchoir in Frankreich, an der École des Hautes Études und an der Sorbonne zu Paris, ist Doktor (1951) und Magister (1959) der Theologie und seit 1958 Professor der dogmatischen Theologie an der Universität Nimwegen; an der Harvard-Universität war er Gastprofessor. Er ist Hauptschriftleiter der «Tijdschrift voor Theologie». Von seinen Veröffentlichungen erwähnen wir: Openbaring en Theologie (Bilthoven 1964), deutsche Ausgabe: Theologie und Offenbarung (Mainz 1965); God en mens (Bilthoven 1965); Wereld en Kerk (Bilthoven 1966); De zending van de Kerk (Bilthoven 1968); Zusammenfassung der drei vorhergehenden Titel in deutscher Ausgabe als: Gott, Kirche, Welt (Mainz 1970); Geloofsverstaan: Interpretatie en kritiek (Bloemendaal 1972), deutsche Ausgabe: Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie (Mainz 1971); God, the future of man (New York 1968), deutsche Ausgabe: Gott, die Zukunft des Menschen (Mainz 1969); Jezus, he verhaal van een levende (Bloemendaal 1975), deutsche Ausgabe: Jesus, die Geschichte von einem Lebenden (Freiburg 1975).

Roland Murphy

Die Kraft wird in der Schwachheit vollendet (2 Kor 12,9)

G.K. Chesterton hat einmal geschrieben, das Paradoxe wurzle im eigentlichen Fundament der menschlichen Dinge. Es scheint aber auch im grundlegenden Gefüge des christlichen Glaubens zu wurzeln. «Wer sein Leben verliert, der wird es finden» (Mt 16,25); «Mein Joch ist sanft und meine Bürde leicht» (Mt 11,30); vor allem Paulus ergeht sich mit Vorliebe in paradoxen Feststellungen, speziell im Bereich des Themas Stärke und Schwachheit (vgl. 2 Kor 4,7–12; 12,9–10), Weisheit und Torheit (1 Kor 1,18–31). Keine dieser Feststellungen ist lapidarer als die Worte in 2 Kor 12,9: «Und der Herr sagte zu mir: ‹Es genügt dir meine Gnade. Denn die Kraft wird in der Schwachheit vollendet.› Nun will ich mich noch viel mehr meiner Schwachheiten rühmen, damit sich die Kraft Christi auf mich niederlasse.»

Der Zusammenhang, in dem diese Feststellung steht, ist Paulus' dreimalige Bitte an Gott, ihn von einem «Dorn im Fleische» zu befreien. Gleich wie diese besondere Bedrängnis auch konkret zu bestimmen ist (und kein Versuch, sie zu bestimmen, ist wirklich von Erfolg gekrönt gewesen), sie ist zweifellos die «Schwachheit», auf die die Antwort Gottes Bezug nimmt: «Es genügt dir meine Gnade. Denn Kraft wird in der Schwachheit vollendet.» Hier ergeben sich nun unmittelbar drei Fragen: Wie haben wir hier den Begriff «Schwachheit» zu verstehen? Auf welche «Kraft (δύναμις)» wird hier Bezug genommen? Wie wird Kraft in Schwachheit vollendet?

Paulus versteht unter «Schwachheit» weit mehr als den «Dorn im Fleisch». Er sagt, er wolle sich selbst seiner Schwachheiten rühmen – dabei verwendet er den Plural! – und gibt zu verstehen, daß zu ihnen all die Schwierigkeiten zählen, die er in seinem Dienstamt zu überwinden hat – die Bedrängnisse, von denen er in seiner Tätigkeit als Apostel heimgesucht wird: «Mißhandlungen, Nöte, Verfolgungen und Schwierigkei-

ten» (vgl. Vers 10). Das ganze ist die Zusammenfassung dessen, was er ausführlich in 2 Kor 11,21–23 geschildert hat. Sein Gedankengang läßt sich weiter veranschaulichen aus einem früheren Kapitel desselben Briefes, das mit dem Paradox von Leben und Tod arbeitet: «Ständig tragen wir Jesu Todesnot an unserem Leib herum, damit auch Jesu Leben sich an unserem Leib offenbare. So wirkt also in uns der Tod, in euch das Leben» (2 Kor 4,10–12). Die Korinther aber sind diejenigen, die von Paulus' «Tod» oder Schwachheit ihren Nutzen haben; sie empfangen Leben, eine Bekundung der Macht Gottes. In einem ganz ähnlichen Sinne hatte er ihnen in seinem ersten Brief geschrieben: «Wir sind schwach. Ihr aber seid stark» (1 Kor 4,10).

Es liegt klar auf der Hand, daß die Kraft, von der die Rede ist, die Kraft Christi ist, weil Paulus sagt, er wolle sich sogar seiner Schwachheiten rühmen, «damit die Kraft Christi sich auf mich niederlasse (möglicherweise eine Anspielung auf die Shekinah oder göttliche Präsenz)». Auch hier kann man auf 2 Kor 4,10–12 Bezug nehmen, jene Stelle, die wir schon oben zitierten: Das «Leben Jesu» (Kraft) wird offenbart, wenn Paulus an seinem Leib «Jesu Todesnot herumträgt» (Schwachheit). Die Kraft oder die dynamische Einflußnahme Christi auf den Christen gehört zu den ständigen Themen des Paulus, wie man unschwer aus der immer wiederkehrenden Wendung «in Christus» im gleichen Sinne wie: «wenn jemand in Christus ist, ist er eine neue Schöpfung» (2 Kor 5,17), ablesen kann. Daher kann Paulus dann schließlich auch sagen: «Nun lebe nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir» (Gal 2,20).

Wie nun gelangt Kraft in Schwachheit zur Vollendung? Man möchte manchmal das Paradox noch steigern und sagen: durch Schwachheit. Paulus sagt das nicht, und Schwachheit ist nicht das spezielle Mittel, durch das Kraft zur Vollendung gelangt. Schwachheit ist vielmehr die Situation, in der Kraft wirksam und in ihrer Eigenart identifiziert werden kann. Die Kraft oder δύναμις Christi kann als das angesehen werden, um dessentwillen Paulus schwach ist. Wo seine Schwachheit gegenwärtig ist, erreicht Christi Kraft Vollendung; wo er machtlos ist, kommt Gottes Kraft ins Spiel.

Diese paulinische Behauptung ist vielleicht gar nicht so paradox, wie es anfangs aussah. Denn wenn wir schwach sind, findet Christi Kraft Raum, um in uns zu wirken, und gelangt zu voller Stärke. Das ist kein Prinzip, das besonderes Selbstvertrauen einflößt; und allem Anschein nach ist es auch nicht die geeignete Voraussetzung für das Entstehen von Heroismus. Vielmehr scheint es einer nur allzu menschlichen Situation Rechnung zu tragen: auf dem Hintergrund der Schwachheit kommt Stärke voll zur Geltung. Doch verdeutlicht sich das Paradox, wenn das Prinzip in einer konkreten Situation des Lebens Gestalt gewinnt. Dann wird die Schwierigkeit sichtbar, die darin besteht, mit seiner Schwachheit zu leben. Die Verzweiflung und der Kampf um die Fähigkeit, mit dem Leben fertig zu werden, selbst in den Bereichen, in denen der Mensch selbstlos zu sein scheint, werden auch in Aufzeichnungen starker Männer und Frauen sichtbar. Die ganze Wirklichkeit dieses paradoxen Verhältnisses Kraft–Schwachheit ist bei George Bernanos, Tagebuch eines Landpfarrers, in der Gestalt des Priesters eingefangen.

Der Pfarrer ist ein Mensch, der mit seiner Situation nicht fertig wird; und er weiß es. Ihm wird klar, daß er zu seinem Oberen gehen und ihm hätte sagen müssen: «Schicken Sie mich zurück ins Seminar. Ich bin eine Gefahr für die Seelen.» Dann fährt er fort: «Dieser Mann würde es verstanden haben, und wer würde, wenn er dieses elende Tagebuch gelesen hat, von dem jede Zeile meine Schwachheit, meine erbärmliche Schwachheit, enthüllt, nicht verstanden haben?»

Selbst in seiner dramatischen Begegnung mit der Gräfin bleibt der Pfarrer sich seiner «Feigheit» bewußt. «Für gewöhnlich ist mein beherrschendes Gefühl das der Kraftlosigkeit, unter der wir alle leiden, als arme, schwache Geschöpfe, die wir sind.» Doch eben bei dieser Begegnung ist die Gräfin verwandelt, sie empfängt von ihm die Gabe des Friedens; und er bemerkt dazu, als er an ihrer Bahre steht: «Welches Wunder – daß wir so fähig sind zu geben, was wir selbst nicht besitzen; welch liebliches Wunder unserer leeren Hände! Die Hoffnung, die in meinem Herzen immer mehr erlosch, erblühte neu in ihrem Herzen; der Geist des Gebetes, den ich in mir für immer verloren glaubte, ist ihr wiedergegeben worden von Gott und – wer vermag es zu sagen – vielleicht in *meinem* Namen! Herr, ich bin völlig entblößt von allen Dingen, wie Du allein uns entblößen kannst...»

Es ist dann auch keineswegs überraschend, daß M. Olivier, der französische Fremdenlegionär, keine kraftvolle intellektuelle Apologie in der Antwort des Pfarrers auf seinen wortreichen Angriff auf das Christentum findet. Die Reaktion des Pfarrers besteht darin, daß er weint: «Weinen vor seinen Augen, wie ein kleines Kind, wie eine Frau! Aber unser Herr hat einen guten Teil meines Mutes wiederhergestellt. Ich stand auf, ließ meine Arme sinken und gab ihm mit einer großen Kraftanstrengung – der Gedanke daran schmerzt mich heute noch – mein sorgenvolles Gesicht und meine beschämenden Tränen zu sehen. Er schaute mich geraume Zeit an. Dann sagte er schließlich: ‹Sie sind ein guter Kerl. Ich wollte keinen anderen Priester

als Sie in meiner Nähe haben beim Sterben.› Und er küßte mich auf beide Wangen, wie Kinder es tun.»

Die Wahrheit des Ausspruches von 2 Kor 12,9 erhält ihre paradoxe Schärfe von der nahezu unmöglichen Forderung, die sie dem Menschen stellt. Wer kann seine Schwachheit ertragen, um Christi Stärke ihren Wirkraum zu geben? Und diese psychologische Schwierigkeit entspricht vollends den Maßstäben der Welt, in der wir leben. Unsere Zivilisation erhebt Macht in den Himmel, und Menschen manipulieren andere Menschen in einem ständigen Spiel der Kräfte. Schwachheit und Versagen bieten sich von selbst dar als günstige Gelgenheiten zu Ausbeutung und Selbstverherrlichung. Und es klingt wie ein Echo des Genesiswortes: «Ihr werdet sein wie Götter» (Gen 3,5). Die biblischen Autoren sind sich jedoch keineswegs im unklaren über das, was dabei herauskommt. So schreibt Ezechiel (28,2.7):

«Dein Herz war hochmütig
und du sprachst: ‹Ein Gott bin ich,
einen Göttersitz bewohne ich
inmitten des Meeres.›
Und doch bist du nur ein Mensch und kein Gott
und hieltest dich in deinem Sinne für einen Gott...
Darum bringe ich über dich Fremde,
die gewalttätigsten von allen Völkern.
Die werden ihre Schwerter ziehen
wider deine Weisheit...»

Nur wenige bekommen es fertig, ihre Schwachheiten und Unzulänglichkeiten der Lebensaufgabe gegenüber einzugestehen. Das erfordert Demut oder Wahrhaftigkeit: Demut, die nicht verfälscht. So schreibt Ben Sira: «Bewahre Deine Selbstachtung in Demut und lobe Dich, wie Du es verdienst» (Sir 11,27). «Wie Du es verdienst» – diese ehrliche Selbsteinschätzung ist unerläßlich, oder wir werden niemals die Vollendung der Kraft erleben. Wie paradox ist es doch, daß Gott nur für menschliche Schwachheit zu sprechen bereit ist! 2 Kor 12,9 ist ein Aufgeben der Verherrlichung menschlicher Stärke und kann nur von einem Gott gesprochen werden, der um die Kraft Christi weiß, die über menschliche Schwachheit hinausreicht.

Wohin sollen wir gehen, um uns von dieser Wahrheit überzeugen zu lassen? Wir brauchen sie nicht formell und autoritativ gelehrt zu bekommen. Die Bibel ist voll von Lehrstücken dieser Thematik, von Jeremia über Hiob bis auf Paulus. Die Erprobung geschieht durch die Erfahrung und das Maß an Schwachheit, mit dem wir leben können. Diese Toleranz aber kann nur von der Erfahrung her bestimmt werden, und von der Bereitschaft, das der Schwachheit innewohnende Wagnis auf sich zu nehmen. Schwachheit und Stärke sind zwei unentrinnbare Faktoren des Lebens. Die Frage lautet: Wie werden wir mit ihnen fertig? Wenn das Wort zutrifft, daß Macht verdirbt, – können wir uns dann dem heilsamen und aufbauenden Wirken einer anderen Macht öffnen?

Übersetzt von Karlhermann Bergner

ROLAND MURPHY

1917 in Chicago geboren, Karmelit, Mitglied des Direktionskomitees von „Concilium". Professor für alttestamentliche Studien an der Duke University Divinity School in Durham. Verfasser zahlreicher Artikel und Bücher zum Alten Testament.

Cornelis Verhoeven

Humor als Sicherheitsventil?

Im Titel dieses Beitrags wird der Charakter des Humors auf eine einzige Definition seiner Funktion beschränkt: Sicherheitsklappe oder Ventil zu sein in einem von Fehlschlägen und Mängeln bedrohten und geplagten Dasein. Vielleicht wird auf diese Art mehr versprochen als gehalten werden kann, nämlich eine Beschreibung des Humors als sinnvoller Aspekt der menschlichen Existenz, der sich in das ganze Dasein integrieren läßt. Wenn Humor ein Sicherheitsventil ist, hat er eine rettende Funktion; er desintegriert das Dasein nicht, sondern integriert es. Vorläufig ist das eine Sache des Glaubens; und es ist ein besserer Glaube denkbar als der Glaube an die rettende Kraft des Humors.

Wie dem auch sei, eine Betrachtung über den Humor mit dem Glauben an seinen instrumentalen Charakter als Ausgangspunkt kann nur ernsthaft sein. Die Frage ist, inwieweit gerade der Humor es verträgt, Gegenstand ernsthafter Betrachtungen zu sein. Analyse von Humor und humoristischen Äußerungen ist meistens zum Scheitern verurteilt, weil sie das Phänomen Humor auf eine andere Ebene setzt als auf der es sich abspielt. Sie ähnelt darin einer anderen ernsthaften Begegnung mit dem Humor, nämlich seiner Bekämpfung im Namen eines totalen und beinahe religiösen Ernstes. In beiden Fällen droht der Humor auf etwas anderes oder sogar «zu nichts anderem als» reduziert zu werden und wird im Namen des Ernstes nicht ernst genommen. Vielleicht ist das auch der Fall, wenn der Humor als Instrument betrachtet wird.

Der Gegensatz zwischen Ernst und Humor erreicht auf diese Art ein merkwürdiges Paradoxon, das ebenso etwas enthüllt über den eingesetzten Ernst wie über den verworfenen Humor. Ernst kann ja ein Stadium erreichen, in dem er komisch wirkt, und er kann bei Menschen, die dafür empfindlich sind, dieselbe allergische Reaktion hervorrufen wie bei ernsten Menschen der Humor. Ernst kann zu einer Form von Verfremdung und Unfreiheit erstarren, die an Verrücktheit grenzt. Die Art und Weise, wie Sartre und Simone de Beauvoir den Ernst beschreiben, macht daraus eher das Gegenteil von Freiheit als von Humor. Er ist die vollkommene Identifizierung mit einem einmal in Gang gesetzten Mechanismus, der – durch Grundsätze und frühere Entscheidungen angetrieben – nicht durch die Möglichkeit einer neuen Wahl gesichert ist. Ernst ist im Hinblick auf die Freiheit ein Entfliehen.

Wenn auch der Humor ein Entfliehen ist, eventuell «nichts anderes als» ein Entfliehen, scheint er das nicht zu sein in Hinsicht auf die Freiheit, sondern in Hinsicht auf die Gebundenheit und Identifizierung. Im Humor spielen wir uns frei von einer zerschmetternden Identifizierung. Humor ist auf eine andere, weniger grimmige Weise dem Ernst entgegengesetzt als die Sartresche Entscheidung. Insofern er Mittel ist und eine Funktion hat und insofern diese Funktion zu tun hat mit der Rettung der Freiheit, ist die Freiheit keine aktive Wahl einer entscheidenden Tat, sondern eher die Integration einer realen Gebundenheit oder sogar Gefangenschaft im Bewußtsein einer fundamentalen, aber immer wieder unterbrochenen Offenheit. Das Instrument wird nicht so sehr aktiv gehandhabt als daß auf seine Wirkung gehofft wird. Humor, der beim romantischen und nachromantischen Menschen oft mit Melancholie und dem Bewußtsein eines Mangels gepaart geht, ist vielleicht ebenso eine Wirkung der Melancholie selbst, die ihr eigenes Gegengift produziert, wie ein einfaches Gegengewicht oder ein Sicherungsmechanismus.

Was beim Humor instrumental ist, liegt nicht ganz auf der Ebene der aktiv entscheidenden Freiheit, sondern größtenteils in der Leidzone des Daseins. Über dem Humor liegt der Schatten des «anderen»; er offenbart unsere Abhängigkeit. In der antiken Charakterkunde ist «Humor» die Körperfeuchtigkeit oder der Lebenssaft, durch den die Konstitution und das veränderbare Temperament eines Menschen ohne sein Zutun bestimmt wird. «Humor» hat da zu tun mit dem Aggregatzustand, in dem sich ein Mensch selbst begegnet, nicht mit einer eigenen Wahl. Der humorige Mensch ist kein Herr im eigenen Hause, nicht einmal in seinem eigenen Ich.

Die Art und Weise, wie sich die Bedeutung des Wortes «Humor» entwickelt hat, daß es seit dem 18. Jahrhundert auf ein spezifisches Gefühl für das Komische hinweist, tut nun weniger zur Sache als die Tatsache, daß das Gebiet, auf das er verweist, ein Teil der Passivregion des Daseins ist, über die der Mensch nicht Meister ist. Wir können vermuten, daß die neue Bedeutung zusammenhängt mit der wachsenden Kompliziertheit des Lebens, wie sie sich zu Beginn der neuen Zeit durchsetzte, und daß sie sich, soweit von einer instrumentalen Funktion beim Humor gesprochen werden kann, vornehmlich auf dem Grenzgebiet zwischen der aktiven und passiven Zone abspielt. Das Instrument ist da weniger ein Ergebnis menschlicher Vernunft oder Eigenmächtigkeit, als vielmehr eine Gabe, die ihm geschenkt wird.

Um diese Vermutung genauer zu artikulieren, greife ich auf die klassisch gewordene Definition von Henri Bergson zurück, in der er das Komische als «du mécanique plaqué sur du vivant» definiert. Komisch ist, was im Strom des Lebens starr bleibt oder in einer Welt der Geschmeidigkeit ein mechanisches Element vergegenwärtigt. Das Lachen ruft das Erstarrte zur Ordnung der Bewegung. Gefühl für Humor als Gefühl für das Komische steht in Abhängigkeit vom Leben als fließender Bewegung. Extremer Ernst wäre in dieser Sicht komisch, weil er den Menschen zu einem mechanischen Ausführer früherer oder anderwärts in Gang gebrachter Bewegungen degradiert.

Diese Allergie Bergsons für das Mechanische und Sartres Allergie für den Anschein der Freiheit kann in Termini von Aktivität und Passivität transponiert werden. Das Mechanische kann als dasjenige aufgefaßt werden, dessen Impulse nicht in unserer Entscheidung liegen: als das, was uns überkommt; das Lebendige dagegen als unsere eigene Aktivität. Das Komische ist die unentrinnbare Erfahrung, daß in einer bestimmten Situation Aktivität und Passivität, Eigenheit und Fremdheit gleichzeitig sind und daß dort, wo wir Aktivität geplant hatten oder für selbstverständlich fanden, von Passivität die Rede zu sein scheint. Wir müssen die Regie aus der Hand geben.

Humor ist die Verarbeitung dieser Erfahrung. Als Verarbeitung rückt er in die aktive und freie Zone des Daseins, aber teilt ihr als Komplikation das Bewußtsein mit, daß auch auf dem vertrauten Gebiet der menschlichen Eigenmächtigkeit das Leidhafte unerwartet durchbrechen kann. Der Humor enthüllt etwas von dem – vor allem in der modernen Zeit kultivierten – Mythos der menschlichen Allmacht; aber er scheint das Instrument zu sein, um die Hauptsache dieses Mythos zu retten. Humor, sagt man, relativiert; er läßt vorsichtige Vermutungen bezüglich menschlicher Mängel und menschlichen Versagens in gesund dosierten Quantitäten zu, um das Vertrauen in das Gegenteil nicht völlig zu erschüttern.

«Versagen» und «Mangel» sind, in Zusammenhang mit Humor gebraucht, wahrscheinlich zu ernste Worte. Der Gedanke vom menschlichen Mangel als einer Säkularisierung der Erbsünde hat in unserer Zeit aufgrund der Ideologie einer allesbeherrschenden Aktivität und einer alles entscheidenden freien Wahl einen etwas bitteren Akzent bekommen. Wenn alles, was nicht aktiv, frei und selbstgewählt ist, als Mangel und Schuld erfahren werden soll, oder als eine nicht zu duldende Verfremdung, und wenn die volle Substanz des Lebens, mit Wurzel und allem, in dessen aktive Zone verlegt werden soll, dann ist es nicht mehr lebbar. In dem Augenblick, da unser Dasein unser absolutes Eigentum und das Ergebnis unseres eigenen Willens und Programmierens würde, müßte es für uns durch sein eschatologisches Gewicht unerträglich erscheinen.

Der Humor nun als Instrument könnte ein Versuch sein, diese Katastrophe zurückzuhalten; ein Ventil, durch das auf einem Höhepunkt des Drucks immer wieder soviel Spannung entweicht, daß dieser extreme Schluß nicht gezogen werden muß. In diesem Sinn ist er von vitalem Gewicht. Das allein schon ist ein Grund, den instrumentalen Charakter des Humors nicht in die aktive Zone des Daseins zu lokalisieren, sondern auf ihre Grenze. Gewiß ist er nicht ein Instrument, das wir nach Belieben bedienen und willkürlich regeln können, um bestimmte Mengen von Absurdität aus unserem Dasein abzuführen oder ihm die gewünschte Dosis Sinn hinzuzufügen. Er gibt uns keine Macht über unser eigenes Dasein. Das Instrument wirkt zu einem großen Teil ohne unser Zutun und Bewußtsein aufgrund der passiven und kreatürlichsten Region unseres Daseins. Humor ist nicht der willkürlich angewandte Scherz, mit dem sich ein Mensch selbst in einem Dasein der Querschläge froh macht – denn niemand glaubt sich selbst –, sondern ist die Gunst eines relativierenden Einfalls. Reflexion über den Humor kann denn auch mit Recht sehr ernst werden und sich in dem Sinne gegen den Humor wenden, daß er auch seine Relativität enthüllt, wenn sie zu

Concilium-Einbanddecken

Dunkelgraue Ganzleinendecke mit Prägung auf Vorderseite und Rücken
10. Jahrgang 1974
1. und 2. Halbjahr je 5,60 DM

Wir erbitten Ihre Bestellung am besten «zur Fortsetzung». Auch die Einbanddecken für frühere Jahrgänge sind noch lieferbar.
Matthias-Grünewald-Verlag
Postfach 3080, D-6500 Mainz

der Einsicht führt, daß nicht wir es sind, die letztlich die Schalter bedienen und uns selbst befreien. Eine vernünftig fundierte und stets gegenwärtige Einsicht in unsere Begrenztheit ist ernsthafter und ein vertrauenswürdigeres Instrument als nebensächlicher Humor.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

CORNELIUS VERHOEVEN

geboren 1928 in Udenhout. Studium der klassischen Sprachen und Religionsphilosophie in Nimwegen. Dissertation: Symboliek van de voet (1956). Lehrer in Den Bosch. Er veröffentlichte u.a.: Rondom de leegte (1965), Het grote gebeuren (1966), Inleiding tot de verwondering (1967), Tegen het geweld (1967), Omzien naar het heden (1969), Bijna niets (1970), Het axioma van Geulincx (1973), De resten van het vaderschap (1975).

Abende der Besinnung in der Gemeinde

Deutsche Ausgabe bearbeitet und herausgegeben von Werner Rück
Aus dem Französischen übersetzt von Gabriele Rück

Versöhnung und Erneuerung
44 Seiten. geh. DM 5,–

An Christus glauben
40 Seiten. geh. DM 5,–

Leben als Christ
40 Seiten. geh. DM 5,–

Bei Abnahme ab 10 Exemplaren pro Titel DM 4,50

Das Ziel dieses Experimentes ist es, den Gläubigen, die vielleicht unter dem Auseinanderfall von sonntäglicher Eucharistiefeier und täglichem Leben leiden, diesen überbrücken zu helfen und dadurch für die Lebendigkeit des Glaubens die menschliche Hilfe anzubieten. Es ist eine Tatsache, daß für viele – besonders junge Menschen – manche überkommene Frömmigkeitsformen nicht recht nachvollziehbar sind, das Bedürfnis nach neuen, einzeln oder gemeinsam vollzogenen, aber durchaus vorhanden ist. Die Einführung in das Heft erläutert die Zielvorstellung des hier vorgeschlagenen Weges der Erneuerung aus dem Evangelium. Jeder Abend sollte sich in vier Schritten vollziehen.
1. Das Eingangsgebet möchte alle in den Willen zu entsprechender Haltung bringen.
2. Die konkrete Situation: Der Alltag mit seinen Möglichkeiten des Konfliktes und der Versöhnung soll durchleuchtet werden;
3. Ein Schriftwort gibt Anregung, wie der Glaubende sich in diesen Situationen verhalten sollte. (Der Vorgang dabei ist: Lesung des Textes – längere Zeit meditative Stille – Gedankenaustausch und Vorschläge, wie man der biblischen Anregung folgen könnte.)
4. Der Abend schließt mit einem vorgeschlagenen oder frei geformten Gebet.
Ein Anhang zu jedem Abend bringt Vorschläge für weitere Besinnung durch den einzelnen.
Dieser Vorschlag zur religiösen Erneuerung ist bestechend. Viele sollten den Versuch wagen.

Die Zeit im Buch

Matthias-Grünewald-Verlag · Mainz

Vorwort

Norbert Greinacher
Alois Müller

Ambivalenz der Krise

Daß die katholische Kirche sich auf der ganzen Welt in einer Krise befindet, das dürfte im Ernst wohl von niemandem mehr bestritten werden. Dabei wird die Krise der Kirche hier verstanden – im Anschluß an die Ausführungen von Heiner Katz – einerseits als eine Situation, in der die bisherigen Einstellungen und Verhaltensweisen aller Kirchenmitglieder, einschließlich der Amtsträger, sowie die kirchlichen Strukturen unter großem Zeitdruck geändert werden müssen, wenn nicht eine schwere Schädigung der Kirche eintreten soll. Zum anderen wird darunter begriffen – viel weitreichender und einschneidender – eine Legitimations- und Motivationskrise der Kirche, welche den bisherigen Konsens der Kirchenmitglieder infrage stellen und die Kirche unausweichlich mit der Aufgabe konfrontieren, die in ihren Traditionen enthaltenen Sinnentscheidungen gleichbleibend in einer völlig veränderten Umwelt durchzuhalten.

Für einen Menschen, der in einem hellenistisch geprägten Kosmos-Denken, in einer Interpretation des Christentums als eines heiligen «Ordo», in einem neuscholastischen Wesensdenken aufgewachsen ist, bedeutet diese Feststellung einer so verstandenen Krise der Kirche den Zusammenbruch, das Chaos oder den Beginn der apokalyptischen Eschata. Für einen neuzeitlichen Religionskritiker – marxistischer oder anderer Provenienz – mehren sich die Anzeichen des von ihm vorausgesagten Endes einer Illusion bzw. des Zusammenbruches eines ideologischen Herrschaftssystems.

Für den Christen, der sich um ein möglichst nüchternes Urteil bemüht, ist die Angelegenheit komplizierter. Auf der einen Seite wird er voll Mit-Leid sehen, wie viele Mitchristen – und teilweise er selbst – an der Krise in der Kirche leiden. Er wird denken an die oft belächelte alte Frau, die in ihrer Kirche auf einmal weder Marienbild noch Opferkerze findet und für die damit eine Welt zusammenbricht. Er wird weiter denken an die große Zahl von Ordensschwestern, Priestern und Ordensleuten, die ihr Leben Gott geweiht haben, für die diese Existenzgrundlage aber auf einmal nicht mehr trägt und die vor einem materiellen und menschlichen Scherbenhaufen stehen. Er wird denken an die kirchlichen Amtsträger, die unter der ungeheuer angewachsenen Verantwortung physisch und psychisch zusammenbrechen und deren Leid man an ihrem Gesichtsausdruck ablesen kann. Es ist zu billig, in solchen und unzähligen anderen Fällen einfach von den sozialen Kosten einer Krise zu sprechen. Zwar gibt es in allen totalitären politischen und religiösen Systemen Zyniker, die sagen: «Besser ist, ein Mensch stirbt für das Volk, als daß die ganze Nation zugrunde geht» (Joh 11,50), aber der Christ wird sich im Geiste des Jesus von Nazareth solchen Gedanken und Praktiken widersetzen: er wird versuchen, die neunundneunzig zu lassen und den Verlorenen zu suchen (vgl. Mt 18,12–14).

Auf der anderen Seite weiß der Christ um die Wirklichkeit, die Karl Rahner einmal das «heilsgeschichtliche Muß» genannt hat: Jesus «mußte» viel leiden und den Tod erdulden (vgl. Mt 16,21). Ja in bestimmtem Sinne «müssen» Krisen in der Kirche sein. «Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es für sich allein; stirbt es hingegen, so bringt es reiche Frucht» (Joh 12,24). Das darf nicht zum Alibi werden für unnötiges Leiden von Menschen in und an der Kirche. Aber an der Tatsache, daß es Krisen in der Kirche gegeben hat und immer geben wird, ist nicht zu rütteln. Dies ist mit unserer «condition humaine» gegeben.

Es gibt kein Wachstum, keinen Wandel, keine Veränderung, keinen Fortschritt ohne Krise. Sicher: Krisen sind ein Zeichen von Schwäche, von Begrenztheit, von Not, kurz: von Menschlichkeit. Aber wenn Paulus sich nicht gescheut hat, sich seiner Schwachheit zu rühmen, dann stünde es auch der Kirche gut an, sich ihre Krisensituation klar und nüchtern einzugestehen. Dann könnte die Krisensituation zu einer Gnadensituation werden: «Meine Gnade genügt dir: Die Kraft vollendet sich in der Schwachheit» (1 Kor 12,9). Ohne Schmerzen entsteht kein neues menschliches Leben. Ohne die Pubertätskrise wird der junge Mensch nicht erwachsen. Ohne das Durchstehen der augenblicklichen Krise wird die Kirche ihrer Aufgabe in der Zukunft nicht gewachsen sein.

Auf dem Hintergrund dieser Gedanken sind die Arbeiten des vorliegenden Heftes über die Kirche in der Krise zu sehen. Nachdem in einem grundlegenden Artikel auf die gesellschaftlichen Dimensionen des Begriffes des Phänomens der Krise hingewiesen wurde, stellt der zweite Artikel den Versuch dar, einige wichtige Krisenphänomene der heutigen Gesellschaft darzulegen und deren Beziehung zur Krisis der Kirche aufzuzeigen. Daß es Krisen in der Kirche schon immer

gegeben hat, zeigt sowohl die Arbeit über die Krise in der Kirche der neutestamentlichen Zeit wie auch das Beispiel der Krisensituation, in der sich die Kirche in Europa zu Beginn des 19. Jahrhunderts befand und auch das Beispiel, wie die Krise der Trennung von Kirche und Staat in Frankreich und in den USA bewältigt wurde.

In den dann folgenden Arbeiten geht es darum, die heutige Krisensituation der Kirche zu analysieren und Wege zu ihrer Überwindung aufzuzeigen. Nach dem Versuch einer Gesamtschau der Krise der Kirche werden einige wichtige Aspekte dieser Krise der Kirche aufgezeigt: das Problem der ethischen Normen, der Autoritätsausübung und der Glaubenspraxis. Darüber hinaus sollte aber die Schuldfrage beim Entstehen der Krise nicht ausgeklammert werden. Da es aber zur zentralen Aufgabe der praktischen Theologie gehört, Wege aus der Krise in die Zukunft hinein aufzuzeigen, ist eine wichtige Arbeit der Funktionsverteilung beim Krisenmanagement gewidmet. An einem konkreten Beispiel, nämlich der Diözese Québec, soll außerdem aufgezeigt werden, wie eine selbstkritische Analyse die Voraussetzung für die Überwindung der Krise ist.

Im Lichte dieser Ausführungen ist die augenblickliche, umfassende Krise der Kirche kein aussichtsloses Verhängnis, sondern eine zu bewältigende Aufgabe. Für den Christen ist die Geschichte der Menschheit und der Kirche nach vorn hin offen. Der Mensch kann den geschichtlichen Prozeß entscheidend beeinflussen und trägt darum Verantwortung für ihn. Zwar wird der Christ von unumstößlichen Fakten, auch dem heilsgeschichtlichen Faktum des Christusereignisses ausgehen. Dadurch aber hat er die Chance eines bedingten Neubeginns. Die Krise der Kirche ist überwindbar, und wenn sie bewältigt wird, kann sie zu einem neuen Aufbruch führen.

Beiträge

Heiner Katz

Zur gesellschaftlichen Dimension des Krisenbegriffs

Der besondere Aktualitätsgrad gesellschaftlicher, kultureller, politischer und inzwischen auch kirchlicher Situationsanalysen scheint sich im öffentlichen Bewußtsein, zumindest aber in dessen publizistischer Artikulation, vorzugsweise nach ihrer Plazierung in einem bestimmten Krisenkontext zu bemessen. Besteht nicht zunehmend die Gefahr, daß Krisen herbeigeredet oder – wie in der politischen Auseinandersetzung geläufig – mißliebigen Kontrastgruppierungen auch dort noch unterstellt werden, wo deren mittelmäßige Normalität schon fast erdrückend wirkt? Und doch enthält bei allem mißbräuchlichen Verschleiß die häufige und unwidersprochene Verwendung dieses Ausdrucks, zumal wenn er in den verschiedensten sozialen Zusammenhängen durchschlägt, *auch* unleugbare Erkennungszeichen gesellschaftlicher Prozesse und Zustände, die von den Betroffenen als problematisch oder bedrohlich erfahren werden.

Von daher ist es auch kaum verwunderlich, daß der Terminus «Krise», der vor gar nicht langer Zeit kaum mit einem intakten Kirchenverständnis katholischer Prägung in Einklang zu bringen gewesen wäre, inzwischen tief in die innerkirchliche Strukturdiskussion und die Versuche einer Bestandsaufnahme eingedrungen ist.[1] Als situationsdeutende *Formel* versieht sie jedoch im Ringen um die zunehmend als prekär erlebte Gegenwartslage der Kirche eine zweischneidige Funktion, indem sie je nach Intention ebenso den restaurativen wie reformerischen Bestrebungen genügend Anhaltspunkte liefert. Verallgemeinernd kann jedoch gesagt werden, daß die nach dem Konzil jäh hereingebrochene Umwälzung des gesamten kirchlichen Lebens erst in jener zugespitzten Phase eines Gefahrenprozesses erfaßt wurde, in welcher – entscheidungstheoretisch gesprochen – der «moment of no escape» bereits überschritten ist, der Augenblick der Überraschung aber noch folgt.[2]

Genau in dieser knapp bemessenen Spanne, in der die Notwendigkeit einer einschneidenden Verhaltensänderung erkannt wird und ein Entscheidungsprozeß eingeleitet werden muß, wird das plötzliche Versagen bislang gültiger Maßstäbe zur Beurteilung und Einordnung kirchlicher Vorgänge und Ereignisse manifest. Denn hier bringt der Versuch, mit den bewährten ekklesiologischen Konzepten den rapiden Verlauf der nachkonziliaren Entwicklung zu erfassen und ihre Veränderungstendenz antizipativ zu überblicken, kaum mehr den gewünschten Erfolg. So erscheint die Suche nach Betrachtungsweisen, die über den eingespielten Aktionskreis rein theologischer Bemühungen hinausgreifen, als ein Gebot der Stunde. Können krisentheoretische Konzepte, die im Bereich der Sozialwissenschaften entwickelt wurden, wenigstens bedingt eine klärende Funktion übernehmen? Die Antwort darauf läßt sich nur nach ausreichender kritischer Prüfung des jeweiligen theoretischen Ansatzes und des in ihn eingegangenen erkenntnisleitenden Interesses finden.

1. Gesellschaftliche Dynamik und Krisenerfahrung

Ausdrückliche Verwendung findet der Krisenbegriff bei der Analyse gesellschaftlicher und politischer Zusammenhänge erstmalig im Werk einiger bedeutender Wegbereiter der Soziologie, von denen hier zunächst J.J. Rousseau und C.H. de Saint-Simon genannt werden müssen. Bei ihnen begegnen wir auch wichtigen und lange fortwirkenden Ansätzen zu einer gesellschaftsbezogenen *Krisentheorie*. Rousseau ging es hierbei in erster Linie um die Offenlegung einer zunehmend aporetisch werdenden, aber immerhin noch notdürftig ineinandergreifenden Sozialordnung, vor allem in ihren politisch verfaßten Funktionsbereichen. Diese mußte als Herrschaftsordnung seiner Erwartung nach in einem nahe bevorstehenden Stadium dennoch mit innerer Zwangsläufigkeit zusammenbrechen.[3] In Rousseaus Revolutionsprognose gewinnt der Begriff der Krise erstmals eine spezifische Kontur und zugleich eine analytische Schlüsselstellung. Mit dem erwarteten Zusammensturz der bestehenden Ordnung verbindet er nicht mehr nur «eine bloße Veränderung, die den gesellschaftlichen Interessen zum Siege verhelfen wird» (gegenüber der bestehenden Interessenkonstellation der herrschenden Mächte), wie sie die fortschrittsoptimistische Version der Aufklärung sich hierin durchsetzen sah, vielmehr zieht für ihn zunächst ein zu durchquerendes Stadium der *Krise* herauf, in welchem sich Unsicherheit, Erregung und Angst der Menschen bemächtigen. Hier wird der Terminus «Krise» in seinem charakteristischen «diagnostischen und prognostischen Gehalt Indikator eines neuen Bewußtseins».[4]

Die epochalen Umwälzungen, die dann tatsächlich die französische Revolution auf allen Lebensgebieten aus sich entließ und die in der nachrevolutionären Ära

sehr bald durch die ersten Wandlungsschübe einer industriellen Entwicklung eine weitere, unvorhergesehene Zuspitzung erfuhren, übertrafen in ihrer Art und ihrem Ausmaß allerdings die von Rousseau prognostizierte Erwartung bei weitem. Der dramtischen Erweiterung des gesellschaftlichen Krisenbewußtseins zu diesem Zeitpunkt entspringt der engagierte und zugleich utopische Versuch Saint-Simons einer ganz neuen Wirklichkeitsbemächtigung durch den Entwurf einer Neuordnung der Gesellschaft, in der er den einzigen Ausweg zur Überwindung der chaotischen sozialen und geistigen Zustände erblickt.[5] Diese neue Gesellschaftsordnung erhält bei Saint-Simon einen betont szientifisch-industriellen Fortschrittsakzent. Hier interessiert aber primär sein Interpretationsschema gesellschaftlicher Umbrüche, in dem die Kategorie der Krise zum Schlüsselbegriff des modernen Geschichts- und Gesellschaftsverständnisses ausgebaut wird.

Den Kulminationspunkt seiner bestimmenden Durchsetzung erreicht der Begriff aber erst in jener spezifischen und einzigartigen Gestalt, in der K. Marx seine Gesellschaftstheorie entwirft. Ihm gilt Kritik nicht als planerisches Instrument, sondern als konstitutives, den Gesellschaftsprozeß vorantreibendes, entscheidendes Moment im objektiven Krisenzusammenhang selbst. Marx betreibt sie epochemachend – und intentional alle Philosophie überwindend – vorwiegend als Kritik der «politischen Ökonomie». In den dort aufgedeckten objektiven Krisentendenzen selbst gründet und vollzieht sich sein auf Veränderung der gesellschaftlichen Praxis gerichtetes Interesse, nämlich als «praktisches Interesse an einer Entscheidung des Krisenprozesses zum Guten».[6]

Diese Kritik kann sich, wie Habermas betont, «mithin nicht theoretisch aus sich begründen. Ja, weil der zur Welt als Krise universalisierte Krisenzusammenhang keinen transmundanen Standort reiner Erkenntnis außer sich läßt; weil der Richter vielmehr in diesen Rechtsstreit ebenso verwickelt wie der Arzt von dieser Krankheit selber ergriffen ist, wird sich Kritik ihrer eigentümlichen Verwicklung in den von ihr kritisierten Gegenstand bewußt. Angesichts der Härte des objektiven Zusammenhangs, den Kritik, obschon in ihn miteingeschlossen, als Totalität reflektiert und eben dadurch zur Vollendung der Krise treiben will, sind gleichwohl alle Anstrengungen zur Folgenlosigkeit verurteilt, die nicht, über Kritik hinaus, in die Krise mit Mitteln der Krise selber eingreifen: nämlich praktisch ... Weil die weltgeschichtlich gewordene Krise jede bloß subjektive Kritik überbietet, verlagert sich die Entscheidung so in die Praxis hinein, daß erst mit deren Gelingen Kritik selber wahr werden kann.»[7] Nur so ist im Verständnis von Marx der tiefe Zwiespalt, der zwischen der Gesellschaftssituation der Gegenwart und der erwarteten, erst wirklich humanen Zukunft klafft, an der Wurzel zu überwinden und der entscheidende Ausschlag für diese Zukunft politisch herbeizuführen. Krise wird so wiederum zu einer vorrevolutionären Kategorie.

2. *Krisenaspekte im Geschichtsverständnis der Tradition*

Ohne Zweifel lassen sich in jeder geschichtlichen Epoche, insbesondere in Perioden tiefgreifender Umbrüche, bestimmte Ereignisabläufe oder Lebenssituationen antreffen, die wir heute mit Blick auf ihren sachlichen Kern als Krisen bezeichnen würden. Dies gilt auch für die von Christentum und Kirche entscheidend inspirierte und geprägte Periode des Mittelalters. Vor allem nach seinem überschrittenen Höhepunkt, als sich die geistigen, religiösen, politischen und – immer stärker auch – die wirtschaftlichen Kräfte institutionell zu differenzieren beginnen, um sich am Ende in einer rivalisierenden Struktur vorzufinden, häufen sich unverkennbar teils globale, teils regionale oder sektorale Spannungslagen.

Doch alle diese geschichtlich bedeutsamen Umwälzungen und Wendepunkte erscheinen bezeichnenderweise ebensowenig im begrifflichen Kontext von «Krise» wie die regionalen Wirren, Revolten, Umstürze oder die mit häretischer Auflehnung und den Papstschismen einhergehenden Autoritätskonflikte. Obwohl bei diesen Ereignissen das gewohnte soziale Leben an neuralgischen Punkten nicht nur in Frage gestellt wurde, sondern partiell tatsächlich zusammenbrach, ließen die damals gültigen Deutungsmuster und -praktiken für Geschichte deren Rubrizierung *als Krisen* nicht zu. Denn die mit sozialer Geltung bestehenden Daseinsfiguren waren zutiefst an einen Welt- und Sinnkosmos gebunden, in den zentrale Bestände griechisch-hellenistischer Philosophie mit ihrer Ausrichtung auf «ewige Ideen», geistige Hierarchien, zyklische Wiederkehr im Rahmen einer umspannenden und kontinuitätsgewissen Weltharmonie eine kaum mehr auflösbare Einheit mit Grundelementen des christlichen Schöpfungs- und Erlösungsglaubens eingegangen waren. Die darin entworfene und integrierte «Sinnwelt» beherrschte nicht nur die philosophisch-theologischen Denksysteme, sondern war darüber hinaus tief in das vorreflexe Alltagsbewußtsein eingedrungen. Aus dieser Sinnwelt werden die Leitideen und Werte des praktischen Handelns gewonnen, von hier her können auch politische und religiöse Institutionen und Instanzen sakralisiert und mit dem kultisch-öffentlichen Ritual verflochten werden.

Ferner ergeben sich aus diesem Kontext die Ansatzpunkte für die Fundierung und Legitimierung unabänderlicher Normen, aber auch klare Maßstäbe für eine persönliche Zurechnung im Falle ihrer Mißachtung. Diese Weltauffassung, die an einem einzigen geschlossenen «soziokosmischen» Sinnganzen festhielt, lieferte auch die zuverlässigen Bezugspunkte zur *Interpretation* der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit in ihrem kontingenten Ablauf. Obwohl angesichts unübersehbarer Zusammenbrüche und dramatischer Entladungen bestehender Konfliktkonstellationen die Frage der menschlichen Schuld jeweils eine erhebliche Rolle spielt, gelten die dunklen Verfallswege der Geschichte in diesem Deutungskontext dennoch letztlich als von providentiell gelenkter Heilsgeschichte unterfangen und bereits einem Prozeß überantwortet, in dem die unumstößliche Entscheidung über Verhängnis und Befreiung schon gefällt ist. Auf einer solchen soteriologischen Basis erscheinen selbst die stärksten Erschütterungen des sozialen Lebens und seiner Ordnungen eher als «Heimsuchung», «Prüfung» oder drohend-rettendes «Gericht».

Für die frühe *biblisch-hebräische Denktradition* war hingegen, wie uns die heutige Exegese deutlicher zeigen kann, ein anders gerichtetes, dynamisches Geschichtsbewußtsein bestimmend.[8] Gerade in der Konfrontation mit ausweglosen Situationen, selbst bis in die letztmögliche Bedrohung seiner welthaften Existenz erfährt Israel seinen Sinn in der Geschichte und nicht jenseits von ihr. Die herausragenden Ereignisse dieser kontingenten Geschichte können zum tragenden und bergenden Grund werden, weil sich *im Aufbruch* aus seiner bedrängenden Gegenwart und in der vertrauenden Überantwortung an eine verheißene und doch völlig offene Zukunft gezeigt hat, wie Jahwe, sein Gott, *von Anfang an* handelt. Obwohl die rettende Nähe des Bundesgottes immer wieder in einem «kritischen Prozeß», durch welchen Unheil schließlich ins Heil gewendet wird, zu Bewußtsein kommt, bleibt sie doch radikal unverfügbar und läßt sich nicht in kultisch-rituellen Bahnen auf Dauer stellen und vereinnahmen.

Zentrales Motiv geschichtlichen und gesellschaftlichen Handelns ist auf diesem Hintergrund nicht, ein bestimmtes politisch-religiöses Gesamtsystem mit seinen Kräftebalancen und Privilegien in unversehrter Harmonie zu erhalten, sondern eben das aufstörende und zugleich befreiende Wissen um den «Bund» Jahwes, der sich bis in die Stunde der Vernichtung der nationalen Existenz hinein als gültig erweisen wird. Gerade in der massiven geschichtlichen Herausforderung, in der *alles* zur Disposition gestellt scheint, richtet sich Israels Hoffnung auf eine neue, geschichtsmächtige Wende seines Schicksals als überbietende Bestätigung dieses Bundes (Vgl. Jes 42–43, Jer 31, Ps 124 [123]). Bezeichnend für dieses Geschichtsverständnis ist aber, daß zugleich die eigenen sozialen Ordnungen unter Vorbehalt gestellt sind. Sie werden nicht in kosmisch-religiöse Höhen entrückt und damit gegen Kritik und Krise immunisiert, sondern bleiben stets prophetisch angreifbar und geschichtlich überholbar.

Selbstverständlich konnten hier nur einige Tendenzen aufgezeigt und gegeneinander abgehoben werden. Ob in den Dimensionen der biblisch-hebräischen Denktradition «eine theologische Antizipation von Kategorien» erblickt werden kann, «in denen ... das 18. Jahrhundert die Philosophie der Geschichte entwerfen lernte»[9], ist noch umstritten. Aber selbst wenn die These einer substantiellen Fortführung theologischer Geschichtskategorien in den Ersatzformen von Säkularisaten, zunächst vor allem im Umkreis der Fortschrittsidee, sich nicht als tragfähig erweisen würde, so sind doch die Entsprechungen in den Bewußtseinsstrukturen, die beiden Perspektiven in der Einstellung gegenüber Geschichte zugrunde liegen, nicht zu übersehen. Dies gilt vor allem auch für das Interpretationsschema geschichtswendender *Krisen*, mit dem gewissermaßen die Umschlagstelle im Fortschrittsprozeß markiert werden soll. Dennoch darf der Unterschied nicht verkannt werden, daß die theologische Eschatologie «von einem in die Geschichte einbrechenden, ihr selbst transzendenten und heterogenen Ereignis spricht, während die Fortschrittsidee von einer der Geschichte immanenten und in jeder Gegenwart mitpräsenten Struktur auf die Zukunft extrapoliert.»[10]

Damit ist hier auch der Krisenbegriff in ein völlig neues Bezugssystem hineingestellt und Krise in eine ganz andere Ätiologie verlagert. Der Krisenbegriff bricht jetzt auf in der Erfahrung der Eingeschlossenheit in einen gigantischen Umwälzungsprozeß umfassender, aber welt-autonomer Kräfte, angesichts deren ungebändigter Wirkung die überlieferten Maßstäbe von Zurechnung übergangslos versagen. Die Frage: «Wer ist schuld?» erscheint vor dieser Erfahrung bereits überlebt, bevor sie verhallt. An die Stelle von durch Machtmißbrauch und Versagen schuldig Gewordenen treten nun abstrakt-antlitzlose Größen, verhängnisvolle Herrschaftsstrukturen und unauflösbare Klassengegensätze.

Noch in einer anderen Hinsicht finden sich in den Deutungsstrukturen der frühen Krisentheoretiker Momente, die der Betonung des Anfangs, der Notwendigkeit von Entwicklung durch Krisen und der zukunftsorientierten Hoffnung in der biblischen Geschichtsauffassung zu entsprechen scheinen. Gemeint ist hier die Grundeinstellung zum kontingenten Cha-

rakter von Geschichte und das zur Gestaltung der Zukunft drängende Denken in Alternativen. So sind sie «ausgehend von einer als Krise gedeuteten Gegenwart und beseelt von der Vorstellung einer humanen zukünftigen Gesellschaft» in einem ersten Schritt darum bemüht, «die Ursachen ausfindig zu machen, die für die krisengeladene Gegenwart verantwortlich sind». Dabei sind sie überzeugt, «daß sich die Fragen nach dem Wohin und Woher wissenschaftlich verbindlich beantworten lassen» und suchen daher «nach Bewegungsgesetzen in der Menschheitsgeschichte von den Anfängen über die Gegenwart in die Zukunft.»[11]

3. *Sozialer Wandel und Krisenstrukturen*

Die von den älteren Gesellschaftstheoretikern, insbesondere von Marx aufgestellten Prognosen über eine im Zuge der Industrialisierung zwangsläufig zutage tretende Zuspitzung des «objektiven Krisenzusammenhangs» mit den Symptomen einer unaufhaltsam fortschreitenden Verelendung der proletarischen Massen haben sich in der ursprünglich vertretenen Einseitigkeit und Generalisierung nicht bestätigt. Dennoch ist für das heutige Lebensgefühl der Gesellschaft nichts untypischer als eine allgemein verbreitete Vorstellung, in einer heilen Welt oder wenigstens auf eine sich fortschrittslinear und verheißungsvoll öffnende Zukunft hin zu leben. Eher läßt uns die Gegenwartserfahrung eines tiefgreifenden, von Konflikten bestimmten und mit unvergleichlichem Tempo sich vollziehenden sozialen Wandels die «Dauerkrise» als Normalzustand erscheinen.[12]

Die Krise der heutigen Gesellschaft hat jedoch viele Gesichter, die sich nicht um jeden Preis in ein einziges Gesamtbild pressen lassen. In den durch technische und informatorische Entwicklung besonders dynamisierten Bereichen zeigt sich bis in die Nebenfolgen ein anderer Krisentyp als etwa in den labilen Machtbalancen der internationalen blockbildenden Systeme. Auf dem Gebiet der multinationalen Verflechtungen der Wirtschaft ergibt sich wiederum ein anderes Bild als auf dem Feld von Sozialisation und Erziehung, das heute auf eklatante Weise im Umbruch begriffen ist. Auch die Kirchen stehen vor der Erfahrung, daß sie sich aus den Gesamtprozessen sozialen Wandels keineswegs als unberührbare Größen heraushalten können. Sie stehen vielmehr mit den gesellschaftlichen Wandlungsvorgängen, gerade bei deren oft geringer gegenseitigen Abgestimmtheit, in enger Beziehung und spiegeln diese Verflochtenheit in ganz speziellen Formen krisenhafter Spannungsverhältnisse.

Während sich das Entwicklungstempo des sozialen Wandels in den meisten Bereichen in Zukunft vermutlich noch steigern wird, erweitern sich gleichzeitig die von ihm betroffenen Risikozonen. So dürfte die Erwartung trügen, daß wie früher auf Perioden der Krise regelmäßig wiederum Phasen mit abflachender Spannung und ungestörtem Aufbau folgen werden. Mit hoher Wahrscheinlichkeit werden die Wandlungen einzelner Gesellschaftsbereiche immer weniger in räumlicher oder zeitlicher Isolierung voneinander auftreten und sich statt dessen immer stärker in «Ketten von auf- und auseinanderfolgenden Ereignissen» (Moore) in sozialen Großräumen und sich erweiternden Funktionszusammenhängen auswirken. Dies wiederum intensiviert den Fortpflanzungseffekt ursprünglich sektoraler Krisen und erhöht die Wahrscheinlichkeit von *plötzlich* auftretenden und sich rasch ausweitenden Drucksituationen. Einschränkend ist allerdings zu betonen, daß keineswegs jeder bedeutsame gesellschaftliche Wandel Krisen auslösen muß, wie umgekehrt nicht jede Krise zu einem entscheidenden Wandel führt.

4. *Konzeptionalisierungsprobleme bei Krisenanalysen*

Bedingt durch die moderne Gesellschaftsentwicklung gelangte die Kategorie der Krise nach einer Periode verblassender methodologischer Anerkennung seit einigen Jahren wieder stärker in die sozialwissenschaftliche Diskussion und schließlich auch in die Forschungspraxis.[13] Jedoch ist bei dieser Rezipierung eine zögernde Haltung und restriktive begriffliche Fassung nicht zu übersehen. Denn zunächst hatte die extrem hohe Vielgestaltigkeit der Wandlungsprozesse und damit zusammenhängend die äußerst variable Bewältigungskapazität der einzelnen sozialen Systeme gegenüber diesen Vorgängen nicht nur zu stark differenzierenden Akzentgebungen im Krisenbegriff, sondern geradezu zu konträren Perspektiven geführt.[14] So hebt sich z. B. ein *optimistischer* Krisenbegriff mit der hinter ihm stehenden Erkenntniserwartung einer epochalen Chance zur umfassenden «Systemtransformation» aufs deutlichste von seinem *pessimistischen* Gegenstück ab, in dem sich primär die Furcht vor der Bedrohung essentieller Werte niederschlägt. Schon im Vorfeld der Begriffsbildung stellt sich in aller Schärfe das Rekognitionsproblem, welche Realität mit dieser Kategorie eigentlich erfaßt werden soll und kann.

Schwierigkeiten bereitet nicht nur der im Krisenjargon der Umgangssprache hergestellte fast universelle Objektbezug, dem ein inflationärer Gebrauch zusammengesetzter Krisentermini auf dem Fuße folgt, – was somit eine elektiv-exakte Krisenlokalisierung behindert –, sondern vor allem ihr Einsatz als politisch-pragmatische «Reizsymbole». Einer sozialwissen-

schaftlichen Indienstnahme des Terminus «Krise» im Sinne einer analytisch-deskriptiven Kategorie wirkt jedoch in besonderem Maße das latent *normative Element* entgegen, welches in den definitorischen Ausgangsbedingungen bereits mitenthalten ist.[15] Wird nicht von vornherein ein vorausliegender oder nachfolgender Zustand der «Normalität», der «Identität», «entspannter Verhältnisse» u. ä. definitionsgemäß einer als krisenhaft bezeichneten Gegenwartssituation als Maßstab unterlegt? In der *einen* Version würde mit Einführung des Krisenbegriffs festgestellt werden, daß bestehende «Gleichgewichtszustände» fundamental gestört und an die letztmögliche Toleranzgrenze ihres Zusammenhalts gelangt seien. Aber auch jene *andere* Krisenbetrachtung, die dem theoretischen Gleichgewichtsmodell wegen der Gefahr unkontrolliert eingeschleuster Harmonie- und Stabilitätsoptionen mißtraut, entkommt nicht der impliziten Normativität und «nicht abschüttelbaren Parteilichkeit» (Narr), die diesem Begriff anhaften, insofern hier etwa dem Aspekt des Wandels in jedem Fall eine Wertpriorität beigelegt oder darüber hinaus in einem «schöpferischen» Verständnis von Krise am Ende eines explosiven Entwicklungsprozesses eine neue, wertgesteigerte und befreiende Identität erwartet wird. Das offensichtliche Politikum, das jeweils unvermeidlich im Krisenbegriff angelegt ist, begegnet uns gleichfalls als chronischer, aber selten reflektierter Bestandteil in der gegenwärtigen innerkirchlichen Krisendiskussion.[16]

Trotz dieses belastenden Problemkatalogs und der zusätzlich zu beachtenden Schwierigkeit, daß jeder Versuch, methodologisch treffsichere und unmißverständliche *Indikatoren* aufzufinden, «die den Zustand von Krise von Nicht-Krise eindeutig unterscheiden und den sie verbindenden Prozeß ausmachen lassen»,[17] immer wieder kontrovers sein wird, erweist sich der Krisenbegriff für die heutige sozialwissenschaftliche Theorie und Forschungspraxis dennoch zunehmend als unverzichtbar. In der Tat ist er kaum durch benachbarte, z. T. theoretisch schon stärker strukturierte und präzisierte Begriffe wie z. B. «Konflikt», «Desintegration», «Spannung», «kollektiver Streß» u. ä. zu ersetzen oder ohne Restbestände in sie aufzulösen. Der Begriff der Krise erscheint gerade in deren Zusammenhang eher als ein übergreifendes Konzept, in welches die mit den genannten anderen Begriffen angezielten Aspekte aufgenommen und gegenseitig in Verbindung gebracht werden können. Andererseits muß hervorgehoben werden, daß im Einzelfall keineswegs alle diese Eigenschaften und Zustände ausnahmslos in Koinzidenz auftreten müssen.

Ein besonders deutliches Beispiel einer inadäquaten Verfahrensweise finden wir in der nicht selten synonymen Verwendung von «Krise» und «Konflikt». So wird in manchen Bereichen der Friedensforschung (aber nicht nur dort) der Begriff der Krise eng an die akut «drohende Potentialität bestimmter zerstörerischer Konfliktformen» gebunden.[18] Wenn aber unter sozialem Konflikt eine spannungsintensive Auseinandersetzung zwischen Parteien (Gruppen oder Personen) in bezug auf bestimmte Ziele oder Güter bei variabler Intensität der angewandten Mittel zur Durchsetzung der jeweiligen Interessen zu verstehen ist, zeigt sich sehr bald, daß es keine prinzipielle Symbiose beider Begriffe gibt. Wir stoßen in der sozialen Wirklichkeit häufig genug auf Krisenphänomene, die mit dem Konfliktbegriff überhaupt nicht oder nicht zureichend erfaßt werden können, wie umgekehrt genau so auf Konfliktsituationen, zu deren Kennzeichnung der Krisenbegriff fehl am Platze wäre. Der drohende Zusammenbruch eines Unternehmens etwa, der durch unzureichende Anpassung an die Nachfragebedingungen der Umwelt verursacht wurde, kann für sich genommen ebensowenig als Konflikt bezeichnet werden wie die alarmierende Wirkungs- und Erfolglosigkeit von Organisationen oder Institutionen, denen sich Mitglieder und Partizipanten zunehmend entziehen, weil diese bei einem veränderten Lebenskontext für sie keine Funktion mehr erfüllen. Beide Zustände könnten dennoch legitim als Krise angesprochen werden.

Auf der anderen Seite ist durchaus die Existenz von Konflikten möglich, die nicht mit einer Krisensituation verflochten sind oder in eine solche hineinführen. Im Grenzfall kann die Austragung von Konflikten sogar eine krisenvermeidende Wirkung haben. Selbst ein wiederholtes und massives Auftreten von Konflikten braucht in einem Sozialgefüge noch keineswegs eine krisenhafte Akkumulation nach sich zu ziehen. Es sind im Gegenteil ebenso systemstabilisierende Wirkungen oder ihre gegenseitige Neutralisierung möglich. Nicht einmal aus der *Intensität* der Konfliktformen kann ein verläßlicher Hinweis auf das Vorhandensein einer bestimmten Krisenlage oder gar zu ihrer näheren Identifizierung entnommen werden. Hierbei ist vielmehr die recht unterschiedliche Konfliktlegitimierung in den einzelnen Sozialsystemen zu berücksichtigen. Systeme mit starker Konfliktlegitimierung verkraften härtere Formen der Auseinandersetzung als solche, in denen der Konflikt aus ideologischen Gründen tabuisiert ist.[19] Im letzteren Fall kann u. U. bereits ein eigentlich harmloser öffentlicher Protest eine akute und bedrohliche Systemkrise heraufbeschwören.

Die Merkmale und Eigenschaften eines sozialwissenschaftlich brauchbaren Krisenbegriffs hängen hinsichtlich ihrer notwendigen Spezifizierung und Präzisierung weitgehend von der im Einzelfall verfolgten

Untersuchungsabsicht und der nach ihr eingeschlagenen Forschungsstrategie ab. Demgemäß kommt es hier zu beträchtlichen Schwankungen in der Festlegung und Akzentuierung, je nachdem, ob ein situations- oder prozeßorientierter, ein entscheidungstheoretisch-aktorbezogener, ein systemanalytischer oder handlungstheoretischer Ansatz zugrunde gelegt wird.[20] Im übrigen ist bei der näheren Konzeptualisierung zu klären, welche konkret gegebene, kohärente und identifizierbare *soziale Struktur* mit ihren unterschiedlichen Ebenen, Prioritäten und Belastungsschwellen jeweils als von einem Krisenprozeß erfaßt angesehen wird. Erst aufgrund eines spezifischen Strukturzusammenhangs (oft «System» genannt) vermag sich eine Krise überhaupt festzusetzen, kann sie einen Spannungszustand hervorrufen und gegebenenfalls bewältigt werden. Auch in der variierenden Krisenresistenz und unterschiedlich schwierigen Auflösbarkeit von Krisen zeigt sich die konstitutive Beteiligung der jeweiligen Struktur. Soll also der Objektbezug und die Krisenlokalisierung nicht schon am Beginn der Analyse fehlgehen, so muß zuvor die gegebene soziale Struktur einschließlich ihrer Umweltbeziehungen identifiziert werden, in und an der die Krise zum Ausbruch kommt.

Trotz der unterschiedlich gelagerten Erkenntnisinteressen in den Krisentheoremen sowie den nicht unbedeutenden Differenzen zwischen den Krisentypen und Krisenstrukturen selbst lassen sich Gemeinsamkeiten im begrifflichen Zugang zu diesem Problembereich entdecken. So soll generell mit der Verwendung des Krisenbegriffs auf einen Zustand der *Gefahr* hingewiesen werden, der durch eine extreme Ambivalenz der Entwicklungsmöglichkeit und einen nur begrenzten Handlungsspielraum zum Eingriff charakterisiert ist. Die Gefahr kann für ein soziales (z. B. politisches) System in einem hohen Grad von äußerer oder innerer Bedrohung liegen, darüber hinaus aber – vor allem in Systemen, die die Loyalität ihrer Mitglieder nicht gewaltsam erzwingen können – in einem bedeutenden Konsens-, Identitäts- oder Wertverlust, der seine Bestandsgrundlagen tangiert und zu untergraben droht. Bei vordringlicher Konzentration auf den Steuerungs- und Entscheidungsaspekt schlägt K.W. Deutsch – die benannten Merkmale zusammenfassend – folgende Definition vor: «Eine Krise ist eine Situation, in der das bisherige Verhalten irgendwelcher Akteure unter Zeitdruck geändert werden muß, wenn nicht ein ganz großer Wertverlust oder eine schwere Schädigung des Systems eintreten soll. Diese Schädigung kann im Zusammenbruch bestehen, in der Spaltung und Zerschlagung des Systems oder in einem schweren, weitverbreiteten Verlust von Leben, Eigentum und anderen Werten, die es in dem System gibt».[21] Trotz der hohen Abstraktheit dieser Begriffsdefinition läßt sich unschwer ablesen, in welchem Ausmaß – zumindest bei großen und umfassend strukturierten Sozialsystemen – heraufziehende Krisensituationen die Zentren von *Herrschaft* und *Autorität* als wichtigste Träger des «Krisenmanagements» auf den Plan rufen.

In anderen Konzeptualisierungen wird stärker hervorgehoben, daß in Krisen die Tendenz zur Zentralisierung der Entscheidungsgewalt bei allgemeiner Desorientierung über Ziele und Mittel der Krisenbewältigung Oberhand gewinne, daß die Neigung zu rigiden Verhaltensweisen zunehme und schließlich das soziale Handeln anomisch und rollen-inkongruent zu werden drohe. Ebenso wird dem Phänomen Rechnung getragen, daß in Krisen eine hohe Aufmerksamkeitsbindung aller Beteiligten um sich greift, daß zugleich aber die Information immer unzureichender und die Perzeption stereotyper werden.

5. *Fragestellungen und Strategien heutiger Krisenforschung*

Systemanalytische Krisentheoreme, die den Rahmen für die Erforschung des Störungsausmaßes der *Systemintegration* und ihrer Ursachen bereitstellen möchten, versuchen zunächst im Vorfeld die *Dimensionen* und *Aktualisierungsgrade* von Krisen zu ermitteln.[22] Da Krisen in hohem Maße von ihrer Bewußtheit und Perzeption auf seiten der Betroffenen abhängen, wird vorgeschlagen, in einem ersten Schritt die Intensität und den «Umfassungscharakter» der Krisenperzeption auszumachen. In eine weitere Dimension fallen die Fragen nach dem *Krisensubjekt* unter Einschluß der Aspekte der konkreten sozialen Struktur, die von der Krise affiziert ist. Hier muß im einzelnen geklärt werden, wie die verschiedenen Schichten und Gruppen innerhalb eines Gesamtsystems in unterschiedlicher Weise von der Krise erfaßt sind und die Frage beantwortet werden, für wen und in welcher Weise die Krise besonders relevant ist. Damit stellt sich auch die andere Frage, welche wichtigen Akteure in erster Linie ihr Verhalten – und zwar unter Zeitdruck – ändern müssen, damit eine drohende Schädigung des Systems abgewendet werden kann (Herrschaftsprofil der Krise). Schließlich geht es in einem weiteren vorbereitetenden Schritt um eine erste Ermittlung der *Verlaufskurve* der Krise, die dazu dienen soll, in Umrissen die sozialen Kosten, die Funktion und Ursprünge der fortlaufenden Selbsterzeugung der Krise zu erforschen. Die auf diese Weise vorstrukturierten Daten werden sodann mit eindeutigem Bezug auf das identi-

fizierte soziale System, an dem die Krise zum Ausbruch kommt, funktions- und ursachenanalytisch zu erklären versucht.[23]

Wird einer Krisenanalyse der stringente Bezugsrahmen zugrunde gelegt, den die strukturell-funktionale Handlungstheorie taxonomisch zur Beschreibung und Analyse eines jeden wirklichen oder denkbaren sozialen Phänomenbereichs entwickelt hat, so gilt hier der Zustand der Krise als durch eine schwerwiegende und anhaltende Überforderung der Steuerungskapazität eines sozialen Systems hervorgerufen, die eine einschneidende Störung der *Systemintegration* nach sich zieht. Zentral wichtig ist dabei der Umstand, daß aufgrund bestimmter interner Voraussetzungen das System einerseits dem Veränderungs- und Krisendruck nicht länger ausweichen *kann* (Grenze der «sozialen Kosten» würde überschritten), andererseits aber auch nicht in der Lage ist, die mit unabweisbarer Relevanz auftretenden neuen Imperative mit den in ihm selbst zugelassenen Möglichkeiten der Problemlösung zu vereinbaren. Eine solche Situation erzwingt dann eine abrupte und unerwartete Änderung im Wirkungsbereich einer oder mehrerer Grundfunktionen, die nach Vorgabe dieses Entwurfs für jedes soziale System zu seiner Bestandserhaltung unverzichtbar sind. Als solche werden bei T. Parsons die *Anpassungsfunktion*, die *Ziel-Funktion*, die *Integrations-Funktion* und die *Funktion der latenten Normerhaltung und Spannungsbewältigung* benannt. Eine Krise wird also durch eine soziale Zustandsänderung ausgelöst, in der das interdependente und auf die Erhaltung des systemischen Gleichgewichts gerichtete Zusammenspiel dieser Grundfunktionen nicht mehr gewährleistet ist, sondern über den Toleranzbereich, in dem Schwankungen um die geltenden Sollwerte zugelassen sind, hinausgedrängt. Insbesondere ist in einer Krisensituation der dialektische *Zusammenhang* zwischen den Funktionen der *Steuerung* und den Funktionen der *normativen Integration* aufs äußerste angespannt.

Aus der Modifikation dieses Modells durch K.W. Deutsch wird ersichtlich, daß der strukturell-funktionale Ansatz nicht unentrinnbar auf konservative Stabilitätsoptionen hinauszulaufen braucht. Deutsch schlägt vor, dem skizzierten Schema die Funktionen des *Zielwechsels* und der *Selbstumwandlung* hinzuzufügen.[24] Obwohl fundamentale Änderungen in der äußeren Zielsetzung eines Systems grundsätzlich, wie etwa charakteristische Beispiele aus Politik und Kirche zeigen, auch ohne nennenswerte Veränderung der inneren Struktur erfolgen können, so müssen nach dieser Sicht hochentwickelte, komplexe und differenzierte Systeme letztlich dennoch über die Funktion verfügen, «einen beträchtlichen Teil der eigenen Struktur zu ändern, ohne die grundsätzliche Kohäsion und ohne eine minimale grundsätzliche Kontinuität zu verlieren.»[25] Ein soziales System kann also auch dadurch eine Krise bewältigen, daß es sich in fundamentaler Weise verändert und dennoch die eigene Identität und Kontinuität wahrt, ohne also jene Werte zu zerstören, «die für die Motivierung und Loyalität der Individuen entscheidend» sind.[26] Allerdings, und hier liegt jeweils das akute Problem, geschieht das niemals abgetrennt von den Steuerungsfunktionen. In der temporären Nichtabgestimmtheit der beiden Funktionsbereiche und den dadurch produzierten Antagonismen lauert der Konflikt. Das Paradox der im Zweiten Vatikanum auf Selbstumwandlung setzenden katholischen Kirche, die erst in der nacheuphorischen Folgezeit den darin verborgenen Konfliktstoff ans Licht bringt, ist dafür ein bemerkenswertes Beispiel.

Aus der Sicht einer «herrschaftskritischen» Krisenforschung, die in der Beschäftigung mit Systemzuständen zugleich die Chancen einer progressiven Demokratisierung und Humanisierung bestehender sozio-politischer Verhältnisse und die Bedingungen des Abbaus struktureller Benachteiligung auffinden will, ist ein «krisenhaftes System» dann gegeben, wenn ein soziales System objektiv starkem Veränderungsdruck ausgesetzt ist, aber dennoch imstande ist, aus sich heraus Perspektiven zur strukturellen Selbstveränderung hervorzubringen und die dazu dienlichen Mechanismen mitzuentwickeln. Der theoretische Bezugspunkt liegt bei diesem Ansatz, der den Systemaspekt mit einer Prozeßanalyse zu verbinden sucht, nicht in einem wie immer beschriebenen Zustand der Normalität oder des interdependenten Gleichgewichts, sondern bewußt im relativ seltenen Grenzfall der *akuten Krise* auf der Höhe eines sich eskalierenden Krisenprozesses.

Diese Orientierung soll einerseits eine größere Eindeutigkeit im Hinblick auf den eigentlichen Forschungsgegenstand erbringen und andererseits einen adäquaten Zugang zu jenen strukturellen Krisenfaktoren verschaffen, die der akuten Zuspitzung längerfristig – und in den Vorstadien oft nach latent – zugrunde liegen. Die Entwicklung eines begrifflich-analytischen *Grobrasters* dient dabei der exakteren Lokalisierung des Gegenstandes einer vergleichenden Analyse, der Erarbeitung hinreichend relevanter Fragestellungen und der Unterscheidung variabler Systemzustände, die im Rahmen einer reinen Situationsanalyse allzu leicht ausgeblendet werden. In diesem Schema wird daher zwischen folgenden Systemzuständen, die ein krisenhafter Prozeß durchlaufen kann, unterschieden:

5.1 Der Zustand des «stabilen Systems» des regulären Wandels («orderly change»). Hier wird eine be-

stimmte Grenze des institutionalisierten Ausgleichs «normaler» Störungen und Spannungen nicht überschritten, indem die Stabilisierungsmechanismen zwar beansprucht, nicht aber überfordert werden.

5.2 Wo diese Grenze dennoch durchbrochen wird, kommt es zum Zustand des «labilen Systems», in dem akkumulierte Dysfunktionen zu einer *Strukturkrise* führen, die nur unter Einsatz besonderer, aber längerfristig durchhaltbarer Anstrengungen eingedämmt werden kann. Gelingt die Reduktion der problematischen Lage durch Strukturreformen oder zusätzliche Abwehrmaßnahmen, so kann ein neuer Stabilitätszustand erreicht werden.

5.3 Falls diese Maßnahmen zur Krisenbewältigung versagen, weil sich herausstellt, daß die Anstrengungen nicht länger durchgehalten werden können oder neue verschärfende Faktoren hinzukommen, erreicht der Prozeß das Stadium der *«akuten Krise»*. Im Fall einer politischen Systemkrise z. B. muß es jetzt zu einer «Entscheidung zwischen den durch Krisenintensivierung mobilisierten Dissidenten und den Herrschenden, den Trägern des Krisenmanagements» kommen.[27]

5.4 Schießt die Entwicklung durch Versagen auch jener Anstrengungen zur Krisenbewältigung, die nur durch einen einmaligen und nur äußerst kurzfristig durchhaltbaren Abwehrversuch zum Ziel führen, über diese letzte Grenze hinaus, kommt es zum *Zusammenbruch des Systems* und danach möglicherweise zu einem Zustand, der «einer neuetablierten Interessenkonstellation» entspricht.[28]

Die Zonen der Systemphasen der *Strukturkrise* und *akuten Krise* sind nach diesem Entwurf die entscheidenden Handlungsfelder für die systembedrohenden und systemstabilisierenden Akteure, und zwar bei nur leicht schwankender Kräftebalance. Hier sind auch die unterschiedlichen Grade in der gleichzeitigen Dosierung von Abwehr- und Selbstveränderungsreaktionen festzumachen, die insgesamt über die Krisenbewältigungskapazität eines sozialen Systems entscheiden.[29]

In diesem Zusammenhang erscheint es sinnvoll, abschließend auf das variable Verhältnis von Krisendruck und Krisenbewältigung einzugehen, wobei die verfügbaren «Lernressourcen» eines sozialen Systems im Mittelpunkt des Interesses stehen. Unter ihnen verstehen wir mit K. W. Deutsch die Fähigkeit eines Systems zur Selbstumwandlung, und zwar mit den Komponenten der Flexibilität für begrenzte Reaktionen wie auch darüber hinaus der Fähigkeit zur internen Umstrukturierung.[30] Werden die Lernressourcen mit einem gegebenen Veränderungsdruck typologisch in Beziehung gesetzt, so ergibt sich je nach Konstellation folgendes Bild.

Ist der Veränderungsdruck sehr stark und sind die Lernressourcen dagegen sehr schwach, dann entsteht die klassische Situation der Revolution. Wo hingegen der Veränderungsdruck relativ schwach ist, die ihm gegenüber mobilisierbaren Lernressourcen jedoch stark sind, kommt es zum «triumphierenden Konservativismus», der ausreichende Mittel in der Hand hält, um eine heraufziehende Krise antizipatorisch noch im Zustand der «Labilität» zurückzudämmen. (Die Situation der katholischen Kirche seit dem Ersten Vatikanum bis zur definitiven Ausschaltung des sogenannten Modernismus unter Pius X. dürfte diesem Typ ziemlich nahekommen). Sind ein situationsgegebener Veränderungsdruck *und* die verfügbaren Lernressourcen eines Systems gleichermaßen schwach, führt dies zu einem stagnierenden System. Wo schließlich sowohl der Änderungsdruck wie auch die verfügbaren Lernressourcen stark sind, ergibt sich der Fall einer sich lange hinziehenden, aber niemals ganz bewältigten Krise. Hier besteht zwar ein unausweichlicher Entscheidungsdruck, doch kann immer wieder eine spannungsmindernde Anpassung an die herausfordernde Situation erzielt werden, wenn auch nur für kurze Zeit. Nach *innen* wird bei diesem Krisentyp eine Strategie verfolgt, die aus einer Mischung von Repression gegenüber Gruppen mit alternativer bzw. innovativer Zielsetzung einerseits und gewissen Pseudoveränderungen wie vordergründigem Personalwechsel oder einem Stilwandel in der Führungspraxis andererseits besteht. Die industrielle Revolution ließe sich als ineinandergreifende Kette dieses Krisentyps verstehen. Im kirchlichen Bereich wäre wohl die Phase zwischen der Enzyklika «Humanae Generis» und dem Beginn des Zweiten Vatikanums diesem Typ zuzuordnen.

6. Legitimationskrisen sinnintegrierender Überlieferung

Zweifellos tragen die systemanalytischen Theoreme und von ihnen inspirierte Forschungsstrategien wesentlich zur Reduzierung der Gefahr von unspezifischen und beliebigen Krisenaussagen bei, indem sie planvoll und methodisch adäquat die Aufmerksamkeit auf die *Objektivität* von Krisenprozessen richten, wie sie sich aus einer akuten und temporären Unlösbarkeit von Steuerungsproblemen ergibt. Dennoch führt die ausschließliche oder doch vorrangige Konzipierung des Modells vom Verhalten ausdifferenzierter Steuerungszentren zu der kritischen Frage, ob nicht erst dann im stringenten Sinn von einer Krise gesprochen werden könne, «wenn die Gesellschaftsmitglieder Strukturumwandlungen als *bestandskritisch* erfahren

und ihre soziale Identität bedroht fühlen.»[31] Überforderungen der Steuerungskapazität und Störungen der Systemintegration sind aus dieser Sicht «nur in dem Maß bestandsgefährdend, als die *soziale Integration* auf dem Spiel steht, d.h. als die Konsensgrundlage der normativen Strukturen so weit beeinträchtigt wird, daß die Gesellschaft anom wird».[32] Diesem Krisenverständnis liegt die Einsicht zugrunde, daß Krisen weder einfach von außen hereinbrechen noch der Identität der von ihnen Betroffenen äußerlich bleiben.[33] Indes sollte einschränkend mit Blick auf den noch unentschiedenen Charakter von Krisensituationen lediglich von einer drohenden Potentialität gesellschaftlicher Anomie die Rede sein.[34]

Vor diesem Hintergrund kommt allerdings der Frage besonderes Gewicht zu, ob die selektive Betrachtungsweise der systemanalytischen Modelle mit ihrer zwar erhellenden, aber doch isolierend einseitigen Betonung der Steuerungsprobleme, allein und unterschiedslos erfolgreich auf *alle* sozialen Lebensbereiche angewandt werden kann. Es läßt sich beispielsweise kaum verkennen, daß solche institutionalen Zusammenhänge, deren Identität und Konsistenz vorrangig und grundlegend durch kulturelle oder religiöse *Überlieferung* bestimmt und erhalten werden, zwar in ihrem mehr oder weniger ausgeprägten organisatorischen Kernbereich bisweilen sogar besonders schwierigen Steuerungsproblemen unterliegen (z.B. Kirchen), daß andererseits aber die eigentlich krisenentscheidenden Prozesse in ihrem inhaltlichen Schwerpunkt tiefer verlaufen, als die Sphäre unmittelbarer Beeinflußbarkeit durch Steuerungszentren reicht. Hier wirkt sich in voller Tragweite aus, daß kulturelle und religiöse Überlieferungen ein hohes Maß an innerer Autonomie und Resistenz aufweisen, wodurch sie imstande sind, sich herrschaftsbedingten oder administrativ-planerischen Zugriffen im letzten zu entziehen. Allerdings stehen diese Überlieferungen ihrerseits wiederum unter eigenen und verletzbaren Bedingungen ihrer Reproduktion und kommunikationsgebundenen Tradierung, die über ihr «Gelingen» entscheiden.[35] Hinsichtlich ihrer legitimatorischen Kraft sind sie an kontinuitätssichernde und identitätsverbürgende Deutungssysteme gebunden, die selbst wieder der ständigen Stützung und Verlebendigung durch Prozesse gesellschaftlicher Sinnkonstitution bedürfen, damit die Überlieferungen typisch und durchgängig ihre sinngebende und integrierende Funktion für das Alltagsleben behalten.[36]

Wo aber in den Prozessen durchgreifenden gesellschaftlichen Wandels die bisherigen Stützen der kollektiven «Wirklichkeitserhaltung» – und damit gleichermaßen der Selbstidentifikation – unter starkem Veränderungsdruck stehen oder diesem bereits weichen, ist der Ausbruch einer sich gegenseitig bedingenden *Legitimationskrise* und *Motivationskrise* unausweichlich. Der akkumulierte Wandlungsprozeß, der die Konsensgrundlagen der gesellschaftlichen Lebenszusammenhänge erschüttert, stellt in dieser Krisenform vor das Problem, die in der Tradition einmal festgehaltenen Sinnentscheidungen gleichbleibend in einer veränderten Umwelt durchzuhalten. Aus diesem Dilemma ergibt sich, je nach Umständen, eine allmähliche oder rapide einsetzende *überproportionale* Steigerung des Legitimationsbedarfs. Die früheren, mit sozialer Gewißheit ausgestatteten Wissens- und Legitimationssysteme geraten also in eine extreme Grenzsituation, in der die institutionalisierten Formen der «Wirklichkeitssicherung» plötzlich versagen, wo prädefinierte soziale und subjektive Wirklichkeit zusammenzustürzen und Traditionen auf breiter Basis abzubrechen drohen.[37] Es gibt also Grenzsituationen als epochale «Wirklichkeitskrisen», in denen geltende «soziale Sinnwelten» in ihrem Gewißheitscharakter aufs äußerste herausgefordert sind.

Mit Blick auf die Gegenwartslage der katholischen Kirche soll abschließend die Vermutung ausgesprochen werden, daß primär dieser Krisentyp in ihr zur Zeit vorherrscht und erst mittelbar jene Steuerungsprobleme aufwirft, die heute oft allzu oberflächlich unter dem Stichwort der «Autoritätskrise» diskutiert oder gebrandmarkt werden.[38] Eine Analyse der innerkirchlichen Krisenvorgänge bedürfte daher einer wissenssoziologischen Grundorientierung, wobei man bemüht sein müßte, den inneren *Zusammenhang* zwischen den krisenhaften Umbrüchen in den Grundlagen des kirchlichen Legitimationssystems *und* den Steuerungsproblemen zu erfassen.

[1] So etwa: F. Houtart, Explosion der Kirche? Die Krise der Institution (Salzburg 1969); W. Anz u. a., Autorität in der Krise (Regensburg/Göttingen 1970).

[2] Vgl. K.W. Deutsch, Zum Verständnis von Krisen und politischen Revolutionen: M. Jänicke (Hg.,), Herrschaft und Krise (Opladen 1973) 90ff.

[3] Grundlegend zur Problemstellung: R. Kosseleck, Kritik und Krise (Freiburg/München 1969²) bs. 132–157, 189ff. Ferner: R. Starn, Historische Aspekte des Krisenbegriffs: M. Jänicke (Hg.), Politische Systemkrisen (Köln 1973) 52–69.

[4] Hierzu: H. Marcuse, Vernunft und Revolution, Sammlung Luchterhand Bd. 78 (Darmstadt/Neuwied 1972) 288–297; N. Sombart, Krise und Planung (Wien/Frankfurt/Zürich 1965) bs. 24ff.

[5] Vgl. C.H. de Saint-Simon, Über die Gesellschaftsorganisation: T. Ramm (Hg.), Die Frühsozialisten. Quellentexte (Kröner, Stuttgart 1968²) 88–122.

[6] J. Habermas, Zwischen Philosophie und Wissenschaft. Marxismus als Kritik: ders., Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien (Frankfurt 1971²) 246.

[7] Ebd.

[8] Vgl. hierzu: G. von Rad, Theologie des Alten Testaments (München 1962[4]) I, 28–82; N. Lohfink, Freiheit und Wiederholung: ders., Das Siegeslied am Schilfmeer (Frankfurt 1966[2]) 174–197; V. Maag, MALKUT JHWH: Supplements to Vetus Testamentum, ed. by G.W. Anderson et. a., Vol VII, Congress Volume: Oxford 1959 (Leiden 1960) 146–153.

[9] J. Habermas, Zwischen Philosophie und Wissenschaft, aaO. 245 (vgl. Anm. 6!).

[10] H. Blumenberg, die Legitimität der Neuzeit (Frankfurt 1966) 23.

[11] A. Bellebaum, Soziologische Grundbegriffe (Stuttgart 1974[4]) 135.

[12] Hier und im folgenden vgl. W.E. Moore, Strukturwandel der Gesellschaft (München 1967) bs. 13–58, 113ff. 118ff.

[13] Vgl. J.A. Robinson, Crisis: International Encyclopedia of the Social Sciences (Mac Millan, New York 1968) III, 510–514.

[14] Vgl. hier und im folgenden M. Jänicke, Krisenbegriff und Krisenforschung: ders., Herrschaft und Krise, aaO. 10–25.

[15] Vgl. vor allem W.D. Narr, Zur Genesis und Funktion von Krisen. Einige systemanalytische Marginalien: M. Jänicke, Herrschaft und Krise, aaO. 224–236, hier 224f.

[16] Hierzu zahlreiche sprechende Beispiele in: Der Zustand der römisch-katholischen Kirche. Eine Enquete unter Christen: Wort und Wahrheit XXVII (1972) Nr 2.

[17] W.D. Narr, Zur Genesis und Funktion von Krisen..., aaO. 225.

[18] Vgl. M. Jänicke, Krisenbegriff..., aaO. 13.

[19] Zum kirchlichen Aspekt dieses Problems vgl. I. Hermann, Konflikte und Konfliktlösungen in der Kirche: Concilium VIII (1972) 206–212.

[20] Selbstverständlich begegnen uns auch Verknüpfungen dieser Ansätze.

[21] Vgl. K.W. Deutsch, Zum Verständnis von Krisen..., aaO. 94f.

[22] Vgl. hier und im folgenden: W.D. Narr, Zur Genesis und Funktion von Krisen..., aaO. 226.

[23] Vgl. ebd.

[24] Vgl. K.W. Deutsch, Zum Verständnis von Krisen..., aaO. 94.

[25] Ebd. 94.

[26] Vgl. M. Jänicke, Krisenbegriff..., aaO. 13, 16–23.

[27] Ebd. 19.

[28] Ebd.

[29] Beim Versuch einer Anwendung des Grobrasters auf die Krisensituation der katholischen Kirche finden sich m.E. nur Anhaltspunkte, die auf den Zustand einer «Strukturkrise» schließen lassen.

[30] Vgl. K.W. Deutsch, Zum Verständnis von Krisen..., aaO. 94ff

[31] J. Habermas, Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus (Frankfurt 1973) 12.

[32] Ebd. 12.

[33] Zum weiteren Umkreis dieses Krisenverständnisses vgl. ebd. 9–73.

[34] Vgl. hierzu: H.P. Dreitzel, Die gesellschaftlichen Leiden und das Leiden an der Gesellschaft (Stuttgart 1968) bs. 35–104.

[35] Vgl. Habermas, Legitimationsprobleme..., aaO. 71, 99 ff.

[36] Zu diesem Problemkreis vgl. vor allem P.L. Berger und Th. Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie (Frankfurt 1969), hier insbes. 1–20.

[37] Vgl. ebd. 165ff.

[38] Vgl. hierzu H. Katz, Die Legitimationskrise kirchlicher Autorität und gesellschaftlicher Wandel. (Im Erscheinen)

HEINER KATZ

1935 in Kessel (Niederlande) geboren, Dominikaner. Studium der Theologie in Paderborn, Münster, Freiburg (Schweiz). Fortsetzung der theologischen Studien in Walberberg. Priesterweihe 1965. Studium der Soziologie und Psychologie an der Universität Münster. 1969 Dozent für Soziologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Dominikaner in Walberberg. Mitarbeiter beim interdisziplinär ausgerichteten Theologischen Institut der Universität Bielefeld. – In Kürze erscheint eine größere religions- und wissenssoziologische Studie zum nachkonziliaren Autoritätsproblem in der katholischen Kirche.

Egon Golomb

Krise und Gegenwartsgesellschaft

Betrachtungen der gesellschaftlichen Gegenwartssituation stehen heute wieder vermehrt unter dem Grundgedanken, unsere soziale Welt befinde sich im Zustand des Kollapses oder stehe kurz davor. Die vorhandenen zahlreichen Problemlagen werden dabei zur Vorstellung von der Krise unserer Gesellschaft kumuliert. Auf diese Weise erhalten die aufscheinenden Probleme den Charakter naturgegebener Entwicklungen, während der Anteil des Menschen an den Schwierigkeiten weniger deutlich wird.

Krise der Gesellschaft?

Diese Vorstellung ist allerdings in der Menschheitsgeschichte nicht neu. Vielmehr werden damit alte Ängste und Besorgnisse sowie schwer bestimmbare Unzufriedenheit und Unsicherheit thematisiert und auf dem Wege des Vergleichs aktualisiert. Verglichen wird dabei entweder das schlechte Neue mit dem guten Alten, wobei das Vergangene nachträglich überhöht wird, weil der Mensch vergessen kann, und zwar unter dem Druck gegenwärtiger Schwierigkeiten vor allem vergangene Leiden vergessen kann, oder der Vergleich findet zwischen der Gegenwart mit ihren Mängeln und dem mit der Fülle der Vollkommenheit dekorierten Kommenden statt, wobei die plakativ gefaßte Zukunftshoffnung einer totalen Befreiung leicht die Realität des morgigen Alltags überdeckt.

Schon die gesamte Menschheitsgeschichte hindurch wird der Defekt einfach in der Gegenwartsgesellschaft gesucht, der jeweils die Idee einer heilen Welt als Norm, die in der Vergangenheit oder Zukunft angesiedelt wird, als die Dinge noch in Ordnung gewesen sein sollen oder wenn sie wieder in Ordnung sein werden, gegenübergestellt wird. In beiden Fällen können sich dabei die Menschen der Gegenwart in der sympathischen Rolle des Betroffenen statt in der des für seine Zeit Verantwortlichen verstehen. Wie eine Alarm-

glocke wird dann als sprachliches Reizsymbol das Wort von der Krise der Gesellschaft gebraucht, das, sei es mit dem Unterton der Bedrohung, sei es mit dem der Hoffnung, den jeweiligen Therapien eine geradezu naturhafte Legitimitätsbasis geben soll.

Gleichzeitig ist damit auch eine Möglichkeit der Selbstheroisierung und des Kokettierens mit dem Geworfensein in eine aus den Fugen geratene Zeit eröffnet, was eine besondere Art von Identität und Stabilität gibt, die vom Gefühl der Krise lebt. Und diese Versuchung besteht auch für den Christen, der sich mehr mit dem Evangelium in der Hand einer zerbrochenen Welt konfrontiert sieht, als aus dem Geist der Frohbotschaft heraus als Mensch der Hoffnung die Zeichen der Zeit für die eigene Aufgabe zu erkennen, auch wenn zunächst dabei nur die eigene Verlegenheit in Form von geringen konkreten Problemfindungs- und Problemlösungskapazitäten offenkundig wird. Die Ratlosigkeit angesichts der Schwierigkeiten, denen wir gegenüberstehen, wird nicht dadurch gelöst, daß sie als Frucht des Verrats an essentiell gesehenem Überkommenen verstanden wird, und auch nicht dadurch, daß die Problemlösung in die Zukunft verlagert, wie ein Blankoscheck auf universale Befreiung gehandhabt wird. Noch weniger trägt allerdings zur Problembewältigung bei, wer sich mit seinen Möglichkeiten und seinem Beitrag in die Eremitage zurückzieht.

Die Welt der Menschen zwischen Sündenfall und Wiederkunft des Herrn war und wird niemals heil sein im Sinne des Endgültigen. Daher gibt es in dieser Zeit auch keinen Normalzustand von Gesellschaft, sondern nur die durch die Bemühungen der Menschen, sich in ihrer Zeit in der Welt einzurichten, gekennzeichnete Entwicklung. Der aus der Medizin entlehnte Krisenbegriff mit den Möglichkeiten von Heilung und Untergang trifft deshalb nicht die Situation der Gesellschaft. Ähnliches gilt für den Krisenbegriff und den daraus erwachsenden Begriff des Krisenmanagements im politischen System oder im Wirtschaftssystem.

Gesellschaft ist kein System mit feststehenden oder auch nur weitgehend feststehenden Eigenschaften, das auf Geschehnisse lediglich im Rahmen von Vorgegebenem reagieren kann. Sie ist kein Überorganismus außerhalb der Menschen, sondern das Ergebnis des Handelns, Denkens, Fühlens und Wollens der Menschen. Auch wenn wir Gesellschaft zuweilen gedanklich zu einer Art von geschlossenem System verdichten, bleibt sie der Niederschlag der Bedürfnisse der Menschen und ihres darauf gegründeten Tuns. So wie der Mensch als offenes Wesen angelegt ist, ist auch die von den Menschen getragene Gesellschaft ein offenes System, das in und aus der Verflechtung lebt und sich daher entwickeln kann, um neuen Anforderungen zu entsprechen. Fortwährend ist die Gesellschaft den wechselnden Einflüssen ihrer Mitglieder ausgesetzt. Die von den Menschen in der Gesellschaft ständig neu geschaffenen Gegebenheiten und Möglichkeiten, Erfordernisse und Ideen schaffen einen sich dauernd, wenn auch mit unterschiedlichen Beschleunigungsphasen wandelnden Bedingungsrahmen. Aber ebensowenig wie es in der Gesellschaft eine Zwangsläufigkeit der Entwicklung gibt, werden die Gesellschaft und die Menschen in ihr automatisch an veränderte, auch nicht an die durch die Menschen selbst veränderten Umstände angepaßt.

Gesellschaft der Krise

Gesellschaft steht dauernd in der Krise des Werdens, die problemgeladene Situationen in den wechselnden Erscheinungsformen mit sich bringt. Was als Krise der Gesellschaft erscheint, ist die Tatsache des permanenten Wandels, der für die einzelnen Menschengeschlechter, obwohl immer vorhanden, nur unterschiedlich erfahrbar ist. Dieser Wandel ist Ausdruck für die Übergangssituation, in der die Menschheit steht, die in dieser Welt keine bleibende Heimat hat. Die Frage nach der Krise der Gesellschaft wird somit zur Frage der Bewältigung des mit der menschlichen Geschichte mitgegebenen gesellschaftlichen Wandels. «Nur wo es Veränderung gibt, gibt es auch Zeit» (Augustinus, Bekenntnisse XII).

Vom ersten bis zum letzten Tag der Menschheit befindet sich die Gesellschaft im Übergang, der aber auch zur Chance werden kann. Denn weil im Zeitablauf keine Zeit der Menschheitsentwicklung ganz gegenwärtig und vollkommen ist, bleibt Raum für Gestaltung und Umgestaltung. Der Wandel baut aber stets auf dem Gegebenen auf und kann deshalb nicht aus einem gewaltsamen Abbruch aller Kontinuität der Kultur erwachsen. Wandel führt nicht in einen gesicherten Hafen der Ruhe, sondern bedeutet ständiges Unterwegssein. Dieses Unterwegssein macht Korrekturen und Anpassungen durch treffendere Antworten möglich und bietet deshalb eine Kontinuitätschance, die verläßlicher als die Dauer im Feststehenden ist. Der soziale und kulturelle Wandel läuft jedoch nicht selbsttätig ab, sondern wird von den Menschen getragen. Nicht anonyme Entwicklung, sondern das Tun der Menschen schafft den Bedingungsrahmen für die Gesellschaft. Die der Gesellschaft vorgegebene Krise mündet nicht in eine abzuwartende Entscheidung der Dinge, sondern sie ist Folge des Entscheidens der Menschen über die Wendung der Dinge und fordert die Entscheidung. Die Wandlungsfähigkeit der Gesell-

schaft hängt von der Bereitschaft und Einsicht, der Flexibilität und der Lernfähigkeit der Menschen ab. Die mit dem Wandel auftretenden schwierigen Situationen der Gesellschaft müssen durch Lern- und Koordinationsleistungen der Menschen gelöst werden; denn gesellschaftliche Schwierigkeiten, ob sie sich in der Technik oder in der Frage der Verteilung von Gütern, Wissen und Macht zeigen, beruhen letztlich auf den Fragen des Bestehens und Weiterbestehens ganz bestimmter Strukturen und Konzeptionen und nicht auf den vielzitierten Sachnotwendigkeiten. Die heiklen Situationen erwachsen daraus, daß wir Menschen uns festsetzen wollen, wo Gott uns aufgegeben hat, noch eine lange Wegstrecke zu gehen. Diese Unbeweglichkeit der Menschen führt dazu, daß gesellschaftliche Probleme entstehen und dann in der Vielfalt ihrer Erscheinungsformen mit Namen versehen, als eigenständige Krisenphänomene gesehen werden. Aus den auftauchenden Problemen allein resultiert noch keine Gefährdung der Gesellschaft. Sie machen lediglich die dauernde Unvollkommenheit und Bedürftigkeit der Gesellschaft deutlich, damit früher gefundene Lösungen nicht konstant gesetzt und den Menschen als Verhaltenslast auferlegt werden. Die Krise, in der wir stehen, ist von uns Menschen hausgemacht, die wir nicht die Vorläufigkeit vorhandener Strukturen und Funktionen verstehen wollen und daher auch nicht bereit sind, überholte Institutionen und Praktiken so zu revidieren, daß die Nöte des Menschen gemildert werden. Zu unaufgebbaren Zielen hochstilisierte Mittel geraten dann zur Bedrohung der Gesellschaft und der Menschen und wirken sich so schmerzhaft aus, weil die Individuen an gegebene Strukturen angepaßt werden und jeder sich aus dem Wandel ergebende Konflikt individuellem Fehlverhalten zugerechnet wird. Der Mensch wird zum Gegenstand, der in den Ablauf logischer Strukturen eingeordnet und, so es zu Störungen kommt, durch Verhaltenskontrolle konditioniert und «eingestellt» wird.

Die von den Menschen geschaffene Umwelt gibt keine Antwort mehr auf die Bestimmung des Menschen, sondern hinterläßt wegen des auf Funktionieren abgestellten Eingepaßtseins nur Fragen. So wie von den Menschen die Umwelt gestaltet wird, kann der Mensch den Wandel nicht verkraften. Unangepaßt an Entwicklungen, die das menschliche Maß überziehen, wird es den Menschen unmöglich, die Chance einer Korrektur zu realisieren. Der soziale Wandel wird, wenn nicht, wie Herbert Marcuse meint, unterbunden, so doch auf verselbständigte Mittel und auf zu Werten aufgestockte Teilzwecke abgelenkt, die die etablierte Struktur durch Verbesserung der materiellen und physischen Lebensumstände weiter stabilisieren.

Die angelegte Entwicklung mag zwar für zunehmende Teile der Weltbevölkerung ertragreich und bequem sein, doch auch zur Versorgung notwendige Holzwege führen ins Ausweglose, wenn sie als Einbahnstraßen zur Hauptfahrbahn betoniert wurden. Auf Dauer können die entstehenden Schwierigkeiten für das Gesellschaftsleben nicht in den Knautschzonen menschlicher Anpassungsfähigkeit aufgefangen werden. Im Verhältnis zu unserem Wissen im technisch-materiellen Bereich wächst unser Wissen vom Menschen und seinem gesellschaftlich kulturellen Leben nur langsam, so daß neben dem völligen Ausscheren aus der gegebenen gesellschaftlichen Entwicklung durch die große Weigerung alle Bemühungen um eine Verbesserung der Lebensqualität entweder vage bleiben oder kapitulieren – punktuell an umverteilender Wohlstandsförderung ansetzend – vor den Notwendigkeiten der angelegten Entwicklung, obwohl Notwendigkeit noch nicht Legitimität beweist. Weder die Mythisierung des Lebenswertes noch ein Katalog von Änderungen der Ergebnisse durch Umverteilung bei Beibehaltung, ja sogar Überzeichnung der gegebenen Strukturen tragen viel dazu bei, daß das menschliche Leben lebenswert wird und bleibt.

Funktionale Segmentierung und Polarisierung als Problem

Die zunehmende Fähigkeit des Menschen, seine Umwelt zu gestalten, hat die gesellschaftliche Orientierung entsprechend den aus der Entwicklung gewachsenen Bedürfnissen und Möglichkeiten gewandelt. Aus einer Überlebensgesellschaft, in der die Solidarität umfassend lebenssichernder Sozialgebilde die Zielerreichung stützte und angesichts der Angebbarkeit der Bedrohung aus einer gefahrvollen natürlichen Umwelt die Menschen im Sinne einer erlebbaren Gesamtrationalität mobilisierte, entstand mit dem Wachstum und der zunehmenden Komplexität der beherrschten Welt eine segmentierte Funktionsgesellschaft, in der jeder Bereich zwar auch lebenswichtige Bedeutung für die Gesamtgesellschaft haben kann, diese jedoch erst an einer bereichsexternen Planungs- oder Marktrationalität erweisen muß. Die Eigenrationalität der Bereiche und der Menschen muß sich von dieser Planungs- oder Marktrationalität Beschränkungen auferlegen lassen, die wegen der geringen Einsichtigkeit und komplexitätsbedingten Unbestimmbarkeit den Betroffenen irrational, willkürlich und damit sinnlos und repressiv erscheinen müssen.

In der durch die Größenordnung einer entfalteten Wirtschaft und Technik zur assoziativen Funktionsorganisation gewordenen öffentlichen Welt wird eine

Problemverarbeitung nötig, die Verstand und Urteilsfähigkeit, Sensibilität und Vorstellungskraft der Menschen überzieht. Die gleichzeitig unüberschaubare Informationsflut vermittelt jedoch nicht die fehlende allseitige Kommunikation und Erfahrung. Die Zahl der Menschen, die antworten können, die angehört werden, auf die gar eingegangen wird, bleibt ebenso klein, wie die Thematik der Teilnahme ausschnitthaft und dadurch oft skurril bleibt. Ersatzweise werden in riesigen Apparaturen formaler Beteiligung mögliche Teilnahmewünsche nicht nur abgearbeitet, sondern auch dadurch überzogen, daß so gewonnene Zustimmungen mehr legitimieren müssen als die vorherige Simplifizierung der Probleme zur Manipulation der Ansichten abdeckte. Die verengte Suche nach Identität pervertiert zu Macht und Rivalität, persönlicher Geltung und Karrieresucht bis in die unbedeutendsten Lebenssituationen hinein. Da das Ganze als sinnlos erfahren wird, instrumentalisiert sich die eigene Mitwirkung als Weg zur individuellen Befriedigung durch die Artikulation von Ansprüchen, zur kurzfristigen Zufriedenheit durch Zufriedenstellung und Lastbegrenzung, während im übrigen Desinteresse und Vermeidungstechniken geübt werden, um trotz der Dichte und Direktheit sozialer Kontakte unbeteiligt zu bleiben.

Andere Antriebe zur Bewältigung von Bedürfnissen wie Opfer, Askese, Arbeit, Geduld und Verantwortung müssen ihre Bedeutsamkeit verlieren, weil sie in der etablierten Konkurrenz zweckhaft assoziierter Individualrationalitäten für die Deutung der sozialen Existenz wenig beitragen.

Die so durch Teilung der Werte und der sozialen Verantwortlichkeit gefährdete Kohäsion der Gesellschaft muß durch bewußte Veranstaltung ersetzt werden. Während die frühere Gesellschaft fallweise und spontan organisierte, ist in unserer Zeit vorgeplante Organisation zur Garantie gesellschaftlicher Funktionsfähigkeit und eines Minimums sozialer Integration geworden. Wo Organisation versagt, entstehen heikle Situationen, da alles organisiert ist. Gleichzeitig wächst die Verlockung, allen Schwierigkeiten durch perfekte Organisation zuvorzukommen. Dabei wird von dem Modellbild einer durch totale Information und Transparenz unfehlbaren Rationalität der Menschen ausgegangen, die es in der Realität nicht gibt. Vielmehr führt aufgrund der Inkongruenz von Kollektiv- und Individualrationalität der Versuch, alle Lebensprobleme zu planen und zu organisieren, zu zahlreichen Beschränkungen für die Menschen.

Dem Wachstum der Organisation an Rationalität und Umfang müssen Mensch und Gesellschaft Opfer bringen. Standardisierung und Spezialisierung als Hilfsmittel der Koordination reduzieren das Menschliche auf ein Minimum. Für einen Eingriff als Mensch ist kein Raum, nur als Instanz, als Funktionsträger darf der Mensch, eingebunden in rationale Handlungsmuster und fremdbestimmte Rollenzumutungen, in den segmentierten Daseinsbereichen handeln. Eine Fusion aller Ausschnittsorganisationen führt zu einer bürokratischen und kommunalen Gesellschaft, in der zentrale Regelungen und strenge Kontrolle dem Menschen die Selbstbestimmung nehmen. Die vom Menschen mit der sozialen Organisation geschaffene Macht gerät in Widerspruch zur Zufriedenheit der Menschen, denn diese sehen sie «nicht als ihre eigene Macht, sondern als eine fremde, außer ihnen stehende Gewalt, von der sie nicht wissen woher und wohin.» (Karl Marx, Frühschriften, S. 361 f.)

Eine der Mitgestaltung entzogene Welt kann vom einzelnen nur noch im Rahmen der Spielregeln so weit wie möglich in Anspruch genommen und zu allem genötigt werden, zumal über die formalen Mitwirkungsmechanismen der Bedarf an Massenloyalität erhalten bleibt, obwohl tatsächliche Möglichkeiten des Widerstandes bei dem zur Anpassung drängenden Leistungszusammenhang kaum gegeben sind. Eigenorientierte Anpassung schützt aber nicht vor Entfremdung. Da sie auch bei Zweifel und Unsicherheit ratsam und plausibel sein kann, trägt sie nicht zur Identitätsfindung und Aufhebung von Unbestimmtheit und Anomie bei. Immer stärker zeichnet sich der Aufbau einer privaten Sphäre als Gegenpol zu den Zumutungen der öffentlichen Bereiche ab, wodurch eine ständige Sinnstiftung in selbstgewählten Sozialbeziehungen angestrebt wird. Die Unsicherheiten und Enttäuschungen der Vereinzelung sollen im Kleinkosmos des Privaten überhöht werden. Durch eine Umpolung der Rangfolgen wird das Private zur Lebensmitte und die fehlende Relevanz für die Öffentlichkeit vom Mangel zur besonderen Qualität.

Solche Vorstellungen, die bei absonderlichen Subkulturen mißtrauisch beobachtet werden, werden noch gefährlicher, wo sie sich – für den Großteil der Gesellschaftsmitglieder wirksam – im Selbstverständlichen verbergen. Ein solcher Eskapismus kann soziale Verantwortlichkeit zunehmend korrumpieren und somit die weitere Versachlichung der Gesamtgesellschaft fördern. Durch die Fixierung auf das Private werden alle anderen Sozialbeziehungen zweitrangig und durch Gleichgültigkeit der zunehmenden Dehumanisierung preisgegeben. Da Identität nur in der Isolierung gesucht wird, werden die Möglichkeiten im Bereich des Öffentlichen nicht entwickelt. Auf Entscheidung wird verzichtet, solange der Privatraum nicht tangiert ist. Dabei wird die unmerkliche Einengung im Zuge des Zirkels übersehen, der sich aus der

damit verbundenen Legitimation des Status quo des Öffentlichen und seiner Rückwirkung auf das Private ergibt. Angesichts der allgegenwärtigen Einwirkungen des Öffentlichen ist Privatheit eine Illusion geworden, die nur solange erhalten bleibt, wie es nicht zum direkten Zugriff des Öffentlichen kommt. In Wahrheit sind die unbemerkten Einwirkungen so groß, daß das Glück im Winkel, bei dem individuelle Wünsche und Bedürfnisse doch von außen bestimmt sind, sich nur als Scheinprivatheit in den Nischen des Öffentlichen einnistet, es sei denn, mit dem Rückzug ins Private sei auch die radikale Absonderung von der Gesellschaft verbunden.

Die gesteigerte Betonung des Privaten kann darüber hinaus dazu führen, daß die Erwartungen überzogen werden. So scheitern z. B. die Ehen heute sicher auch deshalb häufiger, weil man von der Ehe als Chance gemeinsamer Sinnfindung zuviel will, aber nicht den Belastungen widersprüchlicher Muster zwischen privat und öffentlich gewachsen ist. Scheitern im privaten Bereich erbringt aber wieder Gratisstabilisierungen des dehumanen Maßes des Öffentlichen. Anstelle von Privatheit wird eine Gesellschaftsstruktur notwendig, in der die Menschen aus Sozialbeziehungen heraus Verantwortung und Entscheidung übernehmen. Durch Partizipationsformen zwischen Privatheit und Öffentlichkeit könnte über Mitwirkung und Mitentscheidung der Mensch wieder ernst genommen werden.

Kirche in der Zeit

Mit der Entwicklung der Menschheit hat sich auch der religiöse Glaube in seiner Sozialform gewandelt. Aus einer Zeit, in der die Gesamtkultur sich in der Religion ausdrückt, die mit Person und Gesellschaft eine Einheit bildete, hat sich die Religion früher als andere Lebensbereiche zu einer eigenen Institution verselbständigt. Als Monopol für Sinnfindung stand sie der Alltagswelt der Menschen und der Gesellschaft institutionell spezialisiert als Kirche gegenüber. Organisatorisch übergriff sie wirkungsvoll die Vielfalt lokaler Partikularitäten und konnte durch ihren Anspruch auf religiöse Durchdringung der noch geschlossenen Kleingesellschaften eine Überhöhung des Alltags bieten, die dessen Nöte mit dem Verweis auf eine ganz andere Realität irrelevant werden ließ und so Identität bot.

Mit der organisierten Kirche wurde die religiöse Dimension zu einem eigenen Jurisdiktionsbereich. Dieser war zwar dem gesamten Leben übergeordnet, doch deutete sich in den verschiedenen Jurisdiktionskämpfen schon die Konkurrenzsituation der modernen Gesellschaft an, in der die einzelnen Daseinsbereiche sich institutionell mit eigenem Weltdeutungsanspruch verselbständigen. Kirche steht nun auf einem lebensanschaulichen Markt. Die Spezialisierung der religiösen Dimensionen, ausgedrückt in Kult, Katechismus und Kasuistik, verliert in dem Maß ihren Praxisbezug für den Alltag, wie die konkurrierenden Institutionenbereiche den Alltag mit ihrer hautnahen Realität bestimmen. Gleichzeitig erlaubt die Verselbständigung der religiösen Dimension auch Distanz zur Institution Kirche durch Subjektivierung und Privatisierung.

In der Auseinandersetzung mit den anderen Daseinsbereichen wurde für die Kirche deshalb eine ähnliche zentralistische Organisation zur mehrfachen Erfassung der Mitglieder in den verschiedenen Lebensbereichen aufgebaut. Spezialisierte Veranstaltungen (Caritas, Schule usw.) differenzieren die religiöse Funktion weiter aus. Die gesellschaftliche Komplexität wird durch ausgefaltete kirchliche Bürokratie nicht eingeholt, und der Versuch, eine Gegenkultur nach gleichem Muster der Organisierbarkeit zu leben, ist selbst dann nicht erfolgreich, wenn zur gesellschaftlichen Steuerung ähnliche strenge Kontrollen und perfekte Erreichbarkeit durch kirchliche Meldewesencomputer aufgebaut werden.

Angesichts von Massenmedien, allgemeinen Schulen usw. ist jedes Mitglied Kontaktstelle zur Gesellschaft und ihren Mustern und Werten. Eine Reduzierung auf hierarchische Kontaktstellen zur Selektion, Interpretation und Steuerung ist nicht nur ergebnislos, sondern verschleißt Legitimationskraft der hierarchischen Ordnung. Eine Bestimmung der Wirklichkeit ist weder auf diese Weise noch durch die zum einfachen Organisationsprinzip gewordene segmentäre Struktur der Kirche in den Pfarreien möglich. Nur wo Partizipation von unten her durch Gemeindebildung verwirklicht wird, kann eine religiöse Bestimmung der Wirklichkeit aufgebaut und durch permanente Sozialisation im Wandel weitergegeben werden, die die alltägliche Erfahrung der Menschen trifft. Subjektivierung und Privatisierung können dann durch die größere Relevanz der durch Mitwirkung und Mitentscheidung gefundenen Antworten überholt werden, weil nicht formalisierte Teilnahmerollen mit zentraler Regelung die alltäglichen Verhaltensschemata zu beeinflussen suchen.

Die Relevanz und die Kontinuität der Kirche wird von den Teilnahmemöglichkeiten und Größenordnungen, also der inneren und äußeren Struktur der Kirche bestimmt. Notwendige Einheit und doch relevant bleibende Antworten auf unterschiedliche Lebenssituationen in einer sich wandelnden Gesellschaft bedürfen eines kirchlichen Aufbaus, der trotz Einheit

eine Vielfalt der Gemeindeformen und Antworten ermöglicht, bei aller Vielfalt aber durch Verbindung und Austausch die Einheit sichert. Qualitäten wie Vertrauen, Verständnis, Offenheit, wie Hoffnung, Glaube und Liebe erhalten dabei für das Sicheinlassen auf Zukunft hin größere Bedeutung als äußere Sicherungen. Sie sind Ausdruck einer inneren Sicherheit, die auch beim Auszug aus dem Jurisdiktionsbereich institutioneller Spezialisierung handeln läßt, als ob wir der Zukunft sicher wären, und die beim Wagnis einer Kirchenstruktur des Exodus die äußeren Sicherungen einer geschlossenen Kirchenstruktur nicht entbehren läßt, weil sie weiß, daß Gott den Weg durch allen Wandel mit uns geht.

EGON GOLOMB

1930 in Bottrop geboren. Studium der Philosophie, Geschichte, Wirtschafts- und Sozialwissenschaften, Diplom in Wirtschaftswissenschaften und Promotion in Sozialwissenschaften. Nach Industrietätigkeit 1960 – 1975 Mitarbeiter und Leiter des Instituts für kirchliche Sozialforschung Essen, 1966 – 1972 Lehrbeauftragter für Pastoralsoziologie an der Universität Bochum. Seit 1972 Universität Essen – Gesamthochschule, Professor im Fachbereich Philosophie–Theologie–Geschichte–Sozialwissenschaften. Veröffentlichungen u. a. : Kirche und Katholiken in der Bundesrepublik, Daten und Analysen (Aschaffenburg 1974); gemeinsam mit U. Boos-Nünning, Religiöses Verhalten im Wandel (Essen 1974).

Jerome D. Quinn

Krisen in der christlichen Kirche des ersten Jahrhunderts

1. Bedeutung des Begriffs

Etymologisch stammt der Begriff «Krise» aus einer indo-europäischen Wurzel, die «trennen», «scheiden», «sondern» (wie das Korn von der Spreu) bedeutet[1]. Im hellenistischen Griechischen bedeutet das Substantiv *krisis* «Gericht», und dieser Sinn schimmert bis heute in den Sprachen durch, die diesen alten Ausdruck in übertragener Bedeutung zur Bezeichnung der «Krisen» verwenden, die die Menschen jetzt durchmachen. Das Substantiv bezeichnet auch noch einen besonderen Moment in einem Trennungs-, Entscheidungs-, Auslese-, Beurteilungs-, Unterscheidungs- oder Sonderungsprozeß. Es besagt den Zeitpunkt bei einer Prüfung oder einem Prozeß, in welchem der Entscheid zu treffen ist[2]. Im Griechischen sowie in den modernen Sprachen liegt im Wort «Krise» oft der Nebensinn, daß ein Urteil den Wünschen eines Menschen zuwiderläuft und ihm nicht behagt. Wenn das Gericht jemandem mitteilt, was er tun *muß*, ob er dies nun zu tun *wünscht* oder nicht, stehen wir vor einer Krise.

Das dem Ackerbau entnommene Bild des Worfelns (Mt 3,12 = Lk 3,17) sowie das Bild eines Gerichtsprozesses und -urteils wurden von der jüdisch-christlichen religiösen Überlieferung übernommen, um den Prüfungs-, Unterscheidungs- und Entscheidungsprozeß zu bezeichnen, der die Beziehung zwischen Gott und allen Menschen prägt. Zur «Krise» in dieser Beziehung kommt es, da jeder Mensch an einen Punkt gelangt, an dem er einen Entscheid treffen muß, der dem Willen seines Gottes entspricht (widerspricht). So ist eine Krise biblisch gesehen eine *Versuchung*, eine Verlockung[3], diesen Moment und diese Welt zu ihren eigenen Bedingungen einzuhandeln. Sie ist der Zeitpunkt der Wahl zwischen rein menschlichen Vorhaben und Gottes Plan. Hat man sich für Gott entschieden, so ist einem der Überschritt gelungen; man hat die Krise überstanden, man lebt. Hat man sich gegen Gott entschieden, so ist man leblos, tot.

2. Alttestamentlicher Aspekt

Die Heilsgeschichte des Gottesvolkes läßt sich von der Berufung Abrahams an in dieses Thema Krise-Gericht fassen. Die große Einleitung zur Tora – Gen 1-11 – wiederholt diesen Gedanken immer wieder. Adam, seine Frau, seine Söhne, Noach, die Ackerbauer oder Städtegründer – sie alle müssen schließlich eine Krise durchmachen. Die Menschen und ihre Entschlüsse müssen durch das Urteil Gottes hindurchgehen, ganz gleich, ob dieser kritische Durchgang nun in dieser oder jener Form geschieht. Die Krise ist überdies zugleich einfach und vielfach, abgeschlossen und weiterdauernd, individuell und gemeinschaftlich, für jede Generation und für alle Generationen bestimmt.

Da die vielen Krisen der Heilsgeschichte Erscheinungsbilder der einen, dauernden Krise sind, wird über die kritischen Phasen, die Einzelmenschen und Gemeinschaften durchlaufen mußten, schriftlich berichtet. Man wird beeindruckt, wenn man sich vergegenwärtigt, wie oft die verschiedenen Schichten der hebräischen Bibel der schriftliche «Niederschlag» der

Krisen im Gottesvolk sind. So haben die Übergänge, zu denen es mit Mose, mit David, mit der Teilung und schließlich Zerstörung des Reiches, mit dem Aufstand der Makkabäer gekommen ist, zur Reflexion angeregt, die schriftlich niedergelegt wurde (J, E, D, P, Esra-Nehemia, 1–2 Makkabäer). Die biblischen Schriften bilden gleichsam einen alten Schutthügel, worin all die Krisen der Generationen, die in der «Gottesstadt» aufeinandergefolgt sind, ihre Schichten hinterlassen haben. Krise und Katastrophe haben paradoxerweise zum Überleben und zur Unterweisung der aufeinanderfolgenden Generationen beigetragen. Paulus sagt von den Krisen des Auszugs mit ihrem Götzendienst, ihrer Ausschweifung und dem Murren am Sinai: «Das aber geschah an ihnen, damit es uns als Beispiel dient; uns zur Warnung wurde es *aufgeschrieben*, uns, die das Ende der Zeiten erreicht hat» (1 Kor 10,11).

Diese Niederschrift erfolgte selbstverständlich nicht zum Selbstzweck, so wenig wie die schriftliche Fixierung eines Gerichtsurteils um ihrer selbst willen erfolgt. Das Urteil wird schriftlich niedergelegt, damit man zu einer anderen Zeit, an einem anderen Ort, in einer anderen Gemeinschaft einer Krise vorbeugen oder wenigstens ersehen kann, wie sie zu überwinden ist. In diesem Sinn sind die Mittel, die die jüdische Gemeinde anwandte, um die Krise der Zerstörung ihres Reiches und Tempels im Jahre 587 v.Chr. zu überstehen, wegweisend. Der lebenswichtige Entscheid, den sie zu treffen hatte, fand nicht nur seinen schriftlichen Niederschlag. Die Juden sahen auch eine Stätte vor, an der sie als Versammlung von Gläubigen diese aufgeschriebene Weisung hören konnten, nämlich die Synagoge. Sie hatten auch schon einen Zeitpunkt, den Sabbat, an dem sie als identifizierbare Gruppe im Kult auf diese Botschaft antworten konnten, und sie betonten mit Bedacht die Bedeutung des Sabbats. Drittens machten sie die Ehe und Familie zu der Gesellschaftsinstitution, in der sie in ihrem täglichen Dasein dem Entscheid nachzuleben suchten, der in der Krise, in die sie gestürzt worden waren, getroffen worden war[4].

3. *Jesus Christus als die entscheidende Krise*

Die Frohbotschaft des Todes und der Auferstehung Jesu war, wie man hervorhob, «der Schrift gemäß» (1 Kor 15,3–4), d.h. sie entsprach dem in der Schrift dokumentierten Schema, das sich in früheren Krisen im Gottesvolk herausgebildet hatte. Die Krise, die der gekreuzigte Messias durchmachte, war aufgrund des Krisenparadigmas zu erklären, das die Beziehung zwischen Gott und seinem Volk schon von jeher charakterisiert hatte. «Und was einst geschrieben wurde, ist zu unserer Belehrung geschrieben; die Schrift (d.h. das schriftlich Aufgezeichnete) gibt uns Geduld und Trost, und dadurch haben wir Hoffnung» (Röm 15,4). Der Tod Jesu war, im Unterschied zu der Zerstörung des davidischen Reiches und des Tempels, nicht einfach *eine* Krise, sondern *die* Krise. Am Kreuz gab Israel die Hoffnung auf (vgl. Lk 24,21). Doch bald verkündeten die Apostel, daß dies der einzige Übergang zur Hoffnung war, für den all die von den früheren Krisen hervorgebrachten Schriften den Plan und das Modell besorgt hatten.

Die beiden Christengenerationen, die auf den Tod und die Auferstehung Jesu folgten, entdeckten, daß die Knechte nicht über ihrem Meister stehen. An einen gekreuzigten Christus glauben und sich an ihn binden hieß, in seine Prüfung, seine Krise, seine Entscheidung hineingezogen werden.

4. *Heidenmission: Folge und Ursache einer Krise*

Die ersten Gläubigen waren Juden, Palästinenser, und sodann Leute aus der mediterranen Diaspora (vgl. Apg)[5]. Das erste Missionsziel, das diese Gläubigen anstrebten, war das, das auch schon für ihren Herrn das vordringlichste gewesen war: die Bekehrung der Nation Israel. Das erste Apostolat richtete sich an die Beschnittenen (vgl. Gal 2,7–8; Röm 1,16). Das Ziel war die Bekehrung des Gottesvolkes als ganzen zu Jesus als dem Messias. Doch wurde diese Generation von Jahr zu Jahr inne, daß sie trotz aller Einzelbekehrungen ihr erstes Vorhaben nicht erreichte: das Volk akzeptierte Jesus nicht. Ihre Anstrengungen führten im Gegenteil zur Bildung eines organisierten harten Kerns, der entschieden Widerstand leistete und zur Verfolgung überging. Zu einer solchen Gruppe hatte Saulus von Tarsus gehört (Gal 1,13.23), und seine dramatische Bekehrung war die Ausnahme, die nur die Regel bestätigte: den eisernen, hartnäckigen Widerstand gegen den judenchristlichen «Weg» (1 Thess 2,14–15; Apg 9,2).

Im sich abzeichnenden Scheitern der Sendung an Israel als Nation lag die Prüfung der ersten Generation, die zwangsläufig zu einer Krise führte, denn zur selben Zeit begannen die Heiden, der Predigt judenchristlicher Missionare Glauben zu schenken, und ließen sich taufen[6]. Mit Paulus wurde diese Heidenmission systematisch unternommen und kam es zu zahlreichen Bekehrungen. Den judenchristlichen Gemeinden gesellten sich «gemischte», aus bekehrten Juden und Heiden bestehende Kirchen zu. Doch gerade der Erfolg dieses «sekundären» Apostolats bedrohte das primäre. Als Heiden das Kerygma annahmen, war das für den jüdischen Widerstand gegen ihre judenchristlichen Brüder nur ein Anlaß mehr, sich gegen die

Botschaft, daß Jesus der Christus sei, zu sträuben (vgl. 1 Thess 2,14–16). Der erste Impuls der christlichen Missionare war es, ihre Flanke zu decken, indem sie zu beweisen suchten, daß ihr «Weg» echt jüdisch sei; sie verpflichteten die aus dem Heidentum Bekehrten, sich gleich den orthodoxen Juden an sämtliche Vorschriften der Tora zu halten (vgl. Gal 2,14; Apg 15 und 21,20–24). Sie hofften, auf diese Weise den Angriffen auf ihre Sendung unter ihren jüdischen Brüdern die Spitze abzubrechen und deren Bekehrung zu Jesus (menschlich gesprochen) zu erleichtern.

Diese Strategie stieß auf scharfe Opposition von einer Seite, von der man sie nicht erwartete. Saulus war für den jüdischen Widerstand bezeichnend gewesen; als Judenchrist verkörperte er nun diesen Widerstand auf vielleicht einzigartige Weise innerhalb der Kirche. Man hätte von ihm Verständnis für eine Methode erwarten dürfen, die die Opposition sich nicht noch mehr entfremden würde. Statt dessen kämpfte er auf Leben und Tod gegen diese Politik, von der man annahm, daß sie die Frohbotschaft von all dem, was Jesus für alle Menschen getan hatte (Gal 2,15–21), letztlich aushöhle.

Schließlich gab die palästinensische Kirchenleitung auf die Intervention des Paulus und des Barnabas hin ihr Einverständnis dazu, daß die bekehrten Heiden in den gemischten Kirchen nicht verpflichtet werden sollten, sich an sämtliche Vorschriften der Tora zu halten und somit Juden zu werden. Dieser Entscheid der apostolischen Leiter scheint auf der einen Seite viele verwirrt zu haben und auf Verständnislosigkeit, Unwillen und positive Opposition gestoßen zu sein. Einige Gemeinden der ersten Generation wurden in Auseinandersetzungen gestürzt und von inneren Kämpfen zerrissen (vgl. Gal 5,15), da sie abwechslungsweise von verschiedenen (wirklichen und vermeintlichen) Autoritäten umworben und kommandiert und von ihren eigenen Mißverständnissen und Einfällen umgetrieben wurden. Sie waren zu einer Kirche in der Krise geworden.

Diese Krise der ersten Generation brachte eine Literatur, die Paulusbriefe, hervor. Das Apostolat des Paulus hatte die Krise ausgelöst. Gleichzeitig hat es die Kirchen durch sie hindurchgeleitet. Der Entscheid, den er formulierte, wurde schließlich zum Entscheid der Kirche. Die von ihm verfaßten Schriften befähigten die Juden- und die Heidenchristen, sich als *ekklesia* zu sehen und zu definieren, als eine Gemeinde, die vom auferstandenen Gekreuzigten gebildet worden ist und aus ihm heraus lebt. Im sechsten Jahrhundert vor Christus hatte die Zerstörung des Tempels und des davidischen Reiches die Reihe von Schriften hervorgebracht, die am Sabbat in der Synagoge vorgelesen wurden. Die Kreuzigung und Auferstehung Jesu und die erste Kirchenkrise brachte die *ekklesia* als eine von der Synagoge verschiedene Versammlung hervor, die den ersten Wochentag (vgl. 1 Kor 16,2), den Tag der Auferstehung feierte, und nicht den Sabbat. Die Krise zwang die Gläubigen der ersten Generation, Juden- und Heidenchristen, auszumachen, was es heißt, von allen Vorschriften der Tora frei zu sein und doch dem moralisch-ethischen Willen des einen Gottes Israels entsprechend zu leben. Schließlich setzte die Krise diese Generation instand, sich mit dem Skandal abzufinden, daß Israel als Nation den Glauben an Jesus nicht annahm. Indem Paulus Röm 9–11 schrieb, versuchte er aufzuzeigen, daß dieser Mißerfolg der Schritt zum Erfolg war, daß der Ausfall Israels zu ihrem Übergang zur Auferstehung beitrug.

5. Autoritätskrise

Als die erste Christengeneration in den sechziger Jahren des ersten Jahrhunderts in eine Auseinandersetzung geriet, tauchten für die Kirche zwei weitere Krisen auf. Die erste bestand sozusagen in der normalen inneren Prüfung und Entscheidung, die durch das Abtreten einer Generation und Führerschaft veranlaßt wird. Damals brachte der Übergang noch akutere Schmerzen mit sich, weil die Leiter die «Säulen», die Begründer und Väter der christlichen Kirchen gewesen waren. Auch fanden sie kein friedliches Ende. Der Herrenbruder Jakobus, Petrus, Paulus, sie alle fanden ein gewaltsames Ende. Die neue literarische Form, das Dokument, das wir Markusevangelium nennen, scheint der schriftliche Niederschlag dieser Krise zu sein.

6. Auseinandersetzung mit dem römischen Imperium

Die zweite Krise, die zur gleichen Zeit wie die erste eintrat, war außerordentlich. Sie war in gewissem Sinn eine «kirchenexterne», eine «weltliche» Krise, doch hatte sie für die junge Kirche drastische Folgen. Im Jahre 66 begann der Aufstand des palästinensischen Judentums gegen das römische Imperium, und die Krise erreichte in der Zerstörung des organisierten jüdischen Lebens in Palästina ihren verheerenden Höhepunkt. Die palästinensischen Judenchristen, die ehrwürdigsten und einflußreichsten Gemeinden der eben vergangenen Generation wurden wie ihre jüdischen Brüder zerstreut, in die Sklaverei geführt oder niedergemetzelt. Ihre jüdische Nationalität machte sie in den Augen der Römer ohne weiteres zu Rebellen; wegen ihres christlichen Glaubens wurden sie von ihren Mitjuden als Abtrünnige, als Verräter ihres angestammten Glaubens angesehen.

Mit dem Triumph des Titus brach die Mission bei den Juden zusammen, weil die Organisation des Judentums zusammenbrach. Die Gründe für die Auseinandersetzungen in der vorausgehenden Generation schwanden dahin; sie wurden nicht von der Theologie des Paulus, sondern von den Sturmböcken der römischen Legionen zerschmettert. Nachdem das Volk Israel nicht mehr in seinem Land lebte, war seine Missionierung unmöglich. Da die Judenchristen der auseinandergesprengten palästinensischen Kirchen in den Augen der römischen Welt am meisten verdächtig waren, nahmen die gemischten und die heidenchristlichen Kirchen ihre Leiter aus den zum Christentum bekehrten Heiden.

Die Bedrängnis hatte wiederum zu einer Krise geführt, und die von dieser zweiten Generation verfaßten Schriften zeigen, vor welchen Entscheid die Krise sie stellte. Mit den hingerichteten Jakobus, Petrus und Paulus ergriffen sie Partei für den gekreuzigten Christus. Sie, die die vorhergehende Generation ausgelöscht hatten, indem sie gegenüber dem Judentum ihre Identität artikulierten, suchten sich nun bewußt und systematisch vom Erdenleben und der Lehre Jesu, des Sohnes Davids, und seiner jüdischen Jünger her zu definieren.

Die Schriften der zweiten Generation, die Evangelien nach Matthäus und Johannes sowie die Apostelgeschichte des Lukas bestreben sich, die Berichte über das, was beim Wirken Jesu in Palästina vor sich ging und den von ihm erwählten Jüngern zustieß, zu sammeln, herauszugeben und zu übermitteln. Sie bilden eine Sammlung von Schriften, die «apostolisch» zu sein suchen, d.h. die die Verkündigung und Lehre derer, die von Jesus und dem Heiligen Geist zu der Generation vor ihr gesandt worden waren, bewahren wollen. Die neue Generation brachte eine Briefsammlung hervor, für die in der Korrespondenz des Paulus bereits eine Vorlage vorhanden war, so wie man die Berichte über Jesu Taten und Worte dem Markusevangelium nachgestaltete. Während aber die Paulusbriefe an Einzelgemeinden und im Fall des Philemonbriefes sogar an eine Einzelperson gerichtet waren, war die neue Briefsammlung «katholisch», d.h. sie sammelte autoritative, ja apostolische Lehren der vorhergehenden Generation und überlieferte sie Kirchengruppen oder den Gläubigen ganz allgemein. So entwickelte sich eine petrinische, eine johanneische und eine weitere paulinische Briefsammlung. Die Apokalypse war ein Buch des Trostes und der Hoffnung für eine Generation, die wegen ihres Glaubens eine systematische Verfolgung durch das römische Imperium zu erleiden begann.

In der kleinen Sammlung der Pastoralbriefe (1 und 2 Tim; Tit)[7] äußert sich lebhaft ein weiteres Anliegen der zweiten Generation. Diese Christen verlangten noch nach mehr als nach apostolischen Schriften. Sie verlangten nach apostolischen Leitern. Der Autor der Pastoralbriefe wollte eine paulinische Leitung sicherstellen. Der erste und der zweite Brief an Timotheus und der an Titus geben in Form von Paulusbriefen das wieder, was die Paulus in den Mund gelegte Rede zu Milet (Apg 20,18–35) in Form einer Abschiedsansprache zum Ausdruck bringt. Christen, die mit Paulus am Apostolatswerk mitgearbeitet hatten, sollten dieses Werk nach Paulus weiterführen. Mitarbeiter wurden zu Nachfolgern, denn die apostolische Sukzession ist Ausdruck der Kollegialität der Zeit nach[8]. Ein Timotheus war nie mehr als ein Halbjude; ein Titus war überhaupt nie Jude gewesen. Sie waren für die zweite Generation und ihre gemischten Kirchen wichtig, weil sie am Apostolat des Paulus wirklich teilgenommen hatten (vgl. 1 Kor 4,17; 16,10; 2 Kor 8,23). Nach den Pastoralbriefen teilen sie diese leitende Stellung in Lehre, Gemeindeleitung und Kult mit noch anderen Männern (Tit 1,5; 2 Tim 1,11–14; 2,1–2). Als Qualifikationen für ihr Amt gelten nicht bloß äußere oder «legale» Kriterien, sondern entscheidend ist beharrliche, bewährte Tugend. Ihre Lehre muß von Paulus, ihr Leben vom Geist Christi bestimmt sein.

Mit ihrer paulinischen Lehre sollten diese Leiter jegliches «Judaisieren» von seiten der palästinensischen Christen neutralisieren, die durch den großen Aufstand wie Distelwolle in die übrigen Kirchen des Mittelmeerraumes verweht worden waren. Doch die neuen Leiter hatten die paulinische Lehre auf der Grundlage eines tadellosen persönlichen Lebenswandels zu lehren, der selbst eine Evangeliumsverkündigung ist. Der Vorsteher steht in dieser Beziehung in der Gemeinde auf einer Ebene mit dem niedrigsten Sklaven (vgl. Tit 2,7–10). Sie alle gehören zu Gottes Familie, zu seiner Kirche, und ihr Lebenswandel muß allen, die noch nicht zum Glauben gekommen sind, «die Güte und Menschenliebe Gottes, unseres Retters» (vgl. Tit 3,4) erfahrbar machen.

Die Pastoralbriefe weisen auch auf den Zusammenhang zwischen dem Aposteldienst und dem Gebet der Christen hin. Die «Kirchenordnung» von 1 Tim 2 lautet so, wie wenn sie eine systematische Unterweisung wäre, die auf dem Text von Apg 6,4 beruht: «Wir (die Zwölfe) aber wollen beim Gebet (*tei proseuchei*) und beim Dienst (*diakoniai*) am Wort (*tou logou*) bleiben.» In 1 Tim 3,1–13 erreicht diese Kirchenordnung ihren Höhepunkt mit den Anforderungen an den *episkopos* und die *diakonoi*, die die Diener-Leiter für eine Kirche sind, die «Gottes Haus» (vgl. 1 Tim 3,15) ist, d.h. nicht bloß das Heim, worin Gott Vater ist, sondern der Tempel, worin er als der lebendige Gott verehrt wird.

Schluß

Wenn die Kirche heute in Krise ist, befindet sie sich in einer biblischen Situation. Offenbar kommt es immer noch zu inneren und äußeren Spannungen. Es gibt die «gewöhnlichen» Krisen, wenn die Leiter einer früheren Generation abtreten und neue missionarische Prioritäten auftauchen. Die aus einem ökumenischen Konzil hervorgegangenen Dokumente haben die Kirche überall mit einem umfangreichen Programm zur Erneuerung ihrer Methode und ihrer Botschaft konfrontiert. Diese Dokumente sind für uns «apostolisch», d.h. sie stammen von den Nachfolgern der Apostel, die die Lehre der Apostel neu artikuliert haben. Die Kontroversen, die Mißverständnisse sind genau das, was sie in der ersten Generation waren, als Paulus nicht mehr sagen konnte als: «Es muß zu Auseinandersetzungen unter euch kommen; so wird sichtbar, wer unter euch treu und zuverlässig (*dokimoi*) ist» (1 Kor 11,19)[9].

Kurz, die Krise ist für den Gläubigen eine Zeit der Prüfung und der Entscheidung, eine Zeit, die «gemäß der Schrift» ist, eine Zeit, wo der Entscheid des Herrn und seiner Apostel von einer gegebenen Generation geteilt wird. Sie ist eine Zeit, in der wir miteinander beten und unser sittliches Leben von Grund auf erneuern sollen.

[1] P. Chantraine, Dictionnaire étymologique de la langue grecque (Paris 1970) 584–585; F. Büchsel, *krino*: Theol. Wörterb. z.N.T. III (Stuttgart 1938) 920–922.

[2] J. Corbon, Prüfung – Versuchung: X. Léon-Dufour (Hg.), Wörterbuch zur biblischen Botschaft (Freiburg i.Br. 1964) 540–544.

[3] Der letztlich dämonische Ursprung dieser Prüfung wird lebhaft veranschaulicht durch den Wunsch Satans, die Jünger zu «sieben» (Lk 22,31).

[4] Rabbi Eugene B. Borowitz hob diese Punkte in einem 1971 gehaltenen Vortrag hervor.

[5] Das Palästina des ersten Jahrhunderts v. Chr. und n. Chr. war hellenisiert: vgl. M. Hengel, Judentum und Hellenismus (Tübingen 1973²). Es bestehen kaum Anzeichen dafür, daß in der Christenheit des ersten Jahrhunderts eine Krise bestand, die auf den Übergang von der palästinensischen Welt zu der Mittelmeerwelt als solcher zurückzuführen wäre.

[6] Zu der relativen Bedeutung der «Parusieverzögerung» sowie zu den weiteren Punkten in den folgenden Abschnitten vgl. meinen Aufsatz: Ministry in the NT: Biblical Studies in Contemporary Thought (Somerville, Mass. 1975) 130–160.

[7] Zu meiner Arbeitshypothese über den Ursprung dieser Briefe vgl. P^{46} – The Pauline Canon?: Cath. Bibl. Quarterly 36 (1974) 379–385, vor allem Anm. 36. Einige der folgenden Bemerkungen basieren auf dem Kommentar zu den Pastoralbriefen, an dem ich für die Doubleday Anchor Bible arbeite.

[8] Ich verdanke diese Feststellung Fr. Patrick J. Ryan, Professor der Ekklesiologie am Saint Paul's Seminary.

[9] G. Therrien, Le discernement dans les écrits pauliniens (Paris 1973) – das beste neuere Buch über den biblischen Wortgebrauch von *dokimazein*.

Übersetzt von Dr. August Berz

JEROME QUINN

1927 in Litchfield, Minnesota, U.S.A. geboren; 1951 Priester; 1973 Monsignore. Studium der Archäologie, Geschichte, der klassischen Sprachen, der Liturgie, Theologie und Bibelwissenschaft am St. Paul's Seminary, an den Universitäten von Minnesota und Notre Dame sowie an der American Academy (Rom: Fulbright), an den Universitäten Gregoriana und Angelicum und am Päpstlichen Bibelinstitut zu Rom. Seit 1961 Professor der Bibelwissenschaft am St. Paul's Seminary und 1971–1972 Gastprofessor am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom. Er war Präsident der Catholic Biblical Association of America, Mitherausgeber der Zeitschrift «Catholic Biblical Quarterly» und Mitglied der Kommission für den Dialog zwischen Lutheranern und Katholiken für das Bischofskomitee der U.S.A. für Ökumenismus. Er veröffentlichte Aufsätze in verschiedenen Zeitschriften, betätigte sich als Übersetzer für die New American Bible (1970) und schrieb Beiträge zur New Catholic Encyclopedia und zu Band III–V von: Lutherans and Catholics in Dialogue (1968–1974). Er arbeitet an der Übersetzung und Erklärung von 1 und 2 Tim und Tit für die Doubleday Anchor Bible (Vol. 35).

Bernard Plongeron

Die Kirche in Europa im 19. Jahrhundert vor der Frage: Renovation oder Restauration?

Diagnose einer Krise

War es damit getan, daß die Kirche zu Beginn des 19. Jahrhunderts die revolutionäre Krise als «anarchistisch und satanisch» bezeichnete? Vermochte sie dadurch zu verhindern, daß deren Wertsystem den modernen Demokratien ihr Gepräge gab? War es weitblickend, daß die katholische Hierarchie der zeitwidrigen Utopie einer «Restauration» mit all ihren bekannten Sackgassen huldigte und deshalb die während der Jahre der Französischen Revolution herangereiften Bestrebungen, die Kirche zu erneuern, abwies?

Dies ist ein erster Typus von Fragen, der die geschichtliche Diagnose der Krise, d.h. des heutigen Zerwürfnisses zwischen der Kirche und der Welt einleitet. Er betrifft das Nicht(?)-Funktionieren eines globalen theologischen Denkstils. Doch wird er von einem zweiten Typus von Fragen überlagert, der sich aus der Haltung ergibt, die die Laien, die christlichen «Demokraten» seit den Revolutionen von 1830 und 1848 in Europa einnahmen. Was bedeutet diese Haltung, mit der man die Krise zu meistern suchte, über einen politischen Pragmatismus hinaus, vor allem dann, wenn den Katholiken des 20. Jahrhunderts der Beitrag des Neuthomismus zugute gekommen sein wird?

Zwischen diesen beiden Typen von Fragen stehend, möchten wir den Gedanken äußern, daß die «Krise», die die Kirche in unserer Zeit durchmacht, vielleicht ihre Natur geändert hat und aus einer theologischen eine politische Krise geworden ist, indem die Initiative von den Klerikern zu den Laien hinübergewechselt hat.

Bahnen wir in diese noch neue Problematik hinein einige Pisten, indem wir kurz die geschichtlichen Etappen der Krise andeuten.

1. Zwischen Kirche und Revolution: der ideologische Einschlag einer Kontestation (1789–1802)[1]

Wenn auch weiterhin mit der Frage des verlangten Eides auf die Konstitution beschäftigt, greifen die romtreu gebliebenen Priester die Erklärung der Menschenrechte (1789) an als die «abscheuliche Philosophie, die die von Gott begründete Gesellschaftsordnung umstürzt und die Anarchie proklamiert.» Die Verfechter der christlichen Ordnung, die auf der neuplatonischen Schau der «Ordnungen» beruht, aus der sich das pyramidenförmig aufgebaute Schema Regierende/Regierte auf monarchistischer Grundlage ergibt, werden während hundertfünfzig Jahren nur noch die Gleichung verstehen, die der berühmte Abbé Bergier vorgenommen hat: Demokratie = Revolution = Atheismus. Bis zu den Rundschreiben «*Diuturnum illud*» und «*Immortale Dei*» Leos XIII. werden sie sich über den von Robespierre übernommenen Gesellschaftsentwurf von J.J. Rousseau entrüsten, worin erklärt wird: «Welches ist das Ziel, das wir anstreben? Daß wir uns friedlich der Freiheit und der Gleichheit erfreuen können... Wir wollen eine Ordnung der Dinge..., worin die Unterschiede nur aus der Gleichheit erwachsen.»[2]

Freiheit und Gleichheit sind Werte, mit denen umzugehen heikel ist, selbst für Christen, die diesem Gesellschaftsentwurf gewogen sind. Schon in der verfassunggebenden Nationalversammlung wollte Abbé Grégoire die Erklärung der Menschenrechte durch eine Erklärung über die Pflichten des Menschen ins Gleichgewicht bringen. Das gleiche Bestreben trat anläßlich der Diskussion über den Artikel 10 zutage: «Niemand darf seiner religiösen Meinungen wegen belästigt werden.» Selbst die liberalsten Christen wollten nicht über eine Kultusfreiheit hinausgehen, denn sie waren der Ansicht, daß die Religionsfreiheit – wie sie beispielsweise die Protestanten beanspruchten – zum Indifferentismus führe und damit der gesellschaftlichen Anarchie Tür und Tor öffne. Die politische Gleichheit, ein der republikanischen Kirche geläufiges Predigtthema, das durch die praktische Verwirklichung der evangelischen Armut zur Geltung gebracht wurde, läßt sich nur auf Kosten einer Ekklesiologie ausüben, die an den hierarchischen Stufen Episkopat, Presbyterat, Laikat festhält.

Stets scheitern die patriotischen Anläufe an den theologischen Imperativen: Die «demokratischen» Kleriker der Schwesterrepubliken Italiens weisen das französische Modell mit aller Entschiedenheit zurück, da dieses ihnen durch den Artikel 354 der Konstitution von 1795 die Trennung von Kirche und Staat aufzwingen will.[3] Obwohl die Institutionen schon seit 1792 praktisch säkularisiert sind, halten diese Christen-Bürger zäh an der Illusion fest, wonach «das Gesetz nicht atheistisch sein darf.»

Da sie sich nicht an die Schaffung einer «Theologie der Säkularisierung» heranwagt – da eine solche fehlt, werden die Katholiken endlos zwischen ihrem Gewissen als Christen und ihrer Pflicht als Bürger hin und her gerissen –, pflegt die republikanische Kirche aufs schönste, was die Revolution von 1789 dämpft: die universale Brüderlichkeit.

Kraft dieses letzten Elements des revolutionären Trinoms praktizieren die Konstitutionellen die kirchlichen Neuerungen: die Kollegialität der Bischöfe und die Mitbeteiligung der Gläubigen an den Beschlüssen ihrer Diözese[4], und schmieden die Prinzipien zu einer Theologie des Gottesvolkes. Die den Eid verweigernden Priester hingegen halten in der Emigration Versammlungen ab (Deutschland, Freiburg-Konstanz, Ferrara usw.), an denen sie im Licht der schmerzlichen Probleme, die ihre Verfolgung durch die Revolution aufgeworfen hat, über den Glauben und die Seelsorge nachdenken.

Wenn man die Arbeiten und Erneuerungsentwürfe des noch durch ideologische Konflikte gespaltenen Klerus liest, erhält man den Eindruck, daß sie Konzilssitzungen mit einem mächtigen Atem beseelt hätten, wenn es zu Beginn des 19. Jahrhunderts statt zu einem Konkordat zu einem Ökumenischen Konzil gekommen wäre. Die Zeitgenossen sind sich dessen bewußt, denn deutsche Bischöfe rufen nach einem solchen Konzil, das selbst Reformierte miteinbeziehen sollte, während ihre französischen Kollegen den Wunsch aussprechen, es möchten auch «Vertreter der Judenschaft» dabei sein.

Warum wird diese Chance zu einer Erneuerung der katholischen Kirche – und vielleicht der westlichen Christenheit – 1801 objektiv verpaßt?

2. *Restauration einer «christlichen Zivilisation» oder die Ausradierung der Revolution im 19. Jahrhundert*

Die Antwort auf diese Frage hängt von der Einschätzung zahlreicher Faktoren ab, die wir hier so summarisch wiedergeben müssen, daß das Ganze fast wie eine Karikatur wirkt. Erstens einmal wäre zu betonen, welches Gewicht die konservativen Geisteshaltungen eines Katholizismus hatten, der – wie es das auf Neuerungen ausgehende republikanische Christentum der Revolutionsjahre zur Genüge wiederholte – sich an die Beständigkeit der Dogmen klammerte. Diese Starrheit rechtfertigt die Strategie der Hierarchie: Die revolutionäre «Krise» ist, an der christlichen Überlieferung als ganzer gemessen, ein lächerlicher «Betriebsunfall». Bringen wir sie im Namen dieser Tradition zum Verschwinden!

Dieser Irrtum ist um so entschuldbarer, als ganz Europa sich nach Ruhe und Ordnung sehnt – diese beiden Leitworte schreiben die Liberalen wie die Konservativen, die Antiklerikalen wie die Ultramontanen auf ihre Standarten. Nach dem traumatischen Revolutionsgeschehen erwartet Europa diese Sicherheit von Napoleon, dem Reorganisator der Institutionen, und sodann von Metternich, dem Garanten für die Ideologie der Heiligen Allianz. Eröffnet diese nicht die verheißungsvolle Aussicht auf eine im romantischen Traum ganz naheliegende neue «christliche Zivilisation», auf die Wiederherstellung einer vom Papst, dem Schiedsrichter der Fürsten, der über den Bischöfen und den Konzilien steht, geleiteten Christenheit?

Sicherheit der politischen Institutionen, Rückkehr einer in hohem Ansehen stehenden Kirche in die Öffentlichkeit, Heimweh nach dem Ancien Régime mit seiner Versittlichung der Sitten und seinem Autoritätskult – dies sind die Motive, die nach einer Konkordatspolitik rufen. Um diese zu verwirklichen, ist die Kirche auf der Suche nach Diplomaten, nicht nach Theologen.

Durch den 1801 in Frankreich errungenen Erfolg ermutigt, baut Kardinalstaatssekretär Consalvi für seine Konkordatspolitik einen Brückenpfeiler nach dem andern: Konkordat mit dem napoleonischen Königreich Italien (1803), Bayern (1817), dem Königreich Neapel (1818), den Niederlanden (1827). Das römische System bietet dem System Metternichs eine Stütze. In den Ländern mit katholischer Mehrheit ersucht man die «Theologen», auf das Einvernehmen der beiden Mächte, der staatlichen und der religiösen Gewalt, bedacht zu sein, und im Lauf der «Krise» zwischen dem Priestertum und dem Empire in den Jahren 1808–1814 bemühen sich denn auch der Erzbischof von Tours und der Bischof von Nantes darum.[5] In den von den Laisierungsbestrebungen der französischen Revolution betroffenen Ländern mit mehreren Konfessionen wendet man nach 1815 die von dem Rheinländer Görres ausgedachte «Koordinations»-Doktrin an, um die wesentlichen Freiheiten der katholischen Kirche sicherzustellen.

So eingerahmt, bringt der Glaube eine «christliche Zivilisation» hervor. Diese hat ihre Theoretiker, die der ganzen katholischen Rechten als Denkmeister dienen: L. de Bonald und J. de Maistre, von dem Graf O'Mahony 1826 die These übernimmt: «Keine öffentliche Sicherheit und kein Nationalcharakter ohne Religion; keine europäische Religion ohne Christentum; keine christliche Wahrheit ohne den Katholizismus; kein Katholizismus ohne Papst; kein Papst ohne die an seine Person gebundene höchste Gewalt.»[6] Statt die Elemente einer solchen Theorie zu verifizieren, orchestrieren die Apologeten (Frayssinous in Frankreich, Gerdil in Italien) sie zuhanden einer Kohorte von Mis-

sionaren, die das gute Volk «wiederverchristlichen».

Wem könnte angesichts einer solchen Entfaltung aufeinander abgestimmter Kräfte noch vor der «Gottlosigkeit der Aufklärungsphilosophie» bangen? In Deutschland kann die junge Tübinger Schule im Lärm des großen Kampfes, den Kant und Fichte miteinander austragen, mit Möhler an eine Christologie des Heils erinnern, doch dies ist noch verfrüht. Und daß der Wiener A. Günther der Theologie einen «wissenschaftlichen» Charakter zu geben sucht, ist häretisch.

Ganz mit ihrem Kultwerk (Kultregime und -praxis) befaßt, scheint die katholische Kirche die revolutionäre «Krise» zu ignorieren, statt sie abzuschließen; sie verschärft sie, indem sie den Graben zwischen Religion und Glauben entstehen läßt. Das institutionelle Gewicht verdeckt das Nichtvorhandensein eines globalen theologischen Entwurfs noch mehr als seine Unangepaßtheit an die jeweilige Situation.

3. *Die fortschreitende Integrierung der Revolution im Verlauf des 19. und 20. Jahrhunderts*

Statt nach der Theologie greift man nach Kunstgriffen wie z. B. nach der Unterscheidung zwischen «These» und «Hypothese», die nach dem Syllabus (1864) von Bischof Dupanloup aufgebracht wurde. Das Konkordatsgebäude übersteht den Ansturm der säkularisierten Regimes nur schlecht: seit ihrem internationalen Kongreß von 1830 stellen die Belgier das Konkordatsstatut ihrer jungen Nation in Frage,[7] während es den französischen Katholiken schwerfällt, die religiöse Tragweite einer dem gewundenen Denken der Enzyklika «Au milieu des sollicitudes» (1892) entsprechenden Aussöhnung mit der Republik zu verstehen.

Der Klerus ist offensichtlich dem Ausmaß der modernen «Krise» nicht gewachsen. Die Laien, die sich, ohne von der Hierarchie dazu beauftragt zu sein, in die hochgemuten Abenteuer des Liberalkatholizismus, des sozialen Katholizismus, der christlichen Demokratie stürzen, spüren dies instinktiv. Ausgangs- und Konvergenzpunkt aller dieser Initiativen bildet das eine gleiche Verlangen und Bedürfnis: wieder an die Bestrebungen und Aspirationen des Volkes anzuknüpfen. In dieser Beziehung haben die Revolutionen von 1830 und 1848 den ideologischen Einschlag der Krise von 1789 wiederum aktualisiert. Während die Denk- und Redeweise der Kleriker aus dem Volk eine harmlose Abstraktion zu machen sucht, packen die Laien die komplexe, harte Realität der Massen an, schon mit Lamennais, der über das Schicksal, das die Polen 1830 erleiden, erschüttert ist. Durch Proudhon und Michelet wird das Bild des Volkes und der Demokratie eine Dichte gewinnen, die sich auf die Philosophie der christlichen «Demokraten» auswirken wird.

Besagt «Philosophieren» nicht, den Ereignissen vorgreifen? Noch lange werden die Katholiken, welche die säkulare Welt der Menschen wiederum zu integrieren trachten, sich in die Widersprüche zwischen einer hartnäckig konservativen Ideologie und einer erneuernden Aktion verstricken. Die Fata Morgana einer «christlichen Zivilisation» hat in dieser ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu stark in ihren Bann gezogen, als daß man sich so schnell von ihr hätte befreien können.

Darum der neuguelfische Traum eines V. Gioberti in Italien von 1848, von dem sich, den besonderen Zügen des Bismarckschen Reiches von 1871 entsprechend, der militante liberale Katholizismus von Bischof Ketteler inspirieren läßt. Gioberti baut auf einem voreiligen Einvernehmen zwischen Zivilisation, Religion und Nation auf. Nach dem Scheitern seines Projektes eines italienischen Staatenbundes unter Leitung des Papstes geht es ihm schwer ein, daß das politische Schicksal Italiens nicht von der Sendung einer Kirche bestimmt werden darf, die universal und nicht nationalistisch zu sein hat. Ein Widerspruch wohnt auch den französischen Vorkämpfern des «Oeuvre des Cercles Catholiques d'Ouvriers» inne, die 1877 im Anschluß an Albert de Mun erklären: «Stellen wir der Deklaration der Menschenrechte, die der Revolution zur Grundlage gedient hat, die Proklamation der Gottesrechte entgegen, die das Fundament der Gegenrevolution sein muß; sie übersehen und verkannt zu haben ist die eigentliche Ursache des Übels, das die moderne Gesellschaft dem Untergang entgegenführt.»

Die Verklammerung zwischen Aktion und Denken bei den Laien, die die industrielle und technische Zivilisation, worin sich sämtliche gesellschaftlichen und ideologischen Formen der Säkularismen entfalten, zu übernehmen wünschen, gerät ins Feuer der politisch-religiösen Kämpfe und der Erfahrung der Volksmilieus. Trotz seiner politischen Durchgangsstadien weckt der Neuthomismus die kritische Reflexion, die dem offiziellen Katholizismus des 19. Jahrhunderts abhanden gekommen war. Im Namen dieser kritischen Reflexion kann der Begründer der Zeitschrift «Esprit», E. Mounier, 1934 die Dialektik anstellen: «Wir verkennen nicht den nicht in Abrede zu stellenden positiven Beitrag der Französischen Revolution und die Befreiung, die sie mit sich brachte. Wir sagen nur, daß in ihrer Formel mit ihren erfreulichen Wirkungen ein radikales Übel (der liberale Individualismus) verbunden ist.» Ein Satz, der sich im Denken Maritains erhellt, von dem E. Borne, ein weiterer Mitarbeiter von «Esprit», sagen konnte, er sei «nicht als der Philosoph der christlichen Demokratie, sondern als der christliche Philosoph der Demokratie«» zu betrachten.[8] Man

wird dies anhand des folgenden Textes beurteilen können, der schon für sich allein den Weg, den das katholische Denken im Verlauf der modernen «Krise» zurückgelegt hat, zu versinnbilden vermag:

«Wir wollen keineswegs behaupten, das Christentum sei an die Demokratie gebunden und jeder Gläubige sei kraft des christlichen Glaubens verpflichtet, Demokrat zu sein, sondern es ist bloß festzustellen, daß die Demokratie mit dem Christentum verbunden ist und daß der Antrieb zur Demokratie in der Menschheitsgeschichte als eine zeitliche Auswirkung der Inspiration durch das Evangelium aufgekommen ist. Die Frage richtet sich hier nicht auf das Christentum als religiöses Credo und Weg zum ewigen Leben, sondern auf das Christentum als Ferment des gesellschaftlichen und politischen Lebens der Völker und als Träger der zeitlichen Hoffnung der Menschen.»

Und J. Maritain zieht den für das Verständnis der Krise, deren Peripetien wir angedeutet haben, wichtigen Schluß: «Nicht auf den Höhen der Theologie, sondern in den Tiefen des profanen Bewußtseins und der profanen Existenz wirkt das Christentum in dieser Richtung.»[9]

Kurz: Das christliche politische Denken ist im Lauf des 19. Jahrhunderts vielleicht auf Abwege geraten, indem es einen sakralen Typus annahm, und man denkt von neuem an das Werk eines J. de Maistre, der an einer «politischen Theologie» in Form einer Religionsphilosophie arbeitete, ohne auf die Zweideutigkeit des Vorhabens hinzuweisen.

Es ist nicht einmal sicher, daß ein an die Forderungen der modernen Gesellschaft angepaßter theologischer Denkstil, falls es im Katholizismus zu einem solchen gekommen wäre, nicht die schlimmen Wirkungen gezeitigt hätte, zu denen es in Deutschland gekommen ist. Dies erhellt aus der wichtigen Untersuchung von J. Droz über den «Protestantismus im politischen Leben Deutschlands»[10] im 19. Jahrhundert. Droz zeigt auf, wie die Fülle an theologischen Schulen, vor allem nach 1848, von der Lehre Luthers über die Unterwerfung unter die Obrigkeit reichlich Gebrauch gemacht hat, um die Völker dahin zu bringen, ihren Fürsten absolut untertänig zu sein. Von daher kam es zur «Isolierung der evangelischen Kirche, die sich um die Probleme der Volksmasse lange nicht gekümmert hat, da sie ganz in der Predigt des Gotteswortes aufging... und nicht imstande war, aus dem Christentum eine bündige Soziallehre zu ziehen... am Rande der modernen Gesellschaft.» (S. 27.)

[1] Zu diesem ganzen, zwangsläufig nur andeutenden Teil verweisen wir auf die eingehenderen Analysen in unserem Werk: Théologie et Politique au siècle des Lumières 1770–1820 (Genf 1973).

[2] Rapport an die Konvention vom 5. Februar 1794.

[3] Über die religiösen Widerstände im revolutionären Europa vgl. J. Godechot, La Grande Nation II (Paris 1956), Les problèmes religieux.

[4] B. Plongeron, Die Handhabung der Demokratie in der konstitutionellen Kirche Frankreichs während der Jahre 1790–1801: Concilium 8 (1972) 543–548.

[65] M. Laurencin, Les relations Eglise-Etat sous le Premier Empire: l'attitude de Mgr Louis-Matthias de Barral, archevêque de Tours, 1746–1816: Diss. an der Universität Lyon III, 1975, 607 S. (polykopiert).

[6] Mémorial Catholique, September 1826, 205.

[7] H. Wagnon, Le concordat de 1801–1827 et la Belgique indépendante: Mélanges Mgr Aloïs Simon (Brüssel 1975) 547–563.

[8] Zeitschrift France – Forum, Nr. 129–130, Januar–Februar 1974, 37–47.

[9] J. Maritain, Christianisme et Démocratie (Paris 1945) 35.

[10] Le protestantisme dans la vie politique allemande: Cahiers d'Histoire (III, 1958) 17–34.

Übersetzt von Dr. August Berz

BERNARD PLONGERON

1931 in Meaux (Frankreich) geboren, 1964 zum Priester geweiht. Er studierte an der Sorbonne und an der Theologischen Fakultät von Paris, ist Doktor der Theologie und der Geschichtswissenschaften, Professor am Institut Catholique von Paris, Forschungsbeauftragter am Centre National de la Recherche Scientifique und Programmdirektor des Centre de recherches d'histoire religieuse (Paris). Er veröffentlichte u.a.: Conscience religieuse en Révolution – Regards sur l'historiographie religieuse de la Révolution française (Paris 1969); Théologie et Politique au Siècle des Lumières 1770–1820 (Minard, Paris 1973); La vie quotidienne du clergé français au XVIIIe siècle (Hachette-Littérature 1974).

James Hennesey

Die Trennung von Kirche und Staat in den Vereinigten Staaten und in Frankreich

1. Die Entwicklung in den USA

Von Philadelphia aus sandte der Kongreß der Vereinigten Staaten von Amerika am 11. Mai 1784 eine Botschaft an Benjamin Franklin, den diplomatischen Vertreter der USA am Hofe König Ludwigs XVI. von Frankreich: «Es wurde beschlossen, daß Doktor Franklin der Wunsch übermittelt werden soll, er möchte dem Apostolischen Nuntius in Versailles zur Kenntnis bringen, daß der Kongreß jederzeit gern dessen Souverän und Staat seinen Respekt bezeugen wolle; was aber den Gegenstand seines Ersuchens gegenüber Doktor Franklin betreffe, so liegt dieses, da es rein geistlicher Natur ist, außerhalb der Jurisdiktion und Zuständigkeit des Kongresses, welcher keine Autorität besitzt, diesbezüglich etwas zu erlauben oder zu verweigern, da diese Vollmachten den einzelnen Staaten als solchen vorbehalten sind.»[1]

Die Frage, um die es hier ging, war die Ernennung des ersten römisch-katholischen Bischofs in den Vereinigten Staaten. Kardinal Lorenzo Antonelli von der römischen Kongregation *De Propaganda Fide*, der von der Annahme ausging, daß die neue Republik diese Ernennung mit Interesse verfolge, ließ Erkundigungen einholen durch den Nuntius in Versailles, welcher daraufhin mit Franklin Kontakt aufnahm. Dieser berichtete darüber nach Philadelphia. Die Resolution des Kongresses aber machte deutlich, daß religiöse Angelegenheiten nicht in seinen Kompetenzbereich gehörten.

Zu dieser Zeit und auch später noch unter der Bundesverfassung mochten einzelne Staaten der Union zwar Staatskirchen haben, aber die Jurisdiktion über religiöse Angelegenheiten wurde niemals der nationalen Regierung übertragen[2]. Die der amerikanischen Regierung gesetzten Grenzen in Sachen Religion sind ausdrücklich formuliert im ersten Abänderungsgesetz (1791) zur Bundesverfassung: «Der Kongreß darf kein Gesetz erlassen bezüglich der Einführung einer Staatsreligion oder bezüglich eines Verbots der freien Religionsausübung.» Diese Klauseln stellen «die Anerkennung einer Immunität..., eine von einem freien Volk der öffentlichen Gewalt auferlegte Grenzziehung dar»[3]. Sie waren das Ergebnis einer ganz besonderen Situation.

Daß auf nationaler Ebene keine Kirche den Rang einer Staatskirche erhielt und daß auf der Ebene der Einzelstaaten das Bestehen eines Sonderstatus bestimmter Kirchen nun als nicht-verfassungsmäßig verstanden wurde, bedeutet nicht, daß die amerikanische Verfassungstheorie die Religion und ihre Rolle im gesellschaftlichen Leben ignoriert hätte oder ihnen gegenüber feindlich eingestellt gewesen wäre. Die «unveräußerlichen Rechte», von denen die amerikanische Unabhängigkeitserklärung spricht, sind Rechte, mit denen der Mensch «durch seinen Schöpfer ausgestattet worden ist». Das amerikanische Experiment ging von der Voraussetzung einer gemeinsamen Basis von religiösen und moralischen Wertbegriffen aus, welche als notwendig für die Wohlfahrt der Gesellschaft angesehen wurden. Der Kontinentale Kongreß, der sich selbst als nichtzuständig in der innerkirchlichen Angelegenheit der Ernennung eines katholischen Bischofs erklärte, machte sich zugleich die Feststellung der «Northwest Ordinance» von 1787 zu eigen, daß «Religion, Sittlichkeit und Einsicht notwendig sind für eine gute Ausübung der Regierung und für das Glück der Menschheit».

Der amerikanischen Verfassungstheorie zufolge ist der Staat eine innerhalb der Gesellschaft bestehende Agentur für die Verfolgung bestimmter und deutlich begrenzter Zwecke: die öffentliche Ordnung, die zu ihrer Aufrechterhaltung notwendige Gesetzgebung und die zur leichteren Erreichung ihrer Zielsetzung eingerichtete politische Verwaltung. All dies dient dem Zweck der Gesellschaft, dem Gemeinwohl. Der Staat muß innerhalb des politischen Gefüges auch Religionsfreiheit gewährleisten und diese zugleich mit den Erfordernissen der öffentlichen Ordnung in Einklang bringen. Aber der Staat propagiert weder Religion noch bekennt er selbst sich zu einer Religion. Dies ist die Funktion von Institutionen wie den Kirchen. Das Erste Abänderungsgesetz zur Bundesverfassung garantiert ihnen die Möglichkeit zur Erreichung dieser Ziele, indem es erklärt, daß es weder eine staatliche Vorrangstellung für eine Religion noch eine Einmischung der Regierung in die freie Religionsausübung geben soll. Der bezeichnende amerikanische Beitrag zu dieser Frage bestand in der Zurückweisung der Annahme, daß die Aufrechterhaltung religiöser und sittlicher Werte die Vermittlung durch eine institutionell mit der zivilen Regierung verbundene Kirche erforderlich mache. Anstelle von Patenschaft oder Bundesgenossenschaft bietet der amerikanische Entwurf den re-

ligiösen Vereinigungen Freiheit zur Erfüllung ihrer Aufgaben. Die zivile Regierung hat weder das Recht, bei der Erfüllung dieser Aufgaben Unterstützung zu bieten, noch dabei Einschränkungen aufzuerlegen. Sie muß aber die Freiheit unterstützen und darf sie nicht einschränken[4]. Das amerikanische Experiment war nicht aus Feindseligkeit zwischen Kirche und Staat konzipiert noch hat es solche Feindseligkeit zur Folge gehabt.

Freilich hat dieses Konzept auch seine Nachteile. Wer definiert die gemeinsamen religiösen und sittlichen Wertvorstellungen? Sind sie allein relevant für die Zielsetzung des Gemeinwesens, und sind konfessionelle theologische Interessen irrelevant? Dies sind Fragen, die von Sidney Mead formuliert wurden, und er vermerkt, um damit die Richtung einer möglichen Antwort anzudeuten, daß Benjamin Franklin einen Pfarrer nicht ertragen konnte, dessen Predigten darauf abzielten, aus seinen Gemeindegliedern eher gute Presbyterianer als gute Bürger zu machen. Die Frage bleibt offen, und Mead steht nicht allein mit seiner Beobachtung, daß die Folge davon ist, daß «eine Stimmung der Irrelevanz religiöse Führer in Amerika befallen hat», und zwar schon seit der Zeit des Entstehens der Nation[5]. John Jay, der später Oberster Richter der Vereinigten Staaten wurde, hat in seinen *Federalist Papers* die amerikanische Homogenität gepriesen: «Der Vorsehung hat es gefallen, dieses eine zusammengehörige Land einem einzigen zusammengehörigen Volk zu geben: einem Volk, das von den gleichen Vorfahren abstammt, das ein und dieselbe Sprache spricht, das sich zu ein und derselben Religion bekennt, das sich den selben Grundsätzen staatlicher Ordnung verbunden weiß, dessen Glieder in Lebensart und Sitten einander sehr ähnlich sind».[6] Was aber wird aus den grundlegenden und allgemein anerkannten Werten, wenn die Homogenität zerbrochen ist und die Auffassung, daß ein solches allgemeines Einverständnis möglich ist oder möglich sein sollte, verlorengeht? Was bedeutet hier das Ende der «protestantischen Ära», das Ende eines «christlichen Amerika», wie es von protestantischen Historikern in großer Einstimmigkeit verkündet wird?

Noch andere Probleme erheben sich. Hat nicht in eben dem Maße, wie die Auffassung der amerikanischen Puritaner von sich selbst als dem Neuen Israel Gottes die säkularisierte Form einer Besessenheit von der Bestimmung annahm, zunächst einen Kontinent und dann die ganze Welt zu amerikanisieren, eine ursprünglich religiöse Inspiration zum Entstehen einer säkularisierten bürgerlichen Religion mit ihrem eigenen Hohenpriester-Präsident, mit Propheten, Messiassen, heiliger Schrift, Hochfesten und Bannsprüchen geführt? Müssen Amerikaner Anhänger einer «Staatskirche der Demokratie» sein?

Eine andere Gefahr ist, daß in die Klauseln des Ersten Abänderungsgesetzes zur Bundesverfassung eine Theologie hineingelesen wird. Sie könnten so, um mit John Courtney Murray zu sprechen, als «ein Stück Ekklesiologie» oder «als ein Stück Religionsphilosophie» verstanden werden. Murray war überzeugt, daß sie weder das eine noch das andere seien. Er lehnte die Interpretation der «Non-establishment-Klausel» als einer theologischen Definition von «Kirche» als einer Gemeinde auf der Basis freiwilligen Zusammenschlusses ab; ebenso die Interpretation der Klausel über die freie Religionsausübung als einer positiven Aussage über den absoluten Vorrang des individuellen Gewissens als Kriterium für den religiösen Glauben. Murray widersetzte sich auch der Deutung des Abänderungsgesetzes als einer säkularistischen Feststellung über die allesumfassende Oberhoheit der bürgerlichen Gesellschaft, ihres Instrumentariums und ihrer Wertvorstellungen: «Diese Verfassungsklauseln haben keinen religiösen Gehalt. Sie wollen keine Antwort bieten auf irgendeine der ewigen menschlichen Fragen hinsichtlich des Wesens der Wahrheit und Freiheit oder der Art und Weise, wie die geistige Ordnung des menschlichen Lebens organisiert werden oder nicht organisiert werden sollte. Daher kommt ihnen nicht die Heiligkeit und Unverletzlichkeit zu, wie sie dem Dogma eignet, sondern einzig und allein die Vernunftgemäßheit, wie sie dem Gesetz eignet... Sie sind nicht Glaubensartikel, sondern Friedensartikel.»[7]

Die «Friedensartikel», wie sie der amerikanische Priester Denis O'Connell 1897 auf dem Internationalen Katholischen Wissenschaftlichen Kongreß in Freiburg in der Schweiz verkündigte, kamen aus der Tradition des angelsächsischen *common law*, im Gegensatz zum römischen *jus publicum*, für welches die Rechte des Menschen auf die freie Verleihung seitens des Staates begründet sind und weder unveräußerlich noch unverletzlich sind, während in Amerika anerkannt wird, daß die Menschenrechte in der dem Geschöpf durch den Schöpfer verliehenen Würde wurzeln[8].

Der protestantische Historiker Sidney Mead neigt weniger zu einer philosophischen Betrachtungsweise. Er zählt eine Reihe von Faktoren auf, welche die Regelung der religiösen Belange in Amerika beeinflußten: Pietismus, wie er durch Erneurungsbewegungen wie die Große Erweckung in der Mitte des 18. Jahrhunderts verbreitet wurde; der rationalistische Deismus, wie er unter den Gründervätern vorherrschte; schnelles Anwachsen der großen Zahl von Sekten, welche die Religionsgemeinschaften in Amerika in ungezählte Fraktionen zerfallen ließ; die Unmöglichkeit einer

Entscheidung der Nation zwischen der kongregationalistischen Staatskirche in Neuengland und dem Anglikanismus der Südstaaten[9]. Diese Faktoren übten tatsächlich großen Einfluß aus, aber die Friedensartikel waren doch nicht eine bloße pragmatische Anpassung an den tatsächlichen Pluralismus.

2. *Die Entwicklung der katholischen Kirche in den USA*

Welche Rolle spielte in all dem die römisch-katholische Gemeinschaft in den Vereinigten Staaten, die sich zur Zeit der Revolution mit nicht mehr als 1 % der Bevölkerung von Britisch-Amerika hervortun konnte, die aber dann aufgrund von Masseneinwanderungen um die Mitte des 19. Jahrhunderts die größte Einzelkonfession im Land sein sollte? Es war eine Kirche, deren eigentlich substanzielles Wachstum in eine Zeitspanne fiel, in der die Päpste – von Gregor XVI. bis zu Pius X. – finsterste Gedanken über die Demokratie (welche sie nur in ihren europäischen Formen kannten) übernahmen und häufig auch mit bemerkenswerter Heftigkeit äußerten. Es stimmt, daß römische Katholiken in den Vereinigten Staaten – wie Adrien Dansette geschrieben hat – verfolgt und unterdrückt worden sind und daß man ihnen auf manche Weise das Gefühl gab, sie seien unpopulär. Aber dies geschah nicht durch Aktionen der Zentralregierung oder der Regierungen der Einzelstaaten. Wie Dansette richtig beobachtet hat, blieb die amerikanische katholische Gemeinschaft grundlegend frei in ihrer Religionsausübung, und die amerikanischen Katholiken erlebten nicht – wie ihre europäischen Zeitgenossen – den Konflikt zwischen der Kirche und dem weltlichen Zeitgeist ihres Jahrhunderts[10].

Viele Faktoren beeinflußten die Orientierung der amerikanischen katholischen Gemeinschaft, welche aus Britisch-Amerika hervorging. Ihre Kolonie war Maryland, besiedelt 1634 unter der Ägide des zweiten Lord Baltimore, eines römischen Katholiken. Baltimores Konfessionsgenossen waren von Anfang an eine Minderheit, aber eine einflußreiche Minderheit. Solange sie diesen Einfluß behielten, war Maryland ein außergewöhnliches Phänomen. Der Historiker Matthew Page Andrews fand in der frühen Geschichte von Maryland keinen einzigen Hinweis auf «irgendeine Verfolgung oder auf behördliche Maßnahmen gegenüber irgendeiner Gruppe, einer Sekte oder einem einzelnen aufgrund irgendeines religiösen Glaubens oder aufgrund des Fehlens eines Glaubens.»[11]. Robert Baird, dessen Analyse der amerikanischen religiösen Verhältnisse aus dem Jahre 1840 keinerlei Befürwortung für einen «nicht-evangelischen» Katholizismus enthielt, mußte doch zugeben: «Man denke über ihr Glaubensbekenntnis was man wolle, aber da sich diese Politik so deutlich unterscheidet von dem, was wir aufgrund dessen, wie der Romanismus sich anderswo darstellt, zu erwarten gezwungen wären, so können wir Lord Baltimores Kolonie nicht den Ruhm absprechen, daß sie in neueren Zeiten die erste politische Ordnung eingeführt hat, in der allen christlichen Denominationen vollkommene Toleranz garantiert wurde.»[12]

Diese weitgespannte Toleranz begann bereits unter puritanischem Einfluß zur Zeit der gemeinsamen protestantisch-katholischen *Act Concerning Religion* (1649) untergraben zu werden, aber innerhalb der katholischen Gemeinschaft war doch ein für allemal eine Tradition begründet worden. Diese Tradition hatte Anteil an der Entwicklung in der umfassenderen Gemeinschaft der englischsprechenden römischen Katholiken, die von J.W. Allen erforscht worden ist. Romtreue Engländer des 16. Jahrhunderts mußten notgedrungen für die Nichtzuständigkeit weltlicher Herrscher und weltlichen Gesetzes in Gewissensfragen plädieren. Sie betonten mit allem Nachdruck, daß jeder Mensch in seinem Gewissen verpflichtet sei, seine persönliche religiöse Überzeugung über alles andere zu stellen[13]. Die verfassunggebende Versammlung von Maryland schrieb dies in ihren Gesetzeskodex von 1639, was sie begründete mit den natürlichen Rechten und Freiheiten, wie sie von der Magna Charta, der Erklärung der Rechte, die dem Bürger als Mensch zukommen, garantiert werden. Die frühen Marylander unterschieden dabei nicht zwischen Christen und Nichtchristen. Religiöse Einheitlichkeit wurde nicht mit Mitteln der Gesetzgebung durchzusetzen versucht. Der Staat hatte lediglich die allgemeine Polizeigewalt, um den Frieden zu wahren, falls religiöse Streitigkeiten das Gemeinwohl störten. Dies war eine bemerkenswerte Leistung für die damalige Zeit[14].

Nach 1649 und noch mehr nach der Glorreichen Revolution von 1688 verblaßte die religiöse Toleranz in Maryland. Aber in der katholischen Gemeinschaft hielten sich die alten Ideen durch. Charles Carroll von Carollton (1737 – 1832), einer der Unterzeichner der Unabhängigkeitserklärung, formulierte dies so: «Es ist mir ganz und gar zuwider, wenn man den Leuten die Religion so aufdrängen will, wie man einer Gans, die man nudeln will, das Futter in den Hals schiebt.»[15] Carroll brachte in die Marylander Tradition die fremden Elemente aufklärerischen Gedankengutes hinein. Seine Lehrer bei den Jesuiten hatten ihn in Locke und Montesquieu eingeführt, und im Jahre 1763 schrieb er von Europa aus an seinen Vater, die Jesuiten seien

«Männer mit Sympathien für die Republik, die nicht verfehlten, die jungen Leute mit einer Liebe zur Freiheit zu beseelen», eine Meinung, welche von seinem späteren Gegner, dem Tory Daniel Dulaney, geteilt wurde: dieser stellte mit Bedauern fest, daß die Schule der englischen Jesuiten im Exil zu Saint-Omer in Flandern «die beste Pflanzstätte in der Welt für Vorkämpfer der bürgerlichen und religiösen Freiheit» sei; solche Freiheit aber, so sagte er voraus, würde möglicherweise zu einer Trennung von Kirche und Staat führen[16].

Die amerikanischen Katholiken gediehen bestens im Rahmen des Systems der Trennung von Kirche und Staat. Es gab wohl unbehagliche Augenblicke und manchmal auch Augenblicke der Gewalttätigkeit. Antikatholischer religiöser Fanatismus ist ein Bestandteil des nationalen Erbes der Amerikaner, wenn auch in neuerer Zeit in subtileren Erscheinungsformen. Aber er ist niemals politisches Programm der Regierung geworden. In guten und in schlechten Zeiten war die vorherrschende Haltung, welche die Katholiken selbst einnahmen, ähnlich derjenigen, welche Erzbischof John Baptist Purcell von Cincinnati im Jahre 1870 folgendermaßen zum Ausdruck brachte: «Die Kirche Gottes bedarf nicht königlichen Patronats oder Schutzes... In den ersten drei Jahrhunderten ihrer Geschichte brachte sie es fertig, ohne die Hilfe von Königen zu existieren... Unsre bürgerliche Verfassung garantiert jeder Denomination von Christen vollkommene Freiheit... Ich bin fest davon überzeugt, daß dies für die katholische Religion besser ist, als wenn sie das besondere Objekt staatlichen Patronates und Schutzes wäre. Alles, was wir wünschen, ist ein freies Wirkfeld, und nicht Begünstigung. Wahrheit ist eine Macht und wird sich durchsetzen. Und da wir hier Seite an Seite mit jeder Art von Sekten und Denominationen von Christen leben, ist es Sache der Menschen, selbst zu urteilen, welche von uns im Recht ist, wer von uns das lehrt, was am meisten in Einklang ist mit der Heiligen Schrift. Wenn sie unsere Religion als die rechte erkennen, werden sie sich ihr auch anschließen. Wenn nicht, so werden sie ihr fernbleiben. Ich bin überzeugt, daß dies die beste Theorie ist.»[17]

Ideen wie diese wurden während der neunziger Jahre des 19. Jahrhunderts auch nach Frankreich exportiert und trugen dazu bei, die «Amerikanismus-Krise» hervorzurufen. Was Leo XIII. 1899 in seinem Brief *«Testem Benevolentiae»* schrieb, war vorher schon angeklungen in *«Longinqa Oceani»* (1895). Der Papst anerkannte die Freiheit der Kirche in Leben und Wirken unter der amerikanischen Verfassung, aber er warnte vor der Schlußfolgerung, daß das amerikanische System der Beziehungen zwischen Kirche und Staat ein Modell sei oder daß es «allgemein und in aller Welt rechtmäßig und nützlich» für die Kirche und den Staat sei, wenn sie getrennt wären. Er fügte noch hinzu, daß die Kirche in den Vereinigten Staaten «noch viel reichere Früchte hervorbringen würde, wenn sie zusätzlich zu ihrer Freiheit sich auch noch der Begünstigung durch die Gesetze und des Patronats der öffentlichen Autorität erfreuen würde». Papst Leos politische Auffassungen waren geformt von den Erfahrungen im Europa des 19. Jahrhunderts, seine Widersacher waren die jakobinische Demokratie und der klassische Liberalismus. Er begriff nicht die Realitäten der amerikanischen Situation. Er war nicht fähig, sie anders als in den europäischen Begriffen zu deuten, welche er kannte. Trennung von Kirche und Staat hatten ganz einfach nach dem Sieg der Piemontesen im Jahre 1859 in den Marken und in Umbrien und im Frankreich von Waldeck-Rousseau und Combes eine völlig andere Bedeutung als in den Vereinigten Staaten. Die Worte waren dieselben, die Revolutionen und die konstitutionellen Wirklichkeiten, welche ihnen ihren konkreten Inhalt gaben, waren es nicht.

3. Die Entwicklung in Frankreich

Die Revolution, welche die Päpste des 19. Jahrhunderts kannten, war doppelter Art: Da war einmal der dramatische Symbolismus der Französischen Revolution, welche zu einer europäischen Revolution wurde. Da war andererseits der wirtschaftliche – und als Konsequenz daraus der soziale und politische – Umbruch, welcher auf die industrielle Revolution folgte. In einer Atmosphäre wachsender Säkularisierung und religiöser Indifferenz gedieh ein Radikalismus nach dem anderen: zuerst der klassische Liberalismus, dann der Sozialismus. Die führenden Kirchenmänner identifizierten sich – von wenigen Ausnahmen abgesehen – mit der konservativen Reaktion, und damit war der Kampf zwischen «Kirche und Jahrhundert» entbrannt. Der Konflikt führte unausweichlich zu einer Hochflut von Klerikalismus und dann von Antiklerikalismus. Der zeitgenössische italienische Theologe Domenico Palmieri erklärte, die Stelle «Ihr seid eine königliche Priesterschaft» in 1 Petr 2,9 bedeute, daß die Kirche «ein von Priestern regiertes Königreich» sei[18]. Das waren diejenigen, die der Exegese nicht einmal einen flüchtigen Blick widmeten. Es gab wohl katholische Laienführer, aber aufs ganze gesehen war der Katholizismus des 19. Jahrhunderts aufs äußerste monarchisch verfaßt und klerikalisiert.

Es ist jedoch nicht richtig, wenn man mit Maurice Duverger geltend machen will, daß der Angriff in Frankreich nicht der religiösen Freiheit, sondern ledig-

lich dem «Einfluß des Klerus auf das politische Leben»[19] gegolten habe, Richard Regan urteilt hier genauer: Die Demokratie der selbsternannten Erben der Französischen Revolution war «eine säkularisierte Religion, deren zentrales Geheimnis sich in den Rechten und Pflichten inkarnierte, welche durch die Entscheidungen einer allmächtigen Mehrheit definiert wurden». Sie bedeutete soviel wie «eine Volkssouveränität, in welcher der Wille des Volkes sich über alle anderen menschlichen Werte und über alle göttlichen Gebote hinweg als die letzte Quelle der Sittlichkeit erhob»[20]. Diese Ideologie war nicht ganz dieselbe wie die der «Friedensartikel» des Ersten Abänderungsgesetzes zur amerikanischen Bundesverfassung. Sie war etwas anderes als ein schlichter Antiklerikalismus. Der Unterschied kam aus der unterschiedlichen Geschichte zweier verschiedener Völker.

Religiöser Pluralismus war der amerikanischen Gesellschaft angeboren. Britisch-Amerika war kein religiöser Monolith. Folglich gab es auch nicht eine einzig dastehende Kirche, gegen die der Staat sich gezwungen gesehen hätte, seine Souveränität zu schützen. Frankreichs Situation war anders. Vor 1798 war es ein katholisches Land mit einer kleinen und verfolgten protestantischen Minderheit. Die Revolution war im Grunde genommen sowohl gegen die Monarchie wie gegen die Kirche gemacht worden, und auch im 19. Jahrhundert und darüber hinaus wurde sie weiterhin gegen diese beiden betrieben. Die Kirche fand von neuem die Gunst des Staates, und eine polare Zuordnung wurde eingerichtet. Trennung von Kirche und Staat auf dem Hintergrund des modernen Frankreich entwickelte sich nicht als eine Lösung zugunsten eines religiösen Pluralismus. Statt dessen war sie das widerstrebend hingenommene und nur unvollständige Zerbrechen eines Bündnisses. Die Männer der Kirche hielten beharrlich am Ideal einer institutionellen Verklammerung von Kirche und Staat fest. Die Politiker übten vorsichtige Zurückhaltung gegenüber allen Veränderungen. Unter zwei Kaisern, drei Königen und zwei Republiken regierte das Napoleonische Konkordat von 1801 die Beziehungen zwischen Kirche und Staat bis zum Jahre 1905. Napoleon I. legte Wert darauf, die Religion, die sich in einer «Marionettenkirche»[21] verkörperte, unter seinem Daumen zu halten. Für Kultusminister Paul Bert, dessen Ernennung im Jahre 1881 von *«L'Univers»* als «eine formelle Kriegserklärung an die Religion»[22] begrüßt wurde, war das Konkordat «die sicherste Garantie, die wir gegen die Einmischung der katholischen Kirche besitzen»[23]. Emile Combes' Plan von 1904 für die Trennung von Kirche und Staat enthielt auch Vorkehrungen für eine Kontrolle des kirchlichen Vermögens und Einkommens und für besondere Polizeimaßnahmen. Er war «eine aufsehenerregende Bestätigung des Fortbestehens der alten Theorie, daß eine von staatlicher Kontrolle befreite Kirche eine Bedrohung der Gesellschaft darstelle»[24]. Im tatsächlichen Trennungsgesetz von 1905 wurden zwar Änderungen vorgenommen, aber der Bruch wurde noch als traumatisch empfunden, und beide Seiten versteiften sich in einer intransigenten Haltung. Frankreich wurde – sowohl dem Namen nach wie in der Realität – eine weltliche Republik. Seine Geschichte hinderte es daran, gleich den Vereinigten Staaten eine in religiösen Angelegenheiten neutrale Republik zu werden. Und dabei gab es doch noch eine gewisse Inkonsequenz und Unsicherheit.

Die Geschichte kennt keinen Stillstand. Der Stoff, an dem sie webt, heißt Veränderung. In Frankreich wie in den Vereinigten Staaten beschwört die politische Rhetorik regelmäßig alte Wertvorstellungen in bezug auf zeitgenössische Bestrebungen. Oft handelt es sich dabei um bloß nominalistische Konzessionen an einen altgewohnten Wortgebrauch. Die Vereinigten Staaten rühmen sich einer Verfassung, die im Jahre 1787 in ihren Grundzügen verabschiedet wurde und die im wesentlichen noch heute ein und dasselbe Dokument sei. Aber wie ein angesehener Richter des Obersten Bundesgerichtes einmal gesagt hat, meint die Verfassung das, was der Oberste Gerichtshof sagt, daß sie meine, und dieser Gerichtshof entscheidet im Licht der gegenwärtigen Wirklichkeit. Stabilität ist kombiniert mit Flexibilität, um so eine Anpassung an die sich wandelnden Realitäten und Philosophien zu ermöglichen. Frankreich hat seine Verfassung oft umgeschrieben. Die alte Rhetorik ist geblieben, aber das System gibt nun Antwort auf neue Situationen.

Der Erste Weltkrieg war die herausragende Wasserscheide in der Geschichte der Beziehungen zwischen Kirche und Staat in Frankreich. In einer *union sacrée* verbanden sich Franzosen aller weltanschaulichen Richtungen zur Verteidigung des gemeinsamen Vaterlandes. Offiziere, denen wegen ihres Katholizismus die Karrriere verdorben worden war, zeichneten sich nun aus. Mehr als 30000 Kleriker und im Exil lebende Ordensleute eilten unter die Fahnen, kämpften und starben in den Schützengräben und brachten eine außergewöhnlich große Anzahl von Tapferkeitsauszeichnungen nach Hause. Die im Jahre 1919 gewählte Deputiertenkammer hatte eine entschieden andere Zusammensetzung als die Vorkriegskammer. Inoffizielle diplomatische Kontakte mit dem Vatikan während des Krieges führten 1921 zur Wiederaufnahme diplomatischer Beziehungen. Das Konkordat behielt in den wieder zurückgewonnenen ehemaligen Provinzen Elsaß und Lothringen seine Geltung. Die Heiligspre-

chung der Jeanne d'Arc im Jahre 1920 war ein nationales Ereignis für ganz Frankreich.

Pius XI., Papst von 1922 – 1939, war ein schrecklich nüchterner Realist. Er holte 1926 zum Schlag gegen die ultrarechten Nationalisten der *Action française* aus und beraubte so die konservativen Katholiken ihres Sammelbeckens. Wo Leo XIII. gescheitert war, hatte Pius X. Erfolg. Die zweite Sammlungsbewegung brachte die Katholiken – ungeachtet weiter andauernden hartnäckigen Widerstrebens der Radikalen unter den Rechten wie unter den Linken – in den Hauptstrom des französischen Lebens zurück. Sie überlebte auch den Linksruck der französischen Politik in den dreißiger Jahren. Die Beteiligung von Katholiken in der Widerstandsbewegung während des Zweiten Weltkriegs bestärkte die neue Form des alten Bündnisses.

Laicité hatte nun keine völlig pejorative Bedeutung mehr. Die alte Rhetorik ist zwar lebendig geblieben, aber es herrscht ein neues Klima des Pragmatismus, so daß ein amerikanischer presbyterianischer Pfarrer den Vorschlag machen konnte, die Regelungen für eine Gründung von Privat- und Konfessionsschulen durch die Regierung, wie sie durch die *lex Marie und Barangé* von 1951 und durch die *lex Debré* von 1959 ermöglicht wurde, als Modell für die Vereinigten Staaten zu übernehmen[25].

4. *Ausblicke*

In Sachen Beziehung zwischen Kirche und Staat in den Vereinigten Staaten gilt nach wie vor das Erste Abänderungsgesetz zur Bundesverfassung. Es ist aber jetzt eine machtvolle Waffe in den Händen derer geworden, welche die Republik mit den Worten der französischen Verfassung als eine «säkulare», «weltliche» Republik definieren möchten. Die historische Tradition Amerikas legt aber nahe, daß «neutral» das richtigere Wort ist. In der Sache Zorach gegen Clauson (1952), machte der Oberste Bundesrichter William O. Douglas im Namen des Gerichtshofes geltend, daß die Trennung zwischen Kirche und Staat «vollständig und unzweideutig sein muß», aber daß «wir ein religiöses Volk sind, dessen Institutionen ein Höchstes Wesen voraussetzen», In einem stetigen Strom von Entscheidungen über Interventionen, die im Laufe von zwanzig Jahren bei ihm eingingen, hat der Gerichtshof um die genaue Scheidelinie zwischen erlaubter und unerlaubter Zusammenarbeit von Regierung und religiösen Institutionen gekämpft.

Bedeutsame gesellschaftlich-historische Wandlungen liegen hinter der Entwicklung des amerikanischen Verständnisses der Trennung von Kirche und Staat. In einem protestantischen Amerika wurde ein ganzes Spektrum von sittlichen Auffassungen in Gesetzgebung umgeschrieben. Viele dieser «blauen» oder «Comstock-Gesetze» sind in den Gesetzbüchern geblieben, andere sind widerrufen worden. Die Geschichte des amerikanischen Erziehungswesens bietet weitere Beispiele. Ein Schulsystem, das anfänglich fast vollständig religiös organisiert war und vom Staat unterstützt wurde, wurde zu einem staatlichen System mit allgemein-christlichen Obertönen und dann zu einem ausdrücklich weltlichen System. Die Zeitströmung, die sich in den Entscheidungen des Obersten Bundesgerichtes niederschlug, war gegenläufig zu den Bemühungen um staatliche Unterstützung für die religiösen Schulen. Die öffentliche Schule ist, um es mit den Worten von Richter Felix Frankfurter zu sagen, zum «Symbol unserer weltlichen Einheit» geworden.

Eine neue Situation ist entstanden. Von einem katholischen Blickpunkt her hat John Tracy Ellis sie kürzlich zu deuten versucht. Das protestantische Amerika, in dem Sinne verstanden, daß seine sittlichen Normen die staatliche Politik bestimmten, ist untergegangen. Ellis zog daraus diese Schlußfolgerungen: «Obwohl die Katholiken zu den meisten Zeiten ihrer Geschichte eine verachtete Minderheit waren, waren ihre Verächter doch zumindest gottesfürchtige Menschen. Sie anerkannten einen Moralkodex, wenn auch ein Teil ihres Glaubensbekenntnisses den Haß auf den Katholizismus mit einschloß. Aber sowohl die Mehrheit wie auch die Minderheit anerkannte gewisse moralische Werte. Heute jedoch anerkennt die amerikanische Gesellschaft im allgemeinen diese Werte nicht mehr.»[26] Wenn der Säkularismus zur allgemein angenommmenen amerikanischen Staatsreligion werden sollte, wie wäre es dann noch zu vermeiden, daß die amerikanische Verfassungstheorie im besten Falle die Religion und ihre Rolle im Leben der Gesellschaft ignoriert oder im schlimmsten Falle eine feindselige Haltung ihr gegenüber einnimmt?

[1] G. Hunt (Hsg.), Journal of the Continental Congress, 1744 – 1789 (Washington 1928) XXVII, 368.

[2] Das Recht, staatlich anerkannte Kirchen zu haben, das sich die einzelnen Staaten vorbehalten hatten, verkümmerte mehr und mehr und wurde schließlich durch eine Reihe von höchstgerichtlichen Entscheidungen im 20. Jahrhundert, welche das Erste Abänderungsgesetz zur Bundesverfassung auf die Staaten anwandten, hinweggewischt.

[3] Murray, The Problem of Religious Freedom (Westminster, Maryland, 1965) 86, 87.

[4] The Lively Experiment: The Shaping of Christianity in America (New York 1963) 63, 64; außerdem: Murray aaO. 28, 29, 40, 41.

[5] Mead, ebd. und 66.

[6] Paper 2, 31. Oktober 1787: The Federalist, Hsg. J. Cooke (Middletown, Connecticut, 1961) 9.

[7] We Hold These Truths. Catholic Reflections on the American Proposition (New York 1960) 48 – 56.
[8] Fogarty, The Vatican and the Americanist Crisis: Denis J. O'Connell, American Agent in Rome, 1885 – 1903 (Rom 1974) 264.
[9] Mead aaO. 35 – 37.
[10] A. Dansette, Histoire religieuse de la France contemporaine (rev. Aufl. Paris 1965) 819.
[11] M. Andrews, The Founding of Maryland (New York 1933) 144.
[12] R. Baird, Religion in America, Hsg. Henry Warner Bowden (New York 1970) 50.
[13] J. W. Allen, A History of Political Thougt in the Sixteenth Century (London 1960) 199 – 209.
[14] Hanley, Their Rights and Liberties: The Beginning of Religious and Political Freedom in Maryland (Westminster, Maryland, 1959) 79 – 108.
[15] K. Rowland, The Life of Charles Carroll of Carrollton, 1737 – 1832, 2 Bände (New York 1898) I, 126.
[16] Thomas O'Brien Hanley, Charles Carroll of Carrollton, The Making of a Revolutionary Gentleman (Washington 1970) 32 – 33; 133; 254.
[17] Cincinnati Catholic Telegraph vom 20. August 1870.
[18] Domenico Palmieri, De Romano Pontifice (Prati 1891²) 71.
[19] Maurice Duverger, The French Political System (Chicago 1958) 152.
[20] Richard J. Regan, Conflict and Consensus: Religious Freedom and the Second Vatican Council (New York 1967) 6.
[21] A. Latreille, L'Eglise catholique et la Révolution française, 2 Bände (Paris 1950) II, 65.
[22] J. Gadille, La Pensée et l'action politique des Evêques Français au début de la III République 1870 – 1883, 2 Bände (Paris 1967) II, 196.
[23] John Mc Manners, Church and State in France 1870 – 1914 (New York 1972) 141.
[24] Ebd. 145.
[25] R. Healey, The French Achievement: Private School Aid: A Lesson for America (New York 1974).
[26] D. O'Grady, God Shed His Grace on Thee: U.S. Catholic 40 (1975) 7.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

JAMES HENNESEY

1926 in Jersey City, USA, geboren. Jesuit. Präsident und Professor für Kirchengeschichte an der Jesuit School of Theology in Chicago. Er lehrte an der Fordham University, New York, und an der Graduate Theological Union, Berkeley, California, und war Gastprofessor an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom und an den Universitäten Stanford und Chicago. Veröffentlichungen: The First Council of Vatican: The American Experience; mehr als siebzig Beiträge in Zeitschriften; Abschnitt «Nordamerika» in dem demnächst erscheinenden Bd. 22 von Fliche-Martin, Histoire de l'Eglise.

Ferdinand Klostermann

Krisen in der Kirche – Krise der Kirche

Dieser Beitrag müßte mindestens dreimal geschrieben werden: für die Kirchen in den nichtkommunistischen «christlichen» Ländern Europas und in Überseee, für die in Verfolgungssituation und für die in den übrigen Entwicklungsländern; wir beschränken uns hier vor allem auf die erste Kategorie und auf die katholische Kirche. Doch ist die Krise selbst trotz – nicht wegen – der modernen Theologie und des jüngsten Konzils weltweit, wenn auch in Umfang und Intensität nach Ländern verschieden; sie partizipiert überdies zum Teil an der Krise aller christlichen Kirchen, ja der Religionen überhaupt.

Wenn hier von Krisen die Rede ist, heißt das nicht, daß es in der Kirche nur Krisen gäbe. Krisen sind zudem nicht nur negativ zu sehen; Krisis bedeutet neutestamentlich Scheidung, Entscheidung, Gericht[1]. Kisen sind unvermeidbar in einer Kirche, die in der Geschichte lebt, immer neuen Fragen und Versuchungen ausgesetzt ist, die zum Verrat an ihrem Herrn und seinem Geist (1 Thess 5,19) nicht ausgenommen, und die darum er dauernden Innovation und Reform bedarf[2]. Bisweilen verdichten sich die Krisen in einem Ausmaß, daß man von einer Krise der Kirche sprechen kann. Dennoch können Krisen heilsam sein und zu einem reiferen, bewußteren und kritischeren Glauben führen.

Die in diesem Heft eigens behandelten Krisen sowie die geschlechts-, alters-[3] und berufsspezifischen Akzentuierungen bleiben hier möglichst unberücksichtigt; auf Belegmaterial muß aus Raummangel weithin verzichtet werden.

1. KRISENPHÄNOMENE UND IHRE URSACHEN

1.1. Das Unbehagen der Christen

1.11. Das gestörte Verhältnis zur Welt

Nicht nur sind eine weithin säkularistische Welt und eine Gesellschaft, deren Druck sich oft schon gegen die Kirche wendet, der Kirche entfremdet, sondern diese trägt auch selbst zum Kommunikationsverlust und damit zu ihrer Gettoisierung nicht wenig bei. So gilt sie trotz einiger naiver Anbiederungsversuche an gesellschaftliche Trends vielen als Hüterin eines längst überholten Status quo, deren Normen und Verhaltensmuster für das Leben in Ehe, Familie, Beruf und Gesellschaft nicht mehr hilfreich und praktikabel erscheinen; dazu wird sie verdächtigt, sich mit dem Reich Gottes selbst zu identifizieren, ihre Kompetenzen zu überziehen und nur eigene Interessen zu verfolgen.

Tatsächlich finden immer weniger Menschen und auch Christen Verständnis für manche Äußerungen des kirchlichen Hirten- und Lehramtes, die längst in Gang gekommene anthropologische, psychologische, theologische und pastorale Entwicklungen mißachten: etwa zu Bevölkerungsproblemen, zur Geburtenregelung, zum gesellschaftlichen Engagement, zur Ökumene, zum Zölibat, zur Ordination verheirateter Männer, zu den Pastoralräten, zur Erstbeichte u.a.; sie sehen sich hier einer Welt gegenüber, die nicht mehr die ihre ist, und fühlen sich davon kaum mehr berührt. Selbst die traditionellen Glaubensaussagen werden zu bloßen Begriffshülsen, zu Leerformeln ohne Sitz im Leben, die nicht mehr als Sinndeutung dieses Lebens verstanden werden können. Dahinter steht oft ein gestörtes Verhältnis zur Empirie, zu den modernen Human- und Erfahrungswissenschaften, zur zeitgenössischen Literatur und Kunst; Blindheit gegenüber den wirklichen Problemen des Menschen und Christen von heute ist die Folge.

Dabei wird oft vergessen, daß der Glaube auch ein menschliches und darum psychisches Geschehen ist und wie der Unglaube Wurzeln auch im Unbewußten hat, daß pastorales Handeln ein Handeln von Mensch zu Mensch ist und als solches auch den psychologischen und soziologischen Gesetzen unterworfen ist, die auch sonst unter Menschen und menschlichen Gruppen gelten und von denen der pastorale Berater auch wissen muß, schon um die Grenzen seiner Zuständigkeit zu erkennen. Oft stößt er auf menschliche Zustände, die durch den Glauben gar nicht geheilt werden können, weil sie reifen Glauben behindern, und die darum einer therapeutischen Behandlung zugeführt werden müssen, die erst selbst wieder die menschlichen Voraussetzungen auch für einen erwachsenen, echten Glauben herstellen kann. Was wir mitunter als Auflehnung gegen die Botschaft Jesu interpretieren, ist nur eine gegen das Unvermögen und die Ungeschicklichkeit des Boten.

1.12. Auseinanderklaffen von offizieller Lehre der Kirche und dem tatsächlichen Glauben des Kirchenvolkes

Das ght von einer nur mehr partiellen Identifikation mit den kirchlichen Lehren und Normen und einer immer stärkeren Subjektivierung des Glaubens auch im Kern der Gemeinde und selbst hinsichtlich des Verständnisses zentralster Glaubenswahrheiten bis zur vollen Nichtidentifikation mit der institutionalisierten Kirche seitens der an ihr Verzweifelnden, innerlich und immer mehr auch äußerlich Emigrierenden. Das deutet auf einen tiefen Wandel des Glaubens- und Normenverständnisses und auf eine tiefe Beunruhigung vieler Christen hinsichtlich des Konsensminimums an Glaubensüberzeugungen; die «Lehre der Kirche» scheint für viele nicht mehr identisch mit dem Evangelium.[4]

1.13. Die Verhärtung der innerkirchlichen Gruppierungen

Christen und christliche Gruppen mit verschiedenen theologischen, spirituellen und pastoralen Vorstellungen gab es immer. Heute sind konservative Hüter des Gestern und Vorgestern um die Substanz der christlichen Botschaft besorgt, während progressive Verkünder des Morgen und Übermorgen fürchten, eben diese Botschaft würde Menschen des 20. Jahrhunderts überhaupt nicht mehr erreichen; die einen tun, als könnten wir je wieder in ein alogisches, nicht reflektierendes Zeitalter zurücksinken, die anderen fragen mit einer unerhörten Radikalität nach dem Warum und wollen das Geheimnis erst zulassen, wenn es rational verantwortbare Gründe erzwingen; hier das Beharren am Status quo, dort die Bereitschaft zu neuen Erfahrungen; hier flüchtet man in reine Innerlichkeit, dort scheint das einzige Kriterium kirchlicher Existenzberechtigung die gesellschaftsverändernde Effizienz zu sein; für die einen ist das jüngste Konzil der Anfang alles Bösen, für die anderen der Beginn der wahren Kirche nach einem jahrhundertelangen Sündenfall. Auf beiden Seiten gibt es Gemäßigte und extrem Radikale, sammelt man sich zu Solidaritätsgruppen und Untergrundkirchen.

Das übelste dabei ist die zunehmende Gruppenideologie, Gettomentalität, Dialogverweigerung, Intoleranz, die Nichtbereitschaft, voneinander zu lernen, und auf traditionalistischer Seite ein immer fanatischeres Sich-Festklammern an äußeren Formen und Formeln, an lateinischer Sprache, an alten Meßformularen und Katechismen, die zum Schibboleth der Recht- und Rechtsgläubigkeit gemacht werden, und die verleumderischen Pauschalverdächtigungen und Verketzerungen aller Andersdenkenden. So wird nicht mehr der bunte Reichtum des Lebens bezeugt, sondern eine mit sich selbst entzweite Kirche (vgl. Lk 11,17).

1.14. Offene Konflikte und Kontestationen

Immer häufiger kommt es zu bisher ungewohnten offenen Gehorsamsverweigerungen, lautstarken Protesten, Streiks, aufstandsähnlichen Reaktionen der Jugend, der Studenten, kirchlicher Organisationen, ganzer Pfarrgemeinden, zu Besetzungen von Kirchen und kirchlichen Häusern, vor allem in Ländern mit sehr autoritärer Kirchenführung wie in Italien und Spanien. Man denke an den Skandal im Isolotto von Florenz, in Conversano, in Passatempo di Osimo, im römischen Slumviertel Prato rotondo, im genuesischen «Isolot-

to», in Tarrasa bei Barcelona und im protugiesischen Cascais. Anlässe sind Versetzungen und Besetzungen ohne Befragung der Betroffenen, pastorale Konflikte, ungerechtfertigt scheinende Maßregelungen und Geheimverfahren, allzu bürokratisches, repressives, unsoziales Verhalten seitens kirchlicher Behörden; mitunter werden unter Berufung auf die notwendige ideale Gesinnung soziale Leistungen verweigert, die im zivilen Bereich längst selbstverständlich sind; im Vatikanstaat gibt es weder Gewerkschaften noch legitime Streikmöglichkeiten.

Manchenorts scheinen die Proteste der Resignation zu weichen, die uns ein noch bedenklicherer Zustand zu sein scheint; denn Protest kann immer noch ein Zeichen von Liebe, wenn auch schon verletzter Liebe, sein.[5]

1.15. Verdunstende «Kirchlichkeit»

Gerade in den altchristlichen Ländern des «freien» Europa registriert man ein allmähliches Ausrinnen der Volkskirche: trotz der Bevölkerungszunahmen gehen die Zahlen der Dominikanten, Beichten, kirchlichen Trauungen und Kircheneintritte zurück; in den Großstädten lassen immer weniger Eltern ihre Kinder taufen; die konfessionsverschiedenen Ehen, die Ehescheidungen, die Abmeldungen vom Religionsunterricht und die Kirchenaustritte nehmen zu. In manchen Ländern spricht man geradezu von einer Kirchenflucht, die zum Teil mit dem Bildungsgrad und dem Grad der Urbanisierung wächst. Dabei gibt es kaum eine äußere Unterdrückung der Kirche oder eine organisierte Kirchenaustrittspropaganda; die politischen Parteien verhalten sich eher wohlwollend neutral.

1.16. Die Reaktion der Autorität

Die kirchlichen Autoritäten beschränken sich gegenüber diesen Herausforderungen oft auf ängstliche Jeremiaden über die böse, materialistische und glaubenslose Zeit; unbequeme Kritiker werden gern als arrogante Außenseiter, krankhafte Nörgler oder Menschen, die Glauben und Kirche eigentlich schon verlassen hätten, verdächtigt und disqualifiziert. Lähmend wirken auch nur bremsende, hinter der Zeit und ihren Fragen herhumpelnde Amtsträger, die Mißachtung von Synodenbeschlüssen und primitiven Menschenrechten.

1.17. Ursachen

Die geschilderten Phänomene haben viele und vielfältige Ursachen, die zum Teil mit unserer unbewältigten Vergangenheit zusammenhängen. Im einzelnen sind dies zunächst der veränderte und von der Kirche kaum beeinflußbare sozio-kulturelle Hintergrund zufolge der naturwissenschaftlich-technischen Revolution und im Gefolge ein säkularistischer und pluralistischer Humanismus, dem das Kirchenvolk nicht gewachsen war, und eine naive Wissenschaftsgläubigkeit, was alles wieder zu Verunsicherungen führt und neue Formen des Glaubens, des Christseins und der Kirchlichkeit erzwingt.

Dazu kommt, zum Teil damit zusammenhängend, eine sich verändernde theologische Situation. Christentum und Kirche werden wieder dynamischer gesehen; die biblische Glaubensgeschichte selbst wird wieder als Programm der Veränderung, als Ruf zur Umkehr, zu ständiger Reform und Innovation entdeckt. Manche Verunsicherung haben wir freilich dabei selbst verursacht, da wir dem «einfachen» Volk kaum ausgegorene Theologumena vorsetzten oder es auf die längst fälligen Veränderungen nicht vorbereiteten, ihm eine in jeder Hinsicht statische und sichere Kirche vortäuschten, die «auf jede Frage eine Antwort und auf jeden Angriff eine Parade bereit hält», und den Problemstau seit Reformation, Aufklärung, den emanzipatorischen Bewegungen der Neuzeit und der Modernismuskrise nicht aufarbeiteten.

Was aber die eigentliche Glaubens- und Normenkrise anlangt, steht gewiß hinter mancher angeblichen Glaubenskrise nur die Krise einer längst überholten Theologie, eines überholten Kirchenverständnisses und einer entsprechenden kirchlichen Selbstverständlichkeit, und mancher Verlust an «Kirchlichkeit» ist nur Zeichen sich wandelnder Ausdrucksformen des Glaubens, sittlicher Selbständigkeit und einer Abkehr von bloßer Verbots-, Erfüllungs- und Leistungsmoral, aber es gibt doch auch echte Glaubens- und Normenkrisen, einen Verfall der Spiritualität, ein mangelndes Gespür für jegliche Transzendenz, eine Unfähigkeit, über Transzendenz zu sprechen, einen echten Verlust von Tradition, Gewohnheiten, Symbolen und Frömmigkeit; man hat von einem «Jahrhundert ohne Gott», von einem «agnostischen Zeitalter» gesprochen. Damit hängt die Unfähigkeit zusammen, Offenbarung zu begreifen; man vergesse aber auch nicht die Unfähigkeit der Verkündigung, die Verbindung von Offenbarung mit menschlicher Transzendenzerfahrung und die heutigen Ansatzpunkte solcher Erfahrung aufzuzeigen und zwischen dem apostolischen Urkerygma und seiner geschichtlichen und darum wandelbaren Einkleidung und Interpretation zu unterscheiden. Nicht minder bedenklich ist die mit einer nicht bewältigten Emotionalität und Affektivität zusammenhängende seltsame Anfälligkeit für irrationale Bewegungen, okkultistische Riten, eine rein individualistische Religiosität; es ist nicht so sicher, ob die neuen, zum Teil a-, ja antitheologischen, fundamentalistischen Jesus- und Pfingstbewegungen, die wiederentdeckte

Glossolalie in die Zukunft oder in eine Flucht vor der Wirklichkeit führen.

Von der Glaubenskrise ist die Systemkrise zu unterscheiden, die sich in Autoritäts- und Gehorsamskrisen, in schweren Legitimations- und Strukturkrisen äußert, die die Kirchen oft so unglaubwürdig machen; im Auseinanderfall von Kirchlichkeit und Christlichkeit, ja Menschlichkeit; in den Versuchen, das jüngste katholische Konzil wirkungslos zu machen und die Kirchen als Konfessionen zu konservieren. Gewiß können Strukturreformen die immer notwendige Gesinnungsreform nicht ersetzen; aber diese gegen jene auszuspielen ist ein beliebtes Mittel, Reformen überhaupt zu verhindern.

All dem scheint eine unaufhebbare fundamentale Krise zugrunde zu liegen, an der der sensible und kritische Mensch von heute mehr leidet als frühere Generationen: die Spannung zwischen der Kirche als Ereignis des Glaubens und als Institution, zwischen dem Anspruch des Christus Jesus und seiner Botschaft und unserer Antwort auf diesen Anspruch bzw. seiner Realisierung in den konkreten christlichen Kirchen und Gemeinden. Die Schere zwischen diesen beiden Polen wird immer weit geöffnet sein; die Pole sollten aber nicht ins Unerträgliche auseinanderklaffen, und der eine sollte noch als Antwort auf den anderen verstanden werden können. So aber scheinen die christlichen Kirchen vielen nicht mehr als Anwälte der Freiheit und als Orte der Befreiung, sondern nur neuer Zwänge und Ängste, als «Grab Gottes»; sie scheinen ihnen die Anliegen Jesu mehr zu verdunkeln und zu verstellen als ihnen zu dienen und sie zu fördern; sie scheinen für Jesus und seine eigentliche «Sache» keinen Platz mehr zu haben wie die Kirche des Großinquisitors in Dostojewskis Brüdern Karamasow.

Diese Grundkrise hat freilich noch einen zweiten Aspekt: schon die ältesten Glaubenssymbole betonen das «propter nos» Jesu, seiner Existenz und seines Sinnangebotes; doch viele Menschen vermögen seine befreiende Botschaft bzw. das, was die christlichen Kirchen als solche verkünden, nicht mehr als Antwort auf ihre Fragen und Nöte zu verstehen oder nur mehr als Antwort auf Fragen, die niemand mehr stellt. So wenden sie sich innerweltlichen Existenzentwürfen und Heilpraktiken zu. Das hängt zum Teil auch mit einem monophysitischen Verständnis Jesu zusammen, den man antiinkarnatorisch in eine Art heidnischen Götterhimmel versetzt, so daß man ihm nicht mehr nachzufolgen braucht, ja nicht einmal mehr nachfolgen kann; man sieht ihn nur mehr als Herrn der Welt, aber nicht mehr als den Bruder der Menschen, der Armen und Entrechteten.

1.2. Das Unbehagen der Amtsträger, Rätechristen und Theologen

Es ist hier nicht der Raum, auf die weltweite quantitative und qualitative Priester- und Ordenskrise und ihre Ursachen sowie auf das Unbehagen der Theologen über die Tabuierung wichtiger theologischer Probleme und das gestörte Verhältnis zur Lehrautorität einzugehen. Es ist bestürzend, wie unbeschwert, man ist versucht zu sagen, wie leichtfertig auch hohe kirchliche Amtsträger erklären: wer so oder so hinsichtlich Jungfrauengeburt, Unauflöslichkeit der Ehe, Dämonen, Auferstehung denkt oder redet, «der gehört nicht mehr zur Gemeinschaft der katholischen Kirche», oder: mit dem könnte ich «die kirchliche und eucharistische Gemeinschaft nicht fortsetzen», und: «ich weiß mich hier eins mit dem Papst und dem Kollegium der Bischöfe der gesamten Kirche», als ob das alles so leicht festzustellen wäre.

2. WEGE IN DIE ZUKUNFT[7]

Das Entscheidende ergibt sich aus dem Gesagten: wir müssen die Ursachen der Krisenphänomene beseitigen. Nur einige Schwerpunkte seien noch hervorgehoben.

2.1. Wir müssen den Anspruch Jesu und seiner Botschaft ernstnehmen

Kirche hat es mit Jesus und seiner Botschaft zu tun; nur von da her hat sie, haben ihre Strukturen und Dienste Sinn. Sie sind nur Mittel, nicht Selbstzweck. Jesus und seine Sache sind wichtiger als das Vehikel, das sie trägt; sie sind auch das Gericht der Kirche. Diese darf sich darum nicht triumphalistisch mit dem Reich Gottes und ihr Handeln und Tun nicht schlechthin mit der Sache Gottes identifizieren.

2.2. Wir müssen den legitimen Anspruch der Zeit und der Menschen dieser Zeit ernstnehmen, die ein Kairos, d.h. eine gottgegebene Möglichkeit ist[8]

Das hieße: Sinn für Geschichte, durch die der Gott der Offenbarung wirkt, statt mirakelhaft gegen sie, und Sinn für die, wenn auch nicht immer leichte, Unterscheidung zwischen Wesentlichem und Unaufhebbarem und dem Wandelbaren und Zeitbedingten; Aufgeben falscher Identifikationen, etwa mit dem Abendland, mit dem römischen oder germanischen Denken (die Kirche von morgen wächst in Afrika und Asien!), mit einer bestimmten theologischen Schule, mit einem

bestimmten wirtschaftlichen oder politischen System; Ernstnehmen der Geschichtlichkeit der Offenbarung, der Schrift, der Glaubenssymbole, der theologischen Erkenntnis und der gläubigen Existenz; Glauben nicht als tresorierten Museumsschatz betrachten, sondern als lebendige Botschaft, die schöpferisches Weiterdenken und Weiterbauen auf dem gelegten Fundament, eine in je neuen Situationen und Zusammenhängen notwendige je neue Interpretation und im Sinne der christlichen Metanoia dauernde Innovation und Reform verlangt; engagierte Theologie, die «die Zeit auskauft» (Eph 5,16); Einheit in der Vielfalt von Kirchentümern auf Grund verschiedener geographischer, kultureller, rassischer, sprachlicher, nationaler, historischer, theologischer, spiritueller, ritueller und disziplinärer Entwicklungen und Traditionen, in der Vielfalt der Gemeinden, der Gruppen in den Gemeinden, der Lebens- und Frömmigkeitsstile einzelner Christen.

2.3. Der Anspruch Jesu fordert ein neues Amtsverständnis und eine vom Geist Jesu geprägte Autoritätsausübung

Christliche Autorität darf nie an die Stelle der Autorität Gottes oder Christi treten. Christliches Amt ist Dienst, nicht Herrschaft von Herren über Knechte, auch nicht von Mehrheiten über Minderheiten; hier gibt es Grenzen der «Demokratisierung». Sach- und Weisungsautorität, Autorität im Namen Jesu und bloße Ordnungs- und Disziplinarautorität sind zu unterscheiden; auch letztere darf nur im Dienst der Botschaft Jesu und in seinem Geist ausgeübt werden, nicht willkürlich und verselbständigt wie nur zu oft. Autoritäre, monokratische, feudale Herrschaftsstrukturen geziemen sich nicht unter Christen (vgl. Lk 22,25–27), «kindlicher» Gehorsam nicht für Erwachsene. Das bedeutet subsidiäres Verhalten, sparsame Interventionen, Transparenz in der Entscheidungsfindung, Begründung der Entscheidungen, Offenheit für Kritik und Bereitschaft, Fehlentscheidungen zu revidieren. Die Amtsträger sollten sich nicht nur als Erfüllungsgehilfen der je höheren verstehen, sondern auch Vertreter der Meinungen derer sein, die sie vertreten.

Das gilt auch für die Primatsausübung, deren heutige Form wie die des Episkopenamtes ein reversibles Produkt geschichtlicher Entwicklungen ist[9].

2.4. Wir müssen lernen, auch in der Kirche mit Konflikten zu leben

Ein völlig konfliktloser Zustand wäre nur ein Zeichen für Verdrängungen und für ein beziehungsloses Aneinander-Vorbeileben. Dennoch können viele Konflikte vermieden und unvermeidliche gemildert werden. Das setzt ein Klima der Menschlichkeit, Toleranz, Loyalität, Kommunikationsbereitschaft und Vertrauen voraus. Im übrigen sollten Christen um eine menschliche und christliche Bewältigung von Konflikten bemüht sein und sich dabei der Motivation, die uns das Evangelium anbietet, aber auch der Ergebnisse der modernen Konflikttheorie, der Konfliktpsychologie und -soziologie bedienen und ihre Konfliktstrategie entsprechend revidieren.

2.5. Kirche und ein dem Anspruch Jesu gemäßes Leben ereignen sich und werden am besten eingeübt in kleinen Basisgemeinden und -gruppen, die Lerngemeinden für Nachfolge Jesu in heutiger Gesellschaft werden sollten

In den Substrukturen unserer Pfarreien, vor allem in kleinen Gruppen von fünf bis zwölf Mitgliedern können unmittelbare religiöse Erfahrungen gemacht werden, sind positive Solidarisierungen, ein lebendiger Austausch des Glaubens, eine konkrete Verkündigung, Liturgie und Diakonie, die Entwicklung einer evangeliumsgemäßen christlichen Kultur der Sehnsucht, des Leidens und Mitleidens, des Sterbens und Trauerns, des Schuldbekennens und Vergebens, der Kommunikation und des Festes möglich, wie es Dieter Emeis kürzlich gefordert hat[10]. Hier werden auch die für den Christen und die christlichen Gemeinden heute notwendigen Haltungen und Tugenden eingeübt werden können: Kreativität, Spontaneität, Phantasie – auch für Gott, Beweglichkeit, Entscheidungs- und Experimentierfreudigkeit, Mut zum Risiko, Zivilcourage; Dauerreflexion, Rationalität, kritischer Sinn; Wahrhaftigkeit, Achtung vor der Meinung des anderen und Kontaktfreudigkeit. Hier müßte auch in Weiterentwicklung der Ideen Teilhard de Chardins[11] eine Spiritualität des heutigen Menschen entwickelt und erprobt werden.

Basisgemeinden und -gruppen sollten sich freilich nicht zu sektenhaften Exklusivklubs entwickeln; sie sollten untereinander Kontakt halten, öffentliche Meinung bilden, durch ihre Mitglieder in den kirchlichen Gremien und Pfarreien mitarbeiten und ihre Gedanken und Erfahrungen in die größere Kirche einbringen[12]

Die Krisen in der Kirche und die Krise der Kirche dienen letztlich der Reifung einer Kirche, die einer neuen, in unerhörten Wandlungsprozessen befindlichen Welt die befreiende Botschaft Jesu weitersagen muß. Es ist zu hoffen, daß das Entscheidende der christlichen Botschaft durch diese Krisen klarer hervortritt; daß es uns gelingt, diese Botschaft wieder

glaubwürdiger und auch in einer Sprache weiterzusagen, die der Mensch unserer Tage zu verstehen vermag. Es ist wohl providentiell, daß die entscheidenden Krisen und Fronten heute quer durch alle christlichen Konfessionen gehen und daß sich der Konfessionalismus auf diese Weise allmählich erübrigen wird.

[1] F. Büchsel: Theol. Wörterb. zum NT, III 942 f.
[2] Kirchenkonstitution 8; Ökumenismusdekret 4.
[3] Vgl. Concilium 11 (1975) Nr. 6/7.
[4] Vgl. Kirchliche Lehre – Skepsis der Gläubigen (Freiburg i.Br. 1970).
[5] Vgl. Concilium 7 (1971) Nr. 10.
[6] F. Klostermann, Gemeinde – Kirche der Zukunft (Freiburg i.Br. 1974).
[7] Vgl. auch Concilium 8 (1972) Nr. 3.
[8] Vgl. G. Delling: Theol. Wörterb. zum NT III 460–463.
[9] Vgl. Concilium 8 (1972) Nr. 1.
[10] Anläßlich eines theologischen Tages in Wien am 19.6.1975.
[11] Teilhard de Chardin, Der göttliche Bereich (Olten 1962).
[12] Vgl. Concilium 11 (1975) Nr. 4.

FERDINAND KLOSTERMANN

1907 in Steindorf, Salzburg, geboren. Er wurde 1929 für die Diözese Linz zum Presbyter ordiniert, promovierte in Graz, habilitierte sich in Wien für Pastoraltheologie und ist seit 1962 Professor für Pastoraltheologie an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien. Er veröffentlichte u.a.: Das christliche Apostolat (Innsbruck 1962), Prinzip Gemeinde (Wien 1965) – niederländische und spanische Übersetzung, Priester für morgen (Innsbruck 1970), Gemeinde – Kirche der Zukunft (Freiburg 1974).

Roland Sublon

Krise der Normen

Die Humanwissenschaften stellen fest, daß Normen überall vorhanden sind, heben jedoch auch hervor, wie veränderlich die Ideale und Verhaltensregeln sind, die das Handeln des gesellschaftlichen Menschen lenken und bestimmen. Die Geschichtsforschung zeigt auf, daß die Normen in beständiger Entwicklung begriffen sind. Sie gewahrt in der Menschheitsgeschichte Umbruchszeiten, wo die bestehenden Kanones wanken, die Kodizes umgeschrieben werden und wo es zu neuen normativen Gleichgewichten kommt. Die Ethnologie stößt auf den Befund, daß die Verhaltensmuster je nach der jeweiligen Kultur und der geographischen Lage verschieden sind. Die gesellschaftlich-wirtschaftlichen Untersuchungen heben die materiellen Determinanten hervor, die beim Festsetzen, Festhalten oder Zurückweisen der Normen in einer bestimmten Gesellschaft wirksam sind.

Die Feststellung, daß es solche Normänderungen gibt, zwingt zur Frage nach der Grundlage des Normativen, nach den Ursachen der beobachteten Veränderlichkeit und stellt den Sinnbezug in Frage, in dessen Namen eine Krise, als Änderung einer bestehenden Ordnung verstanden, definiert wird. Ein *psychoanalytisches* Herangehen an diese Probleme wird es uns erlauben, eine Antwort auf diese Fragen vorzulegen. Wir wollen zunächst auf die Frage nach der Möglichkeit einer Verschiebung und Infragestellung übernommener Ideale eingehen und sodann das aktuelle Problem der Feststellung von Änderungen im Normenbereich mit dem konfrontieren, was die Eigentümlichkeit des Christentums ausmacht, und mit den Beziehungen des Christentums zum Problem der Ethik.

Die klassische Auffassung, wonach es möglich ist, daß sich das Subjekt mit sich selbst und dem Objekt deckt, ist zu einer Bestimmung der Grundlage der Normen überaus wichtig. Diese Auffassung, die notwendigerweise ein *Werurteil* zuläßt und *auf eine gegebene Epistemologie verweist*, erlitt einen schweren Stoß, als auf dem Feld der Kultur die Psychoanalyse aufkam. Die von Freud gemachte Entdeckung des Unbewußten als einer in jeder Kulturschöpfung *aktiven* psychischen Instanz erscheint als der Moment eines epistemologischen Umschwungs. Sie stürzte die früheren Auffassungen über die Bezüge zwischen Subjekt und Objekt um und stellte das Erkenntnisproblem von neuem.

1. Das Symbolische und die Urverdrängung

Wir wollen nicht das gesamte analytische Vorgehen im einzelnen behandeln, sondern uns damit begnügen, an die grundlegenden Schlüsse zu erinnern, zu denen die Psychoanalyse gelangt ist. Indem sie annimmt, daß die symbolische Ordnung jeglicher Möglichkeit zu einer Wahrnehmung der Welt der Dinge und Zustände vorangeht, macht die Psychoanalyse darauf aufmerksam, daß es kein Sein und kein Seiendes, kein Subjekt und kein Objekt gibt, die nicht als solche aus einem Netz des Sprechens stammen. Dabei ist zu präzisieren, daß für die Psychoanalyse *die Sprache nur als gesprochene Sprache besteht* und daß deshalb das Signifizierende – im Unterschied zum Zeichen (*signum*) – den Kern bil-

det, um den herum sich die Vorstellungsmodelle und Untersuchungen dieser Wissenschaft entwickeln, der es im Grunde um die Artikulation des Sprechens und des Leibes geht. Durch das Erlernen der verbalen Kommunikation wird das *in-fans* in diese symbolische Ordnung eingegliedert. Da die Sprache ihm nicht angeboren ist, eignet es sich die Signifikationszeichen des Andern[1] an, um seine Welt und sich selbst auszusagen. Diese überkommenen Signifikationszeichen, durch die es seine Welt benennt und durch die es benannt wird und sich selbst benennt (Name, Vorname, Pronomen), erweisen sich als nicht dazu geeignet, die Besonderheit seines Seins und seines Wollens zum Ausdruck zu bringen. Die so verlorene Besonderheit, die nie zu Wort gebracht werden kann, stellt für Freud das «Urverdrängte» dar. Dieser radikale Selbstverlust im Moment der Übernahme der Signifikationszeichenkette macht das Subjekt gleichsam zum Subjekt dieser Kette, das von ihr geteilt, entzweigeschnitten und von ihr ausgeschlossen wird, da es darin nur als *repräsentiert* figuriert.

Das Hinzutreten zur symbolischen Ordnung führt zur Abstandnahme des Subjekts von sich selbst. Ohne diesen Abstand wäre das Wort unmöglich und die Sprache würde für niemanden mehr etwas repräsentieren. Die Einfügung des Subjektes in die Struktur[2] stellt für die Psychoanalyse das Gesetz dar, das die wünschende Subjektivität grundlegt. Dieses Gesetz hängt mit der Unmöglichkeit zusammen, das Wort mit dem Ding oder, genauer gesagt, das Signifizierende mit dem Signifizierten zur Deckung zu bringen. Diese Unmöglichkeit ist schon mit der Struktur der gesprochenen Sprache gegeben. Zum Schluß gelangt, daß die Position des Signifizierten nicht vom Realen, sondern vom Signifizierenden abhängt, und in der Erwägung, daß die Subsistenz des Signifizierenden in einer Konnotation besteht (die Bedeutung des Signifizierenden hängt von dessen Zusammenhängen mit den benachbarten Signifikationszeichen ab), nimmt die Psychoanalyse an, daß jedem Signifizierenden ein Sinnmangel innewohnt. Dieser Sinnmangel, dieses Loch ermöglicht es, eine nie zu erschöpfende Signifikation endlos weiterzuführen. Diese mögliche Weiterführung der Signifikation gibt dem menschlichen Wünschen seinen so besonderen, paradoxen Charakter, der es von dem stets seinem Gegenstand angepaßten und stets der Befriedigung fähigen Instinkt unterscheidet. Das menschliche Wünschen läßt sich nicht stillen, weil es nie damit zu Ende kommt, sich zu signifizieren oder ein adäquates Objekt zu signifizieren.

Das Signifizierende ist Metapher des Subjekts, aber auch Metonymie eines ebenfalls umgegossenen Objekts: das Wunschobjekt ist nur die *Repräsentation* des Verlorenen, Unbenennbaren, weil aus den Wirkungen der Benennung Hervorgegangenen. Dieses Verlorengegangene ist als *«Subjektsobjekt»* zu bezeichnen. Es motiviert den unbewußten Wunsch nach der unmöglichen Wiedergewinnung seiner selbst als einer Einheit.

2. *Das Imaginäre und der Narzißmus*

Durch den von der klinischen Erfahrung her gewonnenen Begriff des «Imaginären» will die Psychoanalyse zu verstehen geben, daß das unbewußte Wünschen von Natur aus zur Halluzination neigt. Der Wunsch signifiziert sich seiner Erfüllung vermittels eines *Bildes*. Dieses ist nicht als ein den Wunsch hintergehendes Objekt anzusehen, sondern als adäquates Mittel, durch das dieser in Erfüllung geht. Das Bild irgendwelchen Gegenstandes kann den Urverlust repräsentieren und sich für geeignet ausgeben, die Befriedigung herbeizuführen.

Der Begriff «Narzißmus» vervollständigt die Schilderung der Funktion des Imaginären. Dieser Begriff verweist auf das Spiegelstadium, das von Lakan klassisch beschrieben worden ist. Der Narzißmus ermöglicht es, zu behaupten, daß ein zu einer Einheit gebrachtes Bild des eigenen Leibes, das im Spiegel erblickt oder bei einem ähnlichen Menschen wahrgenommen wird, als Vermittler der Bezüge des Subjektes zu den Objekten funktioniert. Dieses äußere Bild seiner selbst wird zum *Ich*, wenn das Subjekt es, nachdem es vom Andern als liebenswert bezeichnet worden ist, zu seinem Bild bestimmt und sich damit identifiziert. Als Identifikationsinstanz, womit das Subjekt sich in die Objekte investiert und dafür von diesen die ausgestrahlte Libido zurückerhält. gibt das Ich sich betrügerisch als Subjekt aus.[3] Mit dem Narzismus löst das Ich die Wunschobjekte ab und gibt sich als die Instanz aus, durch die das Subjekt sich einig und sich selbst gegenwärtig zurückgewinnen zu können glaubt. Ein Einheitsbild des Leibes setzt sich an den vom Subjektsobjekt freien Platz, und jedes investierte Objekt wird von nun an vom Ich vermittelt.

Aus diesen Ausführungen erhellt die Eigentümlichkeit der Freudschen Auffassung über den Wunsch. Dieser wird nicht von der vorhergehenden Erkenntnis von etwas Gutem bestimmt, sondern entsteht in der Spaltung, die das Subjekt im Moment des Hinzutretens zu der symbolischen Ordnung als wünschend konstituiert. Da für den Wunsch kein vorherbestimmtes Objekt existiert, da *das* Sexualobjekt nicht existiert, kann jedes Objekt, mit Einschluß des Genitalobjektes, zum Gegenstand des Wünschens genommen werden und sich als das ausgeben, was der konstitutiven Trennung des Subjekts ein Ende machen soll.

Daß nicht im voraus ein besonderes Objekt bestimmt ist, besagt jedoch nicht, daß von einem absoluten Solipsismus aus eine total willkürliche Wahl getroffen werde. Das gewählte Objekt ist als signifikant für die besondere, geschichtliche Beziehung zum Anderen aufzufassen. In der Beziehung zum Anderen bedeutet jede Objektwahl die Wahl eines Elementes, das zwischen zwei Wünschen vermittelt; irgendwelches «Ding», irgendwelches bekleidete Organ am Leib des Subjekts oder am Leib des Andern, sodann das Ich und irgendwelche Betätigung, irgendwelches Verhalten kann zur Funktion eines Signifikationszeichens erhoben werden, worin der Wunsch sich artikuliert.

3. Das Gute, die Norm und der Wunsch

Werden diese Auffassungen auf die Kategorie des Guten angewandt, so ermöglichen sie uns zu sagen, daß es nichts Gutes (und auch nichts Schlechtes) gibt, das nicht in einer Relation signifiziert und eine Relation signifizieren würde. Der Begriff «gut» ist nicht als Ergebnis der Zustimmung zu einer natürlichen Evidenz anzusehen. Er ergibt sich aus einer vorhergehenden Designation durch den Andern. Doch da die Struktur des Signifizierenden gegeben ist, bringt die Signifikation von etwas Gutem als solchem stets ein Manko mit sich. Die stets reportierte, inadäquate und nicht in den Griff zu bekommende Signifikation bringt einen Wert des Verweisens auf ein weiteres noch mögliches Gut mit sich. Dieser Verweiswert ermöglicht es dem Subjekt, sich auf die Suche nach diesem fehlenden Gut zu begeben.

Da der Wunsch sich zur Repräsentation entfaltet, wird das, was der Adäquation der Benennung fehlt, vom Imaginären getragen. So werden die Vorstellungsbilder «höchstes Gut», «oberster Wert» oder «letzter Sinn» geschaffen, um das zu bezeichnen, was jedem geschichtlich signifizierten Gut abgeht. Was ist dieses «höchste Gut» anders als die Illusion, sich einer erreichbaren Einheit zu erfreuen, die jeder Teilung, jeder Bewegung, ja jeder Subjektivität ein Ende machen soll?

Was die Norm betrifft, so wird diese immer auf den letzten Sinn, auf das Ideal bezogen, das der Mensch sich vornimmt. Durch ihr Insistieren auf der Funktion der gesprochenen Sprache in der Verursachung des Subjekts verwehrt es die Psychoanalyse, diesen Sinn anders zu bestimmen und zu definieren denn als imaginär. Sie stellt jede Moral in Frage, die auf einem Eudämonismus gründet, welcher die Koinzidenz des Wunsches mit dem Subjekt und die Möglichkeit voraussetzt, sich in den Genuß eines natürlich vorherbestimmten Objektes zu versetzen. Indem sie den Begriff «imaginär» einführt, der sich mit dem Bruch, den das Symbolische in das Reale hineinbringt, deckt, ermöglicht die Psychoanalyse auch, die endlose Variation der Werte und des Inhaltes der Normen zu erklären. Diese Variation setzt die Möglichkeit voraus, die Wertsetzung den Rückwirkungen des Imaginären entsprechend zu verschieben.

Von den Umschwüngen in den Schönheitskanones bis zu den Änderungen der politischen Modelle, vom Verbot, zu töten, bis zum gerechten und heiligen Krieg, von den einst in Ehren stehenden geistlichen Idealen bis zu den materiellen und leiblichen Werten, die heute neuentdeckt und gepriesen werden, findet man immer wieder die Äußerung des aus der Spaltung geborenen Wunsches. Kommt aber eine Zeit, in der ein Wert sich fixiert oder eine Norm sich aufzwingt, die ihre Referenz in einem theoretisch erarbeiteten repräsentativen Modell verankert, ist die Gefahr eines Verschlusses groß. Jede Repräsentation kann als zunähendes System funktionieren, worin der Narzißmus auf seine Rechnung kommt. In derartigen Systemen wird die imaginäre Rede mit dem Realen verwechselt.

Es kommt für uns nicht in Frage, jegliche Theoretisierungsarbeit zurückzuweisen, um ein libertinäres System zu verkünden, worin die Negation jeglicher Norm zur Norm erhoben würde und es «verboten wäre, zu verbieten». So wie ein Subjekt außerhalb des Symbolischen nicht werden und ohne Repräsentation nicht existieren kann, so kann auch eine Gesellschaft nicht weiterbestehen ohne einen Kodex oder überleben ohne eine Ideologie. Sobald aber Repräsentationen und Ideologien nicht mehr als kontingente Erzeugnisse erachtet und nicht mit der Praxis und dem Akt des Wortes konfrontiert werden, geben sie sich als das höchste Gut aus, und dieses schließt das Universum, worin sich die Alaopoliten von Utopia vergnügen, zu.

Kann man nach all dem von einer Normenkrise in der Kirche oder in der westlichen Zivilisation sprechen, weil man eine Fluktuation, ja einen Umschwung einer bestehenden Ordnung beobachtet? Wir unterschätzen die Bedeutung der heutigen Veränderungen nicht. Das Überhandnehmen der Naturwissenschaft und der Technik, die wachsende Bedeutung der prognostischen Wissenschaften, die Vervielfachung der Kulturaustäusche haben die seit dem 18. Jahrhundert aufkommende Infragestellung der Normen ausgeweitet. Der theoretische Moralrelativismus, der zunächst die «Libertiner» und andere «Freidenker» interessierte, die einer intellektuellen und gesellschaftlichen Elite angehörten, scheint heute die Geisteshaltung der großen Masse zu durchdringen. Dieser theoretische Relativismus bedeutet jedoch nicht, daß die Normen praktisch am Verschwinden wären, sondern daß man sich

der Inhaltsvariationen dieser Normen und der geschichtlichen Faktoren, die ihr In-Geltung-Kommen bestimmen, allgemein bewußt wird. Und es tritt ebenfalls zutage, daß die in Frage gestellte bestehende Ordnung nicht absolut gültig ist, da sie selbst aus einem Umbruch, der andere Gleichgewichte aufhob, hervorgegangen ist.

Das allgemeine Bewußtwerden dieser Fakten stellt die theoretischen Grundlagen in Frage, die in essentialistischen Definitionen, welche als endgültig und unabänderlich angesehen wurden, errichtet und vorgelegt worden waren. Die Psychoanalyse setzt dieses Hinterfragen fort. Da der symbolische Urbruch ans Licht gehoben wurde, der Ursache der wünschenden Subjektivität und Vorbedingung für das Aufkommen der Verhaltensweisen und der ethischen Reflexion ist, geht es fortan nicht mehr an, einen normierenden Inhalt zu definieren, indem man sich auf das angebliche Erfassen einer letzten Wahrheit oder eines letzten Wertes, eines Urwertes beruft. Damit stellt sich die Frage nach der Autorität, und auf diesem Umweg geraten wir an den Bereich des Politischen heran.

Die Autorität, welche die Normen definiert, trägt den mit den Zeitumständen gegebenen Kriterien und den Idealen, die ihre Wahl bestimmen, Rechnung. Sie stellt sich unvermeidlich als die über ein Wissen verfügende Referenzinstanz hin. Im Namen dieses Wissens wird das Normative präzisiert, werden die Abweichungen denunziert und wird die Krise definiert. Nachdem wir die Rolle der Repräsentationen betont haben, die bei jeder Sinnwahl und jeder Wertoption am Werke sind, gelangen wir zum Schluß, daß jedes als evident ausgegebene Prinzip sich in Frage stellen läßt. Eine solche auferlegte und von einer Gesellschaft übernommene Norm kann das Alibi für narzißtische Beziehungen sein, welche die Partner dieser Gesellschaft miteinander verbinden. Diese Beziehungen bestehen für den maßgebenden Leiter darin, daß er seine eigenen Normen als für seine Mitmenschen gültig erklärt, und für den Gelenkten darin, daß er sie akzeptiert, indem er sich mit der Macht des ersteren identifiziert. Eine solche Beziehung vermeidet den Konflikt und ermöglicht es den Partnern, daß jeder von ihnen sich seines Parts erfreuen kann. In diesem Kreis hat sich der Sklave dem Vergnügen ergeben, das ihm durch das Gewinnende oder Kraftvolle eines Meisters aufgezwungen wurde, der vorgibt, er kenne den Zugang zu diesem Vergnügen und könne dessen Objekt definieren. Es fehlt nicht an Komplizitäten, um den Glauben an die Möglichkeit eines solchen Vergnügens zu bewahren, und es gibt zahlreiche Systeme, worin nach der Evakuierung der Signifikanz, der Ablehnung des Fragens, der Leugnung des Sinnmankos das höchste Gut autoritär festgelegt oder kollektiv sich zu eigen gemacht wird.

Diese faszinierende Regression könnte gleichfalls auf die Psychoanalyse lauern, die von der Kultur als Instanz der wiedergefundenen Wahrheit verwertet werden und so zu einem Verfahren der Readaption an die Gesellschaft werden könnte. Wenn die Psychoanalyse den Menschen seinem Wort wiedergibt, die Systeme entriegelt, in denen der Wunsch gefangengehalten wurde, und nach dem Subjekt aller wissenschaftlichen und religiösen normativen Erzeugnisse fragt, kann sie der Frage an sich selbst nicht ausweichen und von den bestehenden gesellschaftlichen Faktoren nicht absehen. Gewiß ist die Analyse «platzlos», und doch darf sie die gesellschaftliche und wirtschaftliche Ordnung nicht mißachten und kann sie nicht darum herumkommen. Diese Hinterfragungen machen ihre Position unbequem, und die Reflexion über die Beziehungen zwischen der Psychoanalyse und der Politik ist noch nicht abgeschlossen.

4. Normen und Schriften

Wir haben noch einen Punkt zu prüfen: Wir müssen nach der Rolle der Schriften fragen, auf die sich die Moraltheologie in ihren normativen Ausführungen beruft. Die historischen und exegetischen Studien versetzen diese Schriften in ihren wirtschaftlichen, kulturellen, kultischen, nationalen und internationalen Kontext zurück. Diese Wissenschaften erheben auch den Sinn, den die berichteten Geschehnisse haben, und beleuchten die im Lauf der Geschichte geleistete Arbeit der Überprüfung und der Neuinterpretation. Damit stellen sie die Reflexion der Kirche vor die Frage nach den Bezügen zwischen dem Symbolischen und dem Imaginären, die in den auf die Schriftdeutung gestützten normativen Entscheiden am Werk sind. Man darf füglich behaupten, daß die Verständnisüberprüfung in dem Maß möglich ist, wie der überprüfte Text als symbolisch, d.h. für jede Neuinterpretation offenstehend aufgefaßt wird.

Wie die Exegese und die Geschichtswissenschaft nachweisen, sind Perioden «dogmatischer Verschlossenheit» und Umbruchsperioden, in denen die bestehende Ordnung erschüttert wurde, aufeinandergefolgt. Eine solche Wendezeit in der Geschichte eines einzelnen Volkes und in der Geschichte des religiösen Denkens im allgemeinen stellt das Aufkommen des Christentums dar. Dieses Ereignis kommt einem Umbruch gleich, worin die Kanones und Normen wiederum ihre signifizierende Funktion zurückerhalten. Wir haben anderswo aufgezeigt,[4] daß die Auferstehung, die für das Christentum höchst signifikant ist,

als metaphorisch signifikant verstanden werden kann, so daß sie sich jedem Versuch, sie auf etwas eindeutig Signifiziertes zu verkürzen, widersetzt. Dieses Ereignis verwehrt es der theologischen und ethischen Denk- und Redeweise des Christentums, sich in einer geschlossenen, einzigen, einheitlichen Systematisierung abzuschließen. Dieser symbolische Bruch, diese signifizierende Krise führen gleichzeitig die Möglichkeit herbei, daß es zu einem Konflikt kommt. Indem sie endlos die Möglichkeit zu einer Verständnisüberprüfung und zu einer neuen Sinngebung eröffnen, bieten sie den Vertretern verschiedener Sinndeutungen Gelegenheit, miteinander in Konflikt zu geraten. Damit stellt sich die Frage nach der Instanz, die in einer solchen Konfliktsituation zu entscheiden hat, und die Funktion des Lehramtes wird nach ihren Bezügen zu den Normen und zum Gesetz gefragt.

Bis vor kurzem hatte sich das Lehramt eigentlich nicht das Problem des Pluralismus zu stellen, da der theoretische und praktische Monolithismus Gesetz war. Dadurch, daß es sich der heutigen Kultur öffnet, auf Exkommunikationen und Anatheme verzichtet und eine Liturgiereform herbeiführt, gelangt das Lehramt dazu, den Inhalt der früheren Normen zu relativieren, und damit ermöglicht es auch, daß sich die Frage nach der Gültigkeit der neuen Normen stellt. Da sie sich der praktischen und theoretischen Konsequenzen, die sich aus dem letzten Konzil ergeben, bewußt sind, haben einzelne die eingetretenen Änderungen als den Anbruch einer Normenkrise im schlimmen Sinn des Wortes beklagt. Wir teilen diese Meinung nicht, denn wir sind überzeugt, daß jede Neuüberprüfung und Infragestellung zwar manchmal zu einer beängstigenden Unsicherheit führt, aber dafür freien Raum schafft für das Kommen des Andern, was eine notwendige Vorbedingung für die Möglichkeit der Schöpfung ist. In diesem Sinn verstehen wir die Maxime, wonach die Freiheit der einen da endigt, wo die Freiheit der andern beginnt. Jede Anerkenntnis von etwas Anderem verlangt von jedem Individuum zwangsläufig Verzichte; jedermann wird früher oder später mit Konflikten individueller oder «überindividueller» Werte konfrontiert. Es ist in der Praxis nicht so leicht, das Richtige zu treffen. Doch da das Grab nicht durch einen Leichnam ausgefüllt ist, verfügt jeder Christ und jede Kirche über die Möglichkeit, diese Leere zu füllen, indem man in sie einen Sinn hineinzubringen wagt. Aber dieser Sinn ist nie der einzig mögliche, sonst würde die betreffende Option zum komfortablen Verfaulen in einem Getto führen, worin man die Gewißheiten wiedergefunden und die Einmütigkeit wiederhergestellt hätte.

[1] Für die Psychoanalyse ist «der Andere» die Stätte der Sprache, insofern er sowohl die trans-individuelle Kultur als auch das Unbewußte des Subjekts darstellt. Diese Stätte nimmt im allgemeinen zuerst die Mutter ein.

[2] Diese Einfügung ist für den Ödipus konstitutiv, wodurch das Subjekt zum symbolischen Vater hinzutritt, der vom wirklichen und vom imaginären Vater verschieden ist.

[3] Vgl. den den Narzißmus in sich zusammenfassenden Satz: «Ich erblicke mich, wenn ich dich anblicke.»

[4] Vgl. R. Sublon, Le temps de la mort (Straßburg 1975).

Übersetzt von Dr. August Berz

ROLAND SUBLON

1934 geboren, Doktor in Medizin, Chef de Travaux an der Medizinischen Fakultät Straßburg (1963), Doktor in Theologie, Ethikprofessor an der Universität der Humanwissenschaften zu Straßburg, Dekan der Katholischen Theologischen Fakultät, praktizierender Psychoanalytiker, Mitglied der Freudschule von Paris. Veröffentlichte jüngst: Le temps de la mort.

Bernard Donahue

Die Krise der Autorität

Die Autoritätskrise als ein Aspekt der Krise der Kirche überhaupt ist ein komplexes Thema. Sowohl ihre Ursache wie auch ihre Lösung entziehen sich einer einfachen Analyse. Es sollten darum die Dimensionen der analytischen Aufgabe, der man sich unterzieht, geklärt werden, ehe die Analyse dieses Gegenstands überhaupt begonnen wird. Dies erfordert eine Unterscheidung zwischen der theologischen und der psycho-sozio-politischen Sicht der Autorität der Kirche.

Aus der theologischen Perspektive wurzelt die Autorität der Kirche in dem Glauben ihrer Glieder, daß der Kirche von Gott die geistliche Vollmacht übertragen wurde, sie zu lehren, zu leiten und zu heiligen. Demnach könnte die Autoritätskrise aus dieser theologischen Sicht als eine Krise des Glaubens gesehen werden, in der Kirchenglieder entweder überhaupt nicht mehr an diese geistliche Vollmacht glauben oder sie in Einzelfragen ablehnen. In diesem Fall würde die analytische Aufgabe darin bestehen, die Ursachen eines solchen Glaubensverlustes zu untersuchen und mögliche Wege zu ihrer Überwindung zu finden. Andererseits, aus psycho-sozio-politischer Sicht, wurzelt die Autorität der Kirche in der Teilnahme von Gliedern an den Strukturen zu ihrer Belehrung, Lenkung und Heiligung, die von der Kirche auf autoritative Weise errichtet wurden. Aus dieser Sicht könnte die Autoritätskrise in der Kirche gesehen werden im teilweisen oder völligen Rückzug der Glieder aus dem aktiven Engagement in den autoritativen Strukturen der Kirche. In diesem Fall sollte die analytische Aufgabe darin bestehen, die Ursachen dieser Entfremdung und die Möglichkeiten ihrer Überwindung zu suchen.

Letzteres soll hier unternommen werden. Diese Krise nur einem Verlust des Glaubens zuzuschreiben, wie es von seiten der Amtskirche oft geschieht, halte ich für eine sehr mangelhafte Sicht der Situation.

Entfremdung der Gläubigen von der Kirche

Die Entfremdung von Gläubigen gegenüber den autoritativen Strukturen der Kirche ist nach Art und Ausmaß unterschiedlich. Wenngleich die quantitativen Ausmaße dieses Phänomens auch ein wichtiges Kriterium sind, so werde ich mich hier dennoch auf seine qualitativen Aspekte beschränken. Dies schränkt die Analyse auf die Untersuchung der üblichen Formen der Entfremdung von den liturgischen, rechtlichen und organisatorischen Strukturen der Kirche ein. Die Autoritätskrise soll aus der Sicht etwa des abnehmenden Meßbesuchs, der Ablehnung des Zöibats der Priester und der verschiedenen Bekundungen von Unzufriedenheit mit den bestehenden politischen und pastoralen Strukturen der Kirche untersucht werden. Aus dieser Perspektive kann die Entfremdung von den verschiedenen kirchlichen Strukturen auf zwei grundlegende Weisen wirksam werden: in Reformbemühungen und in Desinteresse.

Die reformerische Weise der Entfremdung drückt sich in den Bemühungen von Gläubigen aus, die autoritativ errichteten Strukturen der Kirche durch autoritative Maßnahmen zu verändern. So haben in den letzten Jahren Reformer ganz bestimmte Forderungen nach der Veränderung kirchlicher Strukturen, speziell der Entscheidungsstrukturen, erhoben. Diese Bemühungen resultieren in Reformen wie der Einführung der Volkssprache in die Liturgie, des verheirateten Diakons und der internationalen Synode der Bischöfe. Nunmehr drängt die Reformbewegung auf die Zulassung bodenständiger liturgischer Formen, die Öffnung des Priestertums für Verheiratete und für Frauen und die Dezentralisation der kirchlichen Autorität. In all diesen Aktivitäten ist jedoch eines bestimmend: die Reformer haben sich nicht von der kirchlichen Autorität schlechthin entfremdet, sondern von Strukturen, die diese geschaffen hat, und diese suchen sie durch autoritative Maßnahmen zu verändern. Dies könnte für jene als Autoritätskrise erscheinen, die die geistliche Macht der Kirche mit den speziellen Strukturen gleichsetzen, durch die diese gegenwärtig ausgeübt wird, strenggenommen ist es jedoch eine Krise des Vertrauens in die Effektivität dieser Strukturen, die Zwecke der kirchlichen Autorität zu verwirklichen. So sind die Reformer eher bemüht, eine Autoritätskrise in der Kirche abzuwenden, als sie herbeizuführen.

Eine solche Krise zeigt sich hingegen viel deutlicher im Verhalten desinteressierter Kirchenglieder, die ihre Entfremdung in einer apathischen und autonomen Haltung zum Ausdruck bringen. Dabei ist in diesen Fällen weniger das ausdrückliche Bemühen, die Strukturen der Kirche zu reformieren, zu beobachten, sondern eher eine Wegbewegung von ihnen. Auf der einen Seite zeigt sich das apathische Verhalten im totalen oder teilweisen Rückzug aus der Teilnahme an den Strukturen der Kirche im weitesten Sinn des Wortes, also aus den bereits beschriebenen Verhaltensweisen. In diesem Fall zeigt sich die Autoritätskrise in der Entscheidung der Glieder, sich aus der Kirche zu lösen oder sich an ihre Peripherie zu begeben. So zeigt der Funktionsverlust der Pfarrei, abnehmendes Interesse

an Priestertum und Ordensleben die kritische Situation an, die durch jene ausgelöst wird, die die Autorität der Kirche über sich und ihre Handlungen ablehnen. Solche Beispiele ließen sich natürlich vermehren.

Andererseits drückt die Entfremdung gegenüber den offiziellen Strukturen der Kirche sich auch im autonomen Verhalten von Gläubigen aus, die durch nicht-autoritative Maßnahmen für sich selbst neue Formen der Beteiligung schaffen. Dieses Auftauchen freier kirchlicher Strukturen mit seelsorglichem Zweck bedeutet nicht nur einen Mangel an Vertrauen in die offiziellen Strukturen der Kirche, sondern ist auch eine direkte Ablehnung einer umfassenden Reglementierung der Strukturen der Kirche durch die kirchliche Autorität. Dieses Phänomen umfaßt einen weiten Bereich von Aktivitäten[1].

So zeigt sich autonomes Verhalten in geringem Ausmaß schon im Auszug aus Territorialgemeinden, der die Glieder nach dem Kirchenrecht angehören, und der Abwanderung in andere Gemeinden, wo sie sich in ihren geistlichen Bedürfnissen eher angesprochen fühlen. Obwohl eine solche Wanderungsbewegung für diejenigen Pfarren, aus denen Glieder ausziehen, einige Probleme schaffen dürfte, so wird dadurch die kirchliche Autorität insgesamt nicht gefährdet. Ähnlich zeigt sich autonomes Verhalten in der Schaffung von Gruppen von Gläubigen, die nicht mehr in den offiziellen Pastoralstrukturen mitarbeiten, sondern sich an Gebetsgruppen, an sozialengagierten Gruppen und ähnlichen Gruppen im Dienst am Allgemeinwohl beteiligen. Wenn dies auch keine direkte Herausforderung der kirchlichen Autorität darstellt, so bedeuten solche Ersatzgemeinschaften dennoch ein Urteil ihrer Mitglieder über die Unfähigkeit der offiziellen Pastoralstrukturen, ihren Bedürfnissen gerecht zu werden. Als solche stellen sie jedoch ebenfalls eine potentielle Herausforderung an die Autorität der offiziellen Kirche dar, alle ihre Pastoralstrukturen, an denen ihre Glieder teilhaben, vollständig zu ändern. Solch eine Herausforderung ergibt sich ganz klar aus der Schaffung alternativer Gemeinschaften innerhalb des Volkes Gottes. Hier werden die offiziellen Strukturen der Kirche mehr oder weniger vollständig durch Gemeinschaften ersetzt, die den Bedürfnissen ihrer Glieder auf eine Weise entsprechen, daß sie die wichtigsten, wenn auch die inoffiziellen Strukturen darstellen, die sie als Christen zusammenführen. Die unausgesprochene Herausforderung dieser Gemeinschaften gegenüber der Autorität der Kirche verschafft sich auf verschiedene Weise Ausdruck, meist im Zusammenhang mit Versuchen der offiziellen Kirche, sie ihrer Jurisdiktion zu unterstellen. Wenn eine solche Integration auf einer für beide Seiten annehmbaren Grundlage glückt, so wird damit eine Autoritätskrise abgewendet. Wo dies nicht glückt, drängt die Autoritätskrise die alternative Gemeinschaft dazu, sich zu einer alternativen «Kirche» für ihre Glieder zu entwickeln. In einem solchen Fall kann es dazu kommen, daß die Amtsautorität der offiziellen Kirche, die Gemeinschaft zu lenken, vollständig zurückgewiesen wird, und daß diese Krise dann zum Schisma führt.

Die angeführten Beispiele von apathischen und autonomen Verhaltensweisen der Gläubigen der Kirche illustrieren eine Entfremdung von der Kirchenautorität, die in erster Linie durch die pastoralen Anliegen der Menschen motiviert ist.[2] Diese Verhaltensweisen stellen in verschiedenem Grad ein Urteil über die vermutliche Unwirksamkeit der Beteiligung an den offiziellen Pastoralstrukturen der Kirche dar. So legt es das Phänomen nahe, diese Autoritätskrise der Kirche eher als eine Krise der Seelsorge und weniger als eine der Theologie zu verstehen. Darüber hinaus legt die Verschiedenheit der Entfremdung, die hinter dieser Krise steckt, die Notwendigkeit nahe, die sie auslösenden Faktoren besser zu verstehen. Eine offizielle Antwort sollte die Kirche in dieser Situation erst formulieren, wenn diese Faktoren hinreichend verstanden worden sind.

Quellen der Entfremdung

Die Autoritätskrise der Kirche hat sich aus Umständen entwickelt, die sowohl innerhalb als auch außerhalb der Kirche liegen. Auf der einen Seite hat die Kirche selbst übertrieben zentralisierte und in wachsendem Maß uneffektive politische und pastorale Strukturen als die Ursache interner Probleme erkannt, und diese Erkenntnis führte in den letzten Jahren zu ersten strukturellen Veränderungen. Die Bemühungen um Anpassung und Erneuerung, wie sie das Zweite Vatikankonzil bestätigt hat, waren darum darauf gerichtet, interne Faktoren, die hinter der Krise stehen, in der die Kirche sich befindet, zu korrigieren. In dieser Hinsicht hat bereits eine Lösung der Krise begonnen. Die Krise der Kirche ist jedoch nicht nur von ihr selbst verursacht worden. Die Welt, in der sie lebt, präsentiert ihre eigenen Herausforderungen an die Kirche. In einem von der Revolution geprägten weltlichen Umfeld sieht die Kirche sich ähnlichen Herausforderungen gegenüber, wie sie auch andere Einrichtungen bestehen müssen, die ebenfalls gezwungen sind, sich mit Kräften der zeitgenössischen Umwelt auseinanderzusetzen. Tatsächlich sind an den Wurzeln der Entfremdung gegenüber etablierten Strukturen, die heute von so vielen Menschen erfahren wird, bestimmte allgemeine Phä-

nomene zu erkennen. So streben, kurz gesprochen, Menschen in allen Teilen der Erde nach größerer Selbstbestimmung über ihr eigenes Leben im Interesse einer menschlicheren Existenz und fordern darum soziale, wirtschaftliche, politische und religiöse Strukturen, die sich für die Lösung der Probleme, denen die Menschen sich gegenübersehen, besser eignen. Wenn die etablierten Strukturen dieser Herausforderung nicht mehr gewachsen sind, so geraten sie unweigerlich in eine Krise, die von der wachsenden Entfremdung der Menschen ihnen gegenüber charakterisiert ist. Eine nähere Betrachtung dieser Kräfte kann darum die Autoritätskrise in der Kirche illustrieren.

Das weltweite Streben von Menschen nach größerer Selbstbestimmung über die Gestaltung ihres eigenen Geschicks hat überall zur Entstehung von Krisen geführt. Die Schwächung und sogar der Zusammenbruch von Regimen und lang bestehenden Einrichtungen in allen Teilen der Welt unterstreicht die Stärke und Allgegenwart dieser Forderung nach Strukturen, die den tiefempfundenen Bedürfnissen der Menschen entsprechen. Was man «die Revolution der wachsenden Erwartungen» nennt, hat buchstäblich Revolutionen ausgelöst und Reformen angeregt. So müssen die ausdrücklichen und die unausgesprochenen Forderungen nach einer Reform der politischen und pastoralen Strukturen der Kirche, wie sie sich in den verschiedenen Formen der Entfremdung unter Kirchengliedern ausdrücken, als Teil eines umfassenderen Phänomens gesehen werden. Tatsächlich stehen heute viele Institutionen in einer Autoritätskrise, und vermutlich aus ganz ähnlichen Gründen.

Der allgemeine Wunsch nach größerer Selbstbestimmung über das menschliche Geschick ist auf das engste mit dem Kampf um eine vollere Entfaltung menschlicher Werte verbunden. Im Mittelpunkt der revolutionären Periode, in der wir leben, steht der Wunsch nach einer menschlicheren Existenz. Der gegenwärtige Kampf der konkurrierenden Ideologien und der von ihnen propagierten gesellschaftlich-wirtschaftlich-politischen Systeme wird massiv von der Stoßrichtung auf eine Humanisierung der menschlichen Existenz hin bestimmt. Unter den Lehren, die uns diese Konflikte bescheren, ist eine hier von höchster Relevanz: die Menschen fordern, daß ihre Gesellschaften entweder strukturelle Reformen für eine bessere Verwirklichung der menschlichen Werte unternehmen, wenn sie nicht die Unterstützung durch das Volk verlieren wollen. Diese Herausforderung richtet sich ebenso gegen religiöse wie gegen gesellschaftliche, wirtschaftliche und politische Strukturen, wodurch deutlich wird, daß die Autoritätskrise Teil eines allgemeinen Phänomens ist.

So hat die allgemeine Bewegung für größere Kontrolle über die gesellschaftlichen Strukturen zur besseren Förderung menschlicher Werte und zur Entwicklung neuer Strukturen geführt, die vom Volk selbst geschaffen wurden. Das Anwachsen neuer sozialer Bindungen, wie sie aus gemeinsamen Bestrebungen unter Menschen herausgewachsen sind, zeigt sich in neuen Formen des Gemeinschaftslebens, die einen neuen Sinn für menschliche Solidarität zum Ausdruck bringen. Diese kommunitäre Bewegung, die ein komplexes Phänomen ist, stellt sowohl eine Verurteilung der bestehenden Strukturen der modernen Gesellschaft wie auch ein Angebot einer Alternative an sie dar[3]. Hier erfährt auch die Kirche eine Autoritätskrise. Ihre eigenen gegenwärtigen Bemühungen, ihre politischen und pastoralen Strukturen anzupassen, sind eine Antwort auf diese Situation, aber nun müssen diese Bemühungen in Wettbewerb um die Zustimmung der Menschen treten, die eine Reihe neuer Alternativstrukturen zur Auswahl haben.

So sind demnach Kräfte unter den Menschen von heute am Werk, die die Tendenz haben, in ihnen eine Bereitschaft zur Entfremdung gegenüber den Strukturen, die nicht mehr ihren Bedürfnissen entsprechen, hervorzurufen. Die Krise der kirchlichen Autorität ist darum das Ergebnis einer höchst komplexen Situation. Einfache Lösungen gibt es in dieser Krise nicht. Darüber hinaus werden bestimmte Empfehlungen, wie ihr zu begegnen sei, durch die große Verschiedenheit der Situation der Kirche in den verschiedenen Teilen der Welt frustriert. Dennoch kann man sagen, die Kirche möge ernsthaft beginnen, diese Krise für ihren Bereich zu lösen, indem sie die traditionelle Methode, mit der sie bisher ihre Probleme zu lösenn pflegte, ändert. Dies würde die Annahme eines «modus operandi» erfordern, wie er seit der Internationalen Bischofssynode 1974 in das Bewußtsein der Kirche eingegangen ist.

Die Einwurzelung der Kirche

Die extreme Zentralisierung der Kirche, die auf einem hohen Grad von Uniformität in ihren Strukturen auf der ganzen Welt besteht, diente einst der Sache der Einheit. Heute, in einer pluralistischen Welt, erreicht eine solche Zentralisierung eher das Gegenteil als die Bewahrung der Einheit. Das Argument, daß die Uniformität der liturgischen, kanonischen und organisatorischen Strukturen die Kirche und ihre Missionen in entgegengesetzter Weise affiziert, entwickelte sich zum wichtigsten Thema innerhalb der synodalen Diskussionen über die Einwurzelung der Kirche. Die Bedeutung dieses Begriffs wurde jedoch innerhalb der Diskussionen nicht ausreichend inhaltlich festgelegt.

Seine Bedeutung war jedoch völlig klar[4]. Dieses Thema stellte erneut die Frage einer effektiven operationalen Definition der Subsidiarität in der Kirche zur Diskussion. Tatsächlich stellt die Einwurzelung den andauernden hohen Grad von Zentralisierung innerhalb der Weltkirche in Frage, der nun die Mission der Ortskirchen behindert. Gleichzeitig spricht die Notwendigkeit, kirchliche Strukturen zu entwickeln, die den sozio-kulturellen Bedingungen ihres Gebietes besser entsprechen, für eine größere Autonomie der Bischöfe bei der Erfüllung ihrer Aufgabe. Diese Frage wurde von der Synode jedoch nicht gelöst. Papst Paul hingegen bestätigte den Status quo in seiner abschließenden Ansprache: «Nur mit Zögern sagen wir es allein aus der auf uns liegenden Verantwortung, daß der Nachfolger Petri der allgemeine Hirte der Kirche in ihrer Einheit und Ganzheit ist und bleibt.» Sein Selbstverständnis des Papsttums wurde nun zum kritischen Element in der Autoritätskrise der Kirche.

Was diese Position nicht angemessen berücksichtigt, ist die Tatsache, daß die Einwurzelung der Kirche sich bereits vollzieht, oft ohne die Initiative und die Anleitung durch die Hierarchie. Die vorhin schon genannten autonomen Aktivitäten von Kirchengliedern zeugen für die Existenz eines allgemeinen Prozesses der strukturellen Anpassung innerhalb der Kirche. Die Entfremdung der Menschen gegenüber den offiziellen Strukturen der Kirche führte nicht nur zu ihrer Nichtteilnahme, sondern – und dies ist von größerer Bedeutung – zur Schaffung neuer und inoffizieller Strukturen. In dieser Perspektive erscheint somit die Autoritätskrise in dem inoffiziellen Charakter mit beschlossen, der damit verbunden ist, daß die Zustimmung der Hierarchie fehlt, eine Zustimmung, die wegen der vorherrschenden Neigung zu uniformen Strukturen innerhalb der ganzen Kirche umso schwerer zu erhalten ist. Der Mangel an Zustimmung hat diese autonomen Aktivitäten jedoch nicht zum Erliegen gebracht, und so bleiben sie eine Herausforderung für die kirchliche Autorität, die ihnen und dem, was sie darstellen, keine offizielle Anerkennung zubilligt.

So kann man die entscheidenden Faktoren für die Autoritätskrise in der Kirche auf der einen Seite in dem sich entfaltenden Pluralismus der Strukturen, die sich durch die Initiative der Menschen entwickeln, sehen und auf der anderen Seite im Versagen der hierarchischen Kirche, eine offizielle Politik und ein Programm der Einwurzelung zu verwirklichen. Die Entfremdung der Menschen gegenüber den offiziellen Strukturen der Kirche und die Restriktionen, denen die lokale Hierarchie in ihrer Führungsrlle in dieser Situation unterworfen ist, lassen eine wachsende Kluft zwischen der Volkskirche und der Amtskirche voraussehen. Und da Grund für die Annahme besteht, daß die Einwurzelung der Kirche als das Ergebnis von Kräften, die die Welt heute prägen, weiter fortschreiten wird, darum auch muß man annehmen, daß eine offiziell gebilligte Einwurzelung der Kirche die wesentlichste Voraussetzung für die Überwindung der Autoritätskrise sein wird. Solange die Amtskirche sich nicht auf einen solchen Prozeß einläßt, wird diese Krise weiterhin die Einheit der Kirche bedrohen.

[1] Karl Rahner befaßt sich mit dieser Entwicklung unter dem Thema «Kirche von der Basis her» (mit Ausführungen zum Begriff und zur Wirklichkeit der «Basisgemeinde») in «Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance» (Herderbücherei 446, Freiburg i.B. 1972) 115 – 126.

[2] Dieser Punkt wird ausführlich untersucht von T. Ralph Morton, God's Moving Spirit (Oxford 1973).

[3] Diesem Phänomen war ein eigenes Heft von «Concilium» gewidmet: Das Fortbestehen der Religion: Concilium 9 (1973), Heft 1.

[4] Adrian Hastings plädiert – obgleich er den Begriff nicht ausdrücklich verwendet – für eine solche «Einwurzelung» in seinem Beitrag in Concilium 8 (1972) 195 – 201: Soll die Kirchenreform von der Spitze oder von der Basis ausgehen?

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

BERNARD DONAHUE

1930 in Philadelphia geboren, Salesianer, 1958 ordiniert. Studium der Theologie an der Niagara University, der politischen Wissenschaften an der Catholic University of America und der University of Pennsylvania (1966 Dr. phil). 1974 – 1975 als «visiting scholar» an der Graduate Theological Union, Berkeley, Cal. Derzeit «associate professor» der politischen Wissenschaften am Allentown (Pa.) College. Seine wissenschaftlichen Arbeiten erschienen in *Theological Studies, The American Ecclesiastical Review, The Homiletic and Pastoral Review, The Jurist* und *The Review of Politics*.

Dietrich Wiederkehr

Die Glaubenskrise: Versäumnis und Aufgabe

1. Unteilbare Komplexität

Zu Recht wird die Krise der Kirche und des Glaubens in den größeren Zusammenhang der gesellschaftlichen Krise gestellt (so auch in diesem Heft); dabei mag offen bleiben, in welcher Richtung die größere Interdependenz verläuft; auf jeden Fall darf im folgenden dieser Zusammenhang nicht aus dem Auge verloren werden, auch wenn davon nicht mit gleicher Ausführlichkeit gehandelt wird. Andererseits trägt die Glaubenskrise doch spezifische Züge, die sie nicht einfach unter die gesellschaftliche oder psychologische Krise subsumieren lassen.

Mit der interdisziplinären Komplexität geht auch eine solche innerhalb des Phänomens «Glaubenskrise» einher: die Beschreibung der Ursachen und die Bemühung um die Überwindung machen eine analytische Zerlegung notwendig, nach der Gestalt, der Intensität, dem weiter oder enger gefaßten Subjekt der Krise; solche Differenzierungen dürfen aber nicht als trennende Unterscheidungen mißverstanden werden, als ob die persönliche Gestalt einer Glaubenskrise interpretiert werden könnte, ohne daß wir uns gleichzeitig die gesellschaftlichen Bewegungen vergegenwärtigen, von denen eine noch so persönlich geprägte Krisenerfahrung mitbestimmt wird. Vom Phänomen her legt sich die Darstellung als Prozeß nahe: ausgehend von der Gestalt, zurückfragend nach den Ursachen, wegweisend für die Überwindung. Dieses zeitliche analytische Nacheinander versucht aber nicht, einen bewegten Prozeß zu fixieren.

2. Gestalten der Glaubenskrise

2.1 Partielle Glaubensschwierigkeit – fundamentale Glaubenskrise[1]

Die Diagnose «Glaubenskrise» wird nicht schon bei einzelnen partiellen Glaubensschwierigkeiten dramatisierend verwendet, sondern für Erschütterungen der ganzen Glaubenssicht und -haltung des Menschen. Analog zu einer schultheologischen Unterscheidung, mit einer ähnlichen gegenseitigen Überlagerung, betreffen Glaubensschwierigkeiten einzelne «dogmatische» Inhalte, während die Glaubenskrise die «fundamentaltheologische» Totalität in Frage stellt; allerdings besteht auf existenzieller Ebene ein ähnlicher Zusammenhang: keine generelle Glaubenskrise, die nicht einzelne Inhalte in Zweifel zöge, und im Zweifel an einzelnen Inhalten erkennen wir den Anfang einer fundamentalen Krise; so meldet sich im historischen Zweifel an der Jesusüberlieferung der Evangelien die Problematik der Geschichtlichkeit von Offenbarung überhaupt an, oder ein gestörtes Verhältnis zum sakramentalen Leben beginnt vielleicht mit einem Zweifel an der Realpräsenz der Eucharistie. Von daher verliert die begriffliche Unterscheidung von partieller Glaubensschwierigkeit und fundamentaler Glaubenskrise viel von ihrer Brauchbarkeit. In beiden Fällen wird aber nicht nur eine in sich geschlossene Glaubenswelt erschüttert, sondern die bisherige Einheit von menschlichem Selbst- und Weltverständnis zusammen mit ihrer glaubenden Interpretation verliert ihre Geschlossenheit und Kongruenz. Durch die Erweiterung des Wirklichkeitsfeldes und der Geschichtserfahrung der Person, erst recht durch eine epochale Sprengung des Erfahrungsfeldes erweist sich der bisher damit übereinstimmende Glaubenshorizont als unzureichend.

Man könnte den vorkritischen Zustand vergleichen mit einem die Erde kongruent überdachenden (Himmels-)Zelt, das die zunehmende wissenschaftliche oder geschichtliche Ausweitung der «Erde» nicht genügend mitvollzieht, einzelne Risse bekommt und schließlich zerreißt. Der Glaube verliert seine Kongruenz und Integrationskraft für die Ganzheit des Daseins und der Geschichte und wird als religiöses Relikt isoliert, das hinter der erweiterten Welterfahrung und der vertieften Daseinserfahrung zurückbleibt. Sooft dies eintritt – diese Spannung bestimmt die Dramatik der Offenbarungs- und Glaubensgeschichte seit jeher – stellt sich die Frage, ob und wie der Mensch die auseinandergefallene Einheit wiedergewinnt.

2.2 Das Subjekt der Glaubenskrise

Als Subjekt ist der Mensch einmalige Person mit einer unübertragbaren Lebensgeschichte, zugleich steht er in der Glaubensgemeinschaft der Kirche, in der schicksalhaften Zeitgenossenschaft mit den Menschen unter der gleichen geistesgeschichtlichen und gesellschaftlichen Konstellation; eine reinliche Scheidung zwischen diesen verschiedenen «Subjekten» ist nicht möglich. Gerade wenn wir annehmen, daß der Mensch seinen Glauben in seine Lebensgeschichte mithereinzieht, wird die Glaubensgeschichte von allen Bewegungen der Lebensgeschichte mitbetroffen. Noch abgesehen von der jeweiligen geistesgeschichtlichen Epoche ereignet sich immer eine Krise des Glaubens, wenn der heranwachsende Mensch in die Welt der erwachsenen

Verantwortung, der größeren gesellschaftlichen Bezüge eintritt und den bisherigen Schonraum familiärer Behütung verläßt. Wo sich dieser Überschritt aber mit einer gleichzeitigen epochalen Erweiterung des geistesgeschichtlichen Horizontes der Menschheit überlagert, erhöhen sich die Spannungen, die das bisher überdachende «Zelt» des Glaubens strapazieren. In diesem Sinn gehörten krisenbildende Phasen schon immer zu jeder individuellen Lebensgeschichte, wo immer Vernunft, Freiheit und gesellschaftliche Verflechtung den Kreis des Menschen erweiterten.

Wenn wir heute von einer Krise des Glaubens in der Kirche sprechen, verstehen wir darunter mehr als nur die Summe einzelner Wachstumskrisen des Glaubens, sondern eine qualitative Erhöhung der Spannung. Die Kirche als ganze erlebt einen Wachstumsschub, der umso ungestümer ist, als ihm eine lange Verzögerung und Verdrängung möglichen und nötigen Wachstums vorangegangen ist. Spätestens mit dem Zweiten Vatikanum sieht sich die Kirche genötigt, in ihrem Innenraum, in Glaubensverständnis und Verkündigung der längst begonnenen Erweiterung des kritischen Bewußtseins und der Verstärkung der menschlichen Autonomie Rechnung zu tragen.

Lösten diese Schritte schon zur damaligen Zeit (Renaissance, Aufklärung) Erschütterungen des Glaubensgefüges des einzelnen und der Kirche aus, so hat sich der Rückstand inzwischen noch verhängnisvoll vergrößert. So steht die Kirche gleichzeitig vor der Notwendigkeit, ihre eigene Verspätung aufzuholen, ist dabei aber auch von den Krisen nicht dispensiert, denen eine säkularisierte Menschheit und Gesellschaft unterworfen sind. Für die Kirche als gesellschaftliche Größe stellen sich nicht nur die Krisenmomente ein, wie sie der einzelne erfährt, sondern sie sieht sich selber als kollektives Subjekt des Glaubens von außen und innen den kritischen Infragestellungen des gesellschaftlichen Wandels ausgesetzt. Die Krise des Glaubensverständnisses als *Objekt* und die Krise der Kirche als *Subjekt* der Glaubensüberlieferung durchdringen sich.

2.3 Intensität der Glaubenskrise

Die Heftigkeit einer Glaubenskrise richtet sich u.a. nach ihrer jeweiligen Ausdehnung: partielle Glaubensschwierigkeiten erstrecken sich noch nicht über das ganze Glaubensgebiet und berühren nicht notwendig die letzten Wurzeln der Glaubenshaltung; wohl kann sich darin wie in einem kategorialen Symptom die transzendentale Glaubenskrise anmelden. Daneben verläuft aber auch die Glaubenskrise in verschiedenen Schritten, in der sich bei allen Unterschieden bestimmte Phasen unterscheiden lassen. Am Anfang steht die Erschütterung und der Verlust der vorkritischen Glaubenssicherheit. Schien zuvor der Horizont des Glaubens über der Welt und den menschlichen Begegnungen so selbstverständlich zu sein wie das Himmelsgewölbe, zeigt er eines Tages durchlässige Stellen, weckt Fragen wie: Muß ich mein Leben, die Welt und die mir begegnenden Menschen im Licht des Glaubens sehen, als Führungen Gottes, als Kommunikation im Leib Christi? Wäre nicht eine andere, nüchternere Orientierung möglich und genügend? Auch wo sich keine Alternative anstelle des Glaubens zeigt, hat dieser damit seine selbstverständliche Gegebenheit verloren.

Danach werden zunächst einzelne partielle Zweifel an existenziell besonders naheliegenden Spannungsfeldern aufklaffen: Wozu ein Bittgebet? eine sakramentalisierte Umkehr? In einem Nacheinander und Miteinander greift diese Skepsis auf die ganze Glaubenshaltung über. Der Glaubende wird die erstmals so totale Diskrepanz zwischen der bisherigen Glaubenssicht und seinem neuen Lebensgefühl und seiner divergierenden Entscheidung anfänglich noch schmerzlich erleiden oder als schuldhaft empfinden; durch die Verstärkung seiner glaubenskritischen Motive und durch die Bestätigung einer stets präsenten und unüberhörbaren säkularisierten Weltinterpretation und einer autonomen Lebenshaltung wächst ihm bei diesem ungewohnten glaubensfreien Dasein immer mehr Sicherheit und Freiheit zu; in gleichem Maß schwächt sich das schlechte Gewissen ab, und so kann sogar das Krisengefühl abklingen. Die Spannung zwischen überliefertem Glauben als der eigenen Glaubenshaltung und der erst allmählich konsolidierten glaubensfreien Einstellung wird nicht in einem Tag ausgetragen, sondern kennt einen wechselhaften Verlauf: Stimmungen eines beinahe kindlichen Glaubens können noch einmal in die frühere Geborgenheit zurücklocken, oder die Kühle des glaubenslosen Daseins kann den Menschen frostig anwehen. Vor allem öffnen sich die beiden Ausgänge entweder auf die Preisgabe des Glaubens als vorkritisches Relikt oder auf die Läuterung und Heranbildung eines wiederum kongruenten Glaubensverständnisses hin.

Auch bei diesem Aspekt sei an die Gleichzeitigkeit oder Ungleichzeitigkeit zwischen der individuellen Glaubensgeschichte und den epochalen und strukturellen Wachstumsphasen der kirchlichen Glaubensgemeinschaft erinnert. Im Fall der Ungleichzeitigkeit weiß sich der einzelne in seiner Glaubenskrise noch aufgefangen durch das unterspannte «Netz» einer gesamtkirchlichen Glaubenssicherheit. Im Fall der Gleichzeitigkeit stößt er bei seiner individuellen Suche bei der Glaubensgemeinschaft auf noch größere Ratlosigkeit.

3. Ursachen der Glaubenskrise

Die Komplexität des Phänomens wiederholt sich in der Ursächlichkeit. Wie wir in der persönlichsten Gestalt der Glaubenskrise noch Züge der kirchlichen und gesellschaftlichen Krise erkennen, wie umgekehrt die gesamtkirchliche Krise letztlich von persönlichen Erfahrungen mitbestimmt wird, kann auch die Ursächlichkeit in einer nur methodischen Unterscheidung je für die individuelle und die gesamtkirchliche Glaubenskrise aufgezeigt werden.

3.1 Lebensgeschichtliche Krisen als Glaubenskrisen

Streng genommen müßten wir auch die sogenannten individuellen Ursachen noch differenzieren, insofern es in jeder personalen Glaubensgeschichte Faktoren und Phasen gibt, wie sie für jeden Menschen typisch sind, die wir bei einer Vielzahl oder der Gesamtheit der individuellen Glaubensgeschichten wieder antreffen. So bringt die Auseinandersetzung des heranwachsenden Menschen mit seinen bisher anerkannten Autoritäten, ihren Werten und Maßstäben, immer eine Erschütterung seiner überlieferten Glaubenseinstellung mit sich. Daneben gibt es aber eine nicht einmal so weit kommunikable und wiederholbare Glaubensgeschichte, die durch die je eigenen Erfahrungen, Entscheidungen und Reifungsschritte des einzelnen Menschen bestimmt ist.

Für diese Entwicklung und die hier wirksamen Krisenfaktoren gibt es eine nur sehr annähernde Typisierung: der Überlieferungsvorgang zwischen Eltern und Kindern, die Kindheitserfahrung in Frömmigkeit und Gewissensbildung, die konkrete kirchliche Gemeinschaft und ihre Autoritätspersonen, das persönliche Lebensschicksal mit seinen frohen oder schmerzlichen Erfahrungen schreiben hier eine Glaubensgeschichte, für deren Verlauf und Ausgang es keine Schemata gibt. Von daher überträgt sich auch auf die im folgenden zu nennenden typischen individuellen und kollektivkirchlichen Ursachen ein Zug der Unbenennbarkeit; das «individuum ineffabile» fügt sich auch hier nicht erst am Rand an die generellen und typischen Merkmale an, sondern prägt diese Gemeinsamkeiten selber.

3.2 Versäumte Weltkongruenz des Glaubens

Die vorherige phänomenologische Beschreibung des Glaubens weist uns auch den Weg bei der ursächlichen Diagnose: zur Glaubenskrise kommt es vor allem durch eine Unterlassung. Wir haben im Bild vom nicht mehr ausreichend überdachenden «Zelt» die defiziente Inkongruenz des Glaubenshorizontes mit dem ausgeweiteten Horizont menschlichen Denkens, kritischen Verstehens, freiheitlichen Handelns und gesellschaftlicher Aufgaben genannt. Diese Kongruenz wird nie eine ruhig-erreichte und gesicherte sein, wenn die Inhalte des Glaubens ihren transzendierenden Anspruch und ihre überbietende Verheißung nicht nur verbal anmelden, sondern auch ausüben sollen. Gerade die Wirklichkeit Gottes verbietet dem christlichen Glauben eine Restriktion auf eine Teil-welt und -wirklichkeit, bekennt er ihn doch als die alles betreffende und bestimmende Wirklichkeit, die sich nicht als äußerer Rahmen an die geschlossene Welt anfügt, sondern die die Welt und den Menschen zutiefst auf sich hin offen hält. Von da her ist dem christlichen Glauben ein spannungsloses Nebeneinander von menschlicher Erfahrung der Welt und der Geschichte einerseits und von religiöser «heilsgeschichtlicher» Existenz andererseits verwehrt. Christlicher Glaube sieht sich zur Kongruenz verpflichtet von außen und von innen: von seiner glaubenden Mitte her wird er an den jeweils erreichten universalen weltlichen und geschichtlichen Horizont – und noch über ihn hinaus – verwiesen, und umgekehrt trifft ihn von diesem Horizont her die Erwartung des Menschen und darin die Herausforderung Gottes.

3.3 Versäumnisse in der individuellen Glaubensgeschichte

Diese Aufgabe stellt sich nun in einem nicht genau synchronen Parallelismus sowohl dem einzelnen Glaubenden wie der Glaubensgemeinschaft der Kirche. Keiner kann für sich allein auch nur eine annähernde Kongruenz erreichen, andererseits läßt sich durch alle kirchlichen Bemühungen, den Dienst der Theologie und der Verkündigung, die Aufgabe der personalen Glaubensgeschichte nicht ersetzen. Zuerst seien nun die Bedingungen genannt, die der einzelne und die primäre Glaubensgemeinschaft der Familie erbringen müßten, wenn Glaubenskrisen vermieden werden sollen, wie andererseits ihr Fehlen sie herbeiführt und verursacht.

Ein kritischer und auch nur annähernd weltkongruenter Glaube kommt dort nicht zustande, wo von der Familie und der Katechese der Einzelne nicht zur ständigen Entfaltung und Ausweitung seines Glaubenshorizontes und zur Vertiefung seiner Glaubensentscheidung angewiesen und gefördert wird, sondern wo an der kritischen Erweiterung des Horizontes und am reifungspsychologischen Wachstum vorbei eine nach wie vor religiös transparente Welt simuliert und eine unmündige Abhängigkeit angesprochen wird. Da fehlen dem Menschen auch die Kräfte, das «Zelt» seines Glaubens entsprechend seinem übrigen Erfahrungshorizont und seiner Entscheidungskreise auszuweiten. Dadurch kommt es zur Glaubenskrise, sobald er sich der Inkongruenz bewußt wird, umso mehr, als er sich die kritischen Kräfte als positive Elemente seiner Persönlichkeit zu eigen gemacht hat, so daß die Inkongruenz nicht nur eine objektive «draußen» in seiner Welt

ist, sondern auch eine subjektive «drinnen» in seiner eigenen Welterfahrung und -interpretation.[2]

3.4 Strukturelle Versäumnisse der kirchlichen Glaubensgemeinschaft

Die Ursachen der individuellen Glaubenskrise lassen sich vom größeren Kausalzusammenhang der kirchlichen Krise nicht trennen. Der einzelne und seine Familie, aber auch die einzelne Gemeinde müssen dabei auf strukturelle Hilfen zurückgreifen können, die von der Kirche bereitgehalten oder aber verweigert werden. Die gegenwärtige Glaubenskrise der Kirche, die die «einfachen Gläubigen» und nicht weniger die Hierarchie betroffen hat, trägt nun schwer an den Versäumnissen der Kirche, die sich gegenüber den geistesgeschichtlichen Wachstumsschüben der letzten drei Jahrhunderte allzulange abgeschlossen hat. Längst haben die an einzelnen Stellen aufbrechenden Probleme sich zu fundamentalen Krisen ausgeweitet: die geschichtliche Kritik an den Evangelien, die naturwissenschaftliche Kritik am Schöpfungsgedanken, die soziologische Kritik an der zu «göttlichem Recht» sakralisierten Autoritätsstruktur der Kirche.

Nachdem die Versuche einer autoritären Abdichtung von Theologie und Glaubensbewußtsein der Gläubigen angesichts der vielfachen und durchlässigen Informationskanäle gescheitert sind, mußte eine umfassende Krise ausbrechen. Dabei steht in dieser Krise nicht etwa eine defensive Glaubenshaltung einem nur äußeren Ansturm von historischer, philosophischer und soziologischer Kritik gegenüber, sondern die Christen haben auf vielen Gebieten diese Erkenntnisse und Methoden übernommen, die sich jetzt auch auf ihren eigenen Glauben auswirken. Die Christen blieben in der Auseinandersetzung zwischen dem eigenen kritischen Bewußtsein und der vorkritischen Glaubensüberlieferung lange sich selber überlassen. In atemloser Raffung sollte nun in wenigen Jahren nachgeholt werden, was schon im Verlauf der Geistesgeschichte ein beschleunigter Prozeß war. So beruht die strukturelle und epochale Glaubenskrise der Kirche zu einem guten Teil auf der *Zeitnot*, in die die Christen für die Einholung des Welt- und Erfahrungshorizontes durch ihren Glauben geraten sind. Dabei sind dem einzelnen Christen die krisenbildenden Faktoren nicht immer bewußt und greifbar; das komplexe Phänomen «Säkularisierung» erfordert äußerst differenzierte Gedankengänge, die nicht von jedem reflex vollziehbar sind, die aber auch vom einfachen Christen in seinem Glauben erfahren werden: das Bewußtsein der geistesgeschichtlichen Differenz gegenüber einer anerkannten Theonomie im Mittelalter, das Unbehagen eines vorkritischen Glaubens, die Diskrepanz zwischen der mündigen Autonomie des Menschen und der von der Heilspredigt nach wie vor angesprochenen und supponierten Abhängigkeit. In einer Zeit, in der die Transzendierung einer geschlossenen Weltlichkeit und die Freiheit des Menschen innerhalb einer geschlossenen Funktionalität alle geistigen und seelischen Energien beanspruchen, erweist es sich als verhängnisvoll, daß der Glaube die Kongruenz mit der Welt nicht einmal eingeholt, geschweige denn diese überholt hat.

4. *Beurteilung: moralische Belastung oder strukturelle Entlastung?*

Beim Ausbruch einer Glaubenskrise ist ihr Ausgang noch nicht entschieden: sie kann mit dem Zusammenbruch des Glaubens unter der neuen Herausforderung enden oder aber den Glauben zu einer neuen Statur heranwachsen lassen. Die Komplexität des Subjektes und der Ursächlichkeit macht eine Beurteilung schwierig. Sie ist weder ein zugefallenes Geschick, das der Glaubende wehrlos und ohne eigene moralische Verantwortung an sich erfährt; sie ist aber auch nicht einfach ein Ausbruch des Unglaubens, den er aus rationalistischer Kritik, geistigem Hochmut und kirchlichem Ungehorsam verschuldet hat. Im ersten Fall wird die Ursächlichkeit und die ethische Verantwortung einseitig in den kollektiven und strukturellen Bereich hinaus verlagert, so daß die persönliche Krise nur ein Moment an einer gesamtkirchlichen und gesellschaftlichen Erschütterung darstellt; im zweiten Fall wird dem einzelnen eine Verantwortung aufgebürdet für einen Vorgang, der zwar nicht an seiner persönlichen Entscheidung vorbei verläuft, der aber ebenso sicher Ursachen und Anfänge hat, die ihm weit vorausliegen. Wo die Tendenz besteht, den strukturellen Ursachen der Krise, den Versäumnissen der Theologie und Verkündigung, der Unglaubwürdigkeit der Kirche als Vermittlerin von Offenbarung und Glaube auch die Verantwortung in diesem totalen Sinn anzulasten, wird man auch an die zu Unrecht als «privat» diffamierte persönliche Glaubensentscheidung erinnern müssen. Wo umgekehrt in Unkenntnis dieser weiterreichenden Ursächlichkeit der einfache Gläubige sich allein der Schuld des Glaubenszweifels anklagt, wird man ihn unter Hinweis auf diese überindividuellen Faktoren entlasten dürfen; man wird ihn auch in Schutz nehmen, wenn verantwortliche Autoritäten der Kirche das Problem zu einem individuell-moralischen reduzieren und sich von einer sturkturellen Schuld freisprechen wollen. Erst zuletzt – nicht vorher – ist auch auf den bleibenden Geschenkcharakter des Glaubens und auf seine Angefochtenheit hinzuweisen; vorher wäre es allzuoft eine billige Mystifizierung menschlicher und kirchlicher Versäumnisse.

5. Überwindung der Glaubenskrise

5.1 Überwindung nach rückwärts?

Von der Beschreibung der Ursächlichkeit her dürfte bereits ersichtlich sein, daß und wie die Glaubenskrise nicht überwunden werden darf. Eine behütende Pastoral könnte versuchen, den Menschen wieder hinter die kritische Schwelle zurückzuziehen, in eine vorkritische Glaubenssicherheit, wo die neuen Dimensionen der Welt und des Menschen ausgeblendet bleiben, wo die kritischen Anfragen von außen (die zugleich immer solche aus der Mitte des Glaubenden und des Glaubens sind) zum Schweigen gebracht werden durch den offenbarungspositivistischen Kurzschluß auf die Bibel, das Autoritätsargument des unfehlbaren Lehramtes oder durch die Umgehung der rationalen Glaubensverantwortung unter Berufung auf die Glaubensgnade des Heiligen Geistes; damit geht einher eine Diffamierung des postulierten weltkongruenten Glaubens als weltkonforme Modernität. Eine solche Unaufrichtigkeit wird aber Mühe haben, den Christen auf längere Zeit zu überzeugen; sie fällt bei der nächsten Konfrontation mit der geistesgeschichtlichen Realität in sich zusammen, von der innerseelischen verheerenden Gewaltsamkeit ganz abgesehen. Der qualitative Überschritt von der partiellen Glaubensschwierigkeit zur fundamentalen Glaubenskrise zeigt auch die Unzulänglichkeit einer nur lokalen Glaubensbelehrung und -hilfe, so wichtig diese auch sein mag. Der Zusammenhang zwischen der einzelnen «dogmatischen» Glaubenswahrheit und ihren «fundamentaltheologischen» Bedingungen der Möglichkeit, wie zum Beispiel zwischen den eschatologischen Aussagen und der geschichtlichen Dimension der Zukunft, wird zwar empfehlen, diese beiden Sichteinstellungen miteinander zu verbinden. Aber die Theologie und auch die Erfahrungen der Erwachsenenbildung zeigen, daß die thematische theologische Information mit der grundsätzlichen Verstehens- und Erfahrungsproblematik verbunden werden muß.

Zunächst steht hier die kirchliche Pastoral vor einer Aufgabe, die sie weithin mit anderen Trägern der menschlichen Erziehung teilt, mit denen sie vor die gleichen Schwierigkeiten gestellt ist. Nicht nur vor der Wachstumsschwelle des Glaubens ist der Mensch zum Zurückweichen versucht, sondern er scheut auch in seinem Leben vor Reifungsanforderungen zurück: in der zunehmenden beruflichen Verantwortung, in der politischen Entscheidung, vor den Ansprüchen seiner Sozialbeziehungen usw. Das Heimweh oder die Rückkehr nach einer einfacheren Welt der Jugend, nach überschaubaren Verhältnissen und unkomplizierten Strukturen, nach greifbarer religiöser Geborgenheit und Erfahrung locken überall zu regressiven Rückzügen, denen nun aber gerade nicht in einer restaurativen Theologie nachgegeben werden darf.

5.2 Überwindung nach vorn

Die Überwindung nach vorne geschieht vielmehr in einer Einholung des bisher versäumten und wenn möglich schon immer in einer zurüstenden und ermutigenden Überholung auch der je gegenwärtigen Horizonte. Wenn durch die Inkongruenz zwischen der Perspektive des Glaubens und dem tatsächlich eröffneten Welthorizont eine Glaubenskrise ausgelöst wurde, dann wird es dringend, diesen Rückstand einzuholen. Dabei sind es vor allem die wesentlichen fundamentaltheologischen Bezüge, die in existenzieller Umsetzung dem einzelnen Glaubenden und den Gemeinden zu vermitteln sind; fundamentaltheologisch nennen wir sie, weil sie die sog. dogmatischen Wahrheiten nie ohne die jeweilige Situierung im Verstehens- und Erfahrungshorizont des Menschen zur Sprache bringen.

Was die Wirklichkeit Gottes als Schöpfer und die Qualifizierung der Welt als Schöpfung bedeutet, ist im Kontext der Säkularisierungserfahrung und ihrer Grenzen zu entfalten, nicht nur in einem von der allgegenwärtigen naturwissenschaftlichen Forschung und der ambivalenten Technik abgeschirmten Reservat.[3] Offenbarung in Jesus Christus bewegt sich nicht auf einer heilsgeschichtlichen Sonderspur, sondern beansprucht von sich her, teilt aber auch die unverkürzte Dimension der Geschichte. Erlösung und Rechtfertigung, Sünde und Gnade können nicht ignorieren, wo und wie der Mensch in seiner Praxis die eigenen Möglichkeiten und Grenzen erfährt. Die Rede von der Schuld wird nicht vereinfachend die menschliche Freiheit und ihre Möglichkeiten verdemütigen und geringschätzen, und die Verkündigung der Gnade darf nicht an der eigenen Freiheit vorbei erfolgen. Bevor von einer individualistischen Bindungslosigkeit des modernen Menschen gesprochen wird, der sich nicht mehr einer kirchlichen Autorität und Norm einordnen wolle, muß diese Kriche selber ihre Strukturen und ihre Organisation kritisch an ihrer eigentlichen Aufgabe als mittragende Glaubensgemeinschaft messen. Die überbietende Verheißung des Reiches Gottes darf nicht den jenseitigen Rand der innerweltlichen Geschichte bilden, sondern muß als deren eigene Transzendenz aus ihr hervorwachsen.

Wenn die Glaubenskrise verursacht wurde durch die Inkongruenz von Glaubenshorizont und Welthorizont und durch die Diskrepanz zwischen dem Menschen als Subjekt des Glaubens und als Subjekt geschichtlicher und gesellschaftlicher Verantwortung, dann läßt sich die Überwindung der Glaubenskrise zusammenfassen als die Re-dimensionalisierung des

Glaubenshorizontes und die Re-konstituierung des Glaubenssubjektes.

Die Glaubensgeschichte ist noch nicht zu Ende, weder für den einzelnen Menschen noch für die Kirche. So beanspruchen diese Analysen und diese Anweisungen zur Überwindung der Glaubenskrise auch nicht, für alle Zukunft vorzubeugen. Ihr formaler Charakter, der durch konkrete Inhalte immer neu aufgefüllt werden muß, macht sie aber für eine weitere Verwendung tauglicher. Nur ein Glaube, der sich der Aufgabe der Kongruenz mit dem Welt- und Erfahrungshorizont entzieht, könnte meinen, für immer ruhig und unangefochten zu bleiben. Ein Glaube hingegen, der sich der Kongruenz mit einer stets wachsenden und sich verändernden Welt verpflichtet, und der seine Aufgabe zugleich als Verheißung und Chance versteht, hält sich jeden Morgen für die neuen Horizonte und für den neuen Aufbruch bereit. Schließlich soll die beinahe utopische Hoffnung doch noch ausgesprochen werden, daß der Glaube eigentlich nicht von der herausfordernden Welt und vom Selbstverständnis des Menschen passiv und defensiv in die Krise gedrängt werden sollte, sondern daß umgekehrt der Glaube die begrenzten Horizonte der Welt und die zu kurzen Perspektiven des Menschen aktiv und offensiv in die Krise führen und zu einer neuen Kongruenz mit sich selber befreien sollte.

[1] Die Krise der Theologie als Wissenschaft wie die Krise des Glaubens beruht weitgehend auf dem Verlust an Relevanz. Unsere Überlegungen verstehen sich weitgehend als Übertragung vom wissenschaftstheoretischen auf das existenzielle Problemfeld; dabei stützen sie sich vor allem auf die Arbeiten von W. Pannenberg u.a., Gottesgedanke und menschliche Freiheit (Göttingen 1972); Wissenschaftstheorie und Theologie (Frankfurt 1973) bes. 299–348: Theologie als Wissenschaft von Gott.

[2] Das Übergewicht des «objektiven» Glaubens gegenüber der «subjektiven» Begründung im Menschen müßte (mit Hilfe der Psychologie) ausgeglichen werden. Vgl. aus dem theologischen Bereich: E. Bischofberger, Die sittlichen Voraussetzungen des Glaubens. Zur Fundamentalethik John Henry Newmans (Mainz 1974).

[3] Gottesglaube im Kontext der Säkularisierung: vgl. E. Schillebeckx, Gott – die Zukunft des Menschen, (Mainz 1970²) bes. 49–79: Säkularisierung und christlicher Gottesglaube. Ferner: K. Lehmann, Gegenwart des Glaubens (Mainz 1974) bes. 94–108: Prolegomena zur theologischen Bewältigung der Säkularisierungsproblematik.

DIETRICH WIEDERKEHR

1933 in Rudolfstetten (Schweiz) geboren, Kapuziner. Theologiestudium in Solothurn, Freiburg/Schweiz und Münster. Theologisches Doktorat 1962 in Freiburg/Schweiz. 1963–1968 Professor für Dogmatik am Theologischen Seminar der Kapuziner in Solothurn, 1968–1974 Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz. Seit 1974 Professor für Fundamentaltheologie an der Theologischen Fakultät Luzern. Veröffentlichungen: Entwurf einer Systematischen Christologie: Mysterium Salutis 3/1; Die Kirche als Ort vielgestaltiger christlicher Existenz: Mysterium Salutis 4/2; Perspektiven der Eschatologie (Zürich 1974).

Adrian Hastings

Die Frage der Schuld bei Entstehung und Entwicklung einer Krise

1. Die moralische Dimension im menschlichen Leben

Eine Krise ist weder einfach ein Konflikt zwischen Menschen, noch ist sie einfach der Zusammenbruch eines Apparates. Ein Erdbeben ist strenggenommen keine Krise. Die Krise ist ein Phänomen innerhalb des menschlichen Lebens, die Zerstörung einer sozialen Struktur und der darauf folgende Zustand der Spannung, den diese zwischen Menschen und Gruppen verursacht. Als ein ernstes menschliches Phänomen ist es notwendig auch ein moralisches Phänomen und eines, auf das sowohl das Wort gut wie das Wort böse anwendbar ist und zwar sowohl hinsichtlich der stattfindenden Prozesse wie auch in Hinblick auf die Menschen, die an diesen Prozessen mitarbeiten oder ihnen Widerstand leisten. Ein Erdbeben ist weder gut noch schlecht, aber der Bau von Hochhäusern mit schlechten Fundamenten in erdbebenbedrohten Gebieten mit großen Profiten kann sehr schlecht sein. Mehr noch haben Dinge wie die Antwort auf Gefahr, die Art Menschen zu mobilisieren oder zu mißachten, die Art von Hilfsprogrammen notwendig moralischen Charakter.

Wenn Christentum irgendetwas bedeutet, dann doch vor allem die Bestätigung, daß die Kategorien von recht und unrecht für das menschliche Leben von entscheidender Bedeutung sind, Kategorien, die ihre fundamentale Bedeutung aus der Beziehung des Menschen zu Gott und zu seiner gottgeschenkten Bestimmung erhalten. Moralität ist etwas zutiefst dem

menschlichen Leben Zugehöriges, und wenn das, was wir eine Krise nennen, eine Situation ist, in der die Zerstörung herkömmlicher Strukturen einen zwingen, um die Bedeutung des menschlichen Daseins zu ringen, jedenfalls in einigen wichtigen Punkten, dann müssen in einer solchen Krise sich auch Moralfragen mit besonderer Schärfe ergeben. Dies gilt sowohl für das weltliche wie für das kirchliche Leben.

Diese moralischen Aspekte können nicht vom Menschen gelöst werden. Und sie lassen sich auch nicht von den anderen Aspekten einer Krise trennen. Sie lassen sich nicht vom Menschen trennen, weil im christlichen Glauben gut und böse sich zwar auf Gott beziehen, aber auf ihn bezogen sind im Kontext menschlichen Verhaltens und menschlicher Verantwortung, der individuellen ebenso wie der kollektiven. Die enge Zugehörigkeit der Moral zum menschlichen Leben, dem individuellen und dem gesellschaftlichen, ist in christlicher Sicht eine Zugehörigkeit von individueller und kollektiver Verantwortlichkeit. Der Jesus der Heiligen Schriften bestätigt diese Verantwortlichkeit immer wieder, gelegentlich in individueller, gelegentlich in kollektiver Begrifflichkeit, etwa in Beziehung zu einer Klasse oder geographischen Gruppe.

Diese fundamentale moralische Dimension im menschlichen Verhalten ist von den anderen Dimensionen solchen Verhaltens nicht zu trennen, weil jede Dimension des menschlichen Lebens auch eine moralische Dimension ist. Dies heißt, daß es nicht als kurzschlüssig bezeichnet werden kann, wenn man die Moralität des Verhaltens analysiert, das Bereiche dieser Totalität des menschlichen Verhaltens außer Betracht läßt, den institutionellen, politischen, wirtschaftlichen oder kulturellen. Während dies in keiner Weise die Verantwortlichkeit herabmindert, macht es doch ein moralisches Urteil und moralische Richtlinien sehr schwierig.

2. *Komplexität menschlichen Lebens*

Ein moralisches Urteil und Grundsätze sind hauptsächlich deswegen klar und leicht zu formulieren, weil sie meist mit der Komplexität menschlichen Lebens wenig zu tun haben. Zwar können sich einzelne zum großen Teil aus dieser Komplexität heraushalten, und unter bestimmten Umständen haben sie auch recht damit, sie dispensieren sich damit jedoch von einer wichtigen Rolle im kollektiven menschlichen Handeln. Es soll jedoch auch angemerkt werden, daß das religiös motivierte Abseits von einzelnen oder Gruppen, das Menschen ein von den Mißständen der Welt unbehelligtes gutes Leben ermöglicht (etwa in einem Kloster), oft sehr viel weniger vollständig ist, als die Betroffenen selber meinen. Es kann vielmehr mit einer – wie man sagen könnte – tiefen institutionellen Komplizenschaft verbunden sein.

Maria Goretti und Franz Jägerstätter bezogen angesichts persönlicher Krisen moralische Positionen, die man ohne Schwierigkeiten billigen wird. Unter ihren speziellen Umständen forderte der christliche moralische Imperativ von ihnen den Verzicht auf jeden Anschein von Komplizenschaft mit dem, was um sie herum vorging, und die völlige Kompromißlosigkeit. Dies ergab sich teilweise aus der großen Klarheit des Gewissens und teilweise aus dem besonderen «Alles oder nichts», als das sich ihre Situation darstellte. Aber das ist nicht der Normalfall der menschlichen Moralität oder der Teilnahme an einer Krise, und der unterschiedslose Gebrauch solcher Beispiele würde fast eine dualistische Sicht der Gesellschaft begünstigen. Beispiele hinsichtlich etwas normalerer Situationen stellen die Kämpfe zweier Märtyrer, Thomas Morus und Dietrich Bonhoeffer, dar. Dabei ist weniger der abschließende Moment zu betrachten als die lange Geschichte der Kämpfe mit unausweichlichen Umständen, persönlichem Gewissen, der Realität der politischen Strukturen für jeden der beiden Handelnden.

Die meisten menschlichen Krisen sind nicht Sache eines Augenblicks, auch wenn sie dann und wann im Augenblick aufflammen, sondern ein eher lang andauernder Prozeß menschlicher Zustimmung oder Verweigerung, mit Konflikten, Blindheit und dem pragmatischen Verlauf der Geschichte von Institutionen, in dem die anstehenden Fragen und die Richtung der Ereignisse selten von Anfang an klar sind. Der Zusammenprall unvereinbarer Standpunkte entwickelt sich langsam. Oft ist es schwierig oder sogar unmöglich, einen einzigen Punkt der Diskussion als den moralisch entscheidenden zu bezeichnen. Selbst wenn es aber möglich wäre, so ist immer noch wahrscheinlich, daß die beteiligten Einzelnen nicht imstande wären, ihn rechtzeitig zu erkennen. Gute Menschen können eine moralisch unmögliche Entscheidung tolerieren, weil sie nicht sofort fähig sind, ihre volle Tragweite zu erkennen oder weil sie glauben, daß sie sie durch ihr «Drinnenbleiben» wieder rückgängig machen könnten und so fort.

Die tatsächliche Entscheidung, den Massenmord an den Juden auszuführen oder die Einwohner einer Gruppe von afrikanischen Dörfern auszurotten, weil sie Agenten einer «Befreiungsfront» in diesem Gebiet sind, oder was man sonst an Beispielen wählen mag, sind Entscheidungen, die von einem langen Weg des Unrechts herkommen. Ihre Schlechtigkeit ist klar genug. Es ist leicht und daher nicht unangemessen, hier Schuld festzustellen. Aber bei der Moralität komplexer

institutionell-gesellschaftlicher Prozesse ist solche Schuld eher von sekundärer Art. Zunächst gibt es die Schuld, obgleich dies viel schwerer festzustellen ist, die im Entscheidungsprozeß in einem sehr frühen Stadium der Entwicklung einer Krise enthalten ist.

Hier ist eine Zwischenfrage zu stellen: Wenn auch manche Krisen zweifellos eine wichtige moralische Dimension haben, die zwar einige Zeit unter der Oberfläche bleiben kann, jedoch früher oder später mit entsprechender Deutlichkeit sichtbar wird, gibt es denn nicht auch Krisen, die mehr oder weniger amoralisch bleiben, da eindeutige moralische Fragen (wie der Massenmord) dabei nicht anstehen und da die auftauchenden Fragen dabei so strittig bleiben, die wirkenden Zwänge so jenseits des Verständnisses der Beteiligten liegen, daß man in diesem Zusammenhang nicht von Schuld sprechen kann? Da ist gewiß zu antworten, daß es im Prinzip unmöglich ist, irgendeinen bedeutenden Bereich des menschlichen Lebens aus der moralischen Verantwortung und darum auch aus der Möglichkeit von Schuld auszuschließen, wenn es auch praktisch äußerst schwierig sein kann, Schuld festzustellen, oder dies auch nur zu versuchen, so daß man einfach Unwissenheit als angemessene Verteidigung gelten lassen muß. In solchen Lebensbereichen muß sowohl der Moraltheologe wie auch der Betroffene über eine eingehende Situationsanalyse zur Anwendung des moralischen Urteils zu kommen trachten.

3. Typen der Krise

Es mag an dieser Stelle nützlich sein, eine Typologie der Krise und der menschlichen Reaktionen auf die Krise aufzustellen. Ein häufiger Typ besteht darin, daß Einrichtungen der Gesellschaft aufgehört haben, die wichtigsten Bedürfnisse dieser Gesellschaft zu befriedigen: die Gesellschaft hat sich verändert, die Institutionen haben sich nicht geändert. Ein anderer Typ ergibt sich, wenn eine Institution sich geändert hat, andere aber nicht. Während sie früher harmonisch zusammenarbeiteten, reiben sie sich nun aneinander. Die Ursache der Krise mag wiederum eine hauptsächlich ideologische sein, wenn verschiedene Gruppen innerhalb der Gesellschaft von der Richtung ihrer Entwicklung oder ihres Standards unvereinbare Vorstellungen haben. Es gibt den Zusammenprall mit einer einzelnen Institution aus ideologischen Gründen. Diese drei Typen müssen wiederum zu Altersgruppen, zu regionalen, rassischen Gruppen oder Klassen in Beziehung gesetzt werden.

Jede dieser Krisen wird mit Sicherheit von beiden Seiten mit moralischen Werten in Verbindung gebracht, und die moralischen Werte, die jeder für sich als die wichtigsten ausgesucht hat, werden dann natürlich mit einem umfassenden gesellschaftlich-politischen Konzept verknüpft. Mut und Aufrichtigkeit werden etwa von den einen angepriesen, Vorsicht und Respekt vor der Ordnung von den anderen und so fort.

4. Krisen in der Kirche

Wenn man nun die Krisen in der Kirche betrachtet, so findet man, daß hier die moralische Dimension besonders betont wird; ja, daß daneben jede andere Dimension heruntergespielt wird, während bei weltlichen Krisen meist das Gegenteil der Fall ist. In der Kirche beruft sich etwa die eine Seite auf die moralischen Werte der Tradition, der Autorität und der Ordnung, die andere Seite auf die Werte der Erneuerung, der Freiheit, der Verschiedenheit. Und jede Seite kann (in den eigenen Augen und denen dritter) als schuldlos gelten, wenn man ihr Verhalten an ihren eigenen dominierenden Moralvorstellungen mißt. Jemand, der diese Vorstellungen jedoch nicht teilt, wird dieses Verhalten ganz anders beurteilen. Ein Bischof mit sehr autoritären Moralvorstellungen wird auch dann ein ruhiges Gewissen haben, wenn er sich höchst autoritär verhält, während er von einem anderen eines höchst unchristlichen Verhaltens geziehen wird, wenn dieser in seiner christlichen Moralauffassung der Pflicht zum Dialog, dem Gefühl für die Menschenwürde und ähnlichem den Vorrang einräumt. Oft genug sind wir nach unseren eigenen Maßstäben schuldlos, jedoch schuldig nach den Maßstäben anderer. Während wir uns bei der Beurteilung so elementarer Taten wie Mord ziemlich einig sind, fehlt uns diese Einigkeit bei der Wertung menschlicher Verantwortung für eine Vielfalt von Entscheidungen und Verhaltensweisen, die über Monate und Jahre hinweg schließlich eine Situation herbeiführen, in der ein Mann dem anderen das Leben nimmt.

5. Schuld der Kirchenleitung

In Kirchenkrisen kommt es selten genug vor, daß ein Amtsträger nach seinem eigenen moralischen Standard ersnsthaft schuldig wird. Mit diesem Standard, so wurde bereits ausgeführt, schirmen sich jedoch manche Leute gerade gegen das angebrachte Attribut «schuldig» ab. Die Frage kann jedoch nicht hier enden. Das erste ist die Frage, ob das Moralsystem eines bestimmten Menschen tatsächlich konsequent und rigoros genug angewendet wurde oder ob es nur als Tarnung genommen wurde. Man hat gewiß das Recht zu erwarten, daß jemand, der die Position eines Amtsträgers in der Kirche übernommen hat – sei es als Bischof, Prophet, akademischer Lehrer oder als Sprecher einer

kirchlichen Laiengruppe – auch schwere moralische Verantwortung übernimmt und damit auch schwer schuldig wird, wenn sein Verhalten eindeutig der eigenen Interpretation der christlichen Moral oder der seiner Gruppe widerspricht. Darum wird jemand, der in der Kirche eine prophetische Rolle übernimmt, Korruption und Weltlichkeit im kirchlichen Leben geißelt, aber selbst dabei ertappt wird, daß er auf fragwürdige Weise Profit macht, weil er für avantgardistische theologische Vorlesungen ungeheuer hohe Gebühren einstreicht, sehr viel mehr schuldig sein, als jemand, der außerhalb der Kirche dasselbe tut. Ein Mensch, der nach der «Wahrheit» ruft und die Doppelzüngigkeit der Hierarchie anprangert, aber selber in wichtigen Dingen Ausflüchte gebraucht, ist in der gleichen Situation. Ebenso ist ein Bischof zu beurteilen, der auf einer römischen Synode sich für bestimmte Verhaltensweisen einsetzt, aber bei sich daheim gerade das Gegenteil praktiziert. In jedem Fall ist es dann, wenn eine Krise entsteht, nicht schwer, hier die Schuldfrage auf dem Hintergrund der Diskrepanz zwischen jemandes moralischer Theorie und Praxis zu stellen. Darüber hinaus bringt es die Natur der Kirche als eines glaubwürdigen Sakraments der göttlichen Wahrheit und Güte mit sich, daß ein solches Verhalten hier «schuldhafter» ist als überall sonst. In der Kirche spielt man immer mit dem Feuer.

6. *Unterlassung als Schuld*

Ein weiterer Punkt: «Schuld» kann oft eher das sein, was wir nicht tun, als das, was wir tun. «Wir haben Dinge unterlassen, die wir hätten tun sollen», dies ist integraler Bestandteil der meisten traditionellen Bußgebete. Man kommt nicht umhin zu meinen, daß in vielen kirchlichen Krisen ein beträchtlicher Teil der anrechenbaren Schuld unter einem negativen Titel steht, hauptsächlich dem der Faulheit. Ein Bischof, der seine Zeit mit unpersönlichen kirchlichen Funktionen verbringt, kann sich dennoch der Faulheit schuldig machen, weil er «nicht liest» und keine Kritiker, Priester in Schwierigkeiten usw. besucht. Eindeutige intellektuelle Faulheit kann ein besonders ernsthaftes Vergehen jener sein, die das bischöfliche Amt übernommen haben um das Volk Gottes zu lehren und zu führen. Sie sind von Amts wegen dazu verpflichtet, sich der intellektuellen Anstrengung zu unterziehen, die Probleme des Gottesvolkes zu studieren und zu verstehen. Es ist nur zu offenkundig, daß in der einen oder anderen Krise in der Kirche eine Kluft zwischen Bischöfen und anderen entsteht, die großteils durch das, was man intellektuelle Faulheit nennen könnte, verursacht wurde.

In all diesen Formen von Schuld liegt eine grundlegende einbeschlossen: die Weigerung, die Verpflichtung, das Gotteswort auf heroische Weise darzustellen, auf sich zu nehmen. Für einen kirchlichen Amtsträger ist es nicht ausreichend, daß er seinen eigenen moralischen Prioritäten einigermaßen entspricht oder daß er einigermaßen hart arbeitet, denn er hat freiwillig die hervorragende Verpflichtung übernommen, sich für die Glaubwürdigkeit der Schrift an seinem Ort und zu seiner Zeit einzusetzen. Dies ist zweifellos eine erschreckende Verpflichtung. Dies gilt nicht nur für einen Bischof, sondern in geringerer, jedoch sehr realer Weise auch für alle Christen, soweit sie eine Aufgabe im öffentlichen Dienst oder ein Führungsamt übernommen haben. Die Kirche ist der Leib des Alleinheiligen oder sie ist nichts, und wenn man das Verhalten ihrer Glieder und ihre Verantwortung für Krisen in der Kirche betrachtet, so kann man dies nur im Licht der wahren Natur der Kirche selbst tun.

7. *Kirche der Sünder*

Es wäre verheerend, wollte man vorgeben, daß es in der Kirche keine Sünde gebe oder daß es in der Kirche keine sündigen Bischöfe gebe oder daß solche Sünde nur privater Natur sei und das öffentliche Amt und das Leben der Kirche nicht berühre. Die Kirche ist ein sündiger Leib, und ihre Sündigkeit manifestiert sich in all den Krisen, die sie so häufig zerreißen. Die traditionelle Theologie hatte durchaus recht, Schisma und Häresie unter moralischem Gesichtspunkt zu betrachten, aber es wäre ein großer Fehler, wollte man nur den Schismatiker oder den Häretiker schuldig nennen und nicht beispielsweise auch den streng orthodoxen Bischof von Straßburg, der im 15. Jahrhundert in vierzig Jahren nicht ein einziges Mal die Messe gelesen hat. Oder wenn man die Schuld des Letzteren als eine bloß private und nicht als eine öffentliche Schuld betrachten würde, die vergleichbar ist mit der irgendeines abtrünnigen Hierarchen.

Die Kirche ist per definitionem ein moralischer Körper: Menschen lassen sich darauf ein, die Heiligkeit des fleischgewordenen Gottes zu teilen. Insoweit sie sich selbst treu ist, ist die Entstehung einer Krise in der Gesellschaft fast unvermeidlich, schon wegen der bloßen Qualität der Herausforderung an die Sündigkeit der Gesellschaft. Insoweit sie ihrem eigenen Auftrag untreu ist, folgt ebenso zwingend der Konflikt mit sich selbst, gerät sie selbst in eine Krise, die durch die Kluft zwischen ihrem Auftrag und ihrer Praxis entsteht. Treue zu ihrem Auftrag und Ruf ist jedoch für die Kirche keine einfache oder unveränderliche Sache. Ihre Aktualisierung ist der ständig wechselnde Ver-

such, ein glaubwürdiger Zeuge für den gekreuzigten und auferstandenen Herrn in einer sich wandelnden Welt zu sein. Ihre Verwirklichung wird selbst in den besten Zeiten notwendig unvollkommen bleiben, ein ständiger und weithin ungeschützter Kampf, sowohl der Welthaftigkeit der Inkarnation wie auch der Weltlosigkeit von Golgotha, sowohl dem moralischen Ernst des Urteils Christi über die Pharisäer wie der grenzenlosen Barmherzigkeit in seinem Umgang mit Zöllnern und Sündern und so fort zu entsprechen.

Dies bedeutet ein fortgesetztes Fragen, fortgesetztes Versagen, fortgesetztes Urteilen, ein anhaltendes Bedürfnis nach Krise und Erneuerung. Dies gilt sowohl für den Einzelnen wie für die Gemeinschaft. Es gilt für den kirchlichen wie für den politischen Bereich. Es kann eigentlich gar keine Kirche ohne Schuld geben, wie es ja auch keinen Christen ohne Schuld geben kann. Und es kann auch keine wahre Kirche ohne Vergebung oder ohne heroische Heiligkeit geben. Es gibt Schuld in der Kirche, weil es Schuld in der Welt gibt, Schuld im Menschen. Aber solange die Kirche sich nicht ihrer eigenen Schuld stellt, einer Schuld, die in Krisensituationen besonders deutlich wird, solange kann sie – als das Sakrament der Heiligkeit und Vergebung – auch nicht die Schuld der Welt herausfordern. Und solange sie diese Schuld nicht beim Namen nennt, solange hat sie auch keine Frohbotschaft von der Erlösung zu verkünden. Eine universale Erlösung setzt nicht nur eine universale Sünde voraus, sondern auch eine lokale und individuelle Sünde. Solange die Kirche nur eine Schuld wie Mord, Ehebruch und Trunkenheit anprangern und zugeben kann, solange wird ihr Dienst, der im innersten ein Dienst der Heiligkeit in Antwort auf Schuld ist, auch auf diese Dinge beschränkt bleiben. Nur wenn wir den äußerst schwierigen Versuch wagen, die Wirklichkeit von schwerer Schuld im ganzen Bereich der persönlichen Beziehungen administrativer Strukturen, der Verbreitung von Ideen, der Ausübung von Macht zu erkennen, nur dann verkündigen wir ein Evangelium, das die Ganzheit des menschliche Lebens anspricht.

8. Eingeständnis der Schuld

Eine Krise in der Kirche ist eine ideale Gelegenheit für die Anerkennung und die Analyse einer Art von Schuld, deren Existenz normalerweise einfach nicht zugegeben wird, aber die, wenn man sie leugnet, geradezu die Quellen des Lebens vergiftet. Gerade weil solche Schuld, die zur Entstehung einer Kirchenkrise beigetragen hat, so selten zugegeben wird, darum haben solche Krisen so selten eine gute Wirkung. Gift kann aus einem System nur entfernt werden, wenn es als solches erkannt und abgelehnt wird. Die katholische Kirche, die mehr als jede andere an der Notwendigkeit des Sakraments der Sündenvergebung festgehalten hat, ist die Kirche, der es am schwersten fällt, die Schwere einer Schuld in ihrem eigenen Leben und in ihren Strukturen zuzugeben, außer in Beziehung zu den üblichen privaten Verfehlungen. Eine Gesellschaft, die nicht an Schuld glaubt, kann ihre Krisen auf irgendeine Weise ohne ausdrückliche Anerkennung von konkreter Schuld lösen. Aber eine Gesellschaft, die die Schwere menschlicher Schuld bekräftigt (und keine Gesellschaft, die Christus treu ist, kann darauf verzichten), muß diese Bekräftigung auch auf ihr eigenes Leben und auf die Lösung ihrer Krisen anwenden. Die Unterlassung dessen unterminiert die Bedeutung der Kirche gegenüber der Welt und erzeugt neue und tiefere Krisen in der Kirche selbst, die eine noch stärkere Herausforderung für das verstockte schuldige Glied darstellen.

Der eine und einzige Ausweg ist das Eingeständnis von Schuld, ist Umkehr und Vergebung, wobei das irrende Glied – sei es Papst, Pfarrer oder Pfarrangehöriger – fähig gemacht werden soll, die Glaubwürdigkeit im Raum des Evangeliums und seines gegenwärtigen Amtes zurückzuerlangen.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

ADRIAN HASTINGS

1929 in Kuala Lumpur, Malaysia, geboren. Studium an der Universität Oxford und an der Hochschule der Propaganda Fide in Rom. 1955 zum Priester geweiht. Tätigkeit in Uganda, Tansania und Sambia. Derzeit Forschungsbeauftragter der School of Oriental and African Studies in London und Fellow des St. Edmund's House, Cambridge. Von seinen Veröffentlichungen erwähnen wir: Prophet and Witness in Jerusalem (London und New York 1958); Church and Mission in Modern Africa (1967); Christian Marriage in Africa (1973), ein Bericht im Auftrag der Anglikanischen Erzbischöfe von Afrika; The Faces of God (London 1975).

Guy Bourgeault

Québec: Eine Kirche versucht, ihre Krise zu diagnostizieren

Die Kirche ist heute überall in Krise. Zweifellos ist sie dies von jeher gewesen, wenn auch von Epoche zu Epoche, von Land zu Land sehr verschieden. Und sicher wird sie immer in Krise sein. Dies kann uns jedoch nicht davon dispensieren, *heute* die besonderen Komponenten der *jetzigen* Krise zu analysieren, um neue Pfade zu bahnen für eine Kirche, die im Dienst an einer Welt steht, deren Heil Gott will.

Eben dies hat die Kirche von Québec in den letzten Jahren versucht. Was die gegenwärtige Krise der Kirche von Québec unter anderen Faktoren charakterisiert, ist einerseits die Plötzlichkeit, mit der sie hereinbrach, und ihr Ausmaß, und andererseits dies, daß sie selbst von denen, die sie ganz nahe erleben und von ihren Folgen wohl am härtesten betroffen werden, im allgemeinen recht gelassen zur Kenntnis genommen wird.

Davon zeugen verschiedene Dokumente, die der vorliegende Bericht kaum auch nur summarisch vorstellen kann: Der Report einer Studienkommission (Kommission Dumont): L'Eglise du Québec: un héritage, un projet (1971); die Ergebnisse einer Umfrage (Umfrage Duchesne) über die Sonntagspraxis in den Diözesen Montréal (städtisch), Saint-Jean (städtisch-ländlich), Valleyfield (ländlich); verschiedene Analysen, die in Zeitschriften Québecs veröffentlicht wurden (Communauté chrétienne; Prêtres et laïcs; Relations); der kürzlich erschienene «Rapport présenté par les évêques de l'Inter-Montréal lors de leur visite quinquennale à Rome» (1974); gewisse Arbeiten von mehr prospektivem, auf die Praxis ausgerichtetem Charakter wie die von Jacques Grand'Maison «La seconde évangélisation» (1973). Anhand dieser verschiedenen Dokumente werde ich nun die jetzige Krise der Kirche von Québec zu schildern versuchen, wie sie gerade bei der Anstrengung, über sie hinwegzukommen, erkannt und anerkannt wird.

1. *Zwischen dem Erbe und dem Zukunftsentwurf*

Die Kirche von Québec war und bleibt vielleicht mehr als andere eine *nationale Kirche*; ihr Schicksal war und bleibt mit dem Schicksal des hiesigen Menschen und der hiesigen Gesellschaft verbunden. Doch nun, nachdem sie selbst lange Zeit die kollektiven Träume und Pläne einer stets bedrohten nationalen Gemeinschaft (ein paar Millionen Französischsprachiger im «angelsächsischen Meer» Nordamerikas) gehegt hat, fühlt sie seit einigen Jahren, daß sie in dieser Hinsicht nicht mehr die Initiative und den Einfluß von einst besitzt. Die säkularisierten Träume Québecs nähren sich jetzt von Quellen, die ihr fremd sind; die Projekte, die den Imperativen der technischen Rationalität gehorchen, werden außerhalb ihres Einflusses erdacht und angestrebt. Eine sehr alte und sehr feste Vormundschaft ist zunächst in Frage gestellt und dann abgeschüttelt worden. Daher das Unbehagen: Der Kirche von Québec, die an ein autoritatives, für das kollektive Leben Québecs maßgebendes Eingreifen gewöhnt ist, bereitet es Mühe, sich in einer neuen Lage zurechtzufinden und redlich das Spiel einer diskreteren Beteiligung am kollektiven Werden zu spielen. Welchen Beitrag wird sie inskünftig leisten können?

Die Frage ist zum einen soziologisch und politisch, zum anderen theologisch. Es geht ja dabei um die Auffassung, die man von der Kirche und ihrer eigentlichen Rolle, von ihrer evangelisierenden Sendung hat. «Es liegt in der Logik des geschichtlichen Handelns Gottes in der Welt, daß die Kirche sich nicht auf ihre Rolle der Gewissensbildung oder auf den Einsatz für das Heil der einzelnen Seelen beschränken darf»; sie muß am «kollektiven Heil» arbeiten, das vom Gott ihrer Hoffnung gewollt ist, von dem Gott, «der sich nichts von der Geschichte entgleiten läßt.» Darum ist die Frage so wichtig, die sich durch den ganzen Dupont-Report hindurchzieht: «Wird die Kirche, nachdem sie mit einem langen Kampf um das Überleben solidarisch war, sich in dem Moment, in dem unsere Gesellschaft vielleicht die wichtigste Wende ihrer Geschichte erlebt, ganz einfach zurückziehen?» [1] Ein solcher Rückzug wäre tödlich für eine Kirche, die damit um ihren Sinn käme; die lebendigen Kräfte kehren ihr übrigens je länger je mehr den Rücken, insoweit sie die öffentlichen Kampfplätze verläßt, um sich auf ihre sogenannte rein geistliche Rolle zu beschränken. Ein solcher Rückzug wäre auch für die Gesellschaft Québecs von Nachteil: der Mensch Québecs wurzelt in einem Boden, dessen Reichtum in großem Maß von der christlichen, kirchlichen Tradition herkommt. Doch, und dies ist eines der entscheidensten Dinge, um die es bei der jetzigen Krise geht – *es müssen neue Beziehungen geschaffen werden*. Wie sollen diese aussehen?

Dies ist eine der Hauptachsen der Problematik des Dumont-Reports im Hinblick auf die Unruhe, die Kritiken, Erwartungen, Bestrebungen, die zwischen 1968 und 1970 von ungefähr fünfzehntausend Christen und Christinnen von Québec gegenüber der Kommission geäußert wurden.[2] Nicht nur bedauerte man das

Nachlassen der religiösen Praxis, das Schwinden der Bestände an Klerikern (Priester und Ordensleute), die zunehmende Gleichgültigkeit der jungen Menschen gegenüber ihrem christlichen Erbe und das, was man «die Krise der christlichen Gemeinde» genannt hat (S. 19–26), sondern darüber hinaus beklagte man einen mit der einstigen Vorherrschaft der Kleriker zusammenhängenden Mangel an aktiver Beteiligung (S. 27–30), ein unannehmbares Schweigen der Kirche zu allen großen ethischen Anliegen gesellschaftlich-politischer Ordnung (S. 30–31 und 34–35), den Mangel an Projekten, die es der Kirche ermöglichen würden, der Welt etwas Handgreifliches, wichtige konkrete Leistungen zu bieten (S. 35–36). Das, was man eigentlich möchte, wird in den formulierten Kritiken lebhaft, wenn auch negativ geäußert (S. 37–48), doch läßt sich schwer ausmachen und genauer definieren, was im zugleich persönlichen und gemeinschaftlichen Suchen nach einer christlichen, kirchlichen Identität eigentlich liegt (S. 37–48). Aus dieser ganzen Umfrage ergibt sich ein Gefühl, das von den Christen Québecs weithin geteilt wird, nämlich daß die Kirche «mit ihrer Sendung und Aktion» ein *Randdasein* fristet und bedeutungslos (*irrelevant*) ist.

Von dieser unterschiedlich formulierten grundlegenden Feststellung her hat der Dumont-Report «einen neuen Werkplatz» aufzutun versucht (S. 99ff). Unter Verzicht auf «eine gewisse Linie konfessioneller Präsenz», unter Verzicht auch «auf eine systematische Planung», die darauf ausginge, die Kirche zur Geltung zu bringen, werden die Christen aufgefordert, in einer «Strategie des Vorläufigen», die eine diversifizierte Aktion im Dienst an der Welt auszuüben ermöglicht, dem *Primat der Mission* nachzuleben. In dieser missionarischen, auf Evangelisation ausgerichteten Sicht wurde die Kirche von Québec aufgerufen, sich als «Stätte des Dienstes, der Brüderlichkeit, der Sinngebung» zu verstehen und zu verwirklichen (S. 104ff).

Dies war ein Zukunftsentwurf und ein Aktionsprogramm zugleich. Doch die Wege vom Plan bis zur auch nur teilweisen Verwirklichung sind oft lang und gewunden. Dies gilt umso mehr, als man eine radikale Umkehr fordert, die gewaltige Anforderungen stellt.

2. *Die Kirche und die Gesellschaft Québecs*

Dem Gewissen des Christen von Québec stellen sich zahlreiche neue und mithin ungewohnte Fragen: Muß man eine Kirche für die Welt oder eine Welt für die Kirche anstreben? Eine Kirche als Stätte des Gebets oder des Lebens? Eine auf dieses Leben oder eine auf das künftige Leben ausgerichtete Kirche? Eine reiche oder eine arme Kirche? Eine Kirche, die bloß Zelle der Gesamtkirche ist, oder eine Kirche, die wahrhaft Kirche von Québec ist? Eine von Bindungen gelöste, freie Kirche? und so weiter. Alle diese Fragen stellen sich uns in der Praxis schmerzlich (mögen sie auch prinzipiell, theoretisch leicht zu beantworten sein) und sie haben zu zahlreichen Spaltungen geführt, hinter der zwei Katechesen, zwei Moralauffassungen, zwei Praktiken... stehen, und zum heutigen Aufeinanderprallen zweier Erneuerungsformen: der charismatischen Erneuerungsbewegung (die von kirchenamtlicher Seite reichlich belobigt wird) und der Bewegung der politisierten Christen oder der Christen für den Sozialismus (die praktisch ein Randdasein fristen muß und über die die offizielle Kirche nichts verlauten läßt[3]). Man kann diese Fragen und Gegensätze auf die entscheidende Alternative zurückführen: Muß man darauf hinarbeiten, die Kirche zu retten, oder muß man in der Kirche darauf hinarbeiten, die Welt der Menschen zu retten?

Die vom Dumont-Report in dieser Hinsicht gezogenen Linien waren klar: Man muß erstens *vom menschlichen Terrain ausgehen* (vom wirklichen, konkreten Leben und seinen «naturgegebenen Orten»); zweitens *der Aktion und dem dienenden Einsatz die Priorität geben* in einem Leben, das sich entschieden auf die anderen (und auf die Ärmsten dieser «anderen») ausrichtet und nicht sosehr eine Bruderschaft in intimem Kreis anstrebt; drittens *die Verschiedenheit der Standorte und tätigen Einsätze als einen Reichtum akzeptieren*. Doch die Kirche von Québec war zu einer solchen Umstellung nicht bereit. Ihr Missionseifer hatte sie bis in die allerjüngste Zeit angetrieben, Priester und Ordensleute in die «Missionsgebiete» zu entsenden, während man weniger gewillt war, Probleme, die sich der Kirche von Québec selbst stellen, in neuer Sicht anzupacken.

Québec macht seit fünfundzwanzig Jahren eine schwierige Mutation durch.[4] In einigen wenigen Jahren hat die alte – traditionsgebundene, klerikale, in sich geschlossene – Gesellschaft einer neuen – nachindustriellen, laizistischen, mehr mit der Welt, namentlich mit der Nordamerikas verbundenen – Gesellschaft Platz gemacht, die nach einem neuen Gleichgewicht sucht. Ich möchte sagen: die nach ihren lebensnotwendigen Kontinuitäten sucht, bevor sie das Risiko auf sich nimmt, die so vielen ihr aufgezwungenen Brüche endgültig zu vollziehen. Die Kirche von Québec beteiligt sich an dieser Identitätssuche und teilt diese Unschlüssigkeit.[5]

Die in den zwanziger Jahren angebahnte Industrialisierung hat sich mit dem Krieg von 1939–1945 in Québec beschleunigt. Die Kulturadaptation, die normalerweise im Anschluß daran hätte erfolgen sollen, hat eigentlich erst 1960 begonnen mit dem, was man «die

stille Revolution» genannt hat. Kurz: Québec hat die mit einer raschen Industrialisierung und Verstädterung einhergehenden gesellschaftlichen und institutionellen Veränderungen durchgemacht, ohne eine entsprechende Kulturentwicklung zu erleben. Die Ideologien und Lebensweisen einer traditionsverbundenen ruralen Gesellschaft, die praktisch einmütig an der Vergangenheit, am Heimatboden, an einem fraglosen Glauben, der auf alles eine Antwort hatte, festhielt, wurde provisorisch in die Fabrik und die kosmopolitische Großstadt verpflanzt. Erst mit den sechziger Jahren ermöglichte eine – noch nicht abgeschlossene – Kulturmutation, sich in neuen Gesellschaftsstrukturen mehr daheimzufühlen.

1960–1964 ist Québec aufs Mal aus einem jahrhundertelangen Schweigen passiven Widerstands und der Pflege der «Erinnerung» aufgewacht, um sich in die Kämpfe einer plötzlich entdeckten Welt einzulassen: der Welt der Technik, der Planung, der «Modernität». Gleichzeitig machten sich auch die lange Zeit verdrängten Freiheitsbestrebungen stark geltend. Sosehr die Kirche einst imstande gewesen war, ein herkömmliches, ausdrücklich christlich inspiriertes kollektives Projekt zu inspirieren und zu beseelen und sodann mit ihren Institutionen zu stützen (ich denke hier an den vor allem in den dreißiger Jahren gehegten Traum, in Québec die von den großen sozialen Rundschreiben Leos XIII. und seiner Nachfolger verkündete neue Gesellschaftsordnung einzuführen), so sehr hat sie sich hilflos gefühlt angesichts des Auftauchens eines wirklich québecschen Menschen und entschieden säkularen Gesellschaftsentwurfs, worin die Werte der Freiheit (und der wirtschaftlichen und politischen Unabhängigkeit) gegenüber den Werten der Unterordnung und der Tradition ganz klar den Vorrang haben.

Mit einiger Verspätung hat die Kirche von Québec, durch das Zweite Vatikanum angeeifert, sich dennoch recht gut mit der neuen Situation zurechtgefunden, die Québec Eintritt in das Universum der Technik und damit auch der Säkularität verschafft hat. Ohne heftige Auseinandersetzungen folgte in der Welt der Arbeit, in der Schule, auf dem Gebiet der Sozialdienste und der Gesundheitspflege eine Entkonfessionalisierung auf die andere. Zur Stunde der Reformen der stillen québecschen Revolution und der Übernahme der lange Zeit der Kirche und ihren konfessionellen Institutionen anvertrauten Verpflichtungen durch den Staat war die Kirche hierzulande wie andernorts mit kircheninternen Reformen beschäftigt – mit der Reform der Liturgie, der Katechese, mit Pastoralproblemen (Räte, Zonen usw.) –, die ihr von ihrer eigenen «stillen Revolution», dem Zweiten Vatikanum zur Pflicht gemacht worden waren. Überdies begünstigten die vom Konzilsdekret über «Die Kirche in der Welt von heute» aufgerissenen Perspektiven die Hinnahme der Säkularität durch die Akzeptierung der «Eigengesetzlichkeit des Profanen»; ja, sie gaben den Anstoß, der modernen Welt mit Optimismus und Begeisterung entgegenzusehen. So ist es verständlich, daß die Kirche von Québec sich nicht mit aller Heftigkeit gegen die Verzichte sträubte, die ihr eine gewisse Gesellschaftsevolution hinsichtlich ihres Einflusses auf das kollektive Leben auferlegte.

Bald indes, in den Jahren zwischen 1965 und 1970, sollte angesichts der unzulänglichen Leistungen eines Staates Québec, auf den man in der allgemeinen Euphorie so große Hoffnungen gesetzt hatte, der Enthusiasmus der Enttäuschung weichen. Parallel dazu kam es zu einer ähnlichen Enttäuschung bei den Gläubigen gegenüber der Kirche: Beatmessen und weitere Gags erwiesen sich nicht imstande, neben dem Niedergang der herkömmlichen religiösen Praktiken den Blutverlust infolge des Abwanderns von Gläubigen aus einer Kirche einzudämmen, die nach Ansicht vieler nicht mehr geschichtsmächtig ist. Während 1961 die Gläubigen noch zu ungefähr 65 % die Sonntagsmesse besuchten, waren es 1971 nur noch um die 30 %.[6] Die Zahl der Priester nimmt ab. Das Durchschnittsalter des Klerus beträgt ungefähr fünfundfünfzig Jahre. Die finanzielle Situation der Pfarreien wird immer prekärer; man muß zu Lotterien Zuflucht nehmen, um die Finanzen ins Gleichgewicht zu bringen und so weiter. Doch das sind nur Symptome einer tiefer sitzenden Unstimmigkeit: daß *die Kirche keine Hände mehr* zu haben scheint (nachdem sie um ihre Institutionen gekommen ist), daß sie *nicht mehr das Wort zu ergreifen wagt*, daß es ihr nur selten gelingt, evangelisch über einen vagen Moralismus hinauszukommen, und daß es ihr *schwerfällt, das Mysterium zu gewahren*, das ihren Herzpunkt bildet und die Hoffnung der Menschen nähren könnte.

3. Ist die Zukunft offen?

Die Kirche von Québec ist stark organisiert gewesen; ihre Systeme und Institutionen haben vielleicht ihre augenscheinliche Stärke ausgemacht, doch wie Jacques Grand'Maison bemerkt, um den Preis der «Erstickung der evangelischen Freiheit... Damit wir unter dem Krimskrams so vieler institutioneller Determinanten die Wesensstrukturen des Glaubens wiederfinden, erweckt der Geist außerhalb des Rahmens stehende Zeugen, die gewisse von der ‹Menscherei› geschmiedete Gewißheiten erschüttern. Er erfindet direkte, verwirrliche, unorthodoxe, ungewohnte Wege... Durch seine Zeugen entwischt der Geist dem System.»[7] Was diese

Zeugen zu sagen suchen, ist nicht immer sehr klar und nie systematisch. Unter Verzicht auf die trügerische Sicherheit dogmatischer, moralischer und disziplinärer Systematisierungen sowie auf die ihnen entsprechenden Institutionen müssen wir die Risiken der Freiheit auf uns nehmen, wenn wir zu dem zurückfinden wollen, was das Wesentliche der christlichen Existenz ausmacht und die Kirche konstituiert.

Der Glaube wird morgen nicht in der gleichen Weise gelebt werden wie heute. Wir müssen die Umbrüche auf uns nehmen, ja vollziehen im Vertrauen auf den Geist, der selbst für die Kontinuität des Lebens in Jesus Christus sorgt, denn wenn dieses Leben nicht vorhanden ist, kann es trotz unserer Kalküle und aller unserer Bewahrungsbemühungen keine Kirche Jesu Christi geben.

[1] Bericht der Studienkommission Laien – Kirche (Dumont-Report): L'Eglise du Québec: un héritage, un projet (Fides, Montréal 1971) 129; vgl. auch 63–64.

[2] Die Kommission hatte von den Bischöfen Kanadas den Auftrag erhalten, die Krise der katholischen Aktion zu analysieren. Sie mußte diese Problematik und Sicht bald erweitern und sich mit dem gesamten Leben der Kirche befassen. Da die aufgeworfenen Fragen sehr umfangreich waren und die Verhältnisse in Québec anders liegen als im übrigen Französisch-Kanada, mußte die Kommission die Umfrage auf die Kirche von Québec beschränken.

[3] Im Bericht, den die Diözesanbischöfe von Inter-Montréal über ihren Quinquennalbesuch in Rom im Dezember 1974 vorlegten, wird dies z. B. überhaupt nicht erwähnt. Obwohl gewisse Feststellungen aufrichtig sind, werden darin die Konflikte im allgemeinen verschwiegen.

[4] Vgl. Guy Rocher, Le Québec en mutation (Montréal 1973). Die folgenden Abschnitte unseres Aufsatzes halten sich teilweise an diese Untersuchung.

[5] Mehrere Analysen, die von «Männern der Kirche» angestellt worden sind, bezeugen dies. Diese Analysen sind meistens in ausgeprägt christlich inspirierten und kircheneigenen Zeitschriften veröffentlicht worden. Vgl. u.a.: Communauté chrétienne 65–66 (September–Dezember 1972), Sondernummer: Une Eglise qui s'invente; Prêtres et laics 23/10 (Dezember 1973), Dossier: Rupture et continuité dans l'Eglise: Relations 391 (März 1974), Sondernummer: L'avenir de l'Eglise d'ici; Relations 393 (Oktober 1974), Rundgespräch über das Thema: L'avenir du Québec et l'avenir de l'Eglise au Québec sont-ils ouverts? Außerdem wären hier die Berichte der Diözesansynoden von Rimouski und Trois-Rivières zu erwähnen.

[6] Die Ergebnisse der Umfrage Duchesne sind veröffentlicht in: Rapport présenté par les évêques des diocèses de l'Inter-Montréal, S. 105ff. Die Sonntagspraxis ist zwischen 1961 und 1971 im Bistum Montréal durchschnittlich von 61 % auf 30 % gesunken; in der Nachbardiözese Saint-Jean gar von 65 % auf 27 %; im mehr ländlichen Bistum Valleyfield beträgt sie weiterhin 45 %. Die Altersklasse 15 – 24 weist die niedrigste Praxisziffer von allen Alterskategorien auf.

[7] Jacques Grand'Maison, La seconde évangélisation, 3 Bände (Fides, Montréal 1973) I, 14–15. Am Schluß seines Werkes (III, 307–313) legt der Autor in Form einer Zusammenfassung die Hauptlinien der zweiten Evangelisation vor: von der Ausrichtung auf die Kleriker zur Ausrichtung auf die Gemeinschaft; die Inhalte von neuem öffnen; Primat der Spiritualitäten; kohärenteres pastorales Vorgehen; ein Volkschristentum; ein gemeinschaftlicheres Christentum; ein verinnerlichtes Christentum; ein prophetischeres Christentum.

Übersetzt von Dr. August Berz

GUY BOURGEAULT

1933 in Montréal geboren, Jesuit (1965 zum Priester geweiht). Nach Studien und vierjähriger Lehrtätigkeit in den alten Sprachen und in der französischen Literatur (Montréal) widmete er sich der Moraltheologie. 1969 Doktorat an der Gregoriana zu Rom. Seither Professor an der Theologischen Fakultät der Universität Montréal und überdies Redaktionssekretär an der Zeitschrift «Relations», Mitglied einer zwischenkirchlichen Arbeitsgruppe für die Region Montréal. Mitglied des Priesterrates von Montréal und des Exekutivkomitees der Liga für die Menschenrechte von Québec. Er veröffentlichte u.a. La justice dans l'évangile selon Saint Matthieu (Polykopie 1966); Décalogue et morale chrétienne (patristische Untersuchung über die christliche Verwendung und Interpretation des Dekalogs von ca. 60 bis ca. 220 n. Chr.) (Desclée, Paris/Bellarmin, Montréal 1971). Mehrere Aufsätze über die heutigen ethisch-politischen Probleme sowie Kommentare zu den kirchlichen und soziopolitischen Aktualitäten in Québec, vor allem in der Zeitschrift «Relations».

Yorick Spiegel
Rolf Zerfass

Erste Schritte zur Bewältigung der Krise

Wenn mit K.W. Deutsch eine Systemkrise als eine Situation begriffen werden muß, «in der das bisherige Verhalten irgendwelcher wichtiger Akteure unter Zeitdruck geändert werden muß, wenn nicht ein ganz großer Wertverlust oder eine schwere Schädigung des Systems eintreten soll»[1], wird der Leser dieses Conciliumheft nicht aus der Hand legen dürfen, ohne sich zu fragen: Für welchen Bereich kirchlichen Handelns bin ich ein «wichtiger Akteur»? Wo sehe ich mich unter Zugzwang, unter Handlungs- und Zeitdruck? Wo blockiert mich das, was man heute die «Krise der Kirche» nennt? Mit wem kann (und mag) ich nicht mehr darüber reden? Welche Hoffnungen habe ich begraben?

Wir gehen also davon aus, daß die sogenannte «Kirchenkrise», inzwischen eine Geschichte hat, in deren Verlauf die «äußeren» Schwierigkeiten der Kirche sich zunehmend in «innere» Verständigungsschwierigkeiten transformierten. Deshalb wird man im Blick auf eine Bewältigung mehrere Ebenen unterscheiden müssen:

(1) Wie wird die Kirche mit ihrer gegenwärtigen Lage fertig?

(2) Wie wird die Kirche damit fertig, daß in ihrer Mitte kein Konsens darüber besteht, wie diese Gegenwartssituation einzuschätzen ist: als überwiegend bedrohlich oder als hoffnungsvoller Aufbruch?

(3) Wie werde ich als Einzelner damit fertig, daß die Kirche in dieser Situation zunehmend handlungsunfähiger wird und mich in meiner Handlungsfähigkeit blockiert?

Die Kernfrage heißt also nicht: Was ist mein Beitrag im gemeinsamen Werk der Krisenbewältigung?, sondern die gemeinsame Frage von Bischöfen, Solidaritätspriestern, Gemeindepfarrern und Laien lautet: Was kann ich tun, obwohl die anderen nicht tun, was mir für die Bewältigung der Krise unerläßlich erscheint?

Entsprechend wollen die nachfolgenden Überlegungen keine unverbindlichen Ratschläge an abwesende Dritte sein, wie sie ihr Verhalten ändern sollen, damit wir unser Verhalten ändern können, sondern umgekehrt aufzeigen, womit jeder einzelne beginnen kann, den kritischen Zustand des Dissensus zu überwinden, der im Augenblick offensichtlich eine kooperative Bewältigung der sog. Kirchenkrise am stärksten behindert.

1. Die vorgegebene Situation: öffentliche Krisenrede contra individuelle Krisenerfahrung

Gehen wir wirklich von uns selbst als einzelnen Kirchenmitgliedern aus, so stoßen wir als erstes nicht auf «die Krise», schon gar nicht auf ihre Ursachen, sondern auf unser eigenes aktuelles Bewußtsein, in einer schwer überschaubaren, krisenhaften Situation zu stecken[2]. Es ist ein Produkt aus eigener Erfahrung und öffentlicher Meinung.

1.1 Die kirchenöffentliche Rede von der Krise

1.1.1 Versucht man den Krisenbegriff zu umschreiben, der in den zentralen binnenkirchlichen Kommunikationskanälen (Predigten, Hirtenbriefen, Bistumszeitungen) vermittelt wird, so ergibt sich etwa folgendes Bild: «Die Kirchenkrise ist ein Phänomen der allerjüngsten Zeit, in das wir durch die Übermacht des Säkularisierungsprozesses um uns hineingeraten sind, schicksalhaft und doch nicht ohne eigene Schuld. Sie ist überaus ernst zu nehmen, denn sie ist weltweit verbreitet, berührt alle Bereiche des kirchlichen Lebens und gefährdet jeden einzelnen bis in die Tiefe seiner persönlichen Glaubensentscheidung. Die Kirchenkrise ist zutiefst eine Glaubenskrise. Deshalb kann sie auch nicht mit äußeren Mitteln überwunden werden, sondern nur durch eine Besinnung auf die Mitte des Glaubens. Dazu braucht es zugleich Eifer, Solidarität und Geduld: Eifer, weil wir keine Zeit zu verlieren haben; Solidarität, damit nicht kleinliche Konflikte innerhalb der Kirche die Krisensituation insgesamt verschärfen; Geduld und Vertrauen, damit die schwere Zeit durchgestanden werden kann.»

1.1.2 Vergleichen wir dieses Krisenbewußtsein mit dem außerkirchlichen Krisenvokabular, so ergeben sich charakteristische Überschneidungen und Ausfälle.

(1) Im pädagogischen und therapeutischen Kontext spricht man von einer Krise, wenn widerstreitende Kräfte im Körper oder in der Psyche einen Zustand heraufführen, in dem eine Entscheidung unausweichlich wird («Wachstums-, Lebenskrise»): Zerbricht das Individuum, flüchtet es in eine Scheinlösung oder gelingt ihm der Durchbruch zu einer neuen ganzheitlichen Lebensmöglichkeit?[3]

(2) Die Sozialwissenschaften haben den Begriff der «Systemkrise» entwickelt[4], Wenn wir heute etwa von

Wirtschaftskrisen sprechen, ist der Einfluß der Marxschen Kritik an der bürgerlichen Ökonomik und ihrem Gleichgewichtsmodell unverkennbar: Krisen des kapitalistischen Wirtschaftssystems sind keine zufälligen, schicksalhaften Erscheinungen, sondern ergeben sich aus den Verwertungsprozessen des Kapitals. Der Kapitalismus kann dementsprechend als eine Gesellschaft beschrieben werden, die nach Krisen nicht wieder in ein relativ stabiles Gleichgewicht zurückfindet.[5] Sie ist notwendig instabil und kann nur durch staatliche Interventionen bis zur nächsten Krise reguliert werden. Wirtschaftliches Wachstum und Krise gehören also zusammen, solange keine Gesamtplanung möglich ist. Seitens der Politologie wird nun betont, daß wirtschaftliche Dauerkrisen nicht auf das ökonomische System beschränkt bleiben, sondern permanente Krisen im politischen System, wie im Bereich der Normen und der sie stützenden Institutionen auslösen. Das politische System gerät in stets neue Schwierigkeiten, weil es ihm immer schwerer fällt, die Rahmenbedingungen zu sichern, die das ökonomische System notwendig braucht (Umwelterhaltung, Rüstungsaufträge, Erhaltung der Märkte und Erschließung neuer Märkte)[6]. Aber auch der Wertbereich und die Institutionen, die ihn hervorbringen und stützen, können nicht stabil bleiben, da keine andauernde Ordnung mehr zu garantieren ist, da Traditionsbestände nur noch vermarktet, aber nicht mehr erneuert werden, und die Tendenz anwächst, immer mehr menschliche Beziehungen nur dem einen Tauschprinzip zu unterwerfen, das durch Geld ausgedrückt wird[7].

(3) Auch der theologische Krisenbegriff ist vom offiziellen kirchlichen Sprachgebrauch zu unterscheiden: Krisis ist im NT nicht etwas, was die Kirche erleidet, sondern was sie auslöst[8]. Denn nicht die Umwelt, sondern Jesus Christus und sein Evangelium fordert zu einer Entscheidung heraus, die jetzt dringlich zu fällen ist. Glaube und Krise haben also sehr ursprünglich miteinander zu tun; im Glauben geht es um eine fundamentale Neuorientierung, um eine Revision des bisherigen Selbstverständnisses und der bisherigen Lebensrichtung. Der Glaube selbst treibt in die Krise, löst Brüche und Spannungen aus. Krisen sind deshalb im Neuen Testament keine Ausnahmephänomene, denen man mit einer kirchlichen Notstandsgesetzgebung beikommen könnte, sondern jene schmerzlichen und heilsamen Entscheidungsprozesse, in die das Evangelium und der Ruf zur Nachfolge den einzelnen Menschen und die Gemeinschaft der Glaubenden drängt.

1.1.3 Auf diesem Hintergrund offenbart der kirchenoffizielle[9] Krisenbegriff seine synkretistische Konturlosigkeit. Vor allem das theologische Defizit ist bestürzend: Die Kirche bringt sich nicht in die Krise, sondern sieht sich von ihr wie von einer äußeren Macht überrollt. Sie ist nicht damit befaßt, die richtigen Krisen auszulösen, um dadurch die falschen Krisen zu erledigen, sondern sie ist kopflos umgetrieben von der Suche nach den Schuldigen, die sie in die Krise hineingebracht haben sollen, oder mit der Suche nach Auswegen und Überlebensmöglichkeiten: Wie kann man «ertragen» und «durchstehen», was wie ein Verhängnis oder wie eine Prüfung über allen liegt?

Aber auch die humanwissenschaftlichen Krisentheorien sind in den kirchlichen Krisenjargon nicht oder nur sehr selektiv eingegangen. Das, was etwa K. Marx versuchte, nämlich Krisen durchschaubar zu machen, um auf Handlungsmöglichkeiten aufmerksam zu machen, ist überdeckt von dem Gefühl der Ohnmacht und des Ausgeliefertseins an übermächtige, gesellschaftliche Entwicklungen («Säkularisation», «Libertinismus»). Deshalb kann man die Kirchenkrise auch nicht als Wachstumskrise sehen und nicht daran glauben, daß aus diesem Spannungs- und Klärungsprozeß eine Kirche in neuer, gekräftigter Gestalt erstehen könnte. Es handelt sich viel eher um eine Krankheits- und Persönlichkeitskrise, die es durchzustehen gilt. Es ist die Krise um die Identität einer Institution, die in der Kategorie einer Person verstanden wird.

Andererseits wird von dem soziologischen und politologischen Krisenbegriff der Systemkrise so viel aufgenommen, daß die Krise epochaler, umfassender Natur ist und in einem gewissen Zusammenhang steht mit der Veränderung von Wertvorstellungen in der Gesamtgesellschaft. Ein Zusammenhang zur ökonomischen Krisentheorie wird nicht gesehen. Vielmehr lädt die Rede von der Kirchenkrise als Glaubenskrise dazu ein, an eine unerhörte Summierung von Persönlichkeitskrisen zu denken, von persönlichem Versagen auf Grund von Leichtsinn und Halbherzigkeit, wie ja auch eine Überwindung der Kirchenkrise nur aus dem Glauben der Einzelnen erwartet wird.

1.2 Die individuelle Krisenerfahrung der Kirchenmitglieder

Die kirchenoffizielle Krisenrede steht zugleich in einer deutlichen Spannung zum Krisenerleben der Kirchenmitglieder, wie es in den religionssoziologischen Umfragen der letzten Jahre zum Ausdruck kommt.

1.2.1 Unterschiedliche Krisendiagnose

Exemplarisch sei dies an den nachstehenden Umfrageergebnissen aus der Bundesrepublik Deutschland verdeutlicht, die die Meinung der Priester insgesamt, der jüngeren Priester (Jahrgang 1966–1970), der Priesteramtskandidaten und der übrigen Theologiestudenten

(sog. «Laientheologen») zu den Hauptursachen der gegenwärtigen Lage zusammenstellen. Dabei springt die gegensätzliche Situationseinschätzung in die Augen: Von den einen werden Weltfremdheit und Traditionalismus der Kirche, von den anderen Verweltlichung und Modernismus als Hauptursache angesehen[10].

Weltfremde und veraltete Kirche

	alle Priester	jüngere Priester	Priesteramtskandidaten	Laientheologen
veraltete kirchliche Strukturen	40	65	56	82
kirchl. Ehe- u. Sexualmoral	35	48	46	61
Kluft zw. Klerus u. Laien	14	22	35	52
zu enge Verbindung der Kirche mit der herrschenden Gesellschaftsordnung	23	37	34	51
zu geringe Bemühungen der Kirche um Frieden u. Fortschritt	10	20	20	38
Reichtum der Kirche	17	29	34	33

Verweltlichte und modernisierte Kirche

	alle Priester	jüngere Priester	Priesteramtskandidaten	Laientheologen
Verwirrung in der Theologie	66	43	44	32
Schwinden des Glaubensgeistes	65	41	37	23
Mangel an Gebet	55	38	46	16
Antikirchl. Agitation	46	26	31	16
Nachgeben der Kirche gegenüber Modeströmungen	30	11	11	8
Opferscheu der Katholiken	27	11	12	6

1.2.2 Unterschiedliche Krisenwahrnehmung

Erste Ursache: Der unterschiedliche soziale Standort

Wenn die sogenannte Kirchenkrise mit dem Spannungsfeld zusammenhängt, das sich im Gefolge des sozialen Wandels zwischen Kirche und Gesellschaft aufgetan hat, muß diese Kirchenkrise bereits aufgrund des unterschiedlichen sozialen Standortes von den nachstehenden vier Gruppen von Kirchenmitgliedern unterschiedlich wahrgenommen werden.

– *Das Kirchenvolk*, das sich außer in Repräsentativbefragungen nicht artikulieren kann, sondern nur durch sein Verhalten Zustimmung oder Kritik zum Ausdruck bringt, ist den Spannungen des sozialen Wandels am schärfsten ausgesetzt (Lohnabhängigkeit, Wandel der Ausbildungs- und Berufschancen sowie der gesellschaftlichen Wertvorstellungen schlagen sich unmittelbar in den Familien nieder); es ist so hart mit den eigenen Problemen beschäftigt, daß es für «die Kirchenkrise» und deren Bewältigung wenig Interesse aufzubringen vermag. Es sieht sich in seinen zentralen Lebensfragen von «der Kirche» mehr oder weniger im Stich gelassen.

– *Die Kirchenführung* (Papst, Bischöfe, Kurialbeamte) erlebt im Gegensatz dazu «die Kirchenkrise» aus einer typischen Binnenperspektive: als Echo und Auswirkung des sozialen Wandels im Inneren der kirchlichen Organisation, als «Dammbruch», «Verwirrung», «Ungehorsam», als bittere Kritik, als Mißachtung der Autorität und Auflösung des kirchlichen Lebens. Weil Kirchenführer durch ihren sozialen Ort im Inneren der Kirche gegen den Anpassungsdruck der gesellschaftlichen Umwelt sowohl wirtschaftlich wie ideell stark abgesichert sind, sich andererseits für das Funktionieren des Ganzen von Amts wegen verantwortlich wissen, erleben sie die Kirchenkrise als unmittelbare Infragestellung ihres Amtes und damit ihres persönlichen Lebenssinnes.

– *Die Gegeneliten* (die innerkirchliche Opposition: Reformgruppen, Basisgruppen, «Propheten») können unbelastet vom Verwaltungsapparat und unbehindert von kirchenorganisatorischen Sachzwängen neue Alternativen entwickeln und werden entsprechend den durch den sozialen Wandel wachsenden Handlungsspielraum begrüßen; für sie entsteht die Kirchenkrise erst aufgrund der Reaktionsschwäche des kirchlichen Apparates. Was die Kirchenleitung tut, wird von ihnen als unaufrichtiges Ausweichen, als institutionelle Unbeweglichkeit, als Mangel an Lernbereitschaft und Kleingläubigkeit erlebt.

– *Die Vermittlerrollen* (Gemeindeseelsorger, professionelle Theologen und kirchliche Publizisten) identifizieren sich entweder mehr mit der Kirchenführung oder mehr mit dem Volk oder mit den Gegeneliten. Aufgrund ihrer mittleren Position zwischen Kirchenspitze und Basis erleben sie die sog. «Kirchenkrise» alsbald als persönlichen Rollenkonflikt.

Jeder, der von «der Kirchenkrise» redet, füllt diesen Begriff also von seinem Erlebnishintergrund her mit anderen Inhalten.

Zweite Ursache: Unterschiedliche psychische Konstitution

Außer dem sozialen Standort spielt auch die psychische Belastbarkeit des einzelnen in seine Krisenwahrnehmung hinein. Denn niemand kann von den Erfah-

rungen absehen, die er mit Krisensituationen gemacht hat, ob er Wachstumskrisen (die frühe Kindheit, die Adoleszenzphase) oder Lebenskrisen (Krankheiten, Leistungsabfälle) mit mehr oder minder großen Beschädigungen überstanden hat. So geht F. Riemann[11] davon aus, daß die vier klassischen Formen der hysterischen, zwangshaften, schizoiden und depressiven Neurose Extremwerte darstellen, die in jeder normalen Entwicklungs- und Entscheidungssituation angelegt sind, weil sich in jeder auf Entscheidung angelegten Situation zwei Gegensatzpaare die Waage halten: der Wunsch nach Selbstverwirklichung und der Wunsch nach Geborgenheit, der Wunsch nach Veränderung und der Wunsch nach Dauer. Wenn nun jeder Mensch aufgrund seiner psychischen Biographie, d. h. der mehr oder minder bewältigten Krisengeschichte seiner Kindheit, geneigt ist, einem dieser vier Impulse den Vorrang zu geben, muß auch der soziale Wandel, der die sogenannte Kirchenkrise ausgelöst hat, unterschiedlich erlebt werden. Der «hysterische Persönlichkeitstyp» (der den Wunsch nach Veränderung überwertig lebt) wird sie als Wachstumskrise und Chance zum Neubeginn begrüßen, während der «zwangshafte Typ» (der dem Wunsch nach Dauer die Priorität gibt) nichts als Chaos und Verwirrung sehen kann). Dies ist solange nicht problematisch wie die Perspektiven miteinander im Dialog bleiben und sich gegenseitig ergänzen; der Wunsch nach Selbstverwirklichung (wie ihn der «schizoide Typ» repräsentiert) ist nicht schlechter als der Wunsch nach Geborgenheit (der den «depressiven Typ» kennzeichnet).

1.2.3 Unterschiedliche Dialogchancen

Problematisch werden diese psychischen Aprioris jedoch, wenn sie sich mit denen des sozialen Standortes kombinieren, wenn also der Verdacht zutrifft, daß im kirchlichen Raum nicht alle vier Persönlichkeitstypen die gleiche Chance des Aufstiegs in kirchenleitende Ämter besitzen, weil die Selektionsmechanismen, die den Zugang zum Priestertum und erst recht zum Episkopat regulieren, die schizoiden und hysterischen Persönlichkeitstypen in aller Regel ausfiltern, so daß in der kirchlichen Führung die zwangshaften und depressiven dominieren[12]. Denn so erhalten sie die Chance, ihre Art der Krisenwahrnehmung ungebremst zur kirchenamtlichen Definition der Situation zu machen, und so besteht erhebliche Gefahr, daß sie ihre persönlichen Ängste und Überforderungserfahrungen zur allgemeinen Kirchenkrise umstilisieren. Und dann muß diese Krisenrede die innerkirchliche Opposition auf den Plan rufen (bei der sich ebenso einseitig die schizoiden und hysterischen Persönlichkeitstypen sammeln, um ein Korrektiv für die Einseitigkeit der offiziellen Version zu artikulieren).

1.3 Zusammenfassung

Es führt also kein Weg zur Bewältigung an der Analyse des Krisenbewußtseins vorbei, das sich in uns als Produkt aus unserer eigenen Lebenserfahrung und unreflektiert übernommener öffentlicher Meinung aufbaut. Dabei stehen Eigenerfahrung und öffentliche Meinung in einem ebenso fruchtbaren wie gefährlichen Wechselverhältnis: die Krisenrede schärft die Krisensituation an. Der erste Schritt zur Bewältigung der Krisensituation besteht darum in der selbstkritischen Frage: Akzeptiere ich die angebotene Definition der Situation? Oder kann ich, indem ich sie von meiner Eigenerfahrung her modifiziere, zu einer adäquateren Situationseinschätzung beitragen?

2. Wege zu einem neuen Konsens

Solange in der sachlichen Einschätzung der kirchlichen Situation kein Konsens möglich ist, kann man sich immerhin auf einige Voraussetzungen einigen, die für eine sachgemäße Bearbeitung der strittigen Fragen unerläßlich sind, nämlich auf einen gemeinsamen Sprachgebrauch, eine gemeinsame Einschätzung des theologischen Stellenwerts der Frage und auf Spielregeln, die beim Ringen um die Sachfragen gelten sollen.

2.1 Konsens über den Sprachgebrauch

Wer wirklich an der Bewältigung und nicht an der Vernebelung und Dämonisierung der Gegenwartssituation interessiert ist, wird die von den Humanwissenschaften präzisierte Begriffssprache nicht verschmähen, sondern zwischen Krisen und Konflikten einerseits, Person und Institution andererseits unterscheiden.

2.1.1 Das humanwissenschaftliche Begriffsinstrumentarium

Konflikten und Krisen ist gemeinsam, daß sie die betroffene Person oder das betroffene Sozialsystem belasten und in einen Spannungszustand bringen; aber Konflikte sind begrenzt, an Parteien und ihren Interessen festzumachen. Sie sind überwindbar, wenngleich sie schmerzlich sein können, weil faire Konfliktlösung nur durch Kompromisse möglich ist, die von beiden Parteien Zugeständnisse verlangen[13]. Demgegenüber muß der Krisenbegriff unüberschaubaren und unentwirrbaren Konfliktgeflechten vorbehalten bleiben, die bei den betroffenen Personen oder Institutionen eine Art Handlungsunfähigkeit auslösen und dadurch den Bestand des Ganzen in Gefahr bringen.

Institutionen und Personen ist gemeinsam, daß sie ihre Identitätit unter wechselnden Umweltverhältnis-

sen nicht ohne Spannungen behaupten können. Aber es wäre ein fruchtloses und sinnloses Unterfangen, Systemkrisen mit dem begrifflichen Instrumentarium und den Interventionstechniken bearbeiten zu wollen, die von der individuellen Krisenberatung her entwickelt worden sind – und umgekehrt.

2.1.2 Anwendung auf die sog. «Kirchenkrise»

Der sozialwissenschaftliche Krisenbegriff scheint nun derzeit weder auf die Außenbedrohungen der Kirchen anwendbar noch auf den Spannungszustand zwischen Kirchenführung und Gegenelite, wohl aber auf die wachsende Distanzierung zwischen Kirchenführung und Kirchenvolk. So geht es im Streit zwischen Kirchenleitung und Reformgruppen über die Frage des Zölibats, der Pastoral an Geschiedenen, der Interkommunion, der Verstärkung synodaler Elemente und Mitspracherechte in der Sicht der Reformgruppen keineswegs darum, die Kirche in eine Krise zu stürzen, sondern darum, theologisch verantwortbare institutionelle Mechanismen einzuführen, die langfristig der Kirche eine neue Stabilität ermöglichen. Es handelt sich also nicht um Konflikte auf der Ebene der Ziele, sondern auf der Ebene der Mittel, wie die Kirche heute ihren Auftrag am besten entsprechen könnte. Wenn die Kirchenleitung hier, statt die Konflikte anzunehmen, von einer umfassenden anonymen Bedrohung spricht, setzt sie sich dem Verdacht aus, sie greife zum Krisenbegriff, um die eigene Konfliktunfähigkeit zu kaschieren und die innerkirchliche Opposition aus dem Feld zu treiben.

Ebensowenig kann im Verständnis der Sozialwissenschaften von der Kirche in den Demokratien der westlichen Welt behauptet werden, ihr Bestand werde von außen her ernsthaft bedroht. Auch der Abbau alter, bis in die Gegenwart hinein unbefragter Privilegierungen der Kirche stellt, wie die Trennung von Kirche und Staat in vielen Ländern der freien Welt zeigt, noch in keiner Weise eine Systemkrise dar.

Dagegen ist die abnehmende Loyalität der Kirchenmitglieder als Systemkrise in sozialwissenschaftlichem Sinn zu bezeichnen. Bei einem großen Teil der Gläubigen besteht ja die Tendenz, sich nurmehr partiell mit dem Glaubens- und Wertbestand der Kirche zu identifizieren und sich zunehmend den kirchlichen Verpflichtungen zu entziehen (bis hin zur Aufkündigung der Kirchenmitgliedschaft)[14].

Diese Loyalitätskrise vollzieht sich im allgemeinen verdeckt und lautlos; sie benötigt nicht die Form einer offenen Opposition, weil die Kirchenführung umso mehr Sanktionsmöglichkeiten verliert, je mehr die Sanktionen, die durch das «Milieu» und durch die Familie vermittelt wurden, mit der Auflösung der naturwüchsigen Verbände hinfällig werden. Diese Auflösung ist ihrerseits die Folge des durch die bürgerliche Gesellschaft in Gang gesetzten Individualisierungsprozesses (meist unrichtig als Privatisierungstendenz beklagt), der in der marktwirtschaftlichen Aufforderung begründet ist, der Einzelne müsse ohne Rücksicht auf diese naturwüchsigen Verbände durch Ausbildung, Arbeitsleistung und berufliche Mobilität einen möglichst hohen Preis für seine Tätigkeit erzielen und dürfe sich nicht durch übermäßige Anhänglichkeit an diese Verbände und ihre Traditionen auf der Suche nach dem günstigsten Arbeitsplatz behindern lassen. Dieses marktwirtschaftlich geforderte Verhalten gefährdet besonders auch die Loyalität gegenüber der Kirche als traditionsgeleitetem religiösen Verband.

Diese Aufkündigung der Loyalität ist äußerst ernst zu nehmen, gerade weil sie für sehr unterschiedliche Motivationen Raum läßt. Auf der einen Seite gründet sie in den geschilderten gesellschaftlichen Verhaltensmustern; auf der anderen Seite kann sie auch ein Unbehagen gegenüber der Gesellschaft zum Ausdruck bringen, weil man nicht aus der Gesellschaft, wohl aber aus der Kirche austreten kann. Im Gestus der Distanzierung von der Kirche können also auch Erwartungen laut werden, die die Kirche notwendig enttäuschen muß, weil sie die gesellschaftliche Manövrierfähigkeit der Kirche bei weitem überschätzen und überfordern. Hier scheint der sozialwissenschaftliche Krisenbegriff in der Tat angebracht, weil es sich um ein nur schwer durchschaubares Geflecht von ökonomischen, sozialen und psychischen Faktoren handelt, das den elementaren Fortbestand der Kirche gefährdet und nicht mehr durch eine Auflösung in partielle Konflikte angegangen werden kann, sondern tiefgreifende Umstellungen auf allen Ebenen kirchlichen Handelns erforderlich macht.

Wir sind also der Meinung, daß die in der Kirche beobachtbaren Systemspannungen zum größten Teil als Konflikte zu bezeichnen und zu behandeln sind; je länger diese Konfliktbearbeitung hinausgezögert wird, umso mehr Gefahr besteht, daß aus den Konflikten Krisen vom Typ der Loyalitätskrise entstehen.

2.1.3 Anwendung auf den Begriff «Glaubenskrise»

Die Willkür im Gebrauch dieses Begriffs besteht darin, daß er bald auf den Einzelnen, bald auf die Kirche angewendet wird. Nun kann aber die Kirche als Sozialsystem überhaupt nicht glauben; dies können nur die einzelnen Kirchenglieder, und deshalb können auch nur sie in Glaubenskrisen geraten, wenn sie sich durch innere Entwicklungen oder durch Veränderungen im sozialen Umfeld so elementar in Frage gestellt sehen, daß die für den sozialpsychologischen Krisenbegriff typische Desorientierung und Ohnmacht eintritt. Die meisten Wachstumskrisen und jede ernsthafte Le-

benskrise berühren, weil das Lebensganze in Bewegung gerät, auch den Glauben.

Auch die derzeitigen Konflikte in der Kirche können Irritationen auslösen, die die innerste Glaubenshaltung betreffen: Der Konvertit, der sich in der postvatikanischen Ära um den Sinn seiner Konversion gebracht sieht, der junge Priester, der gezwungen wird, mit der Dispens vom Zölibat zugleich den Ausschluß aus dem priesterlichen Amt zu akzeptieren, der Bischof, dessen bewährter «harter» Kurs von der neuen vatikanischen Ostpolitik desavouiert wird, kann in eine Glaubenskrise geraten, genauso wie die Basisgruppe, die sich durch eine gnadenlose kuriale Strategie ihrer geistlichen Führer beraubt sieht[15]. Solche in der Kirche und von ihr ausgelösten Glaubenskrisen müssen eine bedrohliche Schärfe annehmen, sobald der Betroffene die Überzeugung gewinnt, hier werde nach dem Grundsatz verfahren: «Es ist besser, daß einer stirbt, als daß das ganze Volk zugrunde geht» (Joh 11,50).

Zu Unrecht wird der Begriff «Glaubenskrise» auf die große Zahl der Menschen angewandt, die sich derzeit aus den kirchlichen Traditionen herauslösen, weil sie keinen plausiblen Zusammenhang mehr zu ihrem eigenen Leben sehen. Natürlich besteht Gefahr, daß sich mit der Distanzierung von der Kirche auch das christliche Profil dieser Menschen mehr und mehr nivelliert. Aber solange sie selbst ihr Leben im Anschluß an Jesus Christus auf Gott ausrichten, kann von einer «Glaubenskrise» noch nicht gesprochen werden. Nicht diese Menschen sind in einer Krise, sondern die Kirche, der sie die Loyalität aufkündigen.

Wenn wir den Begriff der «Glaubenskrise» ausdrücklich beim einzelnen festmachen, soll damit die soziale Dimension nicht geleugnet werden. Wer sich von der Kirche als Organisation distanziert, weil sie ihm nichts mehr gibt oder weil er in ihr bestimmte christliche Traditionen vermißt, bestätigt und vertieft die Unterscheidung zwischen Christentum und Kirche, weil er häufig im außerkirchlichen Raum bestimmte christliche Lebensformen weiterführt. Wer aus der Kirche ausscheidet, verliert sich nicht einfach im luftleeren Raum, sondern sucht bei neuen Gruppen nach einer anderen Lebensorientierung. Seine negative Erfahrung mit dem Glauben bleibt lebenslang ein Stück seiner Biographie, sie wird immer wieder auf ähnliche Erfahrungen treffen und so werden neue soziale Einstellungen und Verhaltensmuster aufgebaut (Aufklärungsethos, Ideologiekritik, überzeugter und kämpferischer Atheismus).

2.1.4 Zusammenfassung

Wer behauptet, die Ölkrise sei im tiefsten eine Zivilisationskrankheit, sagt nur scheinbar etwas Tiefsinniges. In Wirklichkeit vermischt und identifiziert er ein wirtschaftspolitisches Problem (den «Ölkrieg») mit einem sozialethischen (der Konsumhaltung des einzelnen Autofahrers). Wer behauptet, die Kirchenkrise sei im tiefsten eine Glaubenskrise, verfährt genauso; er leugnet die Systemkrise als eigenständigen Problemherd, indem er sie zur privaten Lebenskrise umdefiniert und mit dem emotionalen Dunstkreis aus Angst, Verantwortungsbewußtsein, Ohnmacht und Schuldgefühl vernebelt. Die vorgeschlagene sprachliche Unterscheidung von Systemkrise und Glaubenskrise will diesen Nebel vertreiben. Daß auch ein Zusammenhang zwischen beiden Phänomenen besteht, soll im folgenden berücksichtigt werden.

2.2 Zum Konsens über den theologischen Stellenwert der Frage

Die Gültigkeit der getroffenen Begriffsunterscheidungen muß sich auf der Ebene der theologischen Reflexion daran bewähren, daß sie mehr Klarheit und Handlungsorientierung erlaubt.

2.2.1 Zur pastoraltheologischen Einschätzung von Systemspannungen in der Kirche

Spannungen, Konflikte oder Krisen auf der Ebene der Kirche als Sozialsystem gehören theologisch in den Zusammenhang der Ekklesiologie, näherhin zu dem Problemkreis, wie die Kirche unter veränderten geschichtlichen Bedingungen ihrem Auftrag entsprechen kann. Dieses in den letzten Jahren hart umkämpfte Thema der kirchlichen Erneuerung ist so alt wie die Kirche selbst. Kirche als Haus, Fels, Herde (societas perfecta) oder Kirche als vielgliedriger Leib, als wanderndes Gottesvolk, als Fremdlingsherrschaft – seit Jahrhunderten lösen «statische» und «dynamische» Konzepte einander ab und bekämpfen sich. Dabei sind die Anhänger eines dynamischen Kirchenkonzepts immer geneigt, das Problem der Identitätswahrung zu unterschätzen, während die Anhänger eines statischen Konzepts die Geschichtlichkeit der Kirche als bloßen Kulissenwechsel für das gleiche Schauspiel mißverstehen. Ein theologischer Konsens zwischen beiden Gruppen könnte sich vielleicht anbahnen, wenn beide sich eingestehen, in welchem Umfang ihre psychische Struktur und ihr soziokultureller Gesichtskreis in ihre theologische Option einschießen[16]. Er könnte sich auch von der gemeinsamen Überzeugung her aufbauen, daß alle kirchlichen Strukturprobleme instrumentellen Charakter haben und deshalb mit dem Maßstab bemessen werden müssen, wieviel sie dem Kommen der Basileia dienen. Wieviel Streit zwischen Bischöfen und Solidaritätspriestern, zwischen christlichen Konfessionen oder binnenkirchlichen Gruppen würde sich

von selbst erledigen, wenn alle wirklich an das glauben würden, wovon die eschatologischen Gleichnisse sprechen: daß der Herr überraschend wiederkommt und das Treiben seiner Knechte nach seinen eigenen Maßstäben beurteilen wird. Solange der Knecht im Gleichnis, der aus Furcht vor dem Risiko das anvertraute Talent in der Erde vergräbt (Mt 25,25), die eigentliche Symbolfigur für das öffentliche Handeln der Kirche in der Gegenwart bleibt, können auch die perfektesten technologischen Verbesserungen im kirchlichen Verwaltungsapparat die Lähmungserscheinungen der letzten Jahre nicht lösen. Die «Kirchenkrise» als Systemspannung ist nicht überwindbar ohne ein «Klima» der Hoffnung, wie es Johannes XXIII. und die erste Phase des konziliaren Aufbruchs neu in der Kirche geweckt haben. Ein ängstlich taktierender Episkopat und eine defensiv operierende römische Zentrale können nicht mit verbalen Identifikations- und Solidarisierungsappellen wettmachen, was ihnen an spiritueller Faszination fehlt.

Aus dieser spirituellen Erneuerung heraus ist für die konstruktive Bewältigung der kirchlichen Systemspannungen nüchtern und klug das gesamte Inventar der Konfliktlösung und des Krisenmanagements einzusetzen (Auflösung von Globalkrisen in Teilkonflikte, Entlastung der Entscheidungsträger durch Gremien, Einrichtung von Schiedsgerichten und dgl.); nicht als ob auf diese Weise krisenhafte Spannungen abgeschafft werden könnten, sondern damit die Energie, die sich derzeit in innerkichlichen Positionskämpfen verbraucht, frei wird, um im Dienste des Evangeliums und in der Begegnung mit den Menschen die «richtigen» Krisen auszulösen.

2.2.2 Zur pastoraltheologischen Beurteilung von Glaubenskrisen

Von dieser auf die Kirche als Sozialsystem bezogenen Fragestellung zu unterscheiden ist die nach dem theologischen Rang von Glaubenskrisen im Leben der einzelnen Kirchenglieder, auch und gerade, wenn sie von Systemkrisen ausgelöst wurden. Ihr primärer theologischer Kontext ist nicht die Ekklesiologie, sondern die Anthropologie (Gnadenlehre). Der Einzelne darf für die Kirche nicht nur als potentielles Mitglied von Interesse sein. Seine Gewissensentscheidung ist als solche, auch wenn sie gegen die Kirche und gegen den Glauben optiert, theologisch relevant und wert, pastoral begleitet zu werden.

Von einer solchen Sicht ist die offizielle kirchliche Pastoral aber noch weit entfernt. Nicht einmal der bereits bei Thomas von Aquin anvisierte Fall, daß jemand um der Wahrheit und des Gewissens willen zur Kirche in Distanz geht, wird, obwohl er sich zusehends häufiger ereignet, pastoraltheologisch ernst genommen. Wir lassen solche Menschen traurig ziehen und «beten für sie». Daß sie sich von der Kirche abwenden, weil sie bestimmte christliche Traditionen und Lebensformen von der konkreten Kirche so unterdrückt und behindert sehen, daß sie glauben, ihnen im außerkirchlichen Raum besser Geltung verschaffen zu können, wollen wir ihnen nicht glauben. Demokratische Lebensformen, Menschenrechte, unbehinderte Wahrheitssuche sind aber fraglos Güter der christlichen Überlieferung, die in der Kirche immer wieder vordergründiger Taktik und Machtpolitik geopfert werden. Wer sich um dieser Güter willen von der Kirche trennt, stellt elementare Fragen an die Kirche: ob sie den Glauben hat, von dem das Evangelium spricht, ob in ihrer Mitte der Geist Jesu lebt, der Friede, Freiheit, Freude, Geduld und Vergebung möglich macht.

Ist es wirklich so verwunderlich, daß die eigentliche Glaubenskrise nach den Evangelien nicht die Masse des Volkes befällt, sondern den Jüngerkreis und die Apostel, weil sie das Vertrauen nicht aufbringen, das zur Nachfolge gehört. «Habt ihr immer noch keinen Glauben?» fragt Jesus die Jünger im Seesturm (Mk 4,40). «Warum hast du gezweifelt, Kleingläubiger?» fragt er den Petrus (Mt 14,31). Was spricht dagegen, daß in den Augen Jesu auch heute die eigentlichen Ungläubigen nicht im Volk sind (das «keinen Glauben mehr» hat), sondern unter den Hirten des Volkes (die «immer noch nicht» den Glauben aufbringen, zu dem Jesus, der Anführer des Glaubens, sie und alle Menschen einlädt).

2.2.3 Zusammenfassung

Kirchen- und Glaubenskrise sind auch theologisch nicht identisch, aber in vielfältiger Weise aufeinander bezogen. Daraus ergibt sich die pastorale Konsequenz, daß sie mit getrennten Mitteln, aber gleichzeitig und aus dem gleichen Geist bewältigt werden müssen. Sowohl die Systemkrise der Kirche wie die Glaubenskrise des einzelnen Kirchenmitglieds muß ja mit der Zwischenphase der Irritation fertig werden, die wesentlich zur Krise gehört und die nur in einer Haltung der Hoffnung durchzustehen ist. Jeder Versuch einer Krisenbewältigung lebt daher von der Grundoption, daß Spannungen und Leidenserfahrungen einen therapeutischen Sinn, eine Reifungschance enthalten, weil sie zum Leben selbst gehören und – theologisch gesprochen – sich im Raum der unabgegoltenen Verheißungen Gottes ereignen.

2.3 Zum Konsens über die Spielregeln

In diesem Kapitel soll nur noch von einigen Faustregeln die Rede sein, die dazu beitragen können, die der-

zeitigen Systemspannungen konstruktiv aufzuarbeiten.

2.3.1 Im Streit um die beste Lösung von Sachfragen kann (und sollte) immer zwischen Inhalts- und Beziehungsebene unterschieden werden.

Wir streiten nie nur um Inhalte und Sachfragen, sondern darin um unser Verhältnis zueinander, um Über- und Unterordnung, Anerkennung, Bestätigung und Vertrauen[17]. Viele Mißverständnisse und Konflikte entstehen oder verschärfen sich, weil diese Ebenen durcheinander geraten: Meinungsverschiedenheiten werden als persönliche Feindseligkeiten erlebt, sachliche Auseinandersetzungen werden auf dem Weg personalpolitischer Manipulation vermieden, persönliche Rivalitäten zu kontrastierenden Sachprogrammen ausgebaut, Loyalität wird bis hin zum wörtlichen Konsens in allen Sachfragen überzogen. Die Unterscheidung zwischen Inhalts- und Beziehungsebene dagegen hilft, konfliktfähig zu werden, wenn alle davon ausgehen und darum besorgt sind, daß Differenzen auf der Inhaltsebene den Konsensus und die Solidarität auf der Beziehungsebene nicht tangieren und zerstören können. Dies macht es freilich erforderlich, auch gegen den Augenschein daran festzuhalten, daß der Meinungsgegner integre Absichten hat und nur auf einem anderen Weg und mit anderen Mitteln dem Aufbau der Kirche Christi dienen will.

2.3.2 Bei der Bewältigung der Kirchenkrise haben die verschiedenen Kirchenmitglieder verschiedene und mitunter sogar gegensätzliche Rollen.

Der Bischof muß zögern dürfen und die Basisgruppe muß experimentieren dürfen, das Ordinariat muß entscheiden und der Theologieprofessor muß kritisieren dürfen. Der vernünftige Grund für diese Spielregel liegt in der Erfahrung, daß jeder Mensch und jede Rolle legitime Eigeninteressen hat, und daß die Artikulation dieser Eigeninteressen einen wichtigen Beitrag zur Balance des Ganzen darstellt. Die theologische Begründung liegt im paulinischen Konzept einer Kirche, deren Glieder, weil sie den Geist besitzt, untereinander verschieden sein dürfen.

Wer dieses ekklesiologische Prinzip bejaht, muß freilich auch so konsequent sein, das Urteil darüber, welche Aufgabe welcher Gruppe zukommt, dem brüderlichen Austrag zwischen den Gruppen selbst zu überlassen, und nicht einer übergeordneten Instanz aufzubürden. Der Glaube an Begabung und Berufung aller zur Mitarbeit muß sich also im Vertrauen gegenüber den Gremien bewähren, in denen sich die Kooperationsfähigkeit und Kompetenz aller auspendeln kann und soll. Die bisherigen Modelle müssen geduldig getestet, auf falsche Voraussetzungen hin überprüft und weiterentwickelt werden. Vielleicht lag ein wichtiger Fehler der ersten Reformgruppen darin, daß sie sich zu stark mit einem bestimmten Modell identifiziert haben und sich in die Resignation treiben ließen, statt an der Entwicklung modifizierter Formen der Partizipation weiterzuarbeiten.

2.3.3 Weil echte Krisen immer an die Substanz gehen, ist die therapeutische Komponente der Krisenbewältigung im Auge zu behalten.

Krisen lösen ja nur deshalb eine Verhaltensänderung aus, weil sie die normalen Belastungsgrenzen übersteigen. Wer also mit Krisen umgehen will, muß Schmerz sehen, selber ertragen und sogar zufügen können. Freilich ist hier die Grenze zum Sadismus schnell überschritten, aber der Wahn der Schmerzverhütung und totalen Schmerzfreiheit ist ebenso gefährlich und der Reifungschance, die in jeder Krise liegt, hinderlich. Beide Extreme können vermieden werden, wenn wir davon ausgehen, daß jede Krise Leidensmomente konstitutiv bei sich hat, und wenn wir lernen, bei uns selber unterschwellige und beiläufige Verletzungen frühzeitig wahrzunehmen und ebenso bei den anderen, besonders bei Meinungsgegnern, Betroffenheit und Befangenheit durch die Krise zu unterstellen. Fremde Rollenkonflikte und Streßsituationen sind kein Anlaß zu heimlichem Triumph. Sie werden auch nicht durch Drohgesten neu in Fluß gebracht, sondern im Gegenteil durch Angstabbau. Wer noch in den Kategorien von Sieg und Niederlage denkt, ist zur Krisenbewältigung untauglich.

2.3.4 Krisen und Krisenbewältigung müssen um der betroffenen Subjekte willen tendentiell Ausnahmecharakter haben.

Diese Regel wird, je mehr sich Dauerkrisen in Wirtschaft und Gesellschaft ausbreiten, umso unwahrscheinlicher, aber zugleich auch umso wichtiger. Denn gerade wenn den von der Krise betroffenen Subjekten der angemessene Schonraum zuteil werden soll, darf der Krisenzustand nicht zur Normalsituation erklärt werden, weil dies immer auf Kosten Dritter, bislang noch nicht Betroffener, geht.

Man kann sich auch im kirchlichen Management an die Dauerkrise gewöhnen und darüber vergessen, daß Systemkrisen immer zunächst eine Herausforderung an die Systemspitze darstellen, ihr Verhalten zu modifizieren. Wenn sich herausstellt, daß «irgendwelche wichtigen Akteure» in der Kirche langfristig von einer Entscheidungssituation überfordert sind, muß es ihnen moralisch möglich gemacht werden, ihre Verantwortung abzugeben, bevor daraus eine Systemkrise wird. Wenn Konflikte und Systemspannungen in der Kirche nur beklagt, aber nicht bearbeitet werden, geraten sie zur Dauerkrise (die ihrerseits wieder eine Unzahl persönlicher Krisen auslöst). Wer eine solche

Entwicklung bewußt riskiert und sich mit der Dauerkrise einrichtet, handelt unverantwortlich und fügt der Gemeinschaft der Glaubenden schweren Schaden zu.

2.4 Schlußbemerkung

Wer sich zu Krisen äußert, erweckt leicht den Eindruck, über den Parteien zu stehen. In Wirklichkeit ist er Partei, aber er schlägt Regeln vor, die für alle Parteien akzeptabel sein könnten und einem seriösen Kompromiß dienen. Er darf sich nicht wundern, wenn diese Regeln nicht sofort einsehbar sind, wenn sie von rechts und links beargwöhnt werden und – in der Praxis angewandt – ihrerseits Verunsicherungen auslösen, weil sie neues, ungewohntes Verhalten fordern. Wer wird mir demnächst sagen, auf mich sei nun auch kein Verlaß mehr? Wie werden meine Mitarbeiter reagieren? Welche Möglichkeiten haben sie, mich zu isolieren oder durch taktische Züge wieder in die alte Front zurückzudrängen? Auf welche Freunde könnte ich mich dann stützen, auf welche spirituellen Reserven zurückgreifen?

Wenn wir den Leser mit derlei Fragen zurücklassen, haben wir immerhin die Hoffnung, daß ihm dabei aufgeht, weshalb in der Bergpredigt eine eigene Seligpreisung denen vorbehalten ist, die den «Frieden schaffen» (Mt 5,9), und wir möchten ihm darüber hinaus das kleine, alte Gebet empfehlen, mit dem die Anonymen Alkoholiker (also Menschen, die sicher etwas von Lebenskrisen und von der unendlichen Mühe ihrer Bewältigung verstehen) ihre «Meetings» beschließen: «Gott gebe mir die Gelassenheit, die Dinge hinzunehmen, die ich nicht ändern kann; den Mut, die Dinge zu ändern, die ich ändern kann; und die Weisheit, das eine vom anderen zu unterscheiden».

[1] K.W. Deutsch, Zum Verständnis von Krisen und politischen Revolutionen: M. Jänicke (Hg.), Herrschaft und Krise (Opladen 1973) 93.

[2] Vgl. I. Illich, Selbstbegrenzung. Eine politische Kritik der Technik (Reinbeck 1975); P.L. Berger/B. Berger/H. Keller, Das Unbehagen in der Modernität (Frankfurt 1975)

[3] E.H. Erikson, Kindheit und Gesellschaft (Stuttgart 1970[4]) 241 – 270; D.K. Switzer, Krisenberatung in der Seelsorge. Situationen und Methoden (München 1975) 24–36.

[4] Vgl. M. Jänicke (Hg.), Herrschaft und Krise (Opladen 1973); ders. (Hg.), Politische Systemkrisen (Köln 1973).

[5] «Die Bourgeoisie kann nicht existieren, ohne die Produktionsinstrumente, also die Produktionsverhältnisse, also sämtliche gesellschaftlichen Verhältnisse fortwährend zu revolutionieren... Alle fest eingerosteten Verhältnisse mit ihrem Gefolge von altehrwürdigen Vorstellungen und Anschauungen werden aufgelöst, alle neugebildeten veralten, ehe sie verknöchern können. Alles Ständische und Stehende verdampft, *alles Heilige wird entweiht*». Manifest der Kommunistischen Partei, in: K. Marx, F. Engels, Werke IV (Berlin 1959), 465. Vgl. weiter P. Mattick u.a., Krisen und Krisentheorien (Frankfurt 1974).

[6] C. Offe, Strukturprobleme des kapitalistischen Staates, (edition suhrkamp 549, Frankfurt 1972) 27–63.

[7] J. Habermas, Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, (edition suhrkamp 623, Frankfurt 1973) insb. 96–128; Y. Spiegel, Kirche in der Klassengesellschaft, in: ders. (Hg.), Kirche und Klassenbindung (edition suhrkamp 709, Frankfurt 1974) 1–42, insb. 35–40.

[8] F. Büchsel, Art. «krino», Theol. Wörterb. z. N.T. III (Stuttgart 1938) 920–922; J. Blank, Krisis. Untersuchung zur johanneischen Christologie und Eschatologie (Freiburg 1964).

[9] Weil und soweit eine innerkirchliche Öffentlichkeit fehlt, ist der offizielle Krisenbegriff zugleich der einzige öffentliche.

[10] Die Vergleichsdaten stammen aus: G. Schmidtchen, Priester in Deutschland (Freiburg 1973) 99; ders., Umfrage unter Priesteramtskandidaten (Freiburg 1975) 72; Berufsbild und Selbstverständnis der Laientheologen. Institut für kirchliche Sozialforschung im Bistum Essen. Bericht Nr. 88 (Essen 1975) 88.

[11] F. Riemann, Grundformen der Angst (München 1969[4]); ders., Die Persönlichkeit des Predigers aus tiefenpsychologischer Sicht, in: R. Riess (Hg.), Perspektiven der Pastoralpsychologie (Göttingen 1974).

[12] R. Tschirch, Tiefenpsychologische Erwägungen zum Charakter christlichen Lebensgefühls und kirchlicher Predigt: Wege zum Menschen 21 (1969) 257–272; R. Riess, zur pastoralpsychologischen Problematik des Predigers, in: D. Stollberg (Hg.), Praxis Ecclesiae (München 1970) 295–321.

[13] Vgl. Reform der Kirche: Concilium 8 (1972) Heft 3.

[14] P.M. Zulehner, Religion nach Wahl (Freiburg 1974).

[15] Vgl. die Vorgänge um Don Mazzi in Florenz oder um Abt Franzoni in Rom.

[16] s. oben 1.22.

[17] P. Watzlawick/J.H. Beavin/D.D. Jackson, Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien (Bern 1969).

YORICK SPIEGEL

1935 in Düsseldorf geboren, Germanistik-, Theologie-, Soziologiestudium, 1965 Studium an der Harvard University, 1966 Th.M., 1967 Promotion, evang. Pfarrer in Rheinhausen und Essen, 1972 Habilitation, Prof. für Sozialethik in Frankfurt/Main. Veröffentlichungen u.a.: Theologie der bürgerlichen Gesellschaft (München 1968); Kirche als bürokratische Organisation (München 1969); Der Pfarrer im Amt (München 1970); Psychoanalytische Interpretationen biblischer Texte, (Hg., München 1972); Der Prozeß des Trauerns (München-Mainz 1974); Kirche und Klassenbindung (Hg., Frankfurt 1974); Aufsätze zur Praktischen Theologie, zur Soziopsychoanalyse und zur Kirchensoziologie.

ROLF ZERFASS

1934 in Simmern (BRD) geboren, studierte in Trier, Innsbruck, Münster. 1960 zum Priester geweiht. 1962 Promotion, 1972 Habilitation, seitdem Prof. für Pastoraltheologie in Würzburg. Er veröffentlichte u.a.: Lektorendienst (Trier 1975[5]); Die Schriftlesung im Kathedraloffizium Jerusalems (Münster 1968); Der Streit um die Laienpredigt (Freiburg 1974); Praktische Theologie heute (Hg., München-Mainz 1974); Aufsätze zur Praktischen Theologie und Homiletik.

Vorwort

Jean-Pierre Jossua
Johann Baptist Metz

Theologie und Literatur

(Mit einem Brief von
Marie Dominique Chenu)

Seit langem haben wir mit leidenschaftlichem Interesse die Frage nach den Beziehungen zwischen Theologie und Literatur verfolgt. Wir hatten schon eine ungefähre Ahnung von den Reichtümern, für die eine allzu dialektische, theoretische und akademische Theologie nur taube Ohren hat. Wir ahnten schon, welcher Ausdrucksmittel sich diese Art von Theologie damit beraubt. Viel dazu beigetragen hat wohl die Ungebildetheit der Kleriker oder – im besten Falle – eine Art von «parallelem Humanismus», der die Beschäftigung mit einer bestimmten Literatur auf die Freizeit und das «Vergnügen» beschränkte, ohne jedoch dabei eine Beziehung zur «Arbeit» herzustellen. Die begeisterte Aufnahme, welche Pater Chenu der Einleitung von P. Pie Duployé zu seinem Buch über Péguy – die ein regelrechtes Manifest zugunsten der Literatur bildet – bereitete, stellt eine so seltene Ausnahme dar, daß es uns gerechtfertigt erschien, ihn um eine Stellungnahme zu diesem unserem Vorwort zu bitten. Zweifellos könnten ähnliche Fragen im Blick auf die Musik und die bildenden Künste aufgeworfen werden, ja darüber hinaus hinsichtlich jeder Art von künstlerischem Schaffen mit einer religiösen Zielsetzung, aber wir mußten uns hier beschränken, und so haben wir den am wenigsten schwierigen Weg gewählt.

Die erste Etappe dieses Weges ist die Entdeckung dessen, was literarische Werke an ausdrücklicher oder verborgener Theologie in sich bergen können; in jedem Falle die Werke von Gläubigen – denn wenn auch die Schriften nichtchristlicher Autoren für die Forschungsarbeit des Theologen von beträchtlichem Interesse sein können, so wäre es doch unklug, ihnen Fragen zu stellen, die einfach nicht die ihren sind, und noch unklüger wäre es, sie als eine Art «ihrer selbst nicht bewußter Theologien» vereinnahmen zu wollen. Eine fruchtbare Forschung im Sinne dieser ersten Etappe hatte Brémond in seiner monumentalen *Histoire littéraire du sentiment religieux* begonnen, und ein gutes Stück weitergeführt haben sie für unsere zeitgenössische Epoche Kritiker wie Ch. Moeller oder A. Blanchet – viel seltener aber Theologen «von Fach».

Tatsächlich sind die Schwierigkeiten, die sich hier erheben, größer als man denken würde. Man muß die Literatur *lesen*, seinen Blick anzupassen versuchen, «das Register wechseln». Es genügt zum Beispiel nicht – und ähnliches ist bisher oft geschehen, wir sollten das nicht vergessen –, die Romane von Bernanos durch den Raster der Sakramententheologie hindurch zu lesen, wie Hans Urs von Balthasar dies getan hat. Es wäre auch unzulänglich, wenn man in der Literatur einen «locus theologicus» sehen wollte, in welchem eine unveränderte Theologie Illustrationen oder Elemente suchen könnte, die sie im Grunde genommen genau so gut mit ihren eigenen Mitteln hätte entdecken können. Man darf sich schließlich auch nicht damit begnügen, in der Literatur einen parallelen Weg nützlicher Vulgarisation anzuerkennen – selbst wenn es stimmt, daß sie allein es war, welche die Welt der Laien und erst recht die ungläubige Welt erreichen konnte: Man denke nur an den unermeßlichen Einfluß eines Dostojevskij, eines Claudel und eines Greene.

Man muß vielmehr so weit gehen, daß man nach dem fragt, was die Literatur allein vermag, nach dem, was keine begriffliche Theologie aussagen könnte, nach dem, was die Literatur ganz entschieden von ihren eigensten Möglichkeiten her zum Ausdruck bringt. Aus diesem Grunde haben wir, da wir zuerst über die Möglichkeiten des Romans reflektieren wollten, H. Rousseau gebeten, diese Aufgabe im Blick auf das Thema des Bösen zu übernehmen, das ja so bedeutungsträchtig, so wenig objektivierbar ist, daß – wie P. Ricoeur und M. Milner gezeigt haben – allein das Symbol und die literarische Darstellung in der Lage waren, ihm stammelnd Ausdruck zu geben. Eine ausführliche Studie von J.-C. Renard, einem bereits berühmten Dichter, über die Poesie und ein Beitrag von J.-P. Manigne über den Essay stellen ähnliche Auswertungen für andere literarische Gattungen dar, greifen aber auch bereits hinüber in eine zweite Etappe, von der wir jetzt reden wollen.

Eine zweite Etappe hat uns dazu geführt, uns einer gewissen Anzahl von grundlegenden Problemen bewußt zu werden, welche die Theologie heute der Literatur aufgibt. Einerseits zwingt sie uns, eine ganz allgemeine Situation der Sprache in unserer Zeit zu bedenken. Es ist dringend erforderlich zu begreifen, daß die Sprache des Menschen hinausreicht über die Register des bloßen Wissens, des Könnens und der Aktion, auf welche die empirische Wissenschaft, die Technik, eine abstrakte und voluntaristische Philosophie und eine politische Praxis, die bloß auf Nahziele ausgerichtet ist, sie eingegrenzt haben; daß sie Aussageweisen zulassen muß, in denen sich die Existenz und die Hoffnung zum Ausdruck bringen lassen, Bereiche, in

denen der Mensch nicht mehr über die Sprache verfügt, sondern nur auf sie lauscht. Die Literatur legt Zeugnis ab von dieser Möglichkeit.

Nun hat aber die Theologie weithin die erwähnten Irrtümer geteilt, und so ist eine grundlegende Hinterfragung des Problemkreises Sprache für sie unausweichlich geworden (vgl. den Beitrag von B. Quelquejeu). Andererseits hat die zeitgenössische Literarkritik, die untrennbar verbunden ist mit den derzeitigen Versuchen des literarischen Schaffens selbst, in diesen letzten Jahren auf die Gebiete übergegriffen, die bisher traditionellerweise den «Religionswissenschaften» vorbehalten waren, genau so wie sie über die «Sprachwissenschaften» hinweggegangen ist, um zu einer Theorie der «Lektüre» von Texten zu werden. Was bringen diese Forschungen ein, um die theologische Tragweite von literarischen Texten ermessen zu können, vor allem anderen aber um die Bibel selbst mit neuem Verständnis lesen zu können? Diese letzte Frage haben wir K. Netzer gestellt. Man kann hier auch zurückgreifen auf die Beiträge von Harald Weinrich («Narrative Theologie») und von J. B. Metz («Kleine Apologie des Erzählens») in einer früheren Nummer von «Concilium» (1973/5).

Schließlich hat die Theologie sich in einer dritten Etappe – in einer Art «Überschlag» am Endpunkt des Prozesses – gefragt, ob nicht die Literatur für sie auf die eine oder andere Weise ein sehr wertvolles Ausdrucksmittel werden könnte. Die ständig zunehmende Zahl von Versuchen und das wachsende Interesse an der Schrift zeigen, daß gewisse Theologen sich diese Frage stellen, die im übrigen schon als eine der bemerkenswerten, wenn nicht gar eine der bedeutendsten Umstellungen überhaupt zählen kann, welche die Theologie seit einigen Jahren erlebt hat. Auf dieses Problem in seiner Gesamtheit werden wir in einer der nächsten Nummern zurückkommen.

Jedenfalls handelt es sich hier nicht darum, die Versuche der «poetischen» Theologie oder der «Spiritualität» weiterzuführen, die aus allen Zeiten bekannt sind und die gekennzeichnet sind von Unbestimmtheit und Beliebigkeit. Es geht im Gegenteil darum, in der Schrift einen neuen strengen Maßstab zu finden, der es der Theologie gestattet, in einer Zeit, die weder eine Zeit der Abstraktion noch eine Zeit des Systems zu sein scheint, ihrer eigenen Arbeit nachzugehen. Was hier zur Debatte steht, ist offensichtlich mehr als ein gewisser Stil, es ist vielmehr eine Veränderung der Denkweise selbst, es ist das beherrschende Interesse am Rückgriff auf die christliche Erfahrung, verbunden mit einer Prüfung des unablässigen Austauschs zwischen dieser Erfahrung und dem formulierten Glaubensbekenntnis. In diesem Feld ist innerhalb dieses Heftes nicht nur der Beitrag von J.B. Metz über «Theologie als Biographie», sondern sind auch die schon erwähnten Texte von J.-C. Renard und von J.P. Manigne einzuordnen. Zur Klarstellung wollen wir noch erwähnen, daß wir, was uns betrifft, nie daran gedacht haben, daß derartige Ausdrucksformen eine mehr begrifflich ausgearbeitete oder mehr gelehrte Theologie *völlig* ersetzen könnten.

Literatur an sich aber gibt es gar nicht, es gibt vielmehr Schriftsteller. Wir mußten um jeden Preis verhindern, daß die allzu didaktische Methode der Beiträge dieses Heftes in Widerspruch zu dessen Zielsetzung geriete. Es war unzweifelhaft unmöglich, hier Originaltexte zu veröffentlichen, aber wir wollten wenigstens einige unserer Freunde verschiedener Nationalität bitten, uns etwas über einen Schriftsteller ihrer Wahl zu sagen und aufzuzeigen, was dieser für die Theologie einbringen könnte oder inwiefern er theologische Arbeit geleistet habe. An dieser Stelle wurde die Auswahl wegen Raummangels und weil überdies nicht alle unsere Bemühungen mit Erfolg gekrönt waren, schwierig. Für die spanische Sprache wählte J.L. Aranguren Tirso de Molina aus, eine der repräsentativsten Gestalten des «Siglo de Oro». Für Frankreich beschwört Ph. Sellier für uns Pascal, über den er schon mehrere Werke veröffentlicht hat. Unglücklicherweise war es unmöglich, einen deutschen Beitrag, der nicht in andere Sprachen übersetzbar war, zu behalten; und dies erfuhren wir zu spät, um noch einen Artikel in englischer Sprache in Auftrag zu geben, auf den wir vorher wegen Platzmangels hatten verzichten müssen.

Es bleibt noch zu sagen, daß wir uns bemüht haben, mit der südamerikanischen Literatur aus dem Volksmilieu (Beitrag von Scannone über Martín Fierro) Raum zu schaffen für ein Register anderer Art als das der Literatur, die gebunden ist an die Kultur der begünstigteren Milieus, welche nicht immer die reichste und erfinderischste ist. Schließlich wollten wir auch noch der russischen Untergrundliteratur des sogenannten Samisdat, deren religiöses Interesse wohlbekannt ist, einen Platz einräumen. Im Vertrauen auf unseren Mitarbeiter M. Lathouwers haben wir aber schließlich fürlieb genommen mit einer Studie über die legal publizierte junge russische Literatur, die zwar weniger verbreitet ist, die aber dafür einen guten Gradmesser dessen bietet, was man derzeit in der UdSSR an religiöser Thematik gesellschaftlich integrieren kann.

Es ist kaum damit begonnen worden, die ersten Wege in das Gebiet, dem wir uns hier zuwenden, zu ebnen. Dies möge eine Entschuldigung sein dafür, daß dieses Heft so bescheiden ausgefallen ist; zugleich aber soll es eine Einladung zur Weiterarbeit sein.

Es folgt der Brief von M.D. Chenu:

Die Einladung, mit der mich das für dieses Heft verantwortliche Redaktionskomitee beehrt hat, hat mich in einige Verwirrung versetzt und gleichzeitig ein lebendiges Bewußtsein dessen in mir geweckt, was in meinen Reflexionen über die Geschichte der Theologie zum größeren Teil wohl wirksam gewesen sein mag, aber doch noch unausgesprochen geblieben ist. Verwirrung: denn ich kann keinen positiven Beitrag zu diesem Problem beisteuern, wie es seinerzeit P. Duployé in seinem «Manifest» getan hat. Aber doch auch ein lebendiges Bewußtsein: denn diese Einladung fordert mich heraus, in mir selbst den noch unaufgegliederten Empfindungen und Wahrnehmungen, welche instinktiv meine ganze Arbeit über die Geschichte der Verhaltensweisen der Theologie außerhalb ihres eigentlichen Fachbereichs durchdrungen hatten, einen motivierten Ausdruck zu verleihen. Ich war immer überzeugt, daß die Theologie nicht einzig und allein das Produkt der Berufstheologen, der «Professoren», sei, sondern wohl genau so die schöne Frucht der gemeinsamen Einsicht des in der Welt lebenden Gottesvolkes. Das ist es auch, was ich sagen wollte in meiner Homilie auf dem Kongreß von Brüssel im Jahre 1970 (Concilium 60, Suppl.)

Hier weiß ich mich auch in Übereinstimmung mit dem, was soeben als «dritte Etappe» beschrieben worden ist. Wenn ich instinktiv der «Literatur» in der Theologie Stimme verleihe und Rechtsanspruch einräume, so darum, weil diese Theologie im integralen Sinne des Wortes eben das in der Welt wirkende Wort Gottes ist. *In der Welt* und nicht bloß im bereits mit festen Grenzen umrissenen kirchlichen Binnenraum. Der Geist, der in der Geschichte am Werke ist, wie Christus es verheißen hat, umgreift die *ganze* Geschichte in ihrer Entwicklung (Gaudium et spes, 26, 3), ungeachtet dessen, daß wir – zum Zwecke der Analyse – unterscheiden zwischen Profangeschichte und heiliger Geschichte. Nun besteht diese Profangeschichte aber nicht bloß aus Formungen, welche diese Ereignisse Tag für Tag im Kollektivbewußtsein der Menschen hervorrufen. Die Kulturen in ihrer festen Verbindung von bildenden Künsten und literarischen Künsten sind der erstaunlich fruchtbare Mutterboden für den Glauben, der am Werke ist und der zur Frage wird inmitten der Geburtswehen der Schöpfung, welche das Werk des Geistes ist, mitten in unserem unaussprechlichen Seufzen. Dieser Text aus dem Römerbrief (8, 18–27) beraubt jene Zone, welcher die theologische Arbeit allzuoft verhaftet bleibt, ihres Privilegs: es ist die Schöpfung als ganze, die hier betroffen ist.

Die Grundlage für die Glaubenserkenntnis – und für die Evangelisation, die daraus hervorgeht – ist dann also das «In-der-Welt-Sein». Jeder Mensch, der in der Welt lebt, ist – in dem Maße, wie er dieses Leben bewußt erfaßt, wie er sich nicht nur dessen innerste religiöse Antriebe, sondern auch seine Ausdrucksformen zueigen macht – fähig, die vielfältigen Sprachen der Zeit zu unterscheiden, «sei er nun gläubig oder ungläubig». Dies ist wortwörtlich so gesagt in dem berühmten Text von *Gaudium et spes*, Nr. 44, welcher nicht allein die Magna Charta der Evangelisation, sondern auch der Glaubenserkenntnis ist, welche auf der Suche ist nach einer Ausdrucksgestalt, welche dem vollen Wesen ihres Gehaltes angemessen ist.

Nun ist aber die Literatur allem oberflächlichen Anschein zum Trotz in allen ihren Gattungen der bedeutungsträchtige Ausdruck dieser vielfältigen psychologischen, soziologischen, linguistischen und kulturellen Verdichtungen, Ausdruck der verschiedenen menschlichen Gruppierungen. Sie ist also nicht bloß eine Provokation, die von außen zu den Problemen, welche für den Gläubigen außerdem noch entstehen, hinzukäme; sie liefert vielmehr selbst das Material für die Akkulturation des Glaubens. Sicherlich ist die Literaturgeschichte nicht auch schon eine Geschichte der Theologie, aber sie ist eine Verzahnungsstelle oder – wie der alte Eusebius zum Lobpreis des römischen Reiches sagte – eine «praeparatio evangelica».

Es war eine glückliche Idee, daß «Concilium» auf diese Weise in aller Deutlichkeit erklärt, welcher Art sein Arbeitsfeld ist, und daß es für jeden einzelnen Gegenstandsbereich, den sein Programm in sich schließt, auf die ganz originalen Quellen und Hilfsmittel der literarischen Unternehmungen zurückgreift. Genau so muß die Theologie einer Kirche, die *in der Welt* ist, verfahren.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Beiträge

Hervé Rousseau

Was vermag die Literatur theologisch zu leisten?

Eine der Ursachen der heutigen Krise des Christentums ist wohl ein gewisser Bruch zwischen der Theologie und der Glaubenserfahrung der Christengemeinde, ein Bruch, dessen Ursprünge weit zurückliegen: im Aufkommen der wissenschaftlichen Theologie, die zu einer spezialisierten Technik, gipfelnd in der scholastischen Dialektik, ausgebaut wurde. Dadurch, daß man sich einer Fachsprache, des Lateins, bediente, wurde die Theologie zu einer den Eingeweihten vorbehaltenen Domäne: Die Theologie nährt sich so von sich selbst, indem sie ständig sich selbst wiederkäut, statt sich vom Leben zu nähren. Der Theologe hält die Lebenserfahrung des Laien, der nicht ihren Kadern angehört, für belanglos, wenn nicht für häretisch, und der Laie vermag, da er die Theologie nicht kennt, seine Eigenerfahrung nicht richtig zu verstehen. In den letzten Jahren ist man sich dieses Bruches bewußt geworden und hat man die von der Glaubenserfahrung der Gemeinde und der zeitgenössischen Kultur getrennte Theologie der Fachleute in Frage gestellt. Die Theologie habe, so sagt man nun, zur Aufgabe, nicht nur über die herkömmlichen «theologischen Orte» nachzudenken, sondern auch über die heutige Glaubenserfahrung zu reflektieren, ihr zum Ausdruck zu verhelfen und sie einsichtig zu machen.

So kommt es zu einer Beziehung zwischen der Theologie und der Literatur, da diese ja in erster Linie Ausdruck eines Erlebens ist, wenn auch vermittels des Imaginären. Wenn das Theologische in der lebendigen Glaubenserfahrung einen vortrefflichen Ort findet, stellt dann nicht auch die Literatur einen ganz wichtigen theologischen Ort dar, insofern sie die christliche Erfahrung besser zum Ausdruck zu bringen vermag als die dialektische Theologie?

Das Fragengebiet ist sehr weitläufig. Wir werden uns deshalb auf die Untersuchung von etwas beschränken, mit dem wir irgendwie vertraut sind: auf die französische Literatur, genauer gesagt auf den französischen Roman, und innerhalb dieses Feldes auf die Frage, wie die Erfahrung des Bösen zum Ausdruck gebracht wird.

Die christlichen Themen in der Literatur

Bevor wir an dieses so eingegrenzte Feld herangehen, ist zu bemerken, daß eine solche Erforschung des theologischen Potentials der Literatur schon verschiedentlich unternommen worden ist. Wir haben nicht vor, darüber ein erschöpfendes Inventar zu erstellen, sondern weisen nur auf einzelne wegweisende Arbeiten hin. So scheint uns Hans Urs von Balthasar in seinen beiden Arbeiten über Bernanos[1] an einem Einzelfall zu beweisen, daß die Literatur ein theologisches Potential hat: die Romane von Bernanos sind nicht bloße Erzählungen, sondern darüber hinaus Interpretationen des Daseins und der Offenbarung aus der Sicht der heutigen Welt – Interpretationen, die auf der eigenen Erfahrung beruhen. Die Schrift von Pie Duployé über die Religion Péguys stellt genau die Frage nach dem «theologischen Status der Literatur»[2]. Die Arbeit von Romano Guardini über «Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk[3] zeigt, wie schwierig es ist, die im konkreten Romanstoff liegenden theologischen Gegebenheiten in Begriffe zu fassen. Sämtliche großen christlichen Schriftsteller sind so auf ihre Theologie hin abgehorcht worden: Bloy, Claudel, Bernanos, Mauriac, Péguy, Julien Green und so weiter.

Doch die christliche Erfahrung ist nicht unabhängig vom menschlichen Erleben, in das sie eingebettet ist, und von der zeitgenössischen Kultur; sie steht in einer Wechselbeziehung zu der Erfahrung der heutigen Nichtglaubenden. Darum dehnt man die Forschung auf die gesamte Literatur aus und sucht nach der theologischen Bedeutung irgendeines Werkes. So befragt Charles Moeller in seiner Monographienreihe «Littérature du XX^{0} siècle et Christianisme»[4] unterschiedslos Christen und Nichtchristen nach verschiedenen Punkten (Schweigen Gottes, Glaube an Jesus Christus, Hoffnung, Menschenliebe usw.), um «einige theologische Lektionen zu geben»: «Ich halte es für möglich, einige wesentliche christliche Wahrheiten mit Hilfe zeitgenössischer literarischer Werke Fleisch und Blut annehmen zu lassen.» Der Atheist steuert sein Zeugnis über das zentrale Problem des Schweigens Gottes bei. Desgleichen sucht André Blanchet in seinen Untersuchungen über «La littérature et le spirituel»[5] «in einem literarischen Werk an den Menschen und seinen Daseinsentscheid heranzukommen»: «Die Literatur? Eine Auslotung des Abgrundes: des Abgrundes des Autors, aber auch unseres Abgrundes.»

Kraft dieser Horizonterweiterung dürfen wir sagen: Die Literatur kann nicht nur ein ausdrückliches theologisches Potential haben – wie das bei den christlichen Schriftstellern der Fall ist, bei denen sich ihre Berufung als Schriftsteller mit ihrer christlichen Berufung

deckt –, sondern auch ein implizites Potential, das ans Licht zu heben ist, indem man, falls es sich um nichtchristliche Schriftsteller handelt, eine aufspürende und hermeneutische Arbeit leistet. So kann man es prinzipiell ins Auge fassen, irgendein Werk theologisch zu deuten, indem man darin bewußte oder unbewußte theologische Schemata zutage fördert, und wäre es auch nur in Gestalt eines «Negativs». Um ein extremes Beispiel zu nehmen: Pierre Klossowski, den wir sicherlich nicht für eine theologische Autorität ansehen, hat in «Sade mon prochain»[6] das anscheinend rein perverse Werk von Sade durchgegraben und dabei aufgedeckt, daß Sade das Problem des Bösen «in aller seiner Strenge und in sozusagen theologischer Form» stellt; so «steht das Gewissen dieses Freigeistes in einer negativen Beziehung einerseits zu Gott, andererseits zum Mitmenschen. Der Gottesbegriff und der Begriff des Mitmenschen sind für ihn unerläßlich.» Sofern der Nächste für das Ego existiert, enthüllt er ihm die Gegenwart Gottes. Ist es Sade gelungen, den Nächsten zu beseitigen und damit auch das Böse? «Wann ist Sade persönlich aus seiner problematischen Periode herausgetreten? Nichts gestattet es uns heute, zu bestimmen, ob er diese Liquidierung des Bösen» – und damit Gottes – «affektiv verwirklicht hat.» Namentlich vertritt Klossowski die These, daß der Roman «Justine» «die Veranschaulichung des Grunddogmas des Christentums ist, wonach die Verdienste eines unschuldig Hingeopferten dem Schuldigen zugute kommen können.» Wenn dies stimmt, so hat Sade diese Veranschaulichung selbstverständlich nicht bewußt vorgenommen. In dieser Deutung erscheint Sades Werk nicht mehr als ein schmutziges Wiederkäuen sämtlicher Perversitäten, sondern als «ein Schrei der Verzweiflung, der zum Bild der unzugänglichen Jungfräulichkeit hin ausgestoßen wird, ein in ein blasphemisches Lied eingewikkelter und gleichsam eingesargter Schrei», worin Sade als unser Nächster ansichtig wird. Desgleichen versucht Claude-Edmonde Magny in ihrer Untersuchung über «Faulkner ou l'inversion théologique»[7] den tiefen Sinn dieses Werkes ans Licht zu heben. «Man könnte es mit Recht als ‹religiös› bezeichnen, so seltsam es auch erscheinen mag, dieses Wort auf ein Werk anzuwenden, das ganz profan aussieht... Die anscheinend profanen Romane Faulkners scheinen eine noch ausstehende Frohbotschaft anzukündigen... Weil ihm das Heil fehlt, ist der Mensch für eine Zeitlang der Fatalität ausgeliefert... Das Universum, das Faulkner vor uns hinstellt, ist die Welt vor der Inkarnation... Wie sollte es nicht verzweifelt aussehen, da die Hoffnung noch nicht vorhanden ist? Und so wie die Finstermetten mit der Auferstehung verbunden sind, so hängt Weihnachten notwendigerweise mit der Ermordung der unschuldigen Kinder zusammen – mit diesen kleinen Wesen, die gegen jedes Recht massakriert werden...» (Tommy, Goodwin, Nancy, Benjy, Temple usw.). So sucht C.-E. Magny im Werk Faulkners nach dessen theologischem Unterbau.

Wie diese Beispiele zeigen, kann ein Roman, ob christlich oder nicht, ein explizites oder implizites theologisches Potential aufweisen, sofern er eine echte Daseinserfahrung enthält; doch muß man bei der Auslegung klug sein und sich davor in acht nehmen, ihn zu «vereinnahmen». Auf alle Fälle wird so das Forschungsfeld grenzenlos, so daß sich nicht mehr ausmachen läßt, welche theologische Themen im literarischen Schaffen am meisten am Werk sind. Es steht jedoch wohl kaum zu erwarten, daß rein theologische Themen, die Gott selbst zum Gegenstand haben (beispielsweise der Trinitätsgedanke), die theologische Substruktur eines Romanwerkes bilden; hingegen kann dies sehr wohl der Fall sein bei all den Themen, welche die Beziehung zwischen Gott und den Menschen betreffen, so wie sie vom Menschen erlebt wird: Freiheit, Gnade, Vorherbestimmung, Heil, Verderben usw., oder die Beziehungen zwischen den Menschen in ihrem Bezug zu Gott (der Sinn der Liebe bei Claudel, die Gemeinschaft der Heiligen bei Bernanos). Bei einer eingehenderen Analyse käme man zweifellos zum Ergebnis, daß das theologische Hauptthema der Literatur (sei diese nun christlich inspiriert oder nicht) das Problem des Bösen ist.

Die Romanliteratur und das Böse

Die großen christlichen Romanciers, Bloy, Bernanos, Mauriac, Green, Greene, stehen offensichtlich ganz im Bann des Skandals des Bösen im Menschen und des Schweigens Gottes. In «La littérature et le péché» gesteht Mauriac: «Nichts wird es je zustande bringen können, daß die Sünde nicht geradezu das Element des Schriftstellers ist und die Leidenschaft des Herzens das Brot und der Wein, an denen er sich tagtäglich labt. Sie ohne eine gewisse Komplizenschaft mit ihnen darzustellen, liegt nicht in der Macht des mit der Vorstellungskraft arbeitenden Schriftstellers, dessen ganze Kunst darin besteht, eine Welt voller Verbrecherwonnen und auch voller Heiligkeit sichtbar, greifbar, riechbar zu machen... Die Imaginationsschriftsteller werden nie aus dem ihnen zugewiesenen Reich des Sündenfalls ausbrechen.»[8] Ein Schriftsteller aus einem ganz anderen Lager, Georges Bataille, hat eine Sammlung von Aufsätzen dem Thema «Die Literatur und das Böse»[9] gewidmet und schreibt im Vorwort: «Die Literatur ist entweder alles oder nichts. Das Böse, eine zugespitzte Form des Bösen – dessen Ausdruck sie ist –

ist für uns meines Erachtens von souveräner Bedeutung.» Die Literatur hänge wesentlich mit dem Bösen und seinem Taumel zusammen (Emily Brontë, Baudelaire, Michelet, Blade, Proust, Genêt). Das ganze Werk von Bataille selbst gründet auf dem Taumel der Übertretung. Und André Gide sagte, man mache mit guten Gefühlen keine gute Literatur und jeder Künstler sei Komplize des Dämons (ein Gedanke, der sich auch bei Thomas Mann in «Doctor Faustus» findet)[10]. Wir wollen hier nicht der Frage nach der Komplizenschaft des Romanschreibers mit seinen Romangestalten nachgehen, sondern bloß betonen, von wie großer theologischer Tragweite jede Literatur ist, insofern sie auf der Erfahrung des Bösen gründet.

Wir müssen es uns hier versagen, anhand der gesamten französischen Literatur aufzuzeigen, wie mannigfaltig diese Erfahrung zum Ausdruck gebracht wird. Es ließe sich wohl ohne weiteres beweisen, daß diese Ausdrucksformen selbst bei den ungläubigen Schriftstellern zumeist mit der christlichen Problemstellung, aber auch den christlichen Denk- und Verhaltensmustern zusammenhängen. Dies hat, was das Thema des Teufels – von Cazotte bis zu Baudelaire – betrifft, Max Milner sehr umfassend getan[11]; man könnte auch Marcel A. Ruff und sein Buch «L'esprit du mal et l'esthétique baudelairienne»[12] anführen. Anhand der Werke von Rimbaud, Verlaine, Huysmans, Bloy, Bernanos, Mauriac, Green, Jouhandeau und vieler anderer ließe sich die Geschichte dieses Themas bis heute weiterverfolgen.

Dieses Schema wurde freilich im 19. Jahrhundert theologisch nur oberflächlich ausgebeutet. Erstens gab es noch keine großen christlichen Romanciers (Chateaubriand ist in dieser Literaturgattung gescheitert); zweitens glaubten die Schriftsteller, welche die Satansvorstellung verwendeten, zumeist nicht an die Existenz des Teufels, was dieser Verwendung viel von ihrem Sinn nimmt, Milner unterscheidet verschiedene Ebenen, auf denen dieses Schema spielt: als Motiv, das von einer Mode herrührt (die Lust am Phantastischen); als Emblem, das ein Laster verkörpert; als ein Mythos, d.h. als «einen in eine Geschichte oder ein Wesen verdichteten Aspekt des Menschseins, der es dem, der sich darin betrachtet, ermöglicht, seine Konflikte zu lösen»; schließlich als Symbol. Selbstverständlich ist der Satan der Romantik eine Projektion der romantischen Seele: er glaubt, zu unrecht verdammt zu sein, und lehnt sich dagegen auf (seine Anklagerede gegen Gott erfolgt im Namen der Gerechtigkeit); deswegen kommt das Thema der Begnadigung Satans so oft vor. Doch damit wird, wenn auch auf Umwegen, das Problem der Ewigkeit der Verdammung zur Sprache gebracht, das soviele Christen plagt. Kann es wirklich eine ganz bewußte, in voller Einsicht erfolgende Ablehnung Gottes, einen radikalen Willen zur Verneinung, etwas unendlich Böses geben? In der romantischen Literatur ist Satan nicht sosehr ein Übeltäter, sondern vielmehr einer, der sich gegen ein Unrecht auflehnt. Die Romanwerke des 19. Jahrhunderts sind oft Ausdruck einer religiösen Erfahrung und verwenden ein Gefüge von Vorstellungsmustern, die aus dem Erbgut des Christentus stammen; ihre theologische Bedeutung hängt vor allem mit den Fragen zusammen, die sie in ihren Protesten, in ihrer Auflehnung gegen das Böse, in ihrem Aufschreien zum Himmel stellen. Von Sade bis zu Lautréamont haben jedoch nur wenige eine radikale Erfahrung des Bösen zum Ausdruck gebracht, und für diese beiden Autoren existiert Satan nicht, besser gesagt, er ist Gott selbst.

Erst nach dem Anbruch des 20. Jahrhunderts treten echte christliche Romanciers auf den Plan und findet Satan im Roman seinen Ausdruck, doch gerade deswegen, weil er nicht mehr als eine Romanfigur auftritt. Wir wollen diese Behauptung veranschaulichen, indem wir vier Romane von Bernanos öffnen und dabei aufzeigen, von welcher theologischer Bedeutung die Entwicklung ist, die das Thema bei diesem Romancier durchmacht.

Ein Beispiel: Bernanos und das Böse

Obwohl das Werk von Bernanos ganz auf Gott hin tendiert, schwimmt es doch in einer schlimmen, von Morden und Selbstmorden strotzenden Welt. Daß darin das Böse allüberall beängstigend zugegen ist und ein scheinbar verzweifeltes Ringen zwischen der Gnade und der Gnadenlosigkeit, dem Heil und dem Verderben stattfindet, macht geradezu seine Eigenart aus; Satan ist in ihm mehr oder weniger deutlich zugegen. Den eigentlichen Knoten des Werkes bildet das Schweigen Gottes und das Versuchtsein zur Verzweiflung, zur Selbstaufgabe. Doch diese Versuchung wird immer weniger mythologisch zum Ausdruck gebracht; ihre Versinnbildlichungen werden immer dürftiger.

In sämtlichen Romanen von Bernanos gibt es einen entscheidenden Moment, den der radikalen Versuchung, des Zweifels, worin das Heil auf dem Spiel steht. Im ersten Roman «Sous le soleil de Satan»[13] stellt sich dieser Moment in Form eines Dialogs mit Satan ein, der in Gestalt eines ordinären Pferdehändlers auftritt; im Unterschied zu entsprechenden Szenen bei Dostojevskij (Stawogrin in «Die Dämomen») oder Thomas Mann (Adrian Leverkühn in «Doctor Faustus») ist dieses Erscheinen Satans nicht eine Äußerung oder Projektion des unbewußten Ichs, sondern wirk-

lich das Hereinbrechen einer fremden Person, selbst wenn die Szene nur eine Halluzination ist (Bernanos läßt hierüber im Ungewissen). In diesem Zwiegespräch, bei dem der Abbé Donissan Satan ihn an die Brust drücken und küssen läßt, schwindelt ihm vor dem Abrund; Donissan fällt beinahe in die Falle des Mitleids, als er «diese Klage» vernimmt, «die mit Worten vorgebracht wurde – und dennoch außerhalb der Welt» (S. 175); sodann führt Satan in ihm eine dämonische Ichverdoppelung herbei, so daß er sich selbst (oder seinen Doppelgänger) in totaler Transparenz wahrnimmt. Noch weitere mehr oder weniger phantastische Szenen durchziehen den Roman, doch tritt Satan nicht mehr in einer Verkörperung auf, ist jedoch weiterhin zugegen, aber in Donissans Innerem.

In «L'imposture»[14] ist Satan im Schatten immer noch beständig zugegen, doch Bernanos verzichtet diesmal auf jede figürliche Darstellung. Im entscheidenden Moment, als den Abbé Cénabre der Zweifel befällt und er sich bewußt wird, daß er den Glauben verloren (oder überhaupt nie gehabt) hat und sich für das Nichts entscheidet, kommt es in ihm zu einer Art Verdoppelung: er spürt, daß er aufhört, seiner Herr zu sein, daß er von einem fremden Ich bewohnt wird, und er vernimmt sein eigenes Lachen wie das eines anderen: «Es war wie das Aufjubeln eines anderen Wesens, seine geheimnisvolle Vollendung... Er nahm und empfing in sein eigenes Wesen die geheimnisvolle Kraft, unterlag ihr mit freudigem Erschrecken» (S. 64).

In diesen beiden Romanen äußert sich die Gegenwart Satans in einem unablässigen, erschöpfenden Kampf gegen die überall vorhandene Macht des «Fürsten dieser Welt», gegen die ständige Versuchung, zu verzweifeln und sich aufzugeben. Satan ist immer da, auf der Lauer, stets zum Angriff bereit. Das Spiel ist erst beim Tod ausgespielt, dann, wenn man die Gnade endgültig annimmt oder zurückweist (der Abbé Cénabre, der Betrüger, wird denn auch in «La joie» gerettet).

In «Monsieur Quine» («Die tote Gemeinde»), dem letzten Roman von Bernanos, wird das Böse ganz anders zum Ausdruck gebracht; es tritt nicht mehr unter dem persönlichen Schema «Satan» auf, besser gesagt, das Wirken Satans läßt sich gewissermaßen gar nicht wahrnehmen; es gibt nicht einmal mehr einen Kampf; in diesem Roman werden die Menschen langsam von der Leere aufgesogen. Wenn Quine besessen ist, so ist er dies nicht von einer fremden, übelwollenden Kraft, sondern von seiner eigenen unergründlichen, gänzlich akzeptierten Leere; er kämpft nicht, während er dem Tod entgegenwankt, sondern läßt sich einfach gehen und vom Nichts und von der Kälte aufsaugen. So, wie er eigentlich nicht lebt, sondern lebendig tot ist, so kennt er auch keinen wirlichen Tod. Wie Gide versinkt er in seine Leere, völlig um die Hoffnung gekommen. Vielleicht wird das Wirken Satans durch diese anonyme, unpersönliche Gegenwart, durch dieses schmerzlose Eingesaugtwerden in das Nichts noch besser zum Ausdruck gebracht als durch die titanischen und fantastischen Kämpfe in «Die Sonne Satans».

Julien Green sagte, Gott sei keine Romangestalt und es sei äußerst selten, daß er sich im Leben kundtue (Journal V,352). Er hätte das gleiche sagen können vom Teufel. Man kann sich fragen, ob die Romane, worin Gott oder der Teufel allzu offensichtlich am Werk sind, nicht (ästhetisch und menschlich) schlechte Romane seien. Ein Romancier wie Bernanos ist anfänglich zu sehr der Versuchung erlegen, aus seinen Helden Mystiker des Guten oder des Bösen zu machen, die den Abgrund Gottes oder Satans unmittelbar erfahren, während die menschliche Erfahrung die des Fernrückens, des Abwesendseins, des Schweigens, kurz, des dunkeln Glaubens und der Mittelmäßigkeit, der Banalität des Bösen ist. Bernanos haßte die Mittelmäßigkeit, und doch wußte er, daß das Böse – wie die Gnade – über die Psychologie, über das banale, mittelmäßige Bewußtsein geht: «Wir erfassen auf der uns zugewendeten Seite der Finsternis nur den schwachen Schein des unzugänglichen Gewitters.» Und «die besten psychologischen Hypothesen... verschleiern für unsere Augen nur ein Geheimnis, dessen Vorstellung schon genügt, unseren Geist zu erdrücken» («Die Sonne Satans» S. 42). Die Fehler, die Sünden, sie sind nur «Symptome», die an der Oberfläche des Bewußtseins erscheinen; darunter liegt der unergründliche Abgrund, in den nur ganz wenige Erwählte, und auch die nur ausnahmsweise, hinabschauen dürfen, um darin Gott oder Satan zu erblicken. Julien Green äußert sich in seinem «Journal» (V,126) ganz ähnlich: «Meine Romane lassen in großen Strudeln das erahnen, was ich für den Seelengrund halte und was der psychologischen Beobachtung sich stets entzieht: die geheime Region, wo Gott an der Arbeit ist» – oder Satan. Desgleichen weiß Bernanos sehr wohl, daß Satan sich nicht fassen läßt und keine Eigengestalt hat: «Die Sünde... hat keine Form, keine Farbe, noch Geschmack, die ihr eigentümlich wären, sie nimmt sie aber alle an. Sie unterhöhlt uns von innen.» Der Fürst dieser Welt – «mit jeder Lüge entschlüpft er, er nimmt alle Gesichter an, selbst unser eigenes... Er ist in dem Blick, der ihm trotzt, er ist in dem Mund, der ihn verneint. Er ist in der geheimnisvollen Angst, in der Selbstsicherheit und der Lustigkeit der Toren» (ebd. 290). Hätte Bernanos weitergehen und Satan sprechend oder lachend einführen sollen? Hätte er Gott

wunderbar eingreifen lassen sollen? Doch wenn es keine Vorzeichen gibt, wie sollen wir dann wissen, ob wir gerettet oder verstoßen werden? Der christliche Romancier ist versucht, seine Gestalten zu retten oder zu verdammen, was darauf hinausläuft, sich an die Stelle Gottes zu setzen, sich genau in der geheimen, unterirdischen Region niederzulassen, wo der Mensch in absoluter Einsamkeit seine Entscheidung fällt, ohne daß er sich dessen überhaupt klar bewußt ist. Wir wissen nicht, wer wir eigentlich sind.

Wenn «Gott nicht spricht» (J. Green, Journal, V,247), so bedeutet das nicht, daß der Mensch gänzlich sich selbst überlassen ist, denn «alles spricht von Gott» (ebd. 263). Wenn Gott sich in sichtbaren Zeichen kundgibt, dann sind *die anderen* diese Zeichen, selbst ohne daß sie das wissen. Das trifft ganz auf Bernanos' Romane zu, worin eigentlich die Priester sichtbare Zeichen sind, und damit wird das theologische Thema der Gemeinschaft der Heiligen eingeführt. Anscheinend ist der Abbé Cénabre von Gott, der im Schweigen verharrt, verlassen («Der Betrug»), doch dank der mystischen Kette, die ihn mit Chantal de Clergerie («Die Freude»), diese mit dem Abbé Chevance und diesen schließlich mit Christus verbindet, wird Cénabre zu guter Letzt gerettet. Diese Kette besteht in der demütigen Annahme des Todes, der Wiederholung des Todes Christi, der von Gott verlassen stirbt. Chevance stirbt als entblößter Mensch, als erniedrigter Diener, und Chantal, die in diesem Sterben ein sichtbares Zeichen erwartete, nimmt nur das Schweigen Gottes wahr, doch in diesem entscheidenden Moment sieht sie eben in der «geheimnisvollen Verdemütigung, die in einem solchen Tod liegt», ein Zeichen und nimmt im voraus für sich selbst einen solchen Tod an (ohne zu wissen, daß dieser in der schmachvollen Form einer Ermordung vor sich gehen wird); angesichts dieses schmachvollen Todes von Chantal, worin ein Nachvollzug des Sterbens von Chevance liegt, das seinerseits dem Tode Christi nachgestaltet ist, findet schließlich Cénabre den verlorenen Glauben wieder, der vielleicht weniger verloren als zurückgewiesen worden war: die Szene ist von einer packenderen Nüchternheit als jegliche Analyse: «Er bewegte die Schultern wie ein Mensch, der seine Bürde wieder aufnimmt», und in einer Anspannung seines ganzen Wesens stößt er einfach den Anruf «Pater Noster» hervor.

Wenn Satan und das Böse in der Herzmitte des Werkes von Bernanos und seiner christlichen Erfahrung stehen, so gilt dies nicht minder von Christus, und zwar eben im Schoß der Verzweiflung, der Gottverlassenheit. Durch sein ganzes Werk gellt der Schrei: «Warum hast du mich verlassen?» In der Erfahrung dieser Verlassenheit, worin sich die Agonie Christi nachvollzieht, geschieht diese mysteriöse Entscheidung zwischen der Annahme der Verdemütigung oder ihrer Ablehnung und der Revolte. In diesem entscheidenden Moment steht die Seele auf dem Faden, der das Heil vom Verderben trennt: «Das Drama von Kalvaria... Es ist doch sonnenklar, daß es nichts anderes gibt.»

Was unser Problem betrifft, so stellt der Fall Bernanos wohl ein besonders treffendes Beispiel dar. Seine Romane sind einer übermenschlichen und damit nie zu Ende kommenden Anstrengung entsprungen, die christliche Erfahrung in ihrem radikalen Charakter zum Ausdruck zu bringen, dem nahezukommen, was schließlich ein Mysterium ist: in den Sünden, Kompromissen, Lügen, in der scheinbaren Gleichgültigkeit und all dem, was das auf der Oberfläche wirkende Böse ausmacht, den Abgrund der Möglichkeit, sich gegen Gott zu entscheiden, auszuloten. Dieses Bemühen, das Böse, das Heil und das Verderben von innen heraus zu verstehen, geht weit über das hinaus, was die mit der Vernunft arbeitende abstrakte Theologie zu verstehen vermag. Bernanos war sich dessen zweifellos bewußt: «Er weiß so viel, dieser arme Pfarrer von Lumbres, was die Sorbonne nicht weiß.» Und unter «Sorbonne» kann man ebenso gut die Theologie wie die Philosophie verstehen.

Doch obwohl also die Literatur ein theologisches Potential hat und zu einem theologischen «Ort» wird, dispensiert sie nicht von der eigentlichen theologischen Reflexion und ersetzt sie auch nicht. In der Literatur wird das, was der Mensch erlebt, zu Wort gebracht, und damit wird diese Erfahrung gedeutet und wird sie bisweilen zu einem eigentlichen theologischen Diskurs (was bei Bernanos oft der Fall ist). Diese Deutung kann nicht immer ohne weiteres übernommen werden, sondern ist mit dem Glauben der Kirche zu konfrontieren. Gewisse literarische Werke, die sicherlich ein echtes Erleben wiedergeben, machen uns ratlos, insofern in ihnen die Interpretation ihren Platz abtritt an die «Literatur», an das müßige Sprachspiel, an die Konstruktion einer willkürlich erdachten Person. Dies ist bei Marcel Jouhandeau der Fall, der sich als den «Verrückten Gottes» bezeichnet und das Böse tut, «um Gott auf sich aufmerksam zu machen»; wenn er sündigt, ist «Gott in der Hölle»; «Gott ist mit mir in der Hölle». Solche Aussagen sind von zweifelhaftem theologischen Wert, zumindest der Ausdrucksform nach. Wenn auch die Literatur mit Bloy, Bernanos, Péguy, Mauriac usw. durch ihr Zeugnis und ihr prophetisches Gespür dazu beigetragen hat, der Theologie wieder Leben zu geben, so besteht doch ihr theologischer Wert nicht sosehr in der Äußerung des individuellen Erlebens (das manchmal abwegig sein kann), sondern

darin, daß sie die Erfahrung der christlichen Gemeinde zum Ausdruck bringt, zu der ... auch die Theologen gehören.

[1] Hans Urs von Balthasar, Bernanos (Köln 1955); Gelebte Kirche: Bernanos (Einsiedeln 1971).
[2] Pie Duployé. La religion de Péguy (Ed. Klincksiek, Paris 1965).
[3] München ^{3}1947.
[4] Bd. I (Casterman, Paris 1954).
[5] Bd. I (Aubier, Paris 1959).
[6] Ed. du Seuil, Paris 1947.
[7] In: L'âge du roman américain (Ed. du Seuil, Paris 1948).
[8] Im Sammelwerk L'homme et le péché (Plon Paris 1938).
[9] Georges Bataille, La littérature et le mal (Gallimard, Paris 1957).
[10] Gide befürchtete deshalb, Julien Green könnte um sein Talent kommen, wenn er zum Katholizismus konvertierte: «Warum sollten Sie nicht eine Kehrtwendung zum Dämon hin machen?».
[11] Max Milner, Le diable dans la littérature française, de Cazotte à Baudelaire, 1772–1861 (José Corti, Paris 1960).
[12] Armand Colin, Paris 1955.
[13] Deutsche Ausgabe: Die Sonne Satans (Hellerau 1927). (Die angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf diese deutsche Ausgabe. D. Übers.).
[14] Deutsche Ausgabe: Der Betrug (Köln ^{2}1956).

Übersetzt von Dr. August Berz

HERVÉ ROUSSEAU

1926 geboren; Lizentiat in Literaturwissenschaft und Philosophie, Diplom für Höhere Studien in Philosophie; während zweier Jahre Philosophieprofessor; nach Aufgabe der Lehrtätigkeit Hinwendung zur Wirtschaft; gegenwärtig Wirtschaftswissenschaftler in einem Privatunternehmen. Weiterhin Privatstudien über Geschichte und Religionsphilosophie. Verfasser zahlreicher Rezensionen und kritischer Berichte in: Revue Thomiste; Critique; L'Antiquité classique usw. Bücher: Les religions (Presses Univ. de France 1968; ^{3}1974 (Übersetzungen ins Arabische und Türkische); La pensée chrétienne, 1973 (ins Japanische übersetzt; eine spanische und eine portugiesische Übersetzung werden vorbereitet); Le Dieu du mal, 1963.

Jean-Claude Renard

Poesie, Glaube und Theologie

I. Das poetische Wort

Ich setze als Grundsatz voraus, daß die Sprache dann *Poesie* wird: 1. Wenn die Worte, mit denen der Poet umgeht, ihn ihrerseits ergreifen, indem beide aufeinander einwirken, und so ein *Wort* entsteht, das zugleich fähig ist, sich selbst und etwas über sich auszusagen und auch davon zu sprechen, was es nicht ist, was der Poet mitzuteilen sich bemüht und was nur es allein ausdrücken kann[1]. – 2. Wenn dieses Wort sich derart übt, daß es die Normen logischer Rede und gewöhnlicher Kommunikation überschreitet, aber dennoch mitteilbar bleibt. – 3. Wenn es dann eine Wort-Dimension begründet, wo sich vielfältige Bedeutungen *zusammen* einzeichnen, Gegensätze nebeneinander stehen und gleich wahr sind; wo alles zugleich Singular und Plural ist und sich homogene, übermittelbare Beziehungen knüpfen zwischen dem, was sich auszuschließen schien. – 4. Wenn man sich folglich so frei darin bewegen kann, daß «jeder, den Umständen entsprechend – wie der Poet – ständig in dieses Wort etwas hineinprojizieren und in diesem Wort etwas entdecken kann, das ihm plötzlich Wesentliches offenbart oder offenbaren kann»[2]. – 5. Wenn das Gedicht als Metapher, die bestrebt ist, sich selbst zu überbieten, eine ständig aufgeschobene, aber wirkliche Gegenwart bezeichnet, die in ihrer Distanz noch ausdrückt, daß alles eine Chiffre ist, die immer weit über dem liegt, was man an ihr ablesen kann. – 6. Wenn diese besondere Situation die «metaphysische» Seinsweise der Poesie kundtut: ihre Art, nach dem *Warum* dieser Transzendenz zu fragen, und wenn sie daneben schon, als wäre ihr zu ihrem eigenen noch ein fremdes Rätsel zugefallen, von dem zeugt, was ich das *Mysterium* nennen möchte. – 7. Wenn der Poet, dem als Werkzeug nur Worte zur Verfügung stehen, so außergewöhnlich wie nur irgend möglich spricht, um so gut wie nur irgend möglich den Abstand zwischen dem, was er weder erreichen noch sein kann und das er dennoch ausdrücken möchte, zu kompensieren. Aus diesem Grund ist die Poesie in linguistischer Hinsicht wohl jene Entität von *Wörtern – Tönen – Bildern – Sinngebungen,* die sich am besten dazu eignet, *das Unabbildbare abzubilden* bzw. *das Nicht-Darstellbare darzustellen*, sich *das Unvorstellbare vorzustellen* und *das Unaussprechliche auszusprechen*. Sie ist eine Art Prisma, von dem aus alles möglich erscheint, in dem sich alles brechen und um das herum sich alles kristallisieren kann. – 8. Wenn demnach das poetische Wort im eigentlichen Sinn Akt des *Benennens* ist. Ich meine damit: wenn es ständig einer Unendlichkeit von Universen in sich Dasein gewährt und uns deren Aspekte alle zugleich darbietet, so als hätte es die Möglichkeit, einen Raum ohne Grenzen und eine Zeit ohne Zeitabfolge zu schaffen.

Deshalb halte ich das Gedicht für einen *Mythos*, d.h. (der griechischen Wortbedeutung entsprechend) für einen Bericht über eine innere und äußere Erfahrung: Sein Paradox besteht darin, daß er tief auf uns einwirkt, uns in einen Zustand völliger Offenheit und ständigen Staunens versetzt und dennoch nur ein Abenteuer der Sprache sein will. Ich betrachte es als *Fabel*, d.h. als eine Ausdrucksweise, wo das Imaginäre wie ein Geflecht von Figuren und Sinngebungen gelesen werden muß, die anderen Annäherungsversuchen vielleicht unzugänglich sind. Ich betrachte es als *Symbol*; Weil es nicht von der Wirklichkeit getrennt werden kann, wie auch immer diese aussehen mag, verhält es sich wie die gesprochene zur gelebten Hälfte der gleichen Wirklichkeit.

Ich würde also folgendes voraussetzen: Falls das *Geheimnis*, das allen Dingen innewohnt (und von dem der Poet gerade eines der wichtigsten Zeichen ist), zufällig verschwinden würde, dann liefe auch die Frage, die uns in gewisser Weise am Leben erhält, Gefahr, zerstört zu werden, und somit stünden auch wir selbst in Gefahr, uns zu zerstören. Gelingt es hingegen der Poesie, der Welt zu widerstehen, die mit ihrer Tendenz zur Entpersönlichung immer bedrohender wird, dieser Welt, in der wir leben, indem wir uns selbst tödlich bedrohen, dann kann man voraussehen, daß die Poesie uns umso nötiger werden wird, als ihr Wort die Freiheit des Rätsels im Wissen, des Sakralen im Profanen und der Differenz in der Uniformisierung ausdrücken kann. So kann sie uns von ihrer Warte her deutlich machen, daß der Mensch und das, was ihn übersteigt, sich nur durch einander endlos schaffen und vollenden können.

II. Das Mysterium, das Heilige und der Glaube

Ich bin andererseits der Meinung, daß sowohl poetische als auch religiöse Erfahrungen nur für jene sinnvoll sind, die sie selbst praktizieren und in Freiheit leben. Daher wird meine Antwort auf die Frage: Wie kann die Poesie heute Ausdrucksform christlichen Glaubens sein und in welchem Maß kann sie dazu beitragen, die theologische Sprache zu erneuern ?, subjektiv und daher relativ sein. Deshalb muß ich folgende Punkte genauer darlegen:

1. Der Poet muß genauso als schöpferischer Mensch leben, wie der Glaubende seinen Glauben leben muß. Zwar geht es hier um zwei unterschiedliche Handlungen, doch betreffen beide, jede in ihrem Bereich, die ganze Existenz: Es ist nicht ungefährlich, sie zu behindern. Daher geht es nicht an, das eine dem anderen zu opfern, wenn beide in einer Person zusammentreffen; es geht vielmehr darum, ihnen die Möglichkeit zu geben, sich gegenseitig zu befruchten, ohne irgendetwas von ihrer Eigenart zu verlieren.

2. Meine Überlegungen können sich nicht auf das Christentum beschränken. Ich will damit sagen, daß es nicht angeht, in strittige und umstrittene Dogmatismen zurückzufallen, anstatt jenes entkonfessionalisierte spirituelle Mühen zu fördern, das heute Anliegen so vieler Menschen ist. Darum soll meine Überlegung alle nur denkbaren Glaubensvollzüge abdecken. So wird sie, selbst wenn sie keinen Anspruch auf absolute Gültigkeit erheben kann, doch wenigstens mit meinem eigenen Empfinden übereinstimmen.

3. Ich werde deshalb, um eine möglichst breite Ausgangsposition für meinen Standpunkt zu gewinnen, statt von «Gott», dessen christliches Bild noch zu sehr in der Theologie erstarrt bleibt, vom *Heiligen* und vom *Mysterium* sprechen. Man muß also bemerken, daß ich dem Wort Mysterium nicht (wie die Wissenschaft) die Bedeutung eines Unbekannten gebe, das letztlich vielleicht immer vorläufig bleiben und zu entziffern sein könnte, sondern die eines nie reduzierbaren *Absoluten*, das an sich unerkennbar ist und die Notionen von Sein und Nichtsein, Eins und Vielfalt, Zeit und Ewigkeit, möglich und unmöglich übersteigt. Nichtsdestoweniger macht es sich greifbar als einzig universalen gemeinsamen Nenner: durch das eben, das aus ihm *das Warum, das Wie und das Weil* macht, das alles Warum, Wie und Weil unendlich transzendiert. Auf diese Weise läßt es nur dort Dualismen fortdauern, wo der menschliche Verstand sie aufrechterhält, weil er nicht weiß oder, mangels Erweise, noch nicht ahnt, daß wahrscheinlich alles zusammenhängt. Man könnte das Mysterium also ebensogut Person nennen, da kein Name instand ist, es zu bezeichnen, noch, a fortiori, seine nicht beweisbare Wirklichkeit näher zu erklären, auch wenn diese evidenter ist als jede Evidenz.

Diese Wirklichkeit betrifft folglich den profanen Bereich ebenso wie den sakralen, aber sie läßt sich dort jeweils anders ablesen und vereinigt zugleich beide Bereiche. Wenn jedoch nur der Glaube Wert hat, der in einer dem Glaubenden jeweils geziemenden Weise das konkrete, anbetende Sich-Versenken in den Abgrund bewerkstelligt, der für ihn lebendiger ist als das Leben – Dunkel des Feuers[3] –, dann muß, damit wirklich eine Begegnung zwischen Wunsch und Geschenk stattfinden kann, der Glaubende wollen, daß sie sich ereigne. Hieraus ergibt sich die Forderung, daß eine Art Distanz auch in der Aufhebung der Gegensätze, wie sie durch die Fülle des Mysteriums hervorgerufen wird, weiterbesteht. Aber diese Distanz bewirkt auch, daß vom Bewußtwerden des Mysteriums meiner Meinung nach auch das Bewußtwerden meiner selbst abhängt, und umgekehrt. Es sieht ganz so aus, als wolle das My-

sterium, das seine Transzendenz voll wahrt, zugleich in mir wohnen, aus mir hervorgehen und sich selbst in mir wiederfinden, damit wir uns ineinander und durcheinander vollenden. Derart, daß es nur Dasein gewinnt, weil es über das hinaus, was von ihm zu erkennen nicht in unserer Macht steht, schon wie durch einen Schleier hindurch in eine Art Grunddisposition des menschlichen Bewußtseins für die Transzendenz eingeschrieben ist.

4. Was das Heilige in seinem positiven Aspekt angeht, so sehe ich darin (aus den vorerwähnten Gründen) nicht das Gegenteil von profan, sondern die Qualität jenes Augenblickes, in dem sich, in der Distanz, den der optative Akt zu seinem Zustandekommen benötigt, das Gefühl herauszubilden beginnt, daß wir *hic et nunc* ständig von dem Rätsel übertroffen werden, das wir uns selbst sind, wie auch von dem des Kosmos und dem des Mysteriums (und seien sie identisch). Demnach wird die anfängliche Rolle des Heiligen die sein, unser existentielles Unbefriedigtsein in eine Spannung zu verwandeln, die einen ersten Zuwachs an Seinsqualität hervorbringen kann. Dieser Zuwachs kann aber nicht aus uns allein entspringen, denn wir genügen uns keineswegs selbst und bleiben unablässig im Unvollendeten und Relativen stecken; daher müssen wir mit dem in Verbindung treten, was allein als seine Quelle denkbar ist: zu dem Absoluten des Mysteriums. Die zweite Funktion des Heiligen wird es also sein müssen, uns diesem zu öffnen. Hier ist der Katalysator, ohne den es uns wohl nie gelingen dürfte, uns dem Sein, der Sinngebung und dem Geschick, zu denen uns der Zugang ermöglicht scheint, zu nähern und sie dann, mehr oder weniger, aber kontinuierlich, zu aktualisieren. Seine dritte Funktion läßt uns dann von der statischen zur dynamischen Ebene übergehen. Sie geht dabei von dem Wissen aus, daß in uns etwas Unverletzliches existiert, das weder Zwang noch Entwürdigung noch Verzweiflung je ganz aufzehren könnten und ohne das die menschlichen Lebensbedingungen (und wären es schon die schlimmsten) sich selbst entfremden, erniedrigen und wahrscheinlich in die Zusammenhanglosigkeit und das Nichts zurückfallen würden. Daraus ergibt sich eine letzte Funktion des Heiligen: Da es in uns zugleich die Distanz ist, die auf das Mysterium hinweist, und, in dieser Distanz, die Bewegung, die uns zu ihm hintreibt, wird es uns offen machen für den Glauben.

Deshalb scheinen hauptsächlich zwei Eigenschaften es zu kennzeichnen: Zum einen ist es der zugleich innere und äußere Raum, in den hinein sich die ersten Anzeichen einer nicht definierbaren Wirklichkeit eingraben, die uns unaufhörlich die Frage nach dem Absoluten stellt und sich selbst zugleich als absolut ankündigt. Zum anderen ist es das *a priori* nicht auslotbare Gesamt aller Figuren, unter denen wir uns das Mysterium vorstellen und unter denen es sich uns offenbart; der Wege, die zu ihm hinführen; der «geistlichen Übungen», denen man sich unterzieht, als Versuch, es zu durchdringen und sich in höchstem Maße von ihm durchdringen zu lassen; Der Riten, die geschaffen wurden, um es zu feiern, und der Mythen, die wir erfinden, weil wir versuchen möchten, das auszudrücken, was das Unaussprechliche für jeden einzelnen von uns wie auch für jedes Volk, dessen Religion kollektiv strukturiert ist, bedeutet.

5. Schließlich ist zu bemerken, daß ich eher von *religiöser Erfahrung* als von *Religion* spreche. Der Grund hierfür ist folgender: Ich möchte die zu restriktive Bedeutung dieses Wortes wie auch den Anspruch ausschließen, den «Religion» besonders in ihren «gehobenen Formen» noch zu häufig beinhaltet: daß sie sich nämlich als den alleinigen Vertreter der göttlichen Wahrheit ausgibt, wo es doch in Bezug auf deren reine, nicht erkennbare Natur stets nur relative Wahrheiten, einen vorläufigen, schillernden Abglanz dessen geben kann – auch wenn er sich immer mehr vertieft –, was sie in sich ist. Meine Absicht ist es hingegen, die Vertrautheit zu unterstreichen, die jeder Mensch mit dem Mysterium haben kann, und auch die unzähligen Formen hervorzuheben, aus denen diese Vertrautheit entspringen kann, über jeden Rahmen hinaus, den die Kirchen (oder was immer deren Stelle einnimmt), ihr aufzuzwingen bestrebt sind.

6. *A fortiori* verstehe ich unter *Glauben* eine Erfahrung, mag diese nun aus einem vor dem Akt des Glaubens liegenden Bedürfnis zu glauben entsprungen sein oder nicht, oder etwa aus einem Mangel an Sein, der nach der einzigen Gegenwart hungerte, die ihn ausfüllen könnte. Dabei ist ebenfalls gleichgültig, ob diese Erfahrung vor jeder «Offenbarung» liegt oder nicht, und zwar in dem Maß, als sie uns der Möglichkeit unseres gewöhnlichen, normierenden Sehens der Dinge beraubt und es uns so in beiden Fällen ermöglicht, das Mysterium als eine lebendige Wirklichkeit mit ontologischer Kraft anzusehen, deren Notwendigkeit wir geradezu spüren. Daraus ergibt sich, daß sie den Raum darstellt, in dem durch eine in Freiheit vollzogene Öffnung des *Ichs* dafür, daß es in sich mehr ist als es selbst und für das, was in ihm mehr ist als es selbst, zunächst eine Begegnung stattfindet, dann eine Vereinigung und schließlich (in ihrem höchsten Grad, im Bereich der Mystik) eine Art Vereinigung mit dem Mysterium. Und indem sie das tut, ruft sie eine Umkehr des Daseins hervor, ob diese nun, je nachdem der Gläubige jeweils eingestellt ist, von einer bestimmten religiösen Botschaft und einer bestimmten religiösen Umgebung

abhängt oder nicht, ob sie sich auf diese stützt, um zu erstarken, sie im Hinblick auf ihre Übereinstimmung mit dem eigenen Suchen auswählt oder sich hingegen ohne Mittler vollzieht. Diese «Umkehr» bewirkt ihrerseits eine eigentümliche Vollendung der menschlichen Person (die wir Erweckung, Befreiung, Licht, Liebe usw. nennen). Sie drückt sich aus in einer stets erneuerten Art zu sein, zu handeln, zu erkennen, mit sich und mit allen Beziehungen zu unterhalten, die anders sind, als sie es wären, wenn es keinen Glauben gäbe. So bewirkt der Glaube, daß wir uns engagieren auf dem Weg einer einzigartigen Bestimmung, die hier gestaltet wird und gleichzeitig, wenn auch auf rätselhafte Weise, fähig erscheint, die Zeit und den Tod zu überschreiten.

Da der Glaube jedoch nicht immer auf dieser Höhe bleiben kann (dies gilt vielleicht sogar von so außergewöhnlichen Menschen wie Gautama, Jesus oder Mohammed), weil er eben, wie die größten Mystiker bezeugen, nie aufhört, an die Prüfung seiner Beweisbarkeit zu stoßen und das heißt an das Drama des Zweifels, des Mißerfolgs, des Schweigens usw., das Gewinn oder Verlust bedeuten kann, muß er also jedesmal, wenn er zusammenzubrechen droht (aber...weiß man wirklich, wann man glaubt und wann man nicht glaubt?), wie aus dem Nichts wiedererstehen. Er muß sich durch seinen Tod und in seinem Tod erneuern und wieder lebendig werden. Alles in allem muß er sich von den dunklen Modalitäten seiner Erfahrung belehren lassen, daß «gerade da, wo nichts (oder fast nichts) mehr...mit dem Mut der Gewißheit behauptet werden kann, wo im Gegenteil fast alles in Frage gestellt und zu einer Art Ursprungsnacht, um nicht zu sagen Negation oder Ursprungs-Nullpunkt zurückgekehrt zu sein scheint»[4], ein neues Bewußtwerden des Mysteriums beginnen kann. Der Glaubende wird in der Tat oft von einer Art Umkehrung der Offenbarung dahin gebracht, jenen mehr durch seine Distanz als durch seine Nähe zu «kennen». Er muß dann, in dieser Umkehrung, ohne Furcht das Rätsel einer Weise des Daseins und der Hingabe sehen lernen, die dazu führt, aus dem Akt des Glaubens eine umso freiere, wahrere und lebendigere Erfahrung zu machen.

Deshalb stellt sich der Glaube dar wie eine stets *revolutionäre Aktion*, die uns unablässig verwandelt. Ihre volle Bedeutung erreicht sie jedoch erst dann, wenn sie auch die menschliche Gesellschaft zugunsten besserer Lebensbedingungen umzuwandeln sich bemüht, gleichzeitig aber auch sich selbst unablässig wandelt, indem sie stets neu ihre Fundamente hinterfragt und auch selbst immer neu hinterfragt wird durch ihre Existenz und durch ihre Werke. Und dies geschieht, ohne daß das Fehlen einer Antwort (auf doktrinaler Ebene) oder eines einzigen und einstimmigen Bedeutungsgehalts jene existentielle Differenz bedrohen oder zugrunderichten würde, die die Begegnung mit einem immer gegenwärtigen Mysterium zuerst in uns auslöst (und sei es durch die Leere, die es schafft, wenn es uns fehlt). Dabei ist es weniger wichtig, die Begründung dafür zu suchen, als es nottut, festzustellen, daß dem so ist und dieses Wissen zu vertiefen, ohne zu wissen, wo die Zwiespältigkeiten und Widersprüche sich auflösen und doch alle bestehen bleiben können. Ich will damit keineswegs sagen, der Glaubende sei dadurch von den Forderungen der Ratio entbunden. Ich bin vielmehr der Meinung, daß die Ratio von einer gewissen Grenze ab nicht mehr vor dem Mysterium bestehen kann und daß dies allein dem Glauben möglich ist, der sie übersteigt und alles Hinterfragen zurückläßt, der es dann aber nicht mehr nötig hat, an eine Theologie gebunden zu sein, um existieren und handeln zu können. Denn das Mysterium wird auf diese Weise jedweder Gläubigkeit und deren Art, zu glauben zur Begründung: Hierin liegt sein persönlicher Anteil an dem, was sich alternativ und simultan als Antinomie ausweisen läßt.

So stoßen wir denn auf ein anderes Paradox des Glaubens: daß er nämlich ein Verlangen ist, das immer mehr an Intensität gewinnt, desto mehr – wie auch desto weniger – es gestillt wird. Dieses Verlangen, dessen fundamentale Ausrichtung die Vereinigung mit dem Mysterium bleibt, ist also Sache der inneren Erfahrung und nicht der Ideologie. Man betont diesen Gesichtspunkt heute nicht mehr genügend. Aber ohne ihn droht der Glaube seinen ursprünglichen Sinn zu verlieren und (zumindest in der westlichen Welt) nichts anderes mehr zu sein als Ausgangspunkt einer sozialen Aktion, wie jeder beliebige sie ausüben kann, anstatt eine personale Beziehung zu dem Mysterium darzustellen. Denn nur wenn sie zuerst uns selbst verändert, kann diese Beziehung dann vielleicht auf andere einwirken, und zwar nicht durch lange Reden, die Überzeugung wecken und «bekehren» sollen (auch Jesus selbst hat dies vornehmlich nur durch seine Taten erreicht), sondern indem das Werk unserer inneren Verwandlung in unserem Tun sichtbar und greifbar wird. So lautet das Problem, das die Verwirklichung eines dynamischen Gleichgewichts zwischen Kontemplation und Aktion stellt; sie macht es übrigens vielleicht schwieriger zu glauben, als nicht zu glauben.

Wie dem auch sei, der Glaube darf sich weder von den Veränderungen, denen ihn der prometheische Wechsel seiner Begegnungen mit dem Mysterium unterwirft, noch von der Unterschiedlichkeit im Verhalten seiner bedeutenden Zeugen im Lauf der Geschichte

und von den Widersprüchen in deren Botschaften erschrecken lassen. Vielmehr muß er zunächst einsehen, daß diese Pluralität eine sehr hohe Ausdrucksmöglichkeit für das Unaussprechliche anbietet, und sich dann an ihrer Vielfalt bereichern, ohne sich darum zu sorgen, ob man in den Augen dieser oder jener Doktrin orthodox ist oder nicht: Wichtig ist nur, daß man dabei mit sich selbst übereinstimmt. Denn in jeder dieser Lehren wie auch in jeder der «Gottheiten», als welche diese Lehren sich geben, handelt es sich um ein und dasselbe Mysterium, das sich in ihnen vermittelt, obgleich es sie zugleich transzendiert. Seine Einzigartigkeit macht es möglich, da es nichts monopolisiert, die Forderung aufzustellen, daß es jedem Glauben in sich die Freiheit gebe, sich zu offenbaren und auf jede nur denkbare Weise zu handeln. Mit anderen Worten: Wenn dem Mysterium alles möglich ist, ist auch dem Glauben alles möglich.

Hier wird auch das Motiv deutlich, aus dem heraus der Glaube, selbst wenn das nicht sein unmittelbares Ziel ist, auf seine Beziehung zum Mysterium die stets erneuerte Hoffnung einer *genügend universalen Spiritualität* begründet, in der Absicht, nach und nach den Anfang einer neuen Menschheit zu setzen, die umso vervollkommnungsfähiger wäre, als sich die Wirkung dieser Spiritualität in ihr ausprägen würde. (Und dies, selbst wenn dieser Anfang ständig aufgeschoben oder in Frage gestellt wird durch unsere Trägheit, unsere Verantwortung durch die Dialektik und die unvorhergesehenen Ereignisse der Historie und durch den Fortschritt einer Wissenschaft, die mehr und mehr unlösbaren Rätseln die Stirn zu bieten scheint.)

Diese Feststellungen begründen letztlich meine Meinung, daß der Glaube an das Mysterium den Glauben an den Menschen mit einschließt und umgekehrt. Daraus ergibt sich, daß ich den Glauben für allein fähig halte, zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen eine Gleichung zu setzen, die bewirkt, daß, je mehr beide sich vereinigen, ersteres sich umso mehr «vermenschlicht» und letzteres sich umso mehr «vergöttlicht», ohne daß jedoch eines von beiden sich aufgibt. Hieraus folgt eine ununterbrochene Verwandlung des Daseins auf eine Zukunft hin, die sich nicht festsetzen läßt, in der das Mysterium die totale Vollendung der Menschheit darstellen würde und zwar, ohne daß irgendetwas ihre gegenseitige Vertiefung begrenzen könnte. Es wird also nicht verwundern, daß ich dem, was es der Transzendenz ermöglicht, immanent zu sein, und der Immanenz, an der Transzendenz teilzuhaben, einen «pan-ontologischen» Charakter zuschreibe. Sein Rätsel wird es bleiben, daß er jeden Dualismus aufhebt, ohne dabei die innere Bewegung zu zerstören, die beide zueinander hintreibt. Wie aber ist der Glaube dazu fähig, das, was er auf fast unsagbare Art lebt, möglichst exakt wiederzugeben?

III. Die Poesie und die geistliche Erfahrung

Ich setze voraus, daß die Poesie die einzige Sprache ist, die an sich die Welt verwandelt, die jeder von uns ihr darbietet und die nur das aussagt, was ihre Eigentümlichkeit sie antreibt, zu sagen. Sie läßt ihre eigene Welt und ihre eigenen Bedeutungsinhalte aus sich selbst hervorgehen, trägt sie in sich und hält gleichzeitig auch darin etwas von unseren eigenen Bedeutungsinhalten fest, offenbart uns diese aber nur unter Gesichtspunkten, die uns unbekannt waren; so weckt sie in uns immer neue Formen von Bewußtsein. Darum lautet meine erste Hypothese, daß ihre Sprache von Natur aus angemessener ist als jede andere, um über die geistliche Erfahrug zu sprechen. Denn da sie nicht (wie die Theologie) erklären will, sondern «eine gewisse *unausgefeilte* Gesamtschau des inneren und äußeren Universums, in dem der Poet sich bewegt»[5], mitteilen will, kann sie, weil sie mehr ist als Frage und Antwort, auf bedeutsamere Weisen als die anderen unser größtes Rätsel angehen: «Woher kommen wir? Wer sind wir? Welches ist unser Ziel?» Liegt hierin wohl einer der vordringlichsten Gründe dafür, daß von den Ursprüngen der Sprache an der Mensch immer dann das gewöhnliche Wort vernachlässigt zu haben scheint, wenn er «in Furcht und Zittern» darum ringen mußte, seine Beziehung zu jenen Kräften zu formulieren, die er in sich und um sich herum ihn übersteigen fühlte, und wenn er dann versuchte, mit dem heiligen Bereich des Mysteriums in Verbindung zu treten? Die Wahrscheinlichkeit hierfür scheint groß genug.

Jedenfalls zeigen die literarischen Dokumente des frühen und späten Altertums, daß sogar die Schrift sehr häufig poetisch wurde, um heilige, magische und Initiations-Erfahrungen auszudrücken oder mythologische oder esoterische Botschaften zu übermitteln. Die Poesie scheint demnach zuerst eine religiöse Funktion gehabt zu haben. Vielleicht ist dies einer der Gründe dafür, daß, im Osten wie im Westen, die Heldendichtung geradezu der «Akt, ein Gedicht zu machen» war, der, da er wie die Tragödie fast immer aus der Mythologie hervorging, auf natürlichere Art und Weise als die Prosa die innersten Erfahrungen und wesentlichsten Fragen der Menschheit in Szene setzen und zugleich deren prä-logischen und über-natürlichen Charakter wahren konnte. So stellen beide sich dar wie ein *Drama*, dessen Helden Götter, Halbgötter oder Menschen sind, die dem Göttlichen direkt die Stirn bieten. Und plötzlich übersteigen sie durch das Schauspiel mythischer Heldentaten hindurch das Ge-

wohnte und tauchen in das Übermaß des Mysteriums ein, in das Rätsel des Rätsels, das sich überall vor uns aufrichtet, und versuchen dann, den Sinn einer Bestimmung, der unsrigen, zu finden oder ihn zu erfinden, wenn sie keinen Sinn zu haben scheint. Dies, um der Verzweiflung des Zufälligen oder des Absurden zu entgehen; um sich einer allen Rechtfertigungsversuchen baren Fatalität zu entziehen; um die Leere eines sonst grund-los bleibenden Daseins aufzufüllen, das sonst einem ebenso schrecklichen wie unverständlichen Untergang geweiht wäre; um festzuhalten, *warum* diese Leere dann als Offenheit erscheint und um die *Angst* vor dem Tod zu überwinden.

Fast alle großen indoeuropäischen religiösen Heldendichtungen enthalten anscheinend, schematisch dargestellt, als gemeinsame Züge ein dreifaches Drama: Ursünde, Kampf zwischen Licht und Dunkel, Erlösung. Wie gewissen Tragödien so kann man auch ihnen folgende Attribute zulegen: daß sie *metaphysisch* sind in ihrer Figuration des Absoluten und zugleich *theogonisch* in ihrer Figuration der Geschichte der Götter, die deren Kundgabe ist; *theologisch* in der Figuration ihrer Beziehung zur ersten durch die zweite hindurch; *kosmogonisch* in ihrer Figuration der Ursprünge der Welt; heroisch in jener Figuration, in der die Helden, wenn die Götter nicht direkt handeln können, deren Verkörperung werden; politisch in der Figuration, mit der sie Typologien existentieller und sozialer Art vorschlagen, die alle auf einem gemeinsamen Grund aufbauen: dem Mysterium und jenen besonderen Elementen, die jedes Volk und vielleicht auch jedes Individuum in die Bilder hineinträgt, die es sich davon macht. So erscheinen sie wie die vielfältigen Aspekte der Beziehungen, die sich möglicherweise zwischen der göttlichen Seinsweise und der menschlichen wie auch zwischen den Menschen aufbauen lassen.

Dies ist nur einer Sprache möglich, die ohne explizite Sorge um Logik und Glaubwürdigkeit mehrere Dinge zugleich ausdrücken und den Poeten bei seiner Arbeit am Mythos fördern kann, indem sie die Freiheit seiner Einbildungskraft durch die der Worte, die aufeinander einwirken, verdoppelt und so das sagbar und einsichtig macht, was ohne ihn unsagbar und uneinsichtig wäre. Man weiß übrigens, daß manche Völker wie manche Poeten diese Sprache lange für gleichsam göttlich gehalten haben (oder noch halten), in dem Maß nämlich, als sich der «poetische Zustand», der dem «En-thusiasmus» (in seiner ursprünglichen Wortbedeutung) vergleichbar ist, fähig erweist, eine höhere Wirklichkeit als die uns vertraute auszudrükken und zu den «Geheimnissen» der Welt und der Götter hinzuführen.

Ich möchte daraus folgern, daß die geistliche Erfahrung eines Volkes oder einer Person mit steigender Itensität jeweils desto schwieriger zu übersetzen ist, so daß mir dann die poetische Sprache desto mehr geeignet erscheint, sie auszudrücken. Wenn dem aber so ist, dann löst jede Abschwächung der Bedeutung dieser Fähigkeit die Sprachverbindung zwischen Religion und Poesie auf und versucht dagegen, letztere zu *ästhetisieren*,, d.h. sie in ein Wort gleiten zu lassen, das nur noch sich selbst zum Ziel hat. Da dieses Wort jedoch aus uns entspringt und wir also nicht von ihm losgelöst werden könnten, so spiegelt es auch das wider, was uns dazu verleiten kann, dem «Menschlichen» mehr Bedeutung beizumessen als dem «Göttlichen». War die Möglichkeit zum Irrtum einmal geöffnet, war es ebenso natürlich wie unvermeidbar, daß sie sich mit der allmählichen Ausdehnung und Spezialisierung der Wissenschaften ständig ausweitete. Anders ausgedrückt: Die erste Sendung der poetischen Sprache, nämlich bevorzugtes religiöses und mythologisches Medium zu sein, wurde abgeschwächt in dem Maße, in dem man ihrer anderen Möglichkeiten innewurde und, da die Kenntnisse mannigfaltiger wurden, als man sich bewußt wurde, daß die eigentlich theologische und metaphysische Rede an ihre Stelle treten könnte. So wurde denn der *literarische* Ausdruck des «religiösen Dramas», anstatt der Poesie innerlich zu bleiben, ihr Thema. Als aber Valéry, nach Mallarmé, das Gedicht als «Sprache in der Sprache» definiert hat und André Breton (nach Lautréamont) aus ihm ein freies, mit revolutionärer Energie geladenes Wortspiel gemacht hat, wird ihm als einzige oder wenigstens als wesentliche Rolle die zugewiesen, immer mehr zugleich spezifisch und subversiv zu sein: darum werden sich fortan die radikalsten poetischen Erfahrungen mühen. Dies geht so weit, daß die «Weihesprache» sich aufgelöst hat in die vielfältigen Formen, die heute von der Poesie benutzt werden. Wenn sie sich jedoch in diesen offenbart, so geschieht das oft mit umso mehr Ausdruckskraft, als sie unabhängig ist von jeglichem religiösem System und also dem Geheimnis poetischer Sprache, die ihre Fülle sucht, selbst entspringt!

IV. Eine bevorzugte Beziehung

Ferner bin ich, wie bereits gesagt, der Meinung, daß sich kein Sprechen, das aus in sich bedeutsamen Wörtern besteht, ganz der persönlichen oder kollektiven Prägung dessen oder derer entziehen könnte, die es erfinden; so ist ihr eigenes «Sprach-Drama» immer um ein menschliches «Drama» verdoppelt. Daher lautet meine zweite Hypothese, daß die Unfähigkeit des Ge-

dichts, neutral zu sein, den Glaubenden, der zugleich Poet ist, im Bereich der poetischen Schöpfung vor ein besonderes Problem stellt. Er muß in der Tat jenen Punkt dynamischen Gleichgewichts finden, wo der Glaube sich im Gedicht niederschlagen kann, ohne dort zu entarten oder in diskursives Sprechen zu verfallen, und wo das Gedicht das Rätsel des Glaubens ausdrücken kann ohne es zu entstellen und ohne sich selbst zu entstellen. Mehr noch: Er muß eine Sprache schaffen, die als Poesie fähig ist, das auszudrücken, was der Glaube ist und was er nicht ist. Gleichzeitig aber muß er ausdrücken, was er selbst im Verhältnis zur Poesie ist und was er nicht ist. Alles in allem muß diese Sprache mystisch werden ohne aufzuhören, Poesie zu sein und theologisch, ohne je Theologie zu sein, Es sei denn, der Wandel, dem diese unterworfen ist, sporne sie schließlich an, auf die natürliche Disposition jener zurückzugreifen, über das zu sprechen, was sich dem Wort entzieht, und das adäquater fassen oder gar «erproben» zu lassen, was die Erfahrung des Mysteriums ist oder sein kann. Dies, indem es seinerseits Sprache wird, die es möglich macht, ansatzweise das auszusagen, was nicht gesagt werden kann, wo wie der Glaube es möglich macht, ansatzweise das Unsichtbare zu sehen.

Das Wichtigste aber ist, daß gerade dieser Zustand der Offenheit es nun dem Unsagbaren zu ermöglichen scheint, sich bruchstückhaft in dem Gedicht auszudrücken, ebenso wie dem Nicht-Erkennbaren, sich bruchstückhaft im Glauben zu enthüllen. Das Paradox dessen, was sich frei und ledig macht – und dies tut das Gedicht, wenn es jede Absicht, nur bestimmte Dinge zu sagen, ausschließt, und der Glaube, wenn er von dem Mysterium nur jenes Aussehen erwartet, das es ihm darbieten will –, liegt darin, daß es immer mehr empfängt oder entdeckt als das, womit es hätte rechnen können. Indem der Poet den Wörtern das Wort gibt, öffnet er sie gewissermaßen für mehr, als sie von sich aus sind und ermöglicht es so der geistlichen Erfahrung, in ihnen von sich zu sprechen, durch das hindurch, was im Innern der Wörter diese übersteigt, wie eine reichere Sprache als sie selbst es sind oder wie eine Gegenwart in ihnen, die sprechender ist, als jedes Wort. Dann wird das Gedicht, ohne seine Natur zu verändern, darüber hinaus entweder ein neues theologisches Mittel, um nach dem Mysterium zu fragen, ein Mittel, das auf nicht dialektische Weisen Fragen stellt, über jede Formulierung von Fragen hinaus; oder es wird zu einer mystischen Sprache, die nicht mehr den Wunsch äußert, Antwort zu erhalten von dem, was nicht zum Antworten geschaffen ist, weil es alles transzendiert; zu einer Sprache, die vielmehr lebendige Begegnung mit dieser Transzendenz wird.

Auf diese Weise findet der Glaube in der poetischen Sprache eine mögliche Ausdrucksform jener sinnlosen Wirklichkeit, die sich nur dem sinnlosen Akt darbietet, der er selbst ist, insofern er nämlich den Vollzug einer – a priori unmöglichen – einenden Verbindung zwischen dem Relativen und dem Absoluten darstellt. Er findet in ihr ein Wort, das, wenn es auch die Grenze zwischen dem verbal Existierenden, dem konkret Existierenden und jenem Existierenden, welches das Sein transzendiert, nicht völlig überspringen kann, doch wenigstens schon in gewisser Weise jede radikale Form von Trennung oder Gegensatz überwindet. Mit anderen Worten, sobald das Gedicht wirklich religiöser Ausdruck ist, erscheint es wie die eine Hälfte der sakralen Wirklichkeit, deren andere Hälfte nur durch den Glauben zugänglich ist. Indem es aber dem, was es symbolisch darstellt, aktive Form gibt, kann es noch mehr erreichen: Es kann an der sakralen Feier teilhaben, indem es liturgisches Wort wird, das die Zelebranten sprechen. So konnte das kabbalistische Buch Zohar, welches das kosmische Element in der Schrift Gestalt annehmen läßt, oder der islamische Jafr, der das Bestehen einer direkten Beziehung zwischen der Struktur des Leibes und der Struktur der Sprache voraussetzt (ähnlich wie Lacan sie zwischen der Struktur der Sprache und dem Unbewußten voraussetzt), sogar meinen, das religiöse Wort bestünde darin, daß das Mysterium im sakralen Sprechen real gegenwärtig wird. Man weiß auch, daß Novalis die Poesie für das «absolut Reale» hielt, Baudelaire hingegen für das, was nur in «einer anderen Welt» ganz wahr ist. Wie dem auch sei – real-irreal, irreal-real oder das Superreale des Realen –, das poetische Sprechen, das weiter aus Wörtern besteht, kann nicht die bestmögliche verbale Annäherung an das sein, was der Glaube auf unaussprechliche Weise lebt, indem er uns durch seine Mythen hindurch eine Ahnung davon verschafft, daß das, was er lebt, aus einem ferneren Unendlichen entspringt.

Die Poesie stellt sich also nicht nur einfach als *Zeichen* dar, sondern als etwas, das Zeichen gibt: Sie lädt uns ein, uns bewußt zu machen, daß immer und überall mehr vorhanden ist, als wir dort vermuten. Als aufgebrochenes Wort oder Satz ohne Anfang und Ende verwandelt sich die Poesie darüber hinaus ständig. Es sieht so aus, als wolle sie sich läutern von dem, was sie von sich selbst abbringen könnte. D.h. die Poesie entmythologisiert, desakralisiert, räumt Idole weg und zerstört sogar ihre Sprache, um jene Elemente, die ihr fremd oder die erstarrt sind, aus ihr zu entfernen. Dann baut sie wieder auf. So bleibt sie ständig offen für neue und tiefere Seinsweisen.

Der poetische Vorgang stellt demnach einen Vollzug dar, den der Glaube anstrebt oder den er auf natürliche

Weise verwirklicht, auch wenn man ihm noch allzu oft das Recht dazu abstreitet. Es scheint nun so, als sei das Mysterium nur dann unter dem Wort «Gott», wenn man dieses all dessen entkleidet, was die religiösen Institutionen dogmatisch (und also idololatrisch) entscheiden und wenn dem gegenüber der Glaube ständig dafür offen bleiben kann, wie für den «Wind, der weht», wo, wann und wie er will. Mehr noch: Unsere Begegnung mit dem Mysterium wird dann am authentischsten sein, wenn sie ständig das durchsteht, was «Tod Gottes» genannt wird, und wenn sie die Bilder, die wir uns von dem «Göttlichen» machen, unablässig profaniert, damit sie nicht erstarren und uns selbst unbeweglich machen. Deshalb kann der Poesie keine Poetik und dem Glauben keine Theologie genügen. Folglich ist an einem Gedicht nicht das wichtig, daß es dies oder jenes ist oder aussagt, sondern daß es allein das sagen kann, was es sagt und zugleich das mit aussagt, was durch es hindurch gesagt ist. Und am Glauben ist nicht das wichtig, was ihn an eine Doktrin bindet, sondern das, was er allein dem Glaubenden persönlich, innerlich zu leben ermöglicht und das sich dann nach außen in einem neuen Lebensstil zeigt. Deshalb bin ich geneigt, in der Poesie das höchste Risiko zu sehen, das die Sprache eingehen kann und im Glauben dasjenige, das der Mensch eingehen kann, wenn die eine wie der andere versuchen, das Absolute zu erreichen.

Durch ihre semantische Vielfalt eignet sich die Sprache auch dazu, die Vielfalt der heiligen Schriften besser erfassen zu lassen. So veranlaßt sie die Hermeneutik, zwar nicht weniger rigoros, dafür aber offener zu werden in Bezug auf die Freiheit des Glaubenden, die Schrift auszulegen und in bezug auf die Gültigkeit seiner Optionen, sofern sie nur den Forderungen entsprechen, deren Notwendigkeit ihm selbst deutlich sind, von denen er sich gefordert fühlt bzw. von denen er spürt, daß er sie verstehen muß, um weiter glauben zu können. Übrigens weiß man, daß tatsächlich Heterodoxie und Häresie am meisten zur Entfaltung der Exegese und der Theologie beigetragen haben. Demnach ist es legitim, daß der Glaubende in bezug auf seinen Glauben (wie auch der Poet in bezug auf seine Gedichte) ein Recht auf subjektive Lektüre von Texten verlangt, deren Doppeldeutigkeiten und Abweichungen ihm bereits fließende Bedeutungsinhalte vorschlagen und die sich obendrein im Lauf der Zeit selbst hervorbringen und gleichzeitig, wie das Gedicht, von den Menschen, die sich mit ihnen beschäftigen, hervorgebracht werden; aus diesem Grund nämlich bleiben sie immer aktuell und neu. Diese Lektüre aber unterscheidet sich in dem Maß von derjenigen der Poesie, als sie nur dann wirklich Sinn hat, als sie im konkreten Dasein einer Person Gestalt annimmt. Anders ausgedrückt: Sie findet ihre Berechtigung erst in dem Augenblick, da sie selbst lebendig wird und das Leben des Glaubenden verwandelt durch den Übergang des Abgewandelten zum Abwandelnden, des Bezeichneten zum Besitz.

In der autarken Natur seiner Sprache hinwiederum sehe ich den Grund dafür, weswegen das Gedicht, wenn es sakral wird, die geistliche Erfahrung von Natur aus eher negativ als positiv ausdrückt. Denn außer in den «Offenbarungsreligionen», in denen das Mysterium entweder direkt zu allen Menschen spricht oder zu einer Person, die Hauptzeuge seiner Botschaft wird (Jesus, Mohammed), oder zu einzelnen Personen, die den Auftrag erhalten, seine verschiedenen Pläne auszulegen (die Propheten), strebt die Sprache jeweils desto mehr danach, Schweigen in sich zu beschließen, als die Wirklichkeit, der sie sich ausliefern will, zwar gleichzeitig auch versucht, sie wiederum zur Beute zu machen, sich jedoch desto unaussprechlicher zeigt. Das einzige Mittel, das der Poesie dann bleibt, um eine gewisse Angleichung zwischen den Wörtern und dem, was ihnen entgeht, zu erreichen, ist, in Metonymie zu sprechen; dies bedeutet: Vereinigung der Gegensätze oder Übersteigen alles Gegensätzlichen. Es geht hier darum, etwas durch Verneinung auszusagen. So wird zum Beispiel das Alles Nichts genannt oder auch: das Nichts, das mit dem Alles identisch ist oder das Absolute, das mehr ist als das Nichts und als das Alles. Die Abwesenheit wird zum Sein, das beschenkt, die Dunkelheit zu dem, was erleuchtet, das Nichtwissen zu dem, was weiß. Dergestalt, daß der Poet in gewisser Weise «in Zungen redet» (1 Kor 14,2), d.h. eine nicht einsichtige Sprache spricht, die jener nahesteht, die die Pfingstler (wie die ersten Christen es taten) sich in ihnen formen lassen, wenn sie sich direkt an «Gott» wenden oder nicht mitteilbare Dinge beschwören und zugleich «prophetisch reden» wollen, d.h. auf eine Weise, die zugleich klar und unverständlich ist: klar, damit die Botschaft übermittelt werden kann; dunkel, weil sie die Spuren dessen trägt, was auf mystische Weise gelebt wurde.

Die Poesie macht also deutlich, daß in ihr, wie in uns selbst, stets ein Sehnen nach jenem Abgrund lebendig ist, der sich unendlich unter dem Abgrund erstreckt, und daß unter der Oberfläche dessen, was zur Sprache gehört, sich das abzeichnet, was zum Unaussprechlichen gehört. Wenn wir von da ausgehen, ist die Poesie besonders repräsentativ für die Art, wie das Mysterium zu dem Glaubenden spricht: wie eine Stimme des Schweigens nämlich, die jedoch mehr aussagt als alles, was sonst gesagt werden könnte; die es auf immer neue Weise aussagt und die aus dem Glauben und *a fortiori*

aus der mystischen Erfahrung ein Hören des Unhörbaren macht, einen Dialog mit dem, was alle Worte übersteigt. Die Poesie kann folglich, wenn sie die äußerste Grenze ihrer Fähigkeit, Prisma zu sein, erreicht, wie von der Strahlkraft des Mysteriums, das in ihr seine Figuren vervielfacht, durchdrungen werden. Oder sie wird sich gerade genügend selbst überbieten können, um dann das zu sein, «was das Aufgehen des Lichtes durch das hindurch vorbereitet, was auch in der Nacht noch Dauer hat»[7]. Darüber hinaus aber wird sie nicht gehen können.

V. Die Grenzen des Gedichts

So lautet meine dritte Hypothese, daß das Gedicht – trotz dieser Aspekte, die es zum Spiegel eines Spiegels machen, in dem die Wirklichkeit oder das, was wir Wirklichkeit nennen, bestenfalls nur sich widerspiegeln kann, gleichzeitig aber ihre Widerspiegelung mehr oder weniger verwandelt zurückkommen sieht – doch schon die andere Seite seiner selbst ausdrückt und gleichzeitig, wie der amerikanische Dichter John Ashbery sagt[8], «das Geheimnis des Suchens» ist. Daher scheint selbst dort, wo keine Distanz zwischen den Welten, die es schafft, und deren Bedeutungen zu bestehen scheint, weil seine Sprache einen absoluten Bereich darstellt, dennoch ein gewisser Mangel in ihm fortzubestehen, wie wenn es den Wörtern nie gelingen wollte, sich vollkommen zu vereinigen, selbst denen nicht, die die größte Freiheit dazu hätten. Deswegen halte ich diese beiden Phänomene für gleich repräsentativ für das, was der Glaube empfindet. Dieser bewirkt tatsächlich keine Vereinigung, außer vielleicht im Zustand der Ekstase. Er kann nicht als Vereinigung vollzogen werden, weil er in dramatischer Weise, die hier aber angebracht ist, immer mehr oder weniger um den Abstand weiß, der ihn vom Mysterium trennt. Dramatisch ist diese Situation, weil er sich nach der Vereinigung sehnt; angebracht ist diese Lage, weil ohne das Fortbestehen einer Distanz zwischen Glaubendem und Objekt des Glaubens der Glaube erstarren würde. So spornt denn gerade die nie endende Flucht der Fülle des Mysteriums vor dem Glauben die geistliche Erfahrung mehr und mehr an.

Doch ist diese Flucht sehr rätselhafter Art; man möchte sagen, sie müsse zunächst im Glauben beginnen, um sich dann über ihn hinaus fortzusetzen und ihn gleichzeitig verwandeln zu können, in eine Flucht, die er mit sich bringt und nach sich zieht. Auf diese Weise ist *glauben* zugleich das «Geheimnis des Suchens» und dieses «Suchen» selbst, das dem «Geheimnis» begegnet. Nicht als wäre der Glaube eher in der Lage als die Poesie, das Unerkennbare zu erkennen. Aber da, wo die Poesie in Erwartung «irgendeines Beginns» stehen bleibt, der nicht in Sicht, aber immer möglich ist und erahnt werden kann, eine Art «ewig zurückweichende Gewißheit (...) der nächsten Widerspiegelung des Unmöglichen»[9], erblickt der Glaube, und wäre es auch nur einen Augenblick lang, das Unsichtbare, macht die Begegnung mit dem Unmöglichen möglich, versucht sie immer aufs neue und wird, indem er das tut, wie dessen Verkörperung oder dessen Beweis. Da also, wo das Gedicht nur etwas anbietet, tritt er in Aktion. Er dringt in die Gegenwart einer Realität vor, die einfach *da ist*, wie einer der vielen Aspekte des Antlitzes ohne Antlitz, eine der möglichen Sinngebungen dessen, was jede Sinngebung übertrifft. Er siedelt sich *vor* und *in* dem an, was für jeden Glaubenden einzigartig ist. Weil er jedoch immer tiefer ist als alle denkbaren Ereignisse, der Tod inbegriffen, stellt er nichtsdestoweniger überall und für alle den gleichen gemeinsamen Nenner dar, den man wirklich universal nennen kann. Deshalb kann man weder den Glauben noch die Poesie für Erfinder des Mysteriums ansehen, selbst wenn dieses in gewisser Weise fordert, daß jene das sein sollen, weil sie die Erfahrung und das Wort sind, ohne die das Mysterium ohne Zeuge und ohne Zeugnis, d.h. zwar existent, aber so, als existiere es nicht, bleiben würde.

Der Glaube wie die Poesie lassen sich in diesem Sinn mit einer Abwesenheit vergleichen, die eine Gegenwart herbeisehnt, oder mit einem Abbild, das in sich seine Vorzeitigkeit entdeckt, diese offenbart und zugleich von ihr geoffenbart wird. Während aber die Poesie hier an ihre Grenze stößt, überschreitet sie der Glaube und wird ein Akt, in welchem das, was der Erfahrung innewohnt, Leben gewinnt, jener Erfahrung, der der Glaube ausgeliefert scheint und der er zugleich sich auszuliefern scheint. Auf diese Weise bewirkt der Glaube mehr als eine Begegnung mit dem Mysterium: er geht in ihm auf und nimmt es zugleich völlig in sich auf.

VI. Die Notwendigkeit der Theologie

Man kann sich also fragen, ob der Glaube eine Sprache braucht, um die Antwort auszudrücken, die er in reinem Zustand lebt: die Antwort seiner selbst auf sich hin, durch sich und durch das hindurch, das zu leben ihm genügt, weil es mehr ist als er selbst. Man kann sich sogar fragen, ob er der Worte bedarf, um zu beten und anzubeten? Da der Raum, in dem der Glaube sich ansiedelt, tatsächlich außerhalb jeder Sprache liegt, scheint es dem Glaubenden zunächst unmöglich, wirklich darüber zu sprechen. Deshalb schließt der Glaube in gewisser Weise alles Reden *über* das Göttli-

che aus, da er selbst der Ort des nicht formulierten Wortes *des* Göttlichen und *mit* dem Göttlichen ist. In dieser Hinsicht stellt der Glaube den einzigen theologischen Ort im eigentlichen Sinn dar. Wenn dann die Anbetung dazu übergeht, sich in das Mysterium zu versenken, so wird das Schweigen seine einzig echte Form.

Was das Gebet anbelangt, so braucht es in dem Maß keine Worte, als die Substanz selbst des Glaubens in Bewegung, wenn man so sagen darf, es ist, die betet oder der Akt des Glaubens selbst, der, von ihm verwandelt, Hauptgebet des Glaubenden wird, indem er sich im täglichen Leben auswirkt: diese neue Lebensweise wird besser für ihren Ursprung zeugen und wahrscheinlich besser auf andere einwirken als jedes Bemühen katechetischer Art. Die Unmöglichkeit für den Glaubenden, das, was er lebt, auszudrücken, während er es lebt, verstellt ihm schließlich die Möglichkeit, dessen unaussprechlichen Charakter anders wiederzugeben als durch annähernde Bilder. Den Zelebrationen des Mysteriums hingegen drängt sich die Sprache auf, weil sie allein ihnen einen gemeinschaftlichen Vollzug ermöglicht und mit einer möglichst großen Zahl von Symbolen demjenigen ein Maximum an Präsenz geben kann, das immer alles transzendiert. Es handelt sich dann aber um eine Sprache, die sich, als Gesamtheit betrachtet, wegen ihrer Vielfalt – ihrer Ähnlichkeiten, Differenzen und Gegensätzlichkeiten – der theologischen Sprache im eigentlichen Sinn entzieht und dafür der Poesie nähert.

Hier ist also die Frage nach Nützlichkeit oder Nutzlosigkeit einer *im eigentlichen Sinn theologischen Rede* gestellt. Meine vierte Hypothese besagt, daß die Theologie nötig bleibt, selbst wenn der Glaube an sich die Sprache nicht braucht, und zwar der Notwendigkeit wegen, auf die Wirklichkeit des universalen Mysteriums hin eine Sprache zu begründen, die diese Universalität ausdrücken und mitteilen kann; gleichzeitig soll sie hierin die aussagbare Basis einer Art gemeinsamer Spiritualität finden. Aber plötzlich taucht hier auch die Forderung auf, den Pluralismus in der Theologie und deren «Entdogmatisierung» angesichts der unendlichen Vielfalt der Figuren des Mysteriums, ihrer Relativität und ihrer gleitenden Beziehungen zu den Fluktuationen der Geschichte zu akzeptieren. Folglich geht es nicht mehr an, zu versuchen, die Unterschiede im Religiösen aufzuheben, sondern im Gegenteil in ihnen eine gegenseitige Befruchtung und Bereicherung wie auch einen gemeinsamen Beitrag zur Setzung einer neuen Sprache zu sehen, die fähig ist, die Gegensätze zu verbinden und gleichzeitig zu übersteigen. Daraus ergeben sich zwei Möglichkeiten für die Theologie: sie kann entweder eine zugleich poetische und theologische Sprache werden; oder sie kann eine Rede erfinden, die die natürlichen theologischen «Weisen» und «Orte» der Poesie integriert und sich zugleich durch die Freiheit und Genauigkeit ihrer Schrift auszeichnet. In beiden Fällen wirkt sie nun im Innern des Systems, das nunmehr durch das Verhalten der grundlegenden Wissenschaften, der Humanwissenschaften und der Kunst, bestimmt ist, die jede auf ihrer Ebene und doch gemeinsam Mensch und Kosmos auf immer subtilere Weise hinterfragen: Sie suchen nicht nur deren Natur besser zu verstehen, sie wollen auch wissen, ob sie einen Sinn und eine Bestimmung haben.

Was auch geschehen mag, alle oben genannten Gründe regen mich an, in der Poesie das (im Augenblick wenigstens) geeignetste Modell zu sehen, um dem Glauben und der Theologie auf dem Weg zu einer neuen Sprache hin zu helfen und ihr sogar gewisse Strukturen dafür zu liefern. Man hat bemerkt, daß es für mich also keineswegs darum geht, von der Theologie zu fordern (obwohl dies auch möglich wäre), daß sie eine Ausdrucksmöglichkeit für die geistliche Erfahrung biete, die es dieser möglich machen würde, sich endgültig jeder Überlegung der Ratio und jeder Überprüfung zu entziehen: d.h. einer objektiven Konstatierung des Phänomens, das der Akt des Glaubens darstellt, wie auch der Analyse der Fundamente, auf die er sich stützen kann und dessen, was er als echte Begegnung mit einer echten Wirklichkeit lebt. Es geht mir einfach darum, zu zeigen, daß keine rein rationale oder dialektische Rede ausreicht, um diese Elemente auszudrücken noch *a fortiori* sie zu erklären, da sie von dem Mysterium abhängen, d.h. von dem, was selbst den Begriff Wahrheit übersteigt.

Weil die poetische Sprache gerade eine Logik der Unlogik ist, scheint sie mir also am wenigsten ungeeignet, ein möglichst wenig entstelltes Bild dessen zu geben, was nur sich selbst Schlüssel ist und uns zu zeigen, welche Form von Sprache dann geeignet ist, theologisch zu sprechen, ohne Theologie zu sein und doch zugleich anders zu sprechen als die Theologie. Die poetische Sprache geht in diesem Sinn sogar noch weiter und offenbart bei Überprüfung, daß eine Art Gleichgewicht besteht zwischen der Art, wie die Sprache Poesie wird und der, wie der Glaube Gestalt annimmt. Ich will damit sagen, daß das Gedicht auch einen Teil der Entstehung des Glaubens in Worte faßt, indem es seine eigene Entstehung ausdrückt, und zwar in dem Maß, in dem es entspringt aus einem immer zunehmenden Drang der Worte auf das hin, was in eben diesen Worten enthalten ist und doch aus ihnen selbst mehr machen würde als Worte, sobald dieser Drang seine Vollendung erreicht. Es zeigt z.B. daß der

Glaube nicht «vorgegeben» ist, sondern in einem immer zunehmenden Bewußtwerden des Mysteriums besteht, das wir schon sind, und in einer immer tieferen Bewegung dieses Bewußtseins auf die absolute, also unzugängliche Natur des nämlichen Mysteriums hin. Denn allein dieses Paradox ermöglicht es, sich vorzustellen, wie der Glaubende auf die Begegnung mit dem Mysterium zugehen kann und wie dieses auf den Glaubenden zukommen kann und so den religiösen Akt im eigentlichen Sinn begründet.

Nebenbei wird man bemerken, wie die Rolle der *Phantasie* in der Poesie gleicherweise fähig ist, zur Erneuerung der theologischen Sprache beizutragen. Der Glaube muß sich in der Tat etwas vorstellen, sobald er versuchen will, etwas von der unvorstellbaren Wirklichkeit, die er nur leben kann, sichtbar zu machen. Und nur durch denselben Vollzug ist es möglich, daß die Theologie so «mythische» Ereignisse (die aber nicht *a priori* utopisch sein müssen) wie das «Ende der Zeiten», die «letzten Dinge», die «vollkommene Gottesherrschaft» usw. beschwören und dann eine prophetische und eschatologische Sprache sprechen kann, wo der «göttliche Bereich» wirklich figürlich dargestellt ist, ohne daß man schon «Gott» nennen müßte, was an sich keinen Namen hat. Alles in allem scheint nur eine mit der Poesie eng verbundene Theologie von dem sprechen zu können, was nicht mehr zur Größenordnung des Gedichts gehört. Gleichzeitig bildet sie mit diesem eine neue Spracheinheit.

Hingegen scheint es, daß uns die Poesie, wenn man sie zwingen will, eine bestimmte Ideologie auszudrükken, uns dergestalt widersteht, daß sie, je mehr man dies versucht, desto mehr in Prosa umschlägt und sich selbst zu zerstören trachtet. Diese Tatsache macht meiner Meinung nach deutlich, aus welchem Grund die Freiheit des Wortes, die der Poesie eine Dimension des Rätselhaften verleiht oder sie als «von Natur aus fromm» bezeichnet (Joseph Joubert), ihr auch eine Möglichkeit anbietet, das darzustellen, was wie sie selbst, nicht auf die Vernunft allein reduziert werden kann. Auf diese Weise kann sie gleichzeitig zeigen, daß ein Beweggrund des Glaubens unter anderen das Bewußtsein dieser Nicht-Reduzierbarkeit sein kann. Dergestalt, daß sogar jene Fakten, die die Poesie heute dazu bewegen, sich als Zielpunkt zu betrachten, und die sie, jeder dialektischen Absicht ledig, «atheistischer» (a-politischer, a-philosophischer, a-wissenschaftlicher) Natur sein lassen, uns paradoxerweise zeigen, daß der Akt des Glaubens (des christlichen wie des nichtchristlichen) z.B. das Problem der Existenz oder Inexistenz dessen, was «Gott» genannt wird, übersteigt, weil ja die Transzendenz an sich dem Glauben prinzipiell unzugänglich ist.

Man wird hieraus nicht schließen dürfen, daß die Theologie dieses Problems nun entledigt sei. Indem nun aber die Poesie den Versuch, das Nicht-Erklärbare zu erklären, durch ein Wort ersetzt, dessen Vieldeutigkeit die breite Streuung und nie endende Metamorphose des Unerklärbaren beschwören kann, weist sie die Theologie wenigstens darauf hin, daß sie eine Sprache finden muß, die von innen und nicht nur von außen über das Mysterium, das ihr Objekt ist, sprechen kann. Was die Poesie nun als die dem Wort selbst innewohnende Transzendenz bezeichnet und der Glaubende zugleich als Transzendenz und als Immanenz erlebt, erinnert die Theologie, die es schon fast vergessen hatte, daran, daß die Aufgabe ihres Sprechens nicht darin besteht, den Glauben zu informieren, daß es vielmehr Aufgabe des Glaubens ist, sie selbst zu informieren. Damit zeigt sie den Grund auf, warum der «gläubige» Poet in manchen Augenblicken nur so schreiben kann, als würde er beten, d.h. als würde das Gedicht selbst ein Akt des Glaubens, und warum die Poesie Gebet wird und das Gebet Poesie, sobald es der Sprache gelingt, eine Vereinigung zu schaffen zwischen dem, was der Glaube nur durch das Gedicht ausdrücken kann und das Gedicht nur, indem es vom Glauben ausgeht.

Es kann jedoch auch vorkommen, daß die Imperative der Poesie im Gegenteil den Glauben bedrohen. Ich will damit sagen, daß die innere Notwendigkeit, die ihre Berechtigung hat, die das poetische Wort anspornt, von seinen Kräften immer mehr zu fordern, immer mehr Poesie zu werden, schließlich bewirkt, daß es nicht nur prometheisch und demiurgisch wird, sondern daß es schließlich auch den Platz all dessen einnimmt, was es nicht ist. Dann kann das poetische Wort eine solche Identität erreichen, daß es, wenn es sich des Gläubigen, der sich in ihm übt, bemächtigt, sogar seinen Glauben ersetzen und ihn gleichzeitig davon überzeugen kann, daß er weiterhin glaubt. Mit anderen Worten, die Poesie kann einen Punkt erreichen, von dem ab sie einen Einfluß auf uns ausübt, der an Leidenschaft oder Besessenheit grenzt und der so heftig ist, daß er jede andere Realität, und also auch den Glauben, zunichte macht, ohne daß der Glaubende nötigerweise bemerkt, daß er von nun an vom Mysterium zur Mythologie übergegangen ist.

Der «gläubige» Poet muß sich demnach immer der Distanz bewußt bleiben, die zwischen dem besteht, was sein Glaube ihm sagt und was ihm das Gedicht über den Glauben sagt. Er darf weder von diesem verlangen, mehr zu sein und mehr zu geben als es sein und geben kann, noch vom Glauben, daß er sich im Gedicht restlos aussagt. Vielmehr muß er darauf achten, daß er seine Sprache nicht «dogmatisiert» oder aus ihr

nur eine Verdoppelung der Symbole und der Botschaft der Religion, der er angehört, macht. Denn hierin liegt manchmal eine Falle für die Poesie, in der sie erstickt, sobald sie da hinein gerät. Man konnte bzw. kann dies noch recht deutlich an einigen Werken «christlicher» Poeten von gestern wie von heute sehen. Unter diese möchte ich auch einige meiner eigenen Gedichte (wenn man sie noch so nennen kann) zählen, die dieser dialektischen Manier wegen verdorben sind. Vielleicht liegt hier auch der Grund dafür, warum es in unserer Zeit kaum große Poeten unter den Leuten der Kirche gibt. Wie dem auch sei, diese Situation zeigt uns ihrerseits, daß die Poesie wahrscheinlich nicht mehr sein kann als die Begrenzung eines eigenartigen Raumes, in dem gleichzeitig und fortwährend «eine Begegnung stattzufinden beginnt und sich eine Trennung vollzieht«[10].

Nichts hingegen kann verhindern, daß aus dem Bankrott der poetischen Sprache, insofern sie nämlich ein *a priori* nicht reduzierbares Auseinanderklaffen zwischen dem, was der Glaube lebt und was das Gedicht aussagt, beinhaltet, für den «gläubigen» Poeten vielleicht im Gegenteil eine günstige Voraussetzung entsteht, die seinen Glauben und seine Poesie befruchtet. Denn alles Unerfülltsein, wie *a fortiori* jede Leere, löst ein Verlangen nach Sein aus; dieses hinwiederum wandelt sich um in schöpferische Aktion, die auch im Versagen noch wirksam wird. Wenn diese Handlung nun einen positiven Charakter annimmt, kann sie sich in eine erste befreite und befreiende Offenheit für die Erfahrung des Mysteriums umwandeln. Folglich macht sie nun zwar keine Verschmelzung, aber eine wirkliche Verbindung möglich zwischen der schweigenden Sprache des Glaubens und der Sprache des zum Ausdruck des Glaubens am wenigsten ungeeigneten Wortes: der Poesie. In diesem Sinn kann man wohl sagen, daß das Gedicht (mit den Worten Hölderlins) «das Heilige interpretiert», (das «dauernd Wirkliche»), und dies auf adäquatere Weise, als die Theologie es tun könnte. Schließlich kann es ihm gar gelingen, Glaube und Poesie so eng wie möglich zu einem dann gemeinsamen Vorhaben zu vereinigen: «Ach, möge doch das, was ich erlebe, das Heilige, auch mein Sprechen sein!»

VII. Eine neue theologische Sprache

So lautet meine Meinung bezüglich des Beitrags, den die Poesie leisten kann, um dem Glauben zu einer adäquaten Ausdrucksmöglichkeit zu verhelfen. Doch verbietet mir die Subjektivität dieser Analyse, hieraus irgendwelche letztgültigen Schlußfolgerungen zu ziehen. Meine letzte Hypothese lautet sodann, daß die Theologie der Zukunft, wie beschaffen sie auch sein mag, nur dann wirklich Leben und Wert gewinnen kann, wenn ihr Reden die Möglichkeiten beachtet, die die Poesie ihr liefert. Dieses Unternehmen wird umso schwieriger sein, als sie, von möglichst genauen historischen und semantischen Kriterien ausgehend, eine Auslese wird treffen müssen zwischen jenen Fakten, die bereits in allen religiösen Strukturen eine universale theologische Gegebenheit darstellen; jenen, die es dort werden können; jenen, die es nicht mehr sind und es wahrscheinlich nie mehr werden können. Aber ebenso nötig wird es sein, daß die Theologie sich in genügendem Maß entdogmatisiert, damit ihre Sprache nicht mehr starr ist und sich im Gegenteil unablässig neu schafft, sowohl in Hinblick auf die Mutationen der Menschen und der Welt wie auch im Hinblick auf das, was in der geistlichen Erfahrung von Dauer und was in ihr veränderlich ist. Diese Sprache wird demzufolge zu gleicher Zeit auf para-bewußte Weise sprechen müssen wie die Poesie: auf supra-bewußte Weise wie die mystische Erfahrung, in der Denken und Wort sich auslöschen; und auf bewußte Weise wie die Vernunft.

Ist eine solche Verbindung nun aber überhaupt zu verwirklichen? Es ist Aufgabe der Theologie, dies zu beweisen. Sie muß in ihrer eigenen Entwicklung zeigen, ob sie die neue Rolle wird erfüllen können oder nicht, die insbesondere viele Christen m.E. von ihr zu erwarten scheinen; und dies um den Preis ihrer Berechtigung. Es ist ihr zur Aufgabe gemacht, sich nicht mehr damit zu begnügen, von dem «Gott» zu sprechen, der schon gekommen ist, und nur das Wort auszulegen, das er an «sein Volk» gerichtet hat, wie wenn darin endgültig alles gesagt wäre. Sie muß hingegen wieder fähig werden, (wie Offb 1,4) von dem «Gott» zu sprechen, der «kommt», durch das Gesamt seiner Vorbilder hindurch. Alles in allem liegt es in der Natur der Sprache, die sie schaffen kann, indem sie sie durch das, was sich auf gültige Weise wandelt, abwandelt, daß die Theologie von nun an ein echtes Wort über das Mysterium wird sein müssen, wenn sie bestehen will. So wird sie zugleich ein Wort sein können, das nun wirklich der immer offenen Frage nach unserem letzten Sinn und unserer letzten Bestimmung gemäß ist.

[1] Vgl. J.C. Renard, Notes sur la poésie (Seuil, Paris, 1970) und Notes sur la foi (Gallimard, Paris, 1973).
[2] Ders., Textes sur la poésie, : A. Alter, Jean-Claude Renard, Coll. «Poètes d'aujourd'hui» (Seghers, Paris 1966) 178.
[3] Vgl. J.-C. Renard, Le dieu de nuit (Seuil, Paris, 1973) 42.
[4] Vgl. J.-C. Renard, Notes sur la poésie, aaO. 146.
[5] J.-C. Renard, Notes pour une préface: A. Alter, aaO. 174.
[6] Ders., En une seule vigne (Seuil, Paris 1959) 7.
[7] Ders., Notes sur la poésie, aaO., 128.
[8] Fragment, Clepsydre, Poèmes français (Seuil, Paris 1975) 15.

[9] Vgl. Uffe Harder, Poèmes : Anthologie de la poésie danoise contemporaine (Gallimard-Gyldendal, Paris-Kopenhagen 1975) 215.

[10] J.-C. Renard, Vorwort zur neuen Auflage von Métamorphose du Monde (Points et Contrepoints, Paris 1963) 11.

Übersetzt von Elisabeth Pfirrmann

JEAN-CLAUDE RENARD

1922 in Toulon geboren. Begleitete 1945 als Licencié ès lettres der Sorbonne eine kinematographische Mission, die ihn nach Algerien, Marokko, Senegal und Mauretanien führte. 1947 ging er in die Verlagsarbeit und setzte dort seine Laufbahn fort. Gleichzeitig widmete er sich seiner persönlichen Arbeit, hielt Vorträge in Frankreich und im Ausland, in Häusern der Kultur, Gymnasien, Universitäten. Man hält ihn für einen der großen Dichter unserer Zeit. Seine Bibliographie entspricht seiner inneren Entwicklung. Es sind ausschließlich Gedichtbände und Essais zu nennen : Juan, Paris 1945 ; Cantiques pour des pays perdus (Pari 1947, [2]1957) ; Haute-Mer (Paris 1950) ; Métamorphose du Monde (Paris 1951) (Prix Francis Jammes) ; Fable (Paris 1952); Incantation des Eaux (Paris 1961) ; Père, voici que l'homme (Paris 1955) (Grand Prix Catholique de Littérature) ; En une seule vigne (Paris 1959) ; Incantation du Temps (Paris 1962) ; La Terre du Sacre (Paris 1966, drei Auflagen) (Prix Sainte-Beuve) ; La Braise et la Rivière (Paris 1969, zwei Auflagen) (Aigle d'or de la Poésie beim Internationalen Festival des Buches in Nizza) ; Le Dieu de Nuit, (Paris 1973) (Prix Max-Jacob). Notes sur la poésie (Paris 1970) ; Notes sur la foi (Paris 1973). Viele seiner Gedichte wurden in mehrere Sprachen übersetzt.

Jean-Pierre Manigne

Der Essay

Das Wort Essay kommt vom französischen essai, essayer – Versuch, versuchen. Der Essayist anerkennt, indem er sich als solchen bezeichnet, von vornherein die Grenzen, die er selbst seinem Vorhaben setzt. Der Essay distanziert sich von allen Modellen und verzichtet gleichermaßen darauf, die spezifische Bedeutung der wissenschaftlichen Abhandlung zu erreichen oder auch sich an den Normen der konventionellen literarischen Ausdrucksformen – Bühnenstück, Poesie, Roman usw. – zu orientieren. Diese Freiheit kann der Essay jedoch nur um den Preis der Bescheidenheit für sich beanspruchen.

Doch sollte man vor literarischer Bescheidenheit immer auf der Hut sein. Nicht selten steht dahinter ebensosehr ein Vorwurf gegen die «hochgestochenen Ansprüche» der anderen wie das Zugeständnis der Grenzen, die der Autor bei sich selbst erkennt. Das trifft generell zu, heute aber mehr denn je. Auf der einen Seite verlieren die eben erwähnten Modelle an Klarheit, und die stilistischen Probleme, wie die Infragestellung der traditionellen literarischen Gattungen, machen häufig aus einem Roman oder einem Bühnenstück einen verkappten Essay. Auf der anderen Seite ist der Essayist keineswegs ein Vulgarisator, er erhebt nicht den Anspruch, *weniger* zu sagen oder wiederzusagen, er beansprucht, den Bereich zu erkunden, in dem kein Wort jemals einen definitiven Klang hat, in dem die Frage derart offen steht, daß keine Antwort sie in befriedigender Weise auszufüllen und abzuschließen vermag.

Der Ausgangspunkt und die Daseinsberechtigung des Essays liegen also in der intuitiven Erfassung dessen, worin und wie weit die Frage über die Antwort hinausreicht, in dem intuitiven Interesse an einer *Mitteilung* von Gedanken oder einer literarischen Ausdrucksform, die zwar von einer Zielvorstellung angezogen und von einer Überzeugung inspiriert sind, von denen man aber andererseits denkt, daß sie niemals dieses Ziel so weit erreichen werden, daß sie in ihm miteinander verschmelzen, noch sich jemals so zusammenfassen lassen, daß sie diese Überzeugung in erschöpfender Weise kundgeben.

Der theologische Essay

Damit ein solcher Essay als theologische Ausdrucksform gelten kann, sind zwei Bedingungen zu erfüllen, die zugleich notwendig und ausreichend sind ; die eine läßt ein Bewußtwerden der Grenzen theologischer Aussage erkennen, die andere umgekehrt eine gesteigerte Anforderung hinsichtlich des Ausdruckes des Glaubens. Die Aufnahme des Essays in die Theologie, die entdeckte oder wiederentdeckte Möglichkeit eines Theologen, sich der Stilform des Essays zu bedienen, ist somit zugleich Ergebnis einer Krise und einer Fortentwicklung, wobei die erstere dialektisch die zweite erzeugt. Natürlich haben diese Krise und diese Fortentwicklung ihre kulturelle Ausdrucksform, doch geht es im tieferen Sinne und durch diese Ausdrucksform hindurch eben doch um den Glauben und seine eigene Sprache. Dieser zum-Ausdruck-gelangte-Glaube erfährt aber nun eine Neuaufteilung der von ihm ins Spiel gebrachten Werte und seiner Methoden, die die Beachtung seiner Verkündigung und seiner Erläuterung durch den Essay erhellt.

Es wäre ein nutzloses Beginnen, den Ursprung des christlichen Essays zeitlich festlegen zu wollen. Wenn wir den Begriff in einem weiten Sinne verstehen, so

hätten wir damit die gesamte Geschichte einer christlichen Literatur und Poesie nachzuzeichnen. Doch wird diese Geschichte in einem spezifischeren Sinne modern (und für uns interessant), wenn wir von «theologischem» Essay sprechen. Mit anderen Worten: Neu daran (und relativ gut feststellbar) ist jener authentisch theo-logische Status, der einer literarischen Form zugestanden wird, die bisher – speziell was ihren Status anbetraf – durch ihren doppelten Charakter von Subjektivität und Approximation abgewertet wurde.

Von dieser ersten Überlegung aus legt sich ein epistemologischer Exkurs nahe. Wenn das Genus des Essays als Theologie im vollen Sinne des Wortes aufgewertet wurde, so könnte das sehr wohl mit einer zweifachen Abwertung, einer zweifachen Entthronung zusammenfallen: der der determinierenden Sprache der traditionellen Theologie, die durch ihr natürliches Gewicht immer in Richtung auf die Binsenwahrheit und die Wiederholung gedrängt worden ist, und der der systematischen Sprache, die aus dem deutschen Idealismus hervorgegangen ist und deren hauptsächlicher Widerpart – wenigstens nach unserer Ansicht – der zwangsläufige Bezugspunkt einer neuen theologischen Sprache, Sören Kierkegaard, sein muß.

Simone Pétrement[1] macht auf dieses Thema bei Simone Weil aufmerksam, wo die «Systeme» erwähnt werden, die aufgebaut sind, um den Gedanken des Gegners zu widerlegen oder sich einzuverleiben: «Diese Systeme sind keine Gedanken, man kann sie nicht denken»; sie nähert sich damit Péguys Wort: «Das ist kein Gedanke, weil es ein System ist.» Dabei sei darauf aufmerksam gemacht, daß Simone Weil dem systematischen Ausdruck gerade jenen sokratischen Dialog entgegenstellt, der für Kierkegaard ein kommentiertes und aufgegriffenes literarisches Modell war. Kierkegaard, Simone Weil, Péguy – drei Formen des Ausdrucks, in denen sich im Gegensatz zu der zu ihrer Zeit beherrschenden Theologie ein gewisses Wagnis und ein ganz bestimmtes Verständnis des Glaubens kundtun. Keiner der drei Autoren trägt das Etikett «Theologe», und doch findet sich bei allen dreien eine Substanz, ein theologisches Gedankengut von unvergleichlichem Reichtum. Im Verhältnis zu den Systemen der Theologen, die das Erbe Hegels pflegen, oder zur Neuscholastik eines Maritain sind alle drei zweifellos «Essayisten». Doch liegt gerade bei ihnen die Frage nahe, ob nicht zufällig diejenigen, die «versuchen», *mehr* sagen, als andere, die sich in der fest formulierten Aussage oder dem System über eine bloße Approximation erhaben wähnen.

Der eigentliche Punkt, an dem sich die Frage erhebt: «Kann ein Essay im vollen Sinne des Wortes theo-logisch sein?» – ist also weithin kultureller Art. Es geht dabei nicht allein um den Status des Glaubens, sondern in einem bedeutend weiteren Sinne um den Status von Wahrheit und Verifikation. Wir möchten nun in entsprechenden Gegenüberstellungen eine Überlegung über die charakteristischen Eigenarten des *Essays* (im Gegensatz zu Bezugnahmen wie Abhandlung, Wissenschaft, System, Scholastik) und eine über die Entwicklung des Status von Glauben und Wahrheit vornehmen. Nach unserer Meinung müßte dieses parallele Vorgehen die gegenwärtige Gültigkeit des Essays als Form theologischer Sprache sichtbar machen.

A) Der Essay entspringt nicht aus einer a priori definierten literarischen Gattung

Ursprünglich hat man als «Essays» Sammlungen mehr oder minder disparater Art bezeichnet. Das war in einer Epoche der Fall, in der die literarischen Modelle stark definiert waren. Wenn wir auf das unbestreitbare Paradigma dieser Gattung zurückgehen, nämlich die Essays von Montaigne, so finden wir alle Eigentümlichkeiten dieser Situation miteinander vereint. Tatsächlich ist es unmöglich, den Einfluß eines vorhergehenden literarischen Typs auf die «Essais» nachzuweisen. Hier bestehen keinerlei Verbindlichkeiten. Memoiren beispielsweise würden zumindest eine chronologische Kontinuität implizieren; eine philosophische Darlegung würde vom Vordersatz zur Folgerung fortschreiten; oder unter mehr praktischem Aspekt gesehen: ein Bühnenstück wäre zumindest den Erfordernissen der Aufführung unterworfen (wenn man einmal von der weiteren Regel der dreifachen Einheit absieht), ein Roman auf das beherrschende Genre seiner Epoche bezogen, ein Gedicht müßte der formalen und leeren Gesetzmäßigkeit der prosodischen Regeln folgen. Hier beim Essay haben wir nichts von alledem; es gibt keinen typischen Stil, der vor seiner konkreten sprachlichen Darbietung vorhanden wäre; die «Essais» sind ein Gespräch. Aber was ändert das? Für den Leser in ganz wesentlicher Form die *Bewertung*. Die Freude, die man an einem Text von Montaigne gewinnt, entsteht niemals auf dem Weg der Verifikation, der Genugtuung angesichts einer auf eine bereits formell vorliegende Frage erfolgenden Antwort (eine Genugtuung, die auf der anderen Seite bei der Lektüre der klassischen Poesie offenbar ist, wo das aus der Überraschung erwachsende Glück desto lebhafter ist, je mehr es im Kontrast zu der «vorhersehbaren» Regelhaftigkeit des Reims oder des Versmaßes steht). Hier gibt es, was die Form anbetrifft, für den Leser nichts vorauszusehen – weder in ästhetischer Hinsicht, insofern kein Modell vorliegt, das zu einem Nachvollzug nötigt, noch auf intellektuellem Gebiet, da keinerlei Lo-

gik eine bestimmte Entfaltung fordert. Das Vergnügen des Lesers von Montaignes «Essais» besteht darin, daß man sie jedesmal lebendig neu entdeckt, ähnlich wie bei Straßen, die in Kehren verlaufen, so daß sich bei jeder Biegung das Bild der Landschaft erneuert.

Die Aufwertung des Essays zu einer sprachlichen Ausdrucksform, in der es um Wahrheit geht, oder genauer gesagt um Glaubenswahrheit, läßt sich auf eine nützliche Weise erhellen, wenn wir dabei an dieses Verhalten des Lesers denken. Tatsächlich könnte es vorkommen, daß der Vorgang einer gläubigen zeitgenössischen «Lektüre» von jenem Übergang von einer «Verifikation» (die ständig vom leeren Modell zu seiner logischen Füllung geht) zu einer Poetik geprägt wäre, die durch sukzessives Auftauchen des Gedankengutes charakterisiert ist. Das alles geschieht, als erwarte man weniger die Darlegung eines durch Argumente oder Wahrscheinlichkeit ratifizierten Glaubens (und in diesem Punkt sind sämtliche traditionellen theologischen Modelle mehr oder minder Apologien) als die direkte, punktuelle und sukzessive Manifestation seines gelebten und erlebten Inhaltes.

Da, wo man mit einer Bestätigung zu rechnen pflegte, schreitet man nunmehr zur Entdeckung. Die Montaigne entsprechende Form des Essays über ihre Brüche, ihre Inventionen und ihre Überraschungen hin zu einer skeptischen Haltung wird heute für geeignet erachtet, von einem Glauben Zeugnis zu geben, der sich heute mehr als gestern in den Brüchen, den Inventionen und den Überraschungen erkennt. In diesem Sinne ist auch, was akzidentell Pascals «Pensées» unvollendet macht und sie als Ganzes und als Apologetik abschwächt, gerade auch das, was sie uns näher bringt.

B) Der Essay lenkt die Aufmerksamkeit, die sonst dem Ganzen entgegengebracht wird, auf das Bruchstück

Die Aufmerksamkeit des Essayisten wie die des Lesers (immer im Sinne der Hypothese, daß der Essay kein geringeres Genus ist) kann nicht abgeschwächt werden; sie wird verschoben. Anstatt die Gesamtarchitektur zu betrachten mit ihren Entsprechungen, ihren Entwicklungen, ihrem inneren Zusammenhang, richtet sie sich auf das Detail. Die Anforderung bleibt, aber sie wird auf andere Weise zur Geltung gebracht; sie wird punktuell, sie gilt einem einzigen Satz, ja möglicherweise einem einzigen Wort. Die Zusammenhänge bleiben, aber implizit. Sie aufzudecken, wird Aufgabe der Kommentatoren oder der Leser, die sie gelegentlich besser erfassen, als der Autor selbst; daher – und wir werden noch darauf zurückkommen – rührt ein höherer Anspruch an den Stil, an die Form, die dem Essay seine Qualifikation als «Literatur» gibt. Dieser ein wenig rhapsodische Aspekt des Essays entspricht heute einem neuen Glaubensverständnis. Eine tief greifende Infragestellung vom epistemologischen Standpunkt aus (die zweifellos ausführlichere Darlegung verdiente) hindert das Glaubensverständnis mehr und mehr, Orthodoxie als Umfassen eines Komplexes von Dogmen anzusehen, die derart koordiniert sind, daß die Ablehnung auch nur eines einzigen von ihnen genügen würde, den Gläubigen zu disqualifizieren.

Der Glaubensakt enthüllt sich als «existentiell»; zu seiner Anerkennung und Bezeugung ist es notwendig und genügt, daß er in diesem oder jenem Punkt die «Übertragung» des Willens und des Verständnisses auf das Wort eines anderen ermöglichen kann, wobei dieser andere für den Glauben, um den es hier geht, als Gott erklärt wird. Die Aktualisierung, die Bekundung und das Bekenntnis dieser Dezentrierung, die in die Rationalität ein ihr überlegenes Prinzip einführen, das sie zunächst als fremd empfindet, sind so umwälzend und entscheidend, daß sie den systematischen und erschöpfenden Aufbau der Glaubensgegenstände auf den zweiten Platz verweisen. Der Essay mit seiner nur Einzelteile erfassenden Themenstellung, mit seiner strukturellen Unvollständigkeit, aber auch seiner besonderen Möglichkeit, durch Kontrastwirkung das entscheidende Detail hervortreten zu lassen, kann die theologische Formulierung eines solchen Glaubens werden. Tatsache ist, daß heute die Notwendigkeit eines Systems weniger lebhaft und weniger allgemein empfunden wird als noch vor einigen Jahrzehnten. Nun widerstrebt aber dem Essay als literarischer Gattung radikal jedes System. Denn im letzteigentlichen Sinne des Wortes ist System gerade das, was nicht «versucht werden (essayé)» kann, was durch einen Mangel in der Darstellung oder mit anderen Worten: durch die Nichtintegration auch nur eines einzigen der zur Diskussion stehenden Elemente abgewertet würde. «Versuchen (essayer)» kann man dagegen ein einzelnes Moment, eine der Erfahrungen, eine der festen Überzeugungen eines solchen fragmentarisch gelebten Glaubens, wie wir ihn eben erwähnten, zum Ausdruck zu bringen. Diese Theologie verliert nicht an Gültigkeit dadurch, daß sie nur «versucht» ist. Angesichts des unerschöpflichen Reichtums des Gelebten, das ihr ihr Material liefert, kann sie nicht einmal den Anspruch erheben, etwas anderes zu sein.

C) Der Essay läßt die historische Bedingung hervortreten auf Kosten der überzeitlichen Aussage

Durch seine Freiheit allen formalen Modellen gegenüber, durch seine Eigenart, das Bruchstück auf Kosten des spekulativen Ganzen zu bevorzugen, ist der Essay

das Genus der «Geschichte», und zwar nicht zunächst der erdichteten Phantasiegeschichte, sondern der wahren und gelebten Geschichte. Die Geschichte steht ihrer situationsbedingten Eigentümlichkeit gemäß tatsächlich in einer doppeldeutigen Beziehung zu jeder Reflexion, welche ihrerseits bald dahin tendiert, sich in einem getrennten, von der zeitbedingten Ablenkung nicht erfaßten Raum zu konstituieren, bald hinwieder bemüht ist, gerade diese ihre Bedingung, unter der sie steht, gedanklich zu erfassen. Je nachdem eine Epoche die erste oder die zweite der genannten Tendenzen bevorzugt, wird die ihr natürlich angepaßte Sprache des Essays mehr oder weniger Gehör finden.

Nun erleben wir aber heute zweifellos eine zweifache und sukzessive Degradierung: zunächst die des zeitlosen spekulativen Denkens durch die geschichtsphilosophischen Systeme (von der Meta-Physik zur Meta-Historie); sodann die jenes umfassenden und ganzheitlichen Denkens durch die Geschichte selbst, die «nackte» Geschichte in ihrer Undurchsichtigkeit, in ihrem Aufsteigen und ihrer unüberwindlichen Kontingenz. Dieser Weg der Philosophie erfährt eine Übertragung auf den Ausdruck des Glaubens, einen Ausdruck, der mit der traditionellen Theologie an die Metaphysik gebunden ist und in einer ersten Phase nach einer «unvergänglichen» Weisheit strebt; in einer zweiten Phase haben wir jene Woge von globalisierenden heilsgeschichtlichen Visionen, die eines ihrer charakteristischen und jüngsten Abenteuer im Teilhardismus erlebt; und schließlich die gegenwärtige Situation, in der die Geschichte des Glaubens reflektiert wird als Kontingenz und Undurchsichtigkeit[2].

Wenn man sich bereit findet, das Christusereignis als Heilsereignis in die Mitte jeder Theologie zu stellen, so wird man bemerken, daß es im Gefolge der drei genannten Schemata eine je eigene, verschiedene Behandlung erfährt. Der metaphysischen Interpretation entsprechend wird es verstanden als Manifestation des Rechtes in den Tatsachen und Begebenheiten, konzipiert von einer Kosmologie, einer Theodizee, einer Moral aus, die sich im Grunde aus sich selbst aufrecht erhalten und denen es mehr eine Bestätigung als einen Sinn gibt. Der metahistorischen Interpretation gemäß ist es integriert in die *Idee* als eines ihrer *Momente*, untergeordnet der Manifestation des absoluten Geistes, der es – nach der hegelschen Auffassung – integriert, indem er es übergreift[2], untergeordnet – nach Teilhard – der Weite einer umfassenden Vision, für die es nur eine unvollkommene Präfiguration darstellt, da es durch Raum und Zeit begrenzt ist, berufen, sich im «Punkt Omega» aufzulösen in der vollkommenen kosmo-noetischen Einheit. Tatsächlich lassen diese beiden ersten Interpretationen ein Paradox erkennen und deuten einen Grenzpunkt an: die Schwierigkeit, *Kontingenz* zu *denken*. Nun hat aber diese Kontingenz (zum großen Teil außerhalb des Christentums) verschiedene literarische und philosophische Versuche auf den Plan gerufen, die alle vorgaben, sie zu interpretieren. Heute beobachten wir eine Konvergenz zwischen der Formulierung dieser Interpretation und einer Theologie, in der die Heilsgeschichte zunächst aufgenommen wird als ein Faktum, das enträtselt werden muß, ehe es in Systeme aufgearbeitet werden kann, die es abwerten unter dem Vorwand, es zu integrieren, oder ehe es in eschatologische Visionen projiziert werden kann, die zumindest einige bestimmte von seinen «entscheidenden» Zügen verwischen.

Auf der anderen Seite und kulturell gesehen ist die angebliche Universalität der nachgriechischen abendländischen Denk- und Zivilisationsmodelle gesprengt worden durch den historischen und ethnographischen Beitrag, der die Geschichte des Sinnes in Zeit und Raum entfaltet. Der abendländische Mensch erfährt von allen Seiten her seine Endlichkeit und Begrenztheit, und seine Hinwendung zu einem menschgewordenen Gott bewirkt, daß er immer weniger daraus flüchtet. Er ahnt, daß die unüberwindliche Kontingenz des Heilsereignisses ihn aus der Mitte dieser Endlichkeit ergreifen und umwandeln kann.

So ist uns das Bild Gottes wiedergegeben worden als «Antlitz» (so wie es vom Judentum aufgefaßt worden war), nachdem es so lange als «Begriff» gedacht worden ist unter dem – in diesem Punkt konvergierenden – Einfluß der griechischen und der lateinischen Tradition. Dennoch ist die Universalität nicht beseitigt. Sie ist nur an den Sinnhorizont zurückgeschoben, während die Kontingenz einer historischen Offenbarung vorrangig geworden ist. Im umgekehrten Sinne haben die Schemata der traditionellen katholischen Theologie (unter anderen der thomistischen) diese Kontingenz an die nahezu undenkbare Grenze eines Denkens verlegt, dessen Prämissen auf das Universale hin strebten.

Man begreift nun, daß der Essay, von dem wir erklärt haben, wie sehr er dem Ausdruck der Kontingenz, der Endlichkeit und der historischen Bedingtheit gerecht wird, den Anspruch erheben kann, die Theologie dieses Glaubens zu sein. Als Sprechen von und über Gott wird der Essay in seiner Eigenschaft als sprachlicher Ausdruck nicht mehr abgewertet, insofern seine «Partialität» mehr auf den Ausdruck einer Universalität stößt, die seine Gültigkeit beeinträchtigt, sondern vielmehr auf den Ausdruck einer Kontingenz, für die er indessen die naturgegebene Ausdrucksform ist. Ebensowenig wird er entwertet in seiner Eignung, Gott auszusagen, zumindest wenn der Gott, um den es dabei geht, derjenige ist, der sein Mysterium zunächst

in der historischen Kontingenz offenbart, während er die Offenbarung seiner Universalität an den Horizont eines Pleromas verschiebt, von dem man annimmt, es sei und bleibe vorerst unsagbar. Die Inkarnation, von der kürzlich ein Theologe sagte: «Alles in allem ist sie nur ein Ereignis (fait)», und damit jenes undenkbare Ereignis der lichten Welt der Wesenheiten gegenüberstellte, ist nunmehr die Achse aller Theologie; und die sprachliche Ausdrucksform, die am geeignetsten ist, diesen Vorgang der Inkarnation zu re-produzieren, ist auch die, welche am meisten theologische Verständlichkeit besitzt.

Ebenso wie es für eine gewisse griechische «Physik» darum ging, «die Phänomene zu retten», geht es einer bestimmten Philosophie und einer gewissen Theologie in ihrem Gefolge darum, das «Erlebte» zu retten. Der Jünger eines menschgewordenen Gottes hat tatsächlich einen Grund mehr als andere, nicht zuzulassen, daß die wagnisreichen Ereignisfolgen seines affektiven und moralischen Lebens zusammenstürzen zu rein empirischen Banalitäten im Range von Anekdoten. Das sartresche Prinzip einer «der Essenz vorausgehenden Existenz», sobald es sich um Freiheit handelt, bildet ein Thema, das der gläubige Verstand noch nicht vollständig zu seinen Gunsten erforscht hat, jener Verstand, der die wesentlichen Orientierungspunkte für seine Überzeugung am Horizont der Existenz Jesu von Nazareth sich erheben sieht. Nun nimmt aber der Kommentar dieser sinnzeugenden Freiheit natürlich die Form eines Essays an, da dieser in der Regel durch die historische Kontingenz seines Ursprunges und seiner Produktion den Zwängen der Systeme fremd und weil er «subjektiv» ist.

D) Der Essay enthüllt das Subjekt der Rede

Zum Guten oder zum Schlimmen, es offen zeigend oder schamhaft verbergend ist der Essay eine Schrift in der ersten Person. So bedeutet, die Frage nach der Möglichkeit eines *theologischen* Essay stellen, sich fragen, ob es eine Theologie in der ersten Person geben kann.

Auch hier steht der Status des Glaubens (und in einem weiteren Sinne der Wahrheit) zur Debatte. Die Entwicklung dieses Status erklärt die Verschiebung der sprachlichen Form, die bestimmt ist, ihm Ausdruck zu geben. Unbestreitbar verlegt die Moderne (die in diesem Punkt mit Luther einsetzt) die Betonung auf das glaubende Subjekt. *Ich* bin es, dem dies widerfährt. In anderen Zeiten pflegte sich dieser eindeutig personale Charakter der Glaubenszuwendung oder des Glaubensaktes sogleich zur «regula fidei», der objektivierenden Annahme des unteilbaren Gesamtkomplexes der Dogmen und der Teilhabe an einer Institution, deren beherrschendes Element die Einheit war, zu erweitern. Diese dogmatische Objektivität hat die oben erwähnte Krise erlebt, und die institutionelle Einheit schwächt sich heute in vielerlei Weise ab, ob diese Abschwächung nun in dem schwer faßbaren Begriff des *Pluralismus* aufgearbeitet wird oder nicht.

Glauben bleibt gewiß Voraussetzung und Erfordernis der Gemeinschaft. Aber die Schwierigkeiten, diese Gemeinschaft nun glücklich und unbeschwert zu leben, verweisen den Glaubenden nicht selten in dramatischer Weise in seine Einsamkeit. Diese Einsamkeit aber war von jeher ein Merkmal des Prophetentums, auch innerhalb der Kirche selbst, besonders immer dann, wenn ein Gläubiger sich ahnend oder voll Furcht und Zittern als Träger einer Wahrheit erkannt hat, die die Institution seiner Zeit nicht lebte; man denke nur beispielsweise an Sören Kierkegaard der dänischen Kirche gegenüber ... *der* Kirche gegenüber! Hier haben wir alles zusammen! Die Subjektivität im Glauben verstärkt und dramatisiert sich jedesmal, wenn das «der-Kirche-gegenüber» die Oberhand gewinnt über das «in-der-Kirche». Diese noch vor kurzem als Ausnahme anzusehende Situation verallgemeinert sich aber heute; daher die Sprengung und die relative Entleerung der Sprache des Glaubens; daher der Aufstieg des Essays, jenes literarischen Genus, in dem jene gegen den «Traktat» gerichtete sprachliche Form Gestalt gewinnt, der Ort, an dem sich eine lehrendeü autorisierte und eine die Lehre aufmerksam aufnehmende und relativ fügsame Kirche wiederfinden und sich aussöhnen. Alles verläuft so, als ginge die Gemeinschaft des Glaubens immer seltener seinem Ausdruck voraus, sondern formiere sich im Gegenteil *ausgehend* von den Zeichen und Anrufen, die ihm die Präfiguration davon bieten.

Auch hier profiliert sich die neue Konstellation von gelebtem und reflektiertem Glauben auf den Ruinen der Systeme, und wir erinnern wiederum an Kierkegaard, der uns beides zusammen gelehrt hat: daß kein historisches System den entscheidenden Charakter des «Augenblicks» aufhebt, und daß kein «Kollektiv» die schreckliche und unveräußerliche persönliche Verantwortung des «Ritters des Glaubens» aufhebt.

Es sollte der modernen Zeit vorbehalten bleiben, das Subjekt zugleich im «Cogito» und im «Credo» entdeckt zu haben. Dennoch bleibt die Frage, ob diese Wiederentdeckung nicht einer baldigen Verfinsterung entgegengeht. In dem Augenblick, in dem das Subjekt des Cogito in der ethnischen oder sprachlichen Struktur verfließt, muß man sich da nicht eine Parallelentwicklung für das Subjekt des Credo vorstellen, haben wir dann nicht ein «es glaubt» vergleichbar dem lacanschen

«es spricht»; kurzum: in welchem Maße sind die Gesetze des Verstehens präfigurativ für die des Glaubens, und in welchem Maße rufen sie nicht im Gegenteil einen ihrer eigenen Organisation antinomischen Glauben auf den Plan? Das ist eine noch offene Frage, die indessen die Entwicklung der theologischen Sprache bestimmend beeinflußt.

E) Der Essay ist eine Literaturform; er verwendet Fiktion, um Wahres zu sagen

Mit seiner Kreativität, seiner Freiheit und Spontaneität, seinem bewußt fragmentarischen und subjektiven Charakter verwirklicht der Essay in ganz spezifischer Weise die Eigentümlichkeiten, die man generell dem literarischen Ausdruck zuschreibt. Damit sind seine Grenzen angegeben. Aber wir haben gesehen, daß der Essay niemals den Rang einer vollgültigen theologischen Aussageform erreicht hätte, wenn diese Grenzen ihn weiterhin als geringeres Genus hätten bestimmen müssen. Es ist daher notwendig, daß sie durch eigene Qualitäten kompensiert werden. Losgelöst von den intellektuellen Forderungen des Universalismus, von der Logik eines Systems, von einer gewissen erschöpfenden Unterweisung, verschiebt der Leser des Essays seine Forderung vom Quid auf das Quomodo: er hält sich an den *Stil*. Der theologische Essayist kann es sich erlauben, nicht alles zu sagen; er kann es sich hingegen nicht erlauben, es auf irgendeine beliebige Weise zu sagen. Diese ästhetische Anforderung im Bereich der theologischen Sprache ist relativ neu. Untersuchen wir, wie sie wirkt, was sie bedeutet und zu was sie führt!

Als «Literatur» ist der Essay metaphorisch, fiktiv, polysemantisch. Derartige Eigenschaften könnten ihn auf der Ebene der Vulgarisation ansiedeln, soweit sie ihn nicht von einer anderen Sprache mit wissenschaftlichem Anspruch befreien würden (wissenschaftlich dabei natürlich im Sinne der scientia des Mittelalters); aus den Trümmern der Theologie-als-Wissenschaft erblüht der Essay als neuer sprachlicher Ausdruck des Glaubens. Doch muß sich als Fundament dafür der Status der Metapher gewandelt haben. Für Thomas ist sie ihrem Wesen nach pädagogisch und steht seither im Dienste des *Begriffes*, den sie für die «Ungebildeten (rudes)» auseinanderlegt, während sie für uns dem Begriff vorausgeht. Für eine Kultur, die tastend nach den Spuren Gottes sucht, ist Approximation nicht mehr ein Makel des Audrucks, sondern eine Bedingung für die Wahrheit, da diese Wahrheit selbst im Halbdunkel gesucht wird und anerkennt, daß eine Poesie, ein Netz von Parabeln und Metaphern für dieses Suchen Stufen der Offenbarung werden. Hier treffen wir auf einen Punkt, der die Grenzen unserer Themenstellung überschreitet und mehr die dichterische Sprache angeht. Dennoch und da die Gestalt Kierkegaards mehrfach erwähnt worden ist, möge man sich erinnern, wie sehr bei ihm Metaphern oder Parabeln Sinnträger sind, Träger eines ursprünglichen Sinnes, der sich nicht anders ausdrücken ließe... Da gibt es jenen Schiffskapitän, der den verschlossenen Befehl, der seinen Auftrag enthält, erst auf hoher See öffnen darf, jenen Passagier eines großen Ozeandampfers, der allein in der Ferne den verhängsnisvollen Eisberg erblickt, während alle anderen im großen Salon tanzen...Literatur dies alles! Literatur auch das «Tagebuch eines Verführers», Literatur der Bericht von dem Bankett in «Stadien auf dem Lebensweg»...Aber hier vermag kein aufgebauter und klar durchleuchteter Gedanke sich von Berichten, Anspielungen und Bildern loszulösen; er haftet an der Fiktion selbst, die ihm *Gestalt verleiht*.

Gerade das aber müssen wir noch erfassen; wir müssen gut erfassen, besser erfassen, daß eine Literatur offenbarend sein kann, offenbarend nicht nur für das, was sich auch und in reinerer Form anderweitig ausdrückt (nämlich in den theoretischen Abhandlungen), sondern offenbarend für das, was nur durch sie leben kann.

Das müssen wir begreifen, und für viele ist das eine schwer zu vollziehende «conversio mentis». Ist sie vollzogen, so bleibt uns immer noch etwas zu begreifen, eine neue Gefahr gilt es zu vermeiden: die einer Erhebung des Bildes selbst und der Metapher zum Fetisch und ihre dogmatische Verhärtung.

Hier wäre die thomistische Lehre neu zu umreißen: Ebenso wie für Thomas der Glaube auf die Gegenstände zielt, die die Formulierungen des Credo bezeichnen, und nicht auf die schriftliche Gestalt dieser Formeln, – ebenso müssen wir all das leben lernen, was der literarische und theologische Essay an Subjektivität, an Fiktion und an reichem metaphorischem Gewebe birgt als ebensoviele Hinweise auf eine unbekannte Realität.

Die Symbolik (und somit die Literatur und also auch den Essay) als *Trägerin von Offenbarung* wiederherzustellen, dabei aber nicht ihre Bilder in Idole umzuwandeln – das wird uns vielleicht vermittels einer Forderung des menschlichen Geistes als eines der Dinge bedeutet, auf die es heute für das Leben des Glaubens ankommt.

[1] Simone Pétrement, La vie de Simone Weil (2 Bde – Fayard).

[2] Die Theologien der Hoffnung, soweit sie aus der deutschen Schule stammen, lassen sich – das muß zugegeben werden – nur schwer in dieses Schema einbauen. Gewiß, sie bringen nicht eine globale Vision der Geschichte in ein System, dennoch beanspruchen sie sehr wohl, ein Überschreiten der Kontingenz und in jedem Falle der Individualität, zu gestatten.

[3] Vgl. dazu Hans Küng, Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie: Ökumenische Forschungen 2,1 (Freiburg 1970).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JEAN PIERRE MANIGNE

geboren 1935 in Paris, Dominikaner, 1966 zum Priester geweiht. Er studierte an der theologischen Fakultät Saulchoir (Frankreich), ist Lizentiat der Philosophie, Lizentiat und Lektor der Theologie, Redakteur bei den Informations Catholiques Internationales. Lektoratsdissertation: Pour une poétique de la foi (Sammlung Cogitatio Fidei). Von seinen Veröffentlichungen sei noch erwähnt: Le sens du Poème, erschienen in der Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques.

Juan Carlos Scannone

Volkspoesie und Theologie

Der Beitrag des «Martín Fierro» zu einer Theologie der Befreiung

Die Volksweisheit besitzt in der Volkspoesie eine ihrer vorzüglichsten Ausdrucksstätten. Deswegen darf die Theologie nicht davon absehen, deren theologische Bedeutung zu erheben, sofern sie «klarer erfassen» will, «auf welchen Wegen der Glaube unter Benutzung der... Weisheit der Völker dem Verstehen näherkommen kann» (Vatikanum II, Ad gentes 22).

Was den lateinamerikanischen Gesellschafts- und Kulturraum betrifft, ist G. Gutiérres der Ansicht, «Theologie als kritische, im Licht des Wortes ausgeübte Reflexion über die historische Praxis» sei die Theologie, die man in Lateinamerika wünsche und benötige[1].

Nun aber erschöpft sich, wie dieser Autor bemerkt, die geschichtliche Praxis – im christlichen Sinn verstanden – nicht in der gesellschaftspolitischen Praxis. Sie umfaßt sämtliche (menschlichen, theologalen) Dimensionen des Handelns der Menschen, Klassen und Völker bei der Umgestaltung ihrer Welt und so auch ihre poetische Dimension. Andererseits impliziert die Poesie als menschliches Sprechen – und als umgreifende Aussage des Menschlichen – einen *logos* (auch wenn dieser in einem Symbol verkörpert ist). Dieser *logos* unterscheidet sich selbstverständlich von denen der Philosophie und der Wissenschaften, die die Theo-*logie* sich im Lauf ihrer Geschichte zu eigen gemacht hat oder zu eigen machen will.

Wenn ein Volk in seiner Poesie Dinge besingt, die an die Wurzeln seines Seins rühren: seinen Kampf für das Gute und gegen das Böse, die Lebensweisheit, die in Leiden und Kampf errungen wird, sein weises Erspähen des Weges zu seiner Befreiung und so zur Verwirklichung seines Schicksals, kann die Theologie die in dieser Sprache enthaltene Gedankenwelt sich zu eigen machen. Dies erst recht dann, wenn im Kulturethos des Volkes, das sich so in seiner Dichtung zum Ausdruck bringt und erkennt, aus geschichtlichen Gründen der christliche Sinn des Lebens vorherrscht. Wir werden an diese Problematik herangehen auf dem Weg über die lebendig gebliebene volkstümliche Dichtung «Martín Fierro». Indirekt werden wir damit das Problem auch in allgemeiner, wenn auch geschichtlich situierter Form besprechen.

Erstens werden wir darlegen, in welchem Sinn «Martín Fierro» eine Dichtung des Volkes darstellt. Sodann wollen wir zur dichterischen Aussage des Werkes vorzustoßen suchen. Drittens werden wir, indem wir durch seine Ursymbolik die Verbindung dazu herstellen, auf einer zweiten Symbolebene eine theologische Deutung der Dichtung vornehmen. Auf diese Weise suchen wir aufzuzeigen, welchen Beitrag sie für eine Theologie der nationalen und gesellschaftlichen Befreiung zu leisten vermag.

I. «Martín Fierro» als Dichtung des Volkes

Es handelt sich nicht um eine anonyme Dichtung. Ihr Verfasser, José Hernández (1834–1886) war, obwohl er «ein Gaucho war», gebildet. Und doch ist sein Werk im vollsten Sinn des Wortes eine Dichtung des Volkes. Es ist eine solche nicht nur wegen seiner Gauchosprache, seinem Rhythmus und seinen literarischen Formen, seinem Thema und seiner Sicht des Lebens, sondern vor allem deshalb, weil das Volk selbst es sich zu eigen machte. So kam es dazu, daß die Namen der

Hauptgestalt und des Autors miteinander verschmolzen und der Titel zum Synonym eines nationalen Mythos wurde, des Gauchomythos. Ja, das Volk als kollektives Subjekt erahnte und erheischte gewissermaßen den zweiten Teil und gab diesem den Titel – schon lange bevor der Autor selbst sich mit dem Gedanken trug, ihn zu schreiben.

Vor allem erkannte sich in der Dichtung das Gauchovolk, die von der abhängigen «Zivilisation», die man ihr aufzuzwingen suchte, in die Enge getriebene Mehrheitsklasse, die Armen, die von der institutionalisierten gesellschaftlichen Ungerechtigkeit bedrückt wurden, obwohl sie im Kampf für die nationale Befreiung und Staatsgründung an vorderster Front gestanden hatten. Fierro sagt am Ende der Schilderung seines Elends mit Recht: «Es ist das Elend aller meiner Brüder. / Sie werden meine Geschichte voller Stolz / in ihrem eigenen Herzen erblicken. / Meine Landsleute werden mich / für immer in ihrem Gedächtnis behalten» (II,4877–82)[2]. Obwohl – wenn auch nicht klassenkämpferischer – Ausdruck einer Klasse, wurde die Dichtung zu einem Ausdruck des nationalen Empfindens. In seinem symbolischen Sinngehalt spricht «Martín Fierro» das ganze argentinische Volk an, weil er die ethische Weisheit des schlichten und drangsalierten, doch edlen und hochgemuten Kreolenvolkes zum Ausdruck bringt.

II. Die dichterische Aussage des «Martín Fierro»

Nicht nur die Geschichts- und Gesellschaftswissenschaften können der Theologie behilflich sein, die geschichtliche Erfahrung eines Volkes im Licht des Evangeliums zu beurteilen oder dieses von diesem Erleben her neu zu deuten. Auch eine volkstümliche Dichtung wie «Martín Fierro» ist als Dichtung (und nicht nur als historisches Dokument) Offenbarung der Erfahrung und Wirklichkeit eines Volkes.

Wie P. Ricoeur, eine von Frege gemachte Unterscheidung anwendend, sagt, schließt ja jede Aussageweise, auch die dichterische, nicht nur einen Sinn in sich, sondern auch einen Wirklichkeitsbezug, d.h. es geht ihr um die Wirklichkeit[3]. Freilich ist es der Poesie eigen, den unmittelbaren Wirklichkeitsbezug in der Schwebe zu lassen, damit so im und durch den dichterischen Sinn ein Bezug zweiten Grades auf eine weitere, grundlegendere Wirklichkeitsdimension hervortritt. Die dichterische Fiktion hätte also eine heuristische Bedeutung etwa so wie die Vorstellungsbilder der Naturwissenschaften: sie wäre ein Instrument, um die menschliche Erfahrung und Wirklichkeit neu zu beschreiben. Auf diese Weise ist die echte Dichtung des Volkes, worin ein Volk sich erkennt und besingt, ein heuristisches Instrument, wodurch dieses Volk seine Wirklichkeit entdeckt und schafft, d.h. wodurch es wesentliche Züge seines geschichtlichen Seins gewahrt und seine Möglichkeiten in einem Zukunftsentwurf verwirklicht.

Ein literarisches Werk entfaltet seine Welt durch seine Struktur, doch diese wurzelt in einer Geschichte. Deswegen werden wir, um zur dichterischen Aussage des «Martín Fierro» vorzustoßen, charakteristische Züge ins Auge fassen: seine Gattung, seine innere Disposition und seinen Stil[4], aber auch seinen geschichtlichen Standort.

a) Martín Fierro als Held, Weiser und Prototyp

«Martín Fierro» gibt sich als Gesang aus: «Hier stehe ich, um zu singen / im Takt der Leier» (1–2). So wurzelt diese Dichtung in der mündlichen Überlieferung der Gauchosänger, die mit Hidalgo und der Gauchodichtung in die poetische Literatur eingegangen war. Es handelt sich indes nicht um ein bloßes Singen, sondern um einen Gesang, «der etwas besagen will» (II,60): «Doch ich singe, was ich meine, / dies ist meine Art, zu singen» (II,65–66). So gipfelt die Gauchopoesie in dieser Dichtung und wird von ihr umgestaltet. Denn in Fierro besingt sie den unterdrückten Gaucho und in ihm eine Art des Empfindens und Erleidens, die ihn transzendiert. Da sie ein «Gesang» ist, erhält nicht nur der Sänger (der in der ersten Person erzählt), sondern auch die Zuhörerschaft das Hauptgewicht. Bei dieser handelt es sich nicht mehr um Gauchos, die – wie in der mündlichen Gauchodichtung – um das Herdfeuer sitzen, sondern um Leser oder um Gauchos, die den Vorleser umlagern. Es handelt sich um «ein gemeinsames Bewußtwerden einer besonderen Situation vermittels des Dichters, der sie zu empfinden, auszudrücken und in eine vollendete Form zu bringen versteht.»[5]

Der typische Charakter Fierros wird durch Besonderheiten der Struktur und des Stils verstärkt. Die parallelen Erzählungen der anderen Personen bestätigen, daß es sich um eine gemeinsame soziale Notlage, um einen gemeinsamen Lebens- und Leidensweg und um eine gemeinsame Spruchweisheit handelt, die dem Werk zugrundeliegen, von ihm zum Ausdruck gebracht und gekrönt werden. Und andererseits lassen diese Züge den heroischen Charakter der Hauptperson hervortreten, die deswegen als Urtypus einer Rasse dasteht. Die Gestalt des Vizcacha dient überdies als Gegentypus, damit sich gegenüber seiner Halbwahrheit die Wahrheit Fierros umso deutlicher abzeichne.

Kompositionstechniken und Stileigentümlichkeiten weisen in die gleiche Richtung. Eines der bevorzugte-

sten Stilmittel ist die Verallgemeinerung einer Erfahrung. Diese Verallgemeinerung verdichtet sich in den Gauchosprichtwörtern (es ist unmöglich zu unterscheiden, welche Sprichwärter der Autor vom Volk und welche dieses der Dichtung entnommen hat), die den Stil charakterisieren. Kurz: Auch wenn wir davon absehen, die Streitfrage zu lösen, ob «Martín Fierro» ein episches Werk sei, steht es zweifellos fest, daß die Dichtung durch ihre episch-lyrische Struktur und durch den oft vorhandenen Ton einer Weisheitsdichtung – vermittels der poetischen Redestrategie – das Wesen des Gauchos und – in ihm und durch es – das Wesen des argentinischen Menschen trifft, worin der Mensch überhaupt geschichtlich in Erscheinung tritt.

In diesem Sinn gehen wir mit L. Marechal einig, der sagt, «Martín Fierro» sei «das Heldenepos eines Volkes», auch wenn es sich dabei um eine «Heldentat *ad intra*» handelt: «Die innere Heldentat erwächst, bevor sie ihre schöpferischen Kräfte *ad extra* projiziert.» Sein Held ist im buchstäblichen Sinn ein Gaucho unseres Flachlandes, der einem bestimmten Zeitpunkt unserer rassischen, gesellschaftlichen und kulturellen Entwicklung entspricht. Martín Fierro versinnbildet «das Volk der Nation, das erst vor kurzem aus seinem Unabhängigkeitskrieg und seinen Bürgerkriegen hervorgegangen ist.» Dieses Volk, das bis anhin an der vordersten Front gekämpft hat, wird inne, daß die Sieger das Land endgültig gegen es gestalten. Um die kapitalistische Entwicklung und die Modernisierung zu fördern, bringen sie es von seinen materiellen und geistigen Werten weg und stellen die neue Abhängigkeit her, die noch heute besteht. «Martín Fierro» ist «ein Alarmruf, ein Aufschrei eines Getroffenen, der spontan aus dem nationalen Sein in seinem lebendigen, verwundeten Mark, im Volk selbst, hervorbrach.»[6] «Martín Fierro» ist ein Heldenepos, weil es von einem Kampf handelt, nicht von einem zufälligen oder individuellen Kampf, sondern von einem «außerordentlichen Ereignis im endlosen Ringen zwischen Gut und Bös» (C.A. Leumann). Deswegen ist die Dichtung eine kraftvolle, heftige Anklage der durch die Machteliten bewirkten Situation legalisierter Ungerechtigkeit und Gewalttätigkeit: «Die Befehlshaber», die Regierung, «die Städter», die Ausbeuter verdrängen und verachten den Gaucho. «Die Provinz ist eine Mutter, / die ihre Kinder nicht schützt. / Sie sterben auf irgendeinem Hügel / zur Verteidigung des Gesetzes. / Oder es geht ihnen wie den Ochsen: / Sie pflügen den Acker für das Brot, das andere essen» (II, 3515–20). «Es ist nicht von Rechten die Rede, / obwohl das Volk mehr als recht hat. / Denn bloß hölzerne Glocken / sind die Rechte der Armen» (1375–79).

Doch «Martín Fierro» ist ein Lied auf die Gerechtigkeit und Freiheit, das weit über den von ihm geschilderten Konflikt hinausgeht. Es steht über den Zeitumständen und wird zu einer «nationalen Metapher», da ja die gesellschaftliche Spannung weiterbesteht. Es übersteigt auch seinen partiellen «Klassen- oder Rassencharakter», denn indem es sich in den unterdrückten Gaucho einfühlte, wußte es in ihm den ethischen Herzschlag der nationalen Kultur, der Frucht der Kulturmischung zu vernehmen, die uns als Volk entstehen ließ. Wer diese Werte mit seinen Taten verleugnet, stellt sich außerhalb seines Volkes: «Keinen Patriotismus hat, / wer sich um seine Mitpatrioten nicht kümmert» (II, 3723–24). Unter diesen Werten ist der Sinn für die menschliche Würde und für die Freiheit zu nennen, der ein Erbstück der christlichen spanischen Ritterlichkeit und des unbeugsamen Charakters des Indios der endlosen Pampas ist: «Ich bin ein Gaucho, und man mag dies so verstehen, / wie meine Zunge dies erklärt. / Für mich ist die Erde klein / und sie könnte größer sein. / Weder beißt mich die Viper / noch versengt meine Stirn die Sonne» (79–84). «Halte ich die Gitarre in Händen, / so setzt niemand den Fuß auf mich» (55, 57). «Meine Seligkeit ist es, so frei zu leben / wie der Vogel am Himmel... / und niemand hat mir zu folgen, / wenn ich mich wieder zum Flug erhebe» (91–92, 95–96). Selbst nicht Unrecht, Verfolgung und Leiden bringen ihn zum Verzicht auf seinen würdigen Stolz: «Doch mag auch einer etwas Hartes erleiden, / das ihn peinigt, / soll er den Kopf nicht senken, / nie, aus keinem Grunde. / Die Pappel ragt sehr hoch / und seufzt doch beständig» (II, 373–78).

Diese Werte besitzen eine solche menschliche und geschichtliche Kraft, daß sie die «Städter» und «Gelehrten», die sie – wie Hernández – erkennen, zu erlösen und die ihnen widerstreitenden Werte zu integrieren vermögen: «Fortschritt», «Verfassung», «Instruktion» sind Werte, die dazu verwendet wurden, die Unterdrückung des Gauchos zu übertünchen. Und wenn auch die Dichtung bekräftigt: «Hier gelten nicht die Gelehrten, / hier gilt allein die Erfahrung / ... Denn der Gelehrte besitzt einen anderen Schlüssel / und der Gaucho sein Können (1457–58), so fordert sie für den Gaucho doch «Schule... und Rechte» (II,4828).

Wie die spätere Geschichte gezeigt hat, ist eine solche Integration möglich. Darum haben nicht nur die Kinder der Gauchos, sondern auch die der «Gringos» (Einwanderer, vor allem aus Italien), die von der Oligarchie ebenso ausgebeutet werden wie sie, ja selbst viele «Städter» und «Gebildete» sich in der Dichtung und im nationalen Kulturethos, das dieses poetisch zum Ausdruck bringt, erkannt.

b) «Martín Fierro», ein Erfahrungsweg

Die Grunddisposition der Dichtung verhilft uns zum Verständnis ihrer inneren Bewegung, die der «Erfahrung» Fierros entspricht. Die Dichtung besteht aus zwei Teilen, die zu verschiedenen Zeiten geschrieben wurden, aber doch eine wundervolle Einheit darstellen. Dies ist so sehr der Fall, daß wegen des zweiten Teils, der als «Rückkehr» betitelt ist, der erste Teil oft als «Hinweg» bezeichnet wird. Diese Bezeichnungen und der Umstand, daß es sich um den Gang in die Einöde (ins Exil jenseits der Grenze) und die Rückkehr von dort handelt, legen die Symbolik der Enteignung und Wiederaneignung des eigenen Seins (des Menschen, des Volkes) nahe, die den Hintergrund der Dichtung bildet. Dieser Gedanke wird verstärkt durch die Erzählungen der Kinder (jedes von ihnen hat seine eigene «Rückkehr» erlebt) und durch eine der grundlegenden Metaphern der Dichtung: die des Rollens. Auch wenn es heißt: «Und ich lasse die Kugel rollen» (2089), «wie eine Kugel ohne Handgriff» (II,2761), so sagt Fierro bei der Rückkehr doch: «Ich sah die Kugel rollen, / und sie will nicht stille stehen. / Am Ende so vielen Dahinrollens / habe ich mich entschlossen, zu kommen, / um zu sehen, ob ich leben kann / und sie mich arbeiten lassen» (II,133–38). Von Anfang an gibt er seinem Schicksal die Richtung: «Ich werde den Knäuel entflechten, / auch wenn es mich das Leben kosten sollte» (1109–10). «Ich werde mit meinem Messer / mir den Pfad bahnen» (1389–90) – ein Entschluß, der, wenn auch verändert, bis ans Ende durchgehalten wird: «Doch ich habe meinem Weg zu folgen / unabbringbar bis zum Schluß. / Alle haben das Gesetz / ihres Schicksals zu erfüllen» (II, 4483–86).

Gehen wir diesem «Weg» und diesem «Erleben» nach. Der Gaucho lebt ein glückliches Familienleben in einer Arbeit, die «ebenfalls ein Fest» war (324), und trifft sich von Zeit zu Zeit mit andern. Plötzlich ändert sich alles: Er wird «an die Grenze geworfen», angeblich um sie vor den Indios zu schützen, in Wirklichkeit aber, um auf den Farmen «derer, die dazu den Auftrag geben», zu arbeiten. Fierro hält zuerst durch, desertiert dann, und als er gewahrt, daß er alles verloren hat, «Kinder, Hof und Frau», empört er sich gegen das Unrecht und wird zu einem «Matrero».[7] Als man ihm nachjagt, entschließt er sich, mit seinem Freund Cruz in die Einöde zu fliehen, denn «bis zu den Indios / reicht die Gewalt der Regierung nicht» (2188–89). Er befindet sich in einem eigentlichen Exil, denn der als Nomade lebende Indio gehört nicht der Kulturmischung an, die der Gaucho inkarniert, so daß die «Städter», «die Regierung» ihn ethnisch, gesellschaftlich und kulturell austilgen wollen.

Die «Rückkehr» besteht aus zwei Teilen (Leben in der Einöde; Rückkehr und Wiederbegegnung mit den Kindern); der teilende Einschnitt ist mit der Episode der Gefangennahme gegeben, die in der Dichtung eine Wende und die «Rückkehr» Fierros herbeiführt. Es ist die Zeit der schlimmsten Niedergeschlagenheit: Fierro liegt am Boden und Cruz wird bestattet: «So vieler Güter beraubt und auf fremdem Boden verloren» (II,967–68). Doch es ist auch der Zeitpunkt, an dem er «sich auf die Füßte stellt», um jene Mutter zu verteidigen und zu befreien, die es beinahe hätte mitansehen müssen, wie ihr Kindlein ermordet worden wäre. Indem er sich dem leidenden Mitmenschen zuwendet, entdeckt Fierro in der Gefangenschaft seine eigene Knechtschaft oder vielmehr die von all dem, was er verkörpert, und kehrt um. Doch nun ist es ein Fierro, der durch Leid, Entbehrung und Einöde umgewandelt worden ist. Seine heldenhafte Hochgemutheit und sein Sinn für Gerechtigkeit sind die gleichen geblieben, doch seine Einstellung hat sich geändert. Sie widerspiegelt sich im Kampf für die Befreiung aus der Gefangenschaft, im Abscheu vor sinnlosem Töten – nicht nur im Aufgeben des Räuberns – und in der Weisheit, die in den Ratschlägen durchschimmert. In ihnen übermittelt er, wie Marechal sagt, «die Ethik der Nation und ihre Lebensphilosophie.» Am Ende der Dichtung zerstreuen sich die vier Hauptpersonen wie Samenkörner «in alle vier Winde». Dies könnte versinnbilden, daß die «Rückkehr» weiterdauert, jetzt als «absichtlicher Gesang», der in das Herz des Volkes gesät wird. So wird eine «Methodologie des Handelns» praktiziert und aufgezeigt: «Um die Arbeit gut zu leisten, / hat man sich jedoch zu erinnern, / daß das Feuer, um zu wärmen, / immer von unten ausgehen muß» (II, 4837–40), und auch ein Ziel: «Der Gaucho muß ein Haus, / eine Schule, Kirche und Rechte haben» (II,4827–28).

III. Zu einer theologischen Deutung von «Martín Fierro»

Ricoeur erinnert an das Wort des Aristoteles: Die Dichtung «ist philosophischer... als die Geschichte.»[8] Sie schildert das Wesentliche einer menschlichen Situation, indem sie ihre universalsten Wesenszüge stilisiert, und sie legt Möglichkeiten frei, die zutage zu treten beginnen, und führt sie ihrer Verwirklichung entgegen. So schildert auch «Martín Fierro» als Volksdichtung die Wirklichkeit des argentinischen Volkes besser als die Geschichtsschreibung, weil sie in sein Wesen und seine Zukunftskeime eindringt.

Deswegen muß eine Theologie, die von der nationalen Erfahrung des argentinischen Volkes ausgeht und

sie im Licht des Evangeliums beurteilen, deuten und ändern will, sich die «Erfahrung» vor Augen halten, die in «Martín Fierro» erzählt und in Weisheit umgesetzt wird. Als Symbol und Symbolsystem besitzt diese Dichtung einen primären Symbolgehalt, den die Hermeneutik ans Licht gehoben hat. Eine vom Glauben an den sakramentalen Charakter des Universums bestimmte Sicht kann in und aus dieser primären Sinnrichtung einen sekundären Symbolgehalt, einen neuen Sinn erschließen, vor allem deswegen, weil das Werk eine Grundschicht des Lebens des Menschen und des Volkes in poetischer Form schildert: seinen Kampf für das Gute und gegen das Böse.

Dieser theologische Symbolgehalt ergibt sich nicht «von unten her», bloß durch die Deutung der literarischen Struktur des Werkes, seinen Ort in der Geschichte Argentiniens oder vielleicht vermittels einer philosophischen Hermeneutik, die durch die Dichtung zum Wesen unseres Volkes vordringt. Dieser neue Sinn wird «von oben her» entdeckt. Ihn gewahrt nur, wer glaubt, daß der Mensch Bild Gottes und daß das Bild Gottes Christus ist. Man fügt dabei nicht etwas von oben her zu der Dichtung hinzu, sondern der Glaube entdeckt in ihr etwas, was nicht auf den Verfasser oder auf die Kultur, aus der sie stammt, zurückgeht, sondern darauf, daß der Mensch, seine Geschichte und seine Symbole in die Dynamik der Inkarnation und das Ostergeschehen hineingezogen sind. Durch diese Sinnbilder erahnt der Glaube das Handeln Gottes, der für die Geschichte durch die Geschichte das Heil wirkt. Es geht nicht darum, unter Verwendung der Elemente der Dichtung eine christliche Allegorie zu konstruieren, sondern darum, die Heilsmöglichkeiten wahrzunehmen, die der Herr als Berufung und Aufgabe im Herzen des argentinischen Volkes schafft, indem wir uns seiner nationalen Volksdichtung als Vermittlerin bedienen.

Für den Glauben sind der Bruch, der in das Leben des durch Fierro repräsentierten Gauchos gebracht wird, seine legalisierte Ausplünderung sowie die materielle und spirituelle Enteignung des argentinischen Volkes Sünde: institutionalisierte gesellschaftliche und kulturelle Sünde. «Martín Fierro» stellt eine ungerechte Organisation des Zusammenlebens in Argentinien an den Pranger, die ein Attentat auf den Menschen und dadurch auch auf Gott ist. Und die Dichtung zeigt auf, daß in unserer nationalen Geschichte die Sünde vor allem als ungerechte Machtstruktur zutage tritt.

Doch im Schmerz unseres unterdrückten Volkes und in seinem Erfahrungsweg, für die Fierro ein typisches Beispiel bildet, entdeckt der Glaube auch die Züge des Ostermysteriums Christi, des Befreiers, der in unserer Geschichte lebendig ist. In und durch Fierro und seine menschlichen Unvollkommenheiten gewahrt er die Züge Christi, die das Unrecht erleidende Kreolenvolk trotz seiner Schlacken zu einem Bild Gottes und zu einer Stätte machen, in der die Erlösung angekündigt wird, so wie es auch – in seinem Leiden – der Ort ist, an dem die Sünde unserer Gesellschaft ansichtig wird. Für die Theologie ist es nicht etwas Außergewöhnliches, daß die Lebensweisheit und das aus der Praxis gewonnene Wissen um den Heilsweg in erster Linie im würdigen Herzen der Armen, Gedemütigten und Machtlosen vorhanden sind und sich in seiner sprichwortartigen Sprache äußert. Darauf muß die Kirche den Blick richten.

In «Martín Fierro» entdecken wir nicht nur eine von Grund auf menschliche (und kraft der Gnade anonym christliche) Existenz, sondern auch den geschichtlichen Niederschlag der Evangelisation, die in der lateinamerikanischen Kultur nachwirkt. Der Sinn des Lebens, der der Dichtung als Horizont dient, ist tief christlich. Beweis dafür sind nicht bloß der österliche Lebensweg Fierros, sein Sinn für Gott, den Menschen und die Familie, sondern auch die Ratschläge, die seine Erfahrung in Weisheitssprüche fassen. Als Gegensatz zu ihnen dienen die Ratschläge von Vizcacha: in ihnen wird deutlich, wie es um den Unterdrückten steht, der sich an seine Lage anpaßt und aus ihr Profit zu ziehen sucht. Fierro hingegen zeigt in seinen Ratschlägen seine Selbstlosigkeit als Vater, den Wert brüderlichen Verhaltens und die Einigkeit als «erstes Gesetz» (II,4692), kindliches Vertrauen auf den «ewigen Vater», tiefen Sinn für Freundschaft, Gerechtigkeit, Klugheit, eine ethische Auffassung von Wahrheit und Wissenschaft, Anerkenntnis der eigenen Grenzen und Verfehlungen, Verachtung gegenüber Feigheit und Habgier, Einstehen für die Armen und liebevolles Verhalten gegenüber den alten Leuten, Gehorsam gegenüber der rechtmäßigen Autorität, Wertschätzung der Arbeit, Achtung vor der Frau, Hochschätzung der Dichtkunst, Sinn für die eigene Würde, Selbstvertrauen, verbunden mit Demut und Ehrgefühl. Ein theologisches Verständnis dieser Sinnsprüche muß immer wieder die evangelischen Werte erkennen, die als Inbegriff der Weisheit und des Kulturethos des Kreolenvolkes darin enthalten sind.[9]

Die christliche Hoffnung sieht im Leiden der Armen (die durch Fierro versinnbildet werden) «das, was am Leiden Christi noch aussteht», in der Lebensweisheit und pädagogischen Fruchtbarkeit, die darin zutage treten und erworben werden, ein Unterpfand der künftigen Lebensfülle, und im Auseinandergehen der vier Gauchos «in alle vier Winde» die Botschaft, daß das Osterferment, wie das Feuer, schon «von unten her» im Innern des Volkes, das Hauptträger seiner Ge-

schichte sein soll, an der Arbeit ist. Darum kann «Martín Fierro» einer Theologie und Pastoral der Hoffnung dienen, die diese in den Prozeß der nationalen Befreiung hineinbringen. Die Dichtung zeigt poetisch – über die Statistik und die Geschichtswerke über Siege und Niederlagen hinaus –, wie die ethisch-kulturellen und evangelischen Reserven des Kreolenvolkes zu seiner Befreiung dem Leib und der Seele nach am Werk sind. Im Weg der bereits begonnenen, jedoch noch nicht abgeschlossenen Heimkehr versinnbildet sie den sowohl geschichtlichen wie eschatologischen Sieg eines Volkes, das mit «Martín Fierro» diese Werte trotz aller Bedrückung oder Entfremdung, die es erleiden muß, übermittelt.

Was die Machtsünde betrifft, so läßt uns die Dichtung zwischen der Haltung von Vizcacha und der des Fierro unterscheiden; sie zeigt, daß dieser Wege, die aussichtslos sind (wie die sinnlose Rebellion) aufgibt und sich zu einer friedlichen, wirksamen Methode des Handelns entschließt, zu einem Handeln «von unten her» und durch «die, die unten sind». Sie weist auf die befreiende Kraft der Weisheitspädagogik hin, die der Volksseele entspringt, sie mit neuer Nahrung versieht und wachsen läßt. Deswegen kann sie auch zu einer Theologie der tätigen Liebe beitragen. Zwar kann die Poesie nicht andere Mittel – wie beispielsweise die Politik – zur Wirklichkeitsanalyse und -veränderung ersetzen. Aber sie bereichert zweifellos die Sicht der Wirklichkeit und das Einwirken auf sie durch das integral Menschliche, das ihr eignet, und das die wissenschaftliche Analyse und die technische und politische Effizienz zu vergessen in Gefahr sind. Durch ihre menschliche Globalität, Weisheitsfülle und Gratuität eignet sie sich dazu, von der christlichen Theologie und Praxis ausgewertet zu werden. Diese hinwieder hindern sie daran, beim rein Imaginären und Ästhetischen stehenzubleiben, und drängen sie, Fleisch und Blut anzunehmen, damit sie zu einem wirkkräftigen Symbol wird.

«Martín Fierro» will nicht eine bestimmte politische Strategie vorlegen, obschon die Dichtung offensichtlich eine ethisch-politische Intention verfolgt. Sie weist in sinnbildlicher Form auf ein Ziel hin, das jegliche theologisch-politische Reflexion über die Befreiung ins Auge fassen muß: den Kampf für die Gerechtigkeit und das Eintreten für den Armen, der Unrecht erleidet, mit der christlichen Praxis der universalen Brüderlichkeit zu vereinen. Die Dichtung spart nicht mit «Prügeln», behält dabei aber den edlen Großmut eines Gauchos, der das Wohl aller anstrebt. «Denen, die bei dieser Geschichte vermuten, / daß ich ihnen Prügel verabreiche», sagt der Verfasser: wenn er auf diese Weise singe, sei es «nicht um irgendjemanden zu verletzen, / sondern zum Wohle aller» (II, 4885–86, 4893–94). Diese letzten Verse der Dichtung sind nicht ohne tiefen ethischen Gehalt.

Meine Absicht war es, am Beispiel von «Martín Fierro» aufzuzeigen, wie wichtig eine Volksdichtung für eine Theologie sein kann, welche das Weisheitsgut der Völker in ihrem gesellschaftlich-kulturellen Umkreis sich zu eigen machen will. Aufgrund der geschichtlichen Situation, in der die Dichtung entstanden ist, haben wir insbesondere auf ihre Bedeutung für eine Theologie nationaler und gesellschaftlicher Befreiung hingewiesen. Da der Kampf zwischen Gut und Böse die Geschichte aller Völker durchzieht, haben die poetische Botschaft und die theologische Deutung der Dichtung universale Bedeutung. Und sie veranschaulichen, wie die großen Dichtungen des Volkes die Theologie zu befruchten vermögen.

[1] Vgl. Theologie der Befreiung (München-Mainz 1973) 19.

[2] Kritische Ausgabe von C.A. Leumann (Buenos Aires 1958). Für die Stellen aus dem zweiten Teil verwenden wir die Ziffer II.

[3] Vgl. La métaphore vive (Paris 1975), insbesondere Kap. 7.

[4] Eine treffliche Untersuchung vom literarischen Standpunkt aus bietet E. Carilla, La creación del «Martín Fierro» (Madrid 1973).

[5] A. Losada, Martín Fierro. Héroe-Mito-Gaucho (Buenos Aires 1967) 58.

[6] L. Marechal, Martín Fierro o el arte de ser argentinos y americanos: E. Robaco Marechal, Mi vida con Leopoldo Marechal (Buenos Aires 1973) 113–126. Diese Arbeit und das Buch von C. Astrada, El mito gaucho (Buenos Aires 1964) sind die besten philosophischen Analysen der Dichtung.

[7] Bezeichnung für einen Gaucho, der um eines Verbrechens willen oder wegen Auflehnung gegen die übermächtige Obrigkeit verfolgt wird.

[8] Vgl. aaO. 56.

[9] Vgl. meine Arbeit: ¿ Vigencia de la sabiduría cristiana en el ethos cultural de nuestro pueblo: una alternativa teologica?: Stromata 32 (1976) Nr. 1–2.

Übersetzt von Dr. August Berz

JUAN CARLOS SCANNONE

Argentinischer Jesuit, 1931 in Buenos Aires geboren; Studium an den Universitäten Innsbruck und München. Dekan der Philosophischen Fakultät der Universität Salvador (San Miguel – Buenos Aires) und Vizepräsident der Argentinischen Gesellschaft für Theologie. Er veröffentliche u.a.: Sein und Inkarnation (Freiburg–München 1968); Aportes críticos para una theologia de la liberación (Salamanca 1975) und zahlreiche Aufsätze; namentlich über Grenzfragen zwischen Philosophie und Theologie, sowie über die Philosophie und Theologie der Befreiung.

Bernard Quelquejeu

Wenn die Schrift in Frage gestellt wird ...

Einige Fragen an die, die Theologie «schreiben»

Fragen an die Literatur und die Dichtung

Wer die Entwicklung auch nur einigermaßen aufmerksam verfolgt, wird mit Verwunderung feststellen, welches Interesse man seit einigen Jahrzehnten in verschiedensten Kreisen unserer Kultur dem literarischen Schaffen und namentlich der Dichtung in ihrem schriftlichen und mündlichen Ausdruck entgegenbringt. Könnte nicht dieses Interesse bezeichnend sein für die Geistessituation unserer Zeit und müßte man nicht vielleicht die Infragestellung, zu der es führt, wenigstens vorerst als Symptom dafür deuten, daß unsere Kultur krank, ja möglicherweise ernstlich erkrankt ist? Eine Wirklichkeit wird ja nur dann in Frage gestellt, wenn sie nicht mehr selbstverständlich erscheint.

Werfen wir einen wenigstens summarischen Blick auf die Geschichte der «Dichtkunst» im Westen, auf die wichtigsten Aussagen, die im Lauf der Jahrhunderte von den Schriftstellern, Philosophen und Dichtern über die Literatur gemacht wurden. Dabei tritt gleich zutage, daß man vielleicht nie so eifrig und scharfsinnig nach der Natur des literarischen Schaffens und nach der Sprache der Poesie gefragt hat wie in den letzten Jahrzehnten, sagen wir seit zwei Jahrhunderten. Man kommt nicht um die Feststellung herum: die «Poetik» des Aristoteles, der «Abrégé de l'art poétique français» von Ronsard und die «Art poétique» von Boileau haben uns einen unvergleichlich weniger aufschlußreichen und tiefgründigen Zugang zum Wesen der Literatur und der Schreibkunst verschafft als das Schrifttum der Romantik, die Schriften von Novalis[1], Achim von Arnim, Friedrich Schlegel[2], die symbolistischen Studien eines Rimbaud und eines Mallarmé[3], die Formüberlegungen eines Valéry[4] und eines Claudel[5], die Schriften von René Char[6] oder von Heidegger.

Doch dieses hartnäckige, scharfsinnige Suchen ist eben als Symptom zu verstehen: es zeigt, daß die Dichtung und mit ihr die Literatur nicht mehr selbstverständlich ist. Von einem inneren Bedürfnis, von einem tiefwurzelnden Unbehagen getrieben, hat sich der moderne Mensch wieder auf den Weg zum Anhören von Dichtung gemacht, und diese Unrast ist Symptom einer Krankheit, die den Menschen in dem getroffen hat, was für ihn das Kostbarste, sein Lebensbereich ist: die Sprache. Während Jahrtausenden, solange man im Wort des Mystagogen, in der Aussage des Dichters, im Spruch der Propheten die Stätte sah, an der das Schicksal des Menschen und seine Ehre sicher aufgehoben sind, solange sie den Tempel seines wesentlichen Bezuges zu den Dingen und den Göttern darstellten, konnte nicht einmal die Frage nach der Literatur aufkommen. Zur Infragestellung des Dichterwortes kommt es mit der Verbannung des Menschen aus diesem Tempel. Der erste Akt dieser Tragödie, von dem noch eine Spur vorhanden ist, hat vielleicht darin bestanden, daß Platon den Dichter aus der Polis verbannt hat. Doch brauchte es zwanzig Jahrhunderte, bis das «folgerichtige» Schicksal der Sprache sich erfüllt und das Reich des Instruments, die Macht der Technik und der Denkstil der Wissenschaft aufkommen. Der Preis, den man für diesen gewaltigen Aufschwung zahlen mußte, bestand im langsamen Ertauben des Ohrs für die Dichtung, was zur existentiellen Unstete, zur Sinnlosigkeit und zur Götterdämmerung führte.

Doch eben dieses fürchterliche Schweigen ließ den Menschen schließlich innewerden, was ihn quält, und daß es dringlich notwendig ist, sein Sprechen wieder voll zu verstehen und richtig und redlich zu gebrauchen. Weil sie nicht mehr selbstverständlich ist, wird die Dichtung zu einem Problem: die Stunde der entscheidenden Infragestellung des literarischen Schaffens und dichterischen Schreibens hat geschlagen. So befinden wir uns an diesem Ende des zwanzigsten Jahrhunderts auf dem Weg zur Zurückgewinnung einer nicht «logischen» Essenz der Sprache und im Zusammenhang damit auch zur Wiederentdeckung eines «märchenhaften», jedoch nicht phantastischen Mythosverständnisses. Ein langer Weg, eine schwierige Wanderung, auf der wir erst die allerersten Schritte gemacht haben hinter den hingeopferten Pfadsuchern her, unseren Dichterbrüdern Hölderlin, Gérard de Nerval, Lautréamont, Nietzsche, Rimbaud.

Von hier aus erhellt, wie wir meinen, der ganze Sinn so vieler neuerer und jetziger Studien über das Sprechen und das Schreiben. Es kann hier nicht in Frage kommen, dies anhand sämtlicher positiver, kritischer oder spekulativer Disziplinen, die an dieser Forschungsarbeit beteiligt sind, aufzuzeigen. Doch hat man es für nützlich erachtet, in einem Heft über «Theologie und Literatur» drei oder vier solcher Arbeiten als Beispiele herauszugreifen und von ihnen aus an diejenigen, die heute Theologie zu «schreiben» wagen, einige naive und somit perfide Fragen zu stellen. Ein

Linguist, R. Jakobson, soll uns einiges über die Funktionen des Sprechens sagen; zwei Philosophen, J.L. Nancy und P. Lacoue-Labarthe, werden uns über die Ursprünge des Literaturbegriffs berichten; von einem Poetiker, R. Barthes, lassen wir uns über die gesellschaftliche Bedeutung der Wahl einer «Schrift» und von E. Cassirer und einigen weiteren Mythologen über die mythisch-symbolischen Dimensionen des Sprechens unterrichten.

1. Das Sprechen und seine verschiedenen Funktionen

Viele von denen, die sich beruflich des Sprechens bedienen, sind unbegreiflicherweise in einer tiefen Unkenntnis über die elementaren Gesetze seines Funktionierens, über seinen weiten Verwendungsbereich und die verschiedenen Funktionen, die es erfüllt. Und doch ist es heute leicht, sich über die wichtigsten Ergebnisse der Forschungsarbeit über diese Themen in Kenntnis zu setzen. Begnügen wir uns damit, eines dieser Werke herauszugreifen, das für unsere weiteren Überlegungen einen trefflichen allgemeinen Rahmen abgeben wird.

Jedes Ergreifen des Wortes, jede Kommunikation vermittels des Sprechens, jede literarische Praxis erfüllt mehrere Funktionen, die der Linguist Roman Jakobson zu untersuchen und in eine Synthese zu bringen versucht hat[7], indem er die sechs konstitutiven Kommunikationsfaktoren klassierte. Er legt ein Schema vor, das sich empfiehlt, weil es einfach ist und verschiedene Probleme zu erklären und somit zu erhellen vermag. Dieses Schema berücksichtigt eben nicht nur die linguistischen Studien, sondern auch Forschungsergebnisse der Ethnologie und der allgemeinen Anthropologie, die das Sprechen innerhalb der anderen gesellschaftlichen Kommunikationszeichen und auch aufgrund der Resultate der mathematischen Informationstheorie und der von den Kommunikationsingenieuren angewandten Techniken zu bestimmen suchen.

Damit man von Kommunikation sprechen kann, müssen insgesamt sechs Faktoren zugleich vorhanden sein: Es braucht einen *Destinator*, der sich vermittels eines *Kontaktes* (Medium) an einen *Adressaten* richtet, sowie eine *Botschaft*, die sich eines den Gesprächspartnern wenigstens zum Teil gemeinsamen *Codes* bedient und auf einen Kontext, eine *Referenz* verweist. Diesem Schema geht es einfach darum, die sechs spezifischen Funktionen des Sprechens aufzuzeigen. Wie Jakobson bemerkt, bestehen in den üblichen Sprechpraktiken alle diese Funktionen miteinander; zu der Verschiedenheit der Kommunikationen kommt es dadurch, daß die eine dieser Funktionen vorherrscht, während die anderen zwar immer noch vorhanden sind, aber bloß sekundär oder virtuell.

Besehen wir kurz diese sechs verschiedenen Funktionen. Wird die Rolle des Destinators betont, hebt man eine erste Funktion hervor, die Jakobson die emotive oder *expressive* Funktion nennt. Es handelt sich dabei um die Haltung des Sprechenden zu dem, wovon er spricht. Diese Funktion tritt beim Sprechen in den Interjektionen (ach!, o!) hervor, färbt aber irgendwie alles, was wir sagen: Wut, Ironie, Überzeugung usw. sprechen daraus. Betont man die Verbindung mit dem Zuhörer, haben wir eine zweite, die *konative*[8] Funktion. Diese kommt grammatikalisch im Vokativ («Du meine Liebste») und im Imperativ («Schweigen Sie!») zum Ausdruck. Dies ist eine Grundfunktion, denn sie ermöglicht es dem Menschen, durch das Wort einen Einfluß auf andere auszuüben. Sie ist sehr primitiv, kommt sie doch beispielsweise durch Schreie zustande, die für die von mehreren zusammen geleistete Arbeit den Takt angeben. Besieht man sodann die Kommunikationen, die sich auf das Medium selbst beziehen und dazu dienen, den Kontakt herzustellen («Hallo!») oder eine Kommunikation weiterzuführen, so tritt eine dritte Funktion zutage: die *phatische*[9]. Dies ist die allererste aller Sprechfunktionen; sie wird vom Kind schon verwendet, bevor es zu sprechen, eine verständliche Botschaft zu formulieren vermag.

Die den Code betonenden Kommunikationen erfüllen eine vierte Funktion, die Jakobson die *metalinguistische* nennt. Sie ist von großer Bedeutung: mit ihr beginnt das Sprechen von der Sprache, von seinem Instrument zu reden. In ihr tritt also die Reflexivität des Sprechens zutage. Ihr Betätigungsfeld ist äußerst weit: nicht nur das Vorlegen einer Definition, die Erklärung und Deutung eines linguistischen Zeichens durch andere Zeichen derselben Sprache, sondern auch das Erlernen des Sprechens durch das Kind, das Erwerben neuer Wörter, das Studium einer Fremdsprache und so weiter. Aus der Betonung der Referenz ergibt sich eine fünfte Funktion: die *verweisende* oder kognitive. Damit ist die Eigenschaft der Wörter gemeint, daß sie die Dinge bezeichnen. Sprechen im Vollsinn des Wortes heißt nicht einfach etwas sagen, sondern jemandem etwas über etwas sagen. Die Referenzfunktion ist im Prinzip die Hauptaufgabe der Botschaften, die dazu bestimmt sind, eine Kenntnis zu übermitteln: deren Zeichenhaftigkeit liegt in der Hinbewegung ihres Sinns zur Referenz. Und schließlich gibt es noch eine sechste Funktion, die Jakobson mit der Botschaft selbst in Verbindung bringt und bemerkenswerterweise die *poetische* Funktion des Sprechens nennt. Damit ist die Poesie als eine der Funktionen jeglichen Sprechens begriffen, so daß sie nicht auf die Werke eingeschränkt

bleibt, die als «Dichtung» etikettiert werden. Diese Funktion hebt die sinnfällige, greifbare, materielle Seite der linguistischen Zeichen hervor und vertieft damit den fundamentalen Unterschied zwischen den Zeichen und den Dingen.

Dies sind die verschiedenen Funktionen, die bei jedem Sprechen vorhanden sind. Für diejenigen, die professionell sprechen oder schreiben, ist die Versuchung groß, zu übersehen, daß ihre Betätigung zwar mit Recht einer der Komponenten der Kommunikation den Vorzug gibt, aber doch nicht die anderen aufheben darf, sonst hebt sie sich selber auf. Der Advokat, der ganz darauf ausgeht, den Richter zu überzeugen, und zu diesem Zweck alle «konativen» Register der Rhetorik zieht, schwebt ständig in Gefahr, die Codes zu vergessen, die in der Gerichtspraxis üblich sind, oder sich im Prozeß, den er verficht, um den Erfolg zu bringen, weil er gegen die Gesetze verstößt, die die objektive Kohärenz seiner Referenz, dessen also, wovon er spricht, sichern. Der Schriftsteller, der sämtliche Ausdrucksmöglichkeiten seiner Sprache zu verwenden sucht, um zu sagen, wie er die Dinge sieht, welches ihre innere Realität ist, und um die ureigenen Wahrnehmungen wiederzugeben, von denen er glaubt, nur er empfinde sie, wird sicherlich die schmerzliche Erfahrung machen, daß der Ausdruck und die Kommunikation in umgekehrtem Sinn verlaufen, bis zu einer Grenze hin, wo sie einander aufheben; und doch wird er, wenn er ein echter Künstler ist, entdecken, daß man den Ausdruck und die Kommunikation nicht als absolut gegenläufig denken darf und daß der reine, gänzlich kommunikationslose Ausdruck ein Hirngespinst ist. Der von der Objektivität seiner Wissenschaft ganz überzeugte Wissenschaftler übersieht beständig, daß seine Referenz einen problematischen Realitätsgrad aufweist, und er kann es nicht lassen, auf andere die Macht auszuüben, die ihm sein Wissen verleiht. Der von der Suche nach dem Kontakt mit der Menge besessene Mensch der Massenmedien schwebt stark in Gefahr, zu überhaupt niemandem mehr zu sprechen; als Gefangener der Zwänge, die die angeblichen Gesetze des von ihm verwendeten Mediums auf ihn ausüben, ist er von der Gefahr bedroht, überhaupt nichts mehr zum Ausdruck zu bringen. Jeder Beruf hat so seine «déformation professionelle», seine eigentümliche Berufskrankheit. Das von Jakobson vorgelegte Schema der sechs Sprechfunktionen stellt ein gutes Forschungsinstrument für die die Kommunikation betreffenden Fragen dar und setzt uns so instand, ohne weiteres eine erste Diagnose vorzunehmen, die Elemente zu einer Ätiologie und wenigstens in Umrissen eine Therapeutik für die Krankheiten der professionell mit der Sprache Tätigen vorzulegen. Darf man in einer Zeitschrift wie der vorliegenden nicht darauf aufmerksam machen, daß sich auch die Theologie vermittels einer Sprechkommunikation betätigt, und den Gedanken äußern, daß auch sie in dieser Hinsicht ihre blinden Flecke, ihre Unterlassungen und Illusionen haben könnte? Auch hier muß man oft schwer dafür büßen, daß man nicht auf die Funktionen und Gesetze der Sprachkommunikation achtet, was bei manchen Theologen der Fall ist. Vielleicht muß man es hier infolge der Intentionen und Prätentionen der Theo-*logie* schlimmer büßen als auf einem anderen Gebiet. Wir müssen den Theologen die Aufgabe und Verantwortung überlassen, hierin die vielleicht notwendigen Umstellungen vorzunehmen.

2. *Die Ursprünge des Literaturbegriffs*

Die vorausgegangenen Feststellungen zeichnen einen ersten Rahmen für die kritischen Erwägungen, die die linguistische Forschung anzustellen ermöglicht, sobald man daran geht, die Theologie in das Feld der Sprecherzeugnisse zurückzuversetzen. Um sie in das Gebiet der Literatur im eigentlichen Sinn zurückzubringen, müssen wir nun noch weitere Überlegungen anstellen. Namentlich muß man das, was Jakobson mit der Ausdrucks- und Codefunktion nur in groben Zügen umriß, vermittels spezifischerer und genauerer Begriffe zu erfassen suchen. Was meint man, wenn man von Literatur, vom Schreiben von Literatur spricht?

Wie wir schon eingangs betont haben, bringt man erst seit kurzem dem literarischen Schaffen und den das Feld der Literatur betreffenden Fragen Interesse entgegen. Der Begriff «Literatur» ist erst zweihundert Jahre alt: er hat sich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts gebildet. Man hat schon vorgeschlagen[10], 1759, das Gründungsjahr der von Lessing herausgegebenen Zeitschrift «Briefe die neueste Literatur betreffend», als das Jahr anzusehen, in dem der Begriff sich auf die Dauer durchgesetzt hat, und das Jahr 1800, in dem das berühmte Buch von Madame de Staël «De la littérature» erschien. Der Begriff «Literatur» möchte die Literatur selbst bezeichnen, die in kritischer Auseinandersetzung sich an die Stelle dessen zu setzen begann, was einst die Poetik und die Rhetorik als Gattungen des Sprechens oder Schreibens bedeutet hatten. P. Lacoue-Labarthe schreibt: «Wenn unter der Bezeichnung ‹Philologie› und ‹Kritik› (oder gar ausdrücklicher ‹Romantheorie›[11]) etwas sich als das vorzulegen begonnen hat, was wir heute ‹Literaturtheorie› nennen, dann war das zu dieser Zeit und an diesem Ort der Fall. Und es wird letztlich der Kritik (die auch eine Praktik ist) Schlegels das Verdienst zufallen, das Feld

der Literatur so abgegrenzt zu haben.» In einer neueren, sehr packenden Untersuchung hat Jean-Luc Nancy sich bemüht aufzuzeigen, welch wichtige Rolle Kant bei der Entstehung des Literaturbegriffs gespielt hat.[12] Einmal der Schriftsteller Kant, der nach einer ersten glänzenden literarischen Laufbahn – er wurde 1764 für einen Lehrstuhl für Beredsamkeit und Dichtung in Aussicht genommen – sich manchmal beklagt hat, er habe nicht die Zeit gehabt, seinen philosophischen Werken eine so geschliffene, glänzende und eingängliche Ausdrucksform zu geben, daß sie leicht verstanden worden und in weite Volkskreise gedrungen wären. Aber auch der Philosoph Kant, der sich in der «Kritik der Urteilskraft» anstrengte, zwischen der von den Begriffen herrührenden diskursiven (logischen) Klarheit und der aus den Intuitionen stammenden intuitiven (ästhetischen) Klarheit zu unterscheiden. Und J.-L. Nancy behauptet: «Wenn man unter Literatur das versteht, was dieser Begriff erst nach 1790 relativ ausschließlich und erschöpfend zu bezeichnen begonnen hat, nämlich die Kategorie einer schriftlichen Produktion von Fiktionen (Dichtungen), deren Natur diesen – unnachahmlichen – Abstand verlangt, den man ‹der Stil› nennt, und die in sich selbst ‹Gattungen› (vorerst eine ‹Prosa› und eine ‹Poesie›) unterscheidet (oder miteinander vermischt) und für ihren Autor die Kategorie ‹Schriftsteller› hervorbringt, dann ist der Diskurs Kants das Instrument und der Ort der Aussonderung dieser Kategorie gewesen. Das besagt, daß er auch die Stätte ihrer Entstehung – oder zumindest ihrer Präsentation – gewesen ist und der Ort, zu dem sie gehört... Vielleicht ist es gar nicht so erstaunlich, daß I. Kant eine einzigartige literarische Fortüne hatte» (ebd. S. 51).

3. Das Schreiben als gesellschaftlicher Entscheid und geschichtliches Engagement

Vor noch nicht ganz zwei Jahrhunderten unter den eben angedeuteten Umständen eingeleitet, setzt sich die Forschung über die Literatur, über die Gattungen, die mit der Geschichte, die sie aufdeckt, zusammenhängen, über die verschiedenen – individuellen und gesellschaftlichen – Komponenten des Literaturschreibens seitdem kaum je unterbrochen fort. Der Hinneigung unserer Kultur zur Wissenschaftlichkeit entsprechend hat sie immer stärker verfeinerte Instrumente zur technischen Analyse eingesetzt, vor allem seit ungefähr zwei Jahrzehnten. Es ist aufschlußreich, nun auf die eine oder andere der Richtungen dieser Forschungsarbeit zu sprechen zu kommen, nämlich auf die, die die theologische Produktion betreffen.

In einem Essay, der in Frankreich und im Ausland starken Widerhall gefunden hat, fragte sich Roland Barthes[13], der für Forschungsarbeiten auf dem Feld der literarischen Kritik glänzendste Anregungen gab, im Hinblick auf eine Einleitung zu dem, was er als «Geschichte der Schrift» betiteln wollte, nach dem, was ein Schriftwerk berechtigt, auf die Bezeichnung «Literatur» Anspruch zu erheben. Er stellte die Frage: «Was ist die Schrift?» und machte den Vorschlag, eine dritte, von der Sprache und dem Stil verschiedene Dimension der literarischen Form als *«Schrift»* zu bezeichnen. Die *Sprache*, ein Corpus von Vorschriften und Gepflogenheiten, das sämtlichen Schriftstellern einer bestimmten Epoche gemeinsam ist, ist das gemeinsame Eigentum der Menschen und nicht der Schriftsteller; für diese ist sie eine Natur, die sich aufzwingt, ein nicht frei gewählter Horizont, ein kraft des Schicksals und nicht der Wahl gesellschaftliches Objekt. Sie liegt noch vor der Literatur. Der *Stil* hingegen liegt schon fast über sie hinaus. Nach Art einer biologischen Notwendigkeit dem Leib und der Vergangenheit des Schriftstellers entspringend, seine Wurzeln in die persönlichen mythischen Tiefen einsenkend, ist der Stil, der das Gefängnis des Schriftstellers und sein Glanz, seine Einsamkeit ausmacht, ebenfalls nicht Gegenstand einer Wahl oder Ausübung einer Verantwortlichkeit. Zwischen der Sprache und dem Stil, die für den Schriftsteller gleichsam eine Natur – ein Horizont und ein Anstoß – sind, hat eine dritte Formkomponente Platz, die nun Gegenstand einer Wahl ist: die *Schrift*. Mit ihr engagiert sich der Schriftsteller und durch sie hängt der literarische Akt mit einer Moral des Sprechens und gleichzeitig mit einer Politik zusammen. «Sprache und Stil sind blinde Kräfte; die Schrift ist ein Akt geschichtlicher Solidarität. Sprache und Stil sind Objekte; die Schrift ist eine Funktion. Sie ist die Beziehung zwischen dem literarischen Schaffen und der Gesellschaft. Sie ist das durch seine gesellschaftliche Bestimmung umgestaltete literarische Sprechen, sie ist die in ihrer menschlichen Intention erfaßte und darin mit den großen Krisen der Geschichte zusammenhängende Form» (aaO. S. 12).

So verstanden bildet die Schrift die Gesamtheit der Zeichen, die dazu bestimmt sind, innerhalb der verschiedenen möglichen Ausdrucksweisen die Einsamkeit einer verschanzten Institution zu signalisieren, die so ihr Gehege signiert: die Literatur. Nun aber, fährt Barthes fort, «handelt die Geschichte da, wo sie zurückgewiesen wird, am klarsten»: deshalb gibt es eine Geschichte der literarischen Sprechweise, die weder die der Sprache noch des Stils ist, sondern eine «Geschichte der Zeichen der Literatur», die in einer Verbindung, deren Form im Lauf der Zeit sich ändert, mit der tiefen Geschichte zusammenhängt.

In einer ganzen Reihe weiterer «Essais critiques», mehr oder weniger ausführlicher Monographien über verschiedene Autoren (Racine, Michelet, Chateaubriand, Sade...) hat sich Barthes bekanntlich bemüht, einige Kapitel dieser Geschichte der Schrift zu skizzieren. So hat er aufzuzeigen versucht, daß die ideologische Einheit des Bürgertums sämtliche Schattierungen aufgesaugt und eine einzige Art der Schrift hervorgebracht hat; die Form der «bürgerlichen», d.h. klassischen und romantischen Literatur «konnte nicht zerrissen werden, weil ihr Bewußtsein nicht zerrissen war.» Im Gegenteil besteht, als der Schriftsteller um 1850 es aufgibt, die Illusion des Universalen widerscheinen zu lassen, sein erster Akt darin, seine eigene Form zu wählen, indem er die Schrift seiner Vergangenheit übernimmt oder ablehnt. Die klassische Schrift ist damit geborsten und die ganze Literatur wird im Lauf des 19. Jahrhunderts zu einer Problematik des Sprechens. Sie wird damit endgültig zu einem Objekt. Objekt zunächst ihres eigenen *Blicks* «durch eine Art von Narzißmus, worin sich die Schrift kaum von ihrer instrumentalen Funktion löst», wie bei Chateaubriand; sodann Gegenstand eines Tuns, einer *Arbeit*, einer zur Schau gestellten Fabrikation wie bei Flaubert, bis sie zum Gegenstand eines *Mordes* wird durch Mallarmé, der so «den letzten Akt aller Objektivationen» setzt, und schließlich zum Objekt einer *Abwesenheit* in den Schriften «von null Grad», den weißlassenden Schriften eines Blanchot oder Camus.

Im Licht dieser Überlegungen und einiger anderer Forschungsarbeiten, wie sie in Frankreich von G. Genette, J.P. Richard, P. Sollers und J. Derrida vorangetrieben werden, wäre nun die Frage nach der *«theologischen* Schrift» zu stellen. Gibt es überhaupt so etwas? Ist die Aneignung der theologischen Produktion durch eine Kaste von Professionellen als korrelativ zu der Operation anzusehen, durch die eine «theologische» Schreibe sich nunmehr durch Zeichen gesellschaftlichen Inhalts signalisiert, die ihr Gehege manifestieren? Wenn die theologische Produktion der letzten Jahrzehnte zumindest aufgrund der gesellschaftlich anerkannten Zugehörigkeit zur Einsamkeit des rituellen Sprechens der «Literatur» gehören darf, welche Beziehung verbindet sie dann mit der angedeuteten dramatischen Entwicklung der Schrift, mit ihrer Passion, die das Bersten des bürgerlichen Bewußtseins Schritt für Schritt begleitet? Oder aber wenn man bekennen muß, daß es keine «theologische Schrift» gibt, kann man dann literarischen Werken eine theologische Dimension oder Tragweite zuerkennen? Unter welchen Bedingungen? Und wenn dem so ist, vor welcher Zukunft stehen dann die jetzigen Professionellen der Theologie? Fragen über Fragen, denen angesichts der heutigen Studien über die Literatur, ihre Schrift, ihre Geschichte nicht mehr länger ausgewichen werden darf.

4. Die mytho-symbolische Struktur des Sprechens

Es gibt einen letzten Sektor der Forschungsarbeiten über die Sprache, den wir hier nicht übergehen dürfen, da er doch die Ausarbeitung des theologischen Diskurses ganz nahe berührt: die verschiedenen Studien über den Mythos und das Symbol. Vielleicht hat auf diesem Gebiet E. Cassirer der Forschung die fruchtbarsten Anregungen gegeben. Im Bestreben, eine Kulturphilosophie grundzulegen, die sich nicht damit begnügen soll, das theoretische Denken und die künstlerische Betätigung zu berücksichtigen, sondern auch die Verwendung des Werkzeugs, die Sprachinstitutionen sowie die religiösen Zeremonien und die Organisation der Welt des Menschen in Betracht ziehen soll, sucht Cassirer jeden besonderen Kulturbereich von dessen «Funktion» oder «Form» her zu verstehen, d.h. vom strukturellen, spezifischen Prozeß her, der den Aufbau dieses Bereichs und sein Funktionieren bestimmt. Somit, nimmt er an, werden die Funktionen, die «symbolischen Formen» die Kulturprodukte in stärkstem Maß bestimmen und konstituieren. Selbst wenn diese Problemstellung es im Lauf der Jahre immer schwieriger machte, die Einheit der Kultur zu erfassen, so erhielt die Methode doch eine bedeutungsvolle Anwendung auf zwei Gebieten, deren Zusammenhänge sich als ungemein aufschlußreich erweisen sollten: das Sprechen und das mythische Denken.[14] Bestrebt, bis auf den Beginn der Bildung der linguistischen und mythischen Begriffe zurückzugehen, doch darum besorgt, alle Versuchungen zu einer Reduktion sei es des Mythos auf das Sprechen oder sei es der Mythologie im allgemeinen auf eine angebliche Hochform zurückzuweisen, widmet sich Cassirer[15] einer Analyse der Gottesnamen, des Logos, worin die Identität der Existenz und des Wortes behauptet wird. Die symbolische Interpretation sucht auf dem Weg über die Genese der Gottesgestalten, über die semantische Analyse der Grundkategorien des mythischen Denkens (des *mana* und des *tabu*) nach der gemeinsamen Quelle, aus der in ein und demselben Fluß die Vorstellungen des mythischen Bewußtseins und die Bedeutung der Benennungen des Heiligen entspringen. Jenseits der Kategorien, die unterscheiden und auseinanderhalten, findet er somit unter den ursprünglichen Formen des Mythos und des Sprechens ein Prinzip der Verdichtung und Verstärkung der Intuition – die «Urmetapher» –, das das Sein und den Namen der Gottheit in der Form eines Ganzen, das kein Außen und keine Teile aufweist,

vereint. Weil sie ein und derselben Quelle entspringen, besteht somit zwischen dem Sprechen und dem Mythos eine unauflösliche Wechselbeziehung.

Nach den Arbeiten von W. von Humboldt und Schelling haben die Studien Cassirers den Pfad für eine ganze Reihe von Forschungsarbeiten gebahnt, die von verschiedenen, oft einander ergänzenden Perspektiven aus zu einer Rehabilitierung des ursprünglich mythischen und im wesentlichen symbolischen Grundgeflechts des menschlichen Sprechens gelangt sind. Man denke bloß an die ethnologischen Arbeiten von R. Caillois, an die geschichtlichen und mythologischen Untersuchungen von Mircea Eliade, an die philosophischen Reflexionen von G. Gusdorf, an die Studien von P. Ricoeur über die Symbolik des Bösen oder an seine neueren Arbeiten auf dem Feld der Linguistik über die Metapher.[16]

Das am stärksten gesicherte Ergebnis aller dieser Arbeiten ist die Infragestellung des rationalen Sprechens, des klaren, bestimmten Begriffs als der einzigen Form oder auch nur der Hochform des Sprechens. Zwar hat die Eingenommenheit des westlichen Menschen für die Abstraktion und die Objektivation es ermöglicht, über die Produktion von Signifikationen Herr zu werden, was zum beachtlichen Aufschwung des wissenschaftlichen Wissens und der technischen Kultur geführt hat, aber sie hat den ganzen weiten Fächer des Sprechens auf eine einzige, kanonische Form zusammengeklappt: auf die logische Form. Im Menschen des Westens ist damit eine zunehmende Taubheit – eine erworbene, aber in ihm zu einer zweiten Natur gewordene Taubheit – für jede Sprache entstanden außer für die, die ein Wissen oder eine Kenntnis vermittelt. Die angeführten Forschungsarbeiten fordern uns auf und drängen uns, in unserem persönlichen und gesellschaftlichen Gebrauch des Sprechens unter Menschen wieder den ganzen Fächer der menschlichen Sprechweisen zu öffnen. Über das Sprechen des *Wissens*, über die Aussageweisen hinaus, die dazu da sind, das objektive Wissen zu übermitteln und die Verfahrensweisen zur operatorischen Verifikation grundzulegen, müssen wir unser Ohr wieder aufschließen für die Sprechweisen des *Wollens*, welche das Tun skandieren, von der Norm, der Verantwortung und der Macht sprechen, vom Guten, das dem sittlichen Handeln innewohnt, und von dem, was die politische Praxis will. Vor allem müssen wir wieder das Vernehmen und Sprechen der *Existenz*sprache erlernen, die allein es ermöglicht, die mythischen Tiefen des Seins mit den symbolischen, spirituellen Höhen des Geistes in Verbindung zu bringen. Sie ist nicht nur die Sprache des Festes, sondern viel mehr noch das Fest der Sprache. Sie verschafft uns Zugang zur uranfänglichen Zeit, zur Urwelt, die «realer» ist als die sogenannte Welt des Alltags. In ihr kommt es zum Aufstehn der Welt, zum Sieg über das Chaos und auch zur Grundlegung des Volkes. Sie aktualisiert die Instauration und die Wiedergeburt, sie sagt das Gedächtnis und die Hoffnung aus. Sie befreit die vorzeitlichen schöpferischen Kräfte und die neuschaffenden Energien, die im Herzen unserer Freiheit, unserer Liebe, unseres Daseins vorhanden sind. Was wird aus einem Menschen, in dem nicht mehr das mytho-symbolische Rauschen des Seins schreit und singt, das zu der Überfülle unsagbarer Mysterien, die uns begleitet, Zugang verschafft?

Der Theologe gehört dieser heutigen Kultur an, die sich vom übermächtigen Ansehen des Wissens terrorisieren und faszinieren läßt. Er ist in seinem inneren Ohr von der existentiellen Taubheit befallen: wie sollte er da noch über das Ansteigen der Sinnlosigkeit und das Entschwinden der Götter verwundert sein? Was soll er machen und sagen? Soll er sich, das Heil davon erhoffend, in die jeweils zuletzt aufgekommene Wissensdisziplin werfen, in die Soziologie, in die Linguistik, in die Psychoanalyse (oder vielmehr in das Pseudowissen, zu dem allzuviele Autoren diese Wissenschaften ausarten lassen), oder in die letzte Mode des kollektiven, leidenschaftlichen Aktivismus? Oder soll er sich damit begnügen, *gesprochene* Worte nachzusprechen, d.h. Worte, die von außen kommen, einfach wiederholt werden und nur das Symptom einer Abwesenheit zum Ausdruck bringen? Oder wird er sich in einem *sprechenden* Wort versuchen, in einem Wort, das Chiffre einer Existenz ist, der in einem freien Menschen zustandegekommene Übereinklang zwischen einer Liebe, einer leisen Erfahrung und einem erfinderischen Sprechen? Wird auch er, wie das so viele seiner älteren Brüder getan haben, die so entscheidende Einsicht vergessen, daß es unmöglich ist, einen Inhalt weiterzugeben, wenn man dabei denkt, es komme nicht auf die Form an, während doch jede vitale, mystische Botschaft sich nur dann unverfälscht ausrichten läßt, wenn Inhalt und Form übereinstimmen? Wie das christliche Sprechen, so führt auch das theologische Sprechen, gleich dem Wort des Evangeliums, eine Erschütterung des Seins herbei, d.h. es erfordert die Stimme des Paradoxes, die Stimme des Gedichts. Wann wird, gestützt auf das Bewußtsein, daß es Dinge gibt, die nicht gerechtfertigt zu werden brauchen, die mächtige Stimme einer pathetischen Theologie erklingen? Wann endlich kommt es dazu, daß man, um die Verspottung des Gekreuzigten und das Paradox der Heiligkeit auszusagen, zum naiven, störenden Ausdruck einer burlesken Theologie greift?

[1] Schon fünfundsiebzig Jahre vor Rimbaud schafft Novalis den Mythos des Dichters als des Sehers, des Propheten, des Zentrums der Welt.

[2] Davon zeugt u.a. der Text des «Athenaeum», worin F. Schlegel von einer Philosophie der Dichtung im allgemeinen und von einer Philosophie des Romans (d.h. eines «romantischen Buches») spricht, zu der die politische Ästhetik Platons die ersten Grundlagen enthält (Fragm. Nr. 252).

[3] Manche Bemerkungen aus der äußerst kultivierten Korrespondenz Mallarmés wurden von H. Mondor in Propos sur la poésie (Ed. du Rocher, 1946) gesammelt.

[4] Man liest dazu mit Vorteil die Préface à l'Anthologie des poètes de la N.R.F. und L'âme et la danse (Paris 1944).

[5] Vgl. Réflexions sur le vers français ; Lettre à l'abbé Bremond sur l'inspiration poétique ; Préface zur Anthologie de la poésie mexicaine.

[6] Das ganze Werk fragt nach der poetischen Schrift. Man vgl. vor allem Le poème pulvérisé, Les Matinaux, La Parole en Archipel.

[7] R. Jakobson, Essais de linguistique générale (Paris 1963), chap. 11.

[8] Vom lateinischen *conatus*, Anstrengung.

[9] Von griechischen *phatis*, Gerücht.

[10] Vgl. R. Escarpit u.a., La définition du terme «littérature», communication au III[0] congrès de l'association internationale de littérature comparée (Utrecht 1961).

[11] Vgl. den «Brief über den Roman» im «Athenaeum».

Übersetzt von Dr. August Berz

BERNARD QUELQUEJEU

1932 zu Paris geboren ; kommt 1953 an die École Polytechnique ; 1975 Eintritt in den Dominikanerorden. Als lic. theol. und Dr. phil. ist er an der Fakultät von Saulchoir und am Institut Catholique von Paris als Professor der Anthropologie und der Philosophischen Ethik tätig. Er veröffentlichte u.a. seine Dissertation : La volonté dans la philosophie de Hegel (Seuil, Paris 1972) ; in Zusammenarbeit mit anderen Autoren: Cheminements pénitentiels communautaires (Chalet, Paris 1973); mit J.-P. Jossua und P. Jacquemont, Une foi exposée (Cerf, Paris 1972) und : Essai sur le témoignage (Cerf, Paris 1976).

Klaus Netzer

Literarische Lektüre der Bibel

1973 erschienen zwei Bücher mit bemerkenswerten Titeln, die wie Frage und Antwort zueinander stehen: «Wie versteht man die Bibel?» und «Jetzt verstehe ich die Bibel».[1] Der Erfolg dieser Bücher macht zweierlei deutlich. Erstens: Der gläubige Leser unserer Zeit hat seine liebe Not mit dem Verständnis der Bibeltexte und greift deshalb dankbar nach Lesehilfen, die ihm den Zugang zur Heilsbotschaft erleichtern oder gar erst möglich machen. Zweitens: Es gelingt der Bibelexegese mit ihren bisher angewandten Methoden offenbar nicht, dem kritischen Leser eine befriedigende Antwort auf seine Fragen zu geben, die sich ihm bei der Lektüre biblischer Texte stellen. Sind die traditionellen Methoden der Exegese demnach in eine Krise geraten? Befragt man daraufhin die Bibelwissenschaft, so bemerkt man, daß allenthalben an der Unzulänglichkeit traditioneller Methoden Kritik geübt wird.[2] Dabei taucht insbesondere die Frage auf, von welchen Textfaktoren es abhängt, ob die Bibel für heutige Menschen lesbar ist und ob im Prozeß der Lektüre die in ihr enthaltene Botschaft (ihr Sinn) verstanden wird.

Die Beantwortung solcher Fragen ist ein Problem, das sich nicht nur bei der Lesbarkeit der Bibel und damit für die Bibelwissenschaft, sondern bei der Rezeption von Texten allgemein und damit für die Literaturwissenschaft stellt. Die Leserperspektive ist daher mehr und mehr ins Blickfeld literarischer Rezeptions- bzw. Leserforschung gerückt, die den Text im Kommunikationsprozeß zwischen Autor und Leser analysiert.[3]

Angesichts dieser gemeinsamen Problemlage ist es nicht verwunderlich, daß sich die Bibelwissenschaft methodischen Rat bei der Literaturwissenschaft holt, um ihre Methodenkrise zu überwinden. Auf der Seite der linguistisch orientierten Literaturwissenschaft findet das Forschungsinteresse an der Bibel seit etwa 1970 seinen Niederschlag in einer wachsenden Anzahl von Publikationen und interdisziplinären Forschungsveranstaltungen[4].

Das Verstehen eines Textes und damit seine Bedeutung für den Leser ist abhängig von der Funktion der verschiedenen Textbezüge auf den Ebenen von Syntax, Semantik und Pragmatik[5]. Für den Verstehensprozeß sind außerdem diejenigen spezifischen Merkmale eines Textes relevant, die seine Struktur (Textstruktur) bestimmen und so dem Leser die Zugehörigkeit dieses Textes zu einer bestimmten Textsorte deutlich machen.

Wendet man diese Verstehensbedingungen auf die Bibel an, die ja ein Corpus von Texten verschiedenster Autoren und unterschiedlichster Provenienz ist, so kann man folgende Aspekte in Form von Thesen feststellen:

1. Unter dem Gesichtspunkt der Textstruktur können in der Bibel verschiedene Textsorten wie Briefe, Erzählungen, Chroniken, Loblieder, Predigten u.a. unterschieden werden. Diese Textsorten verlangen vom Leser eine jeweils spezifische Lesehaltung.

2. Für die Lektüre ist die Frage nach Anfang und Ende des Bibeltextes unerheblich, da ein sinnvoller Einstieg an verschiedenen Stellen möglich ist.
3. Zahlreiche Texte der Bibel sind nur lesbar vor dem Hintergrund des semantischen Oppositionspaares Tod/Auferstehung. Das Subjekt («sujet translinguistique») dieser Texte ist Gott, der sich offenbart in seinem Wort, d.h. in den Beziehungen («réseau relationnel») zwischen den verschiedenen Ebenen der Hl. Schrift[6].
4. Die Mehrzahl der religiös relevanten Bibeltexte sind Erzählungen, deren fiktionaler Charakter für den Leser besondere Bedeutung hat. Die in diesen Texten enthaltene Anrede des Lesers/Hörers zielt nicht auf den impliziten Leser[7]. Sie wendet sich vielmehr in ambivalenter Weise an die (historischen) Zuhörer Jesu einerseits und die Leser der Bibel andererseits (vgl. z.B. das Gleichnis vom Sämann Mt 13,3–9; 18–23).
5. Die biblischen Texte liefern nicht nur Information über das Heilsgeschehen. Im Blick auf die Leser dienen sie außerdem einer bestimmten didaktischen Intention: der Aufforderung zur Nachfolge Christi[8].

Vor dem Hintergrund dieser Aspekte stellt sich nun die Frage, welchen Beitrag zum Bibelverständnis Methoden der Literaturwissenschaft leisten können. Die folgenden drei Ansätze gehen von jeweils verschiedenen Unzulänglichkeiten im Methodeninstrumentarium der Exegese aus. Ihnen gemeinsam ist, daß sie die Frage nach der Bedeutungsstruktur bzw. Erzählstruktur der Texte in den Mittelpunkt der Untersuchung stellen.

Generative Poetik

Der Name bezeichnet den Versuch einer linguistisch fundierten neutestamentlichen Theologie, deren Initiator im wesentlichen *E. Güttgemanns* ist[9]. In seiner detaillierten Analyse der Auferstehungsgeschichte (Mk 16,1–8) werden sowohl der Ausgangspunkt von Güttgemanns als auch sein theoretischer Hintergrund sichtbar.

Der Aufsatz will als umfassende Abrechnung mit der historisch-kritischen Methode Bultmanns verstanden werden. Nach Güttgemanns ist die historisch-kritische Methode bei der Auslegung der Auferstehungsgeschichte in unauflösliche Aporien geraten. Diese bestehen vor allem darin, daß Bultmann eine Reihe textsemantischer Brüche in der Auferstehungsgeschichte feststellt, die ihn unter anderem zu dem Schluß kommen lassen, Mk 16, 1–8 sei ein sekundärer Text, der in der überlieferten Form nicht von Markus selbst stammen kann. Die genannten Aporien sieht Güttgemanns rezeptionsgeschichtlich in einer Linie mit anderen Versuchen, angebliche Widersprüche im Text mit unangemessenen Methoden bzw. Erklärungen aufzulösen. So z.B. die These von Reimarus, die Jünger hätten den Leichnam Jesu gestohlen und anschließend die Auferstehungsgeschichte erfunden. Ein anderes Beispiel sind die Versuche, die unterschiedliche Darstellung der Auferstehungsgeschichte in den Varianten der Synoptiker zu erklären[10]).

Im Gegensatz zu Bultmanns These von den semantischen Brüchen kommt es Güttgemanns gerade darauf an, den Zusammenhang des Textes auf verschiedenen Bedeutungsebenen aufzuzeigen. Er greift dabei auf das Methoden- und Begriffsinventar der strukturalen Semantik zurück[11]. Güttgemanns sieht den Text als Objekt wechselseitiger Kommunikation zwischen Adressant (Jesus/Engel) und Adressat (Frauen). Kernstück seiner Analyse ist die Beschreibung der aktantiellen Struktur des Textes. Aktanten (Handlungsträger) sind Jesus/Leichnam, die Engel, die Frauen, die Botschaft des Engels[12]. Die Frauen suchen den Leichnam Christi und ‹finden› die Botschaft vom auferstandenen Jesus, die ihnen der Engel verkündet. Die Geschichte, so folgert Güttgemanns, ist «nicht die ‹Erzählung vom leeren Grabe›, sondern (...) die Textwerdung der möglichen Relationen der Leser zum Subjekt (der auferstandene Jesus, A.d.Verf.) des Textes» (S. 47).

Welche Haltung der Leser dem Text gegenüber einnehmen soll, ist an der syntaktischen Struktur des Textes ablesbar. Untersucht man die Tempora des Erzählens bzw. des Besprechens[13], so stellt man eine deutliche Strukturgrenze im Text fest: im Kontext der Geschichte fällt die Botschaft des Engels insofern auf, als hier nicht erzählt, sondern besprochen wird. Die Tempora des Besprechens sind für den Leser Signale dafür, daß ihn die Offenbarung unmittelbar angeht. Sie soll nicht im Modus des entspannten Zuhörens, sondern im Modus der Betroffenheit vom Leser rezipiert werden.

Die Besonderheiten der semantischen Struktur des Auferstehungstextes hebt Martin[14] in seinem Aufsatz hervor. Seine semantisch-strukturale Analyse stellt auf verschiedenen Ebenen semantische Übergänge fest (z.B. der vom Eingang des Grabes entfernte Stein als räumlicher Übergang vom Leben zum Tod bzw. umgekehrt), die in der Auferstehung selbst als dem Übergang vom Tod zum Leben ihren übergeordneten Sinn finden. Sprachlich ist dieser Übergang in den Kontext der Erzählung als Redefigur («figure discursive») eingebettet, die nicht wie die Erzählung von etwas spricht, sondern auf sich selbst gerichtet ist: «les paroles, les messages (...), les mots deviennent choses» (Das Wort Gottes, die Botschaft. ..., die Wörter werden Sachen) (S. 48).

Formkritik[15]

In der Rezeptionsgeschichte der Bibel gibt es zahlreiche Beispiele für Mißverständnisse dessen, was mit den Texten gemeint ist. So hielt man z.B. Verkündigungstexte des Neuen Testamentes, die ermahnen wollten, für Gesetze (Lohfink, S. 37). Ursache für solche Mißverständnisse ist die bislang unzureichende Unterscheidung zwische der Form eines Textes und seiner Intention[16]. Eine weitere Ursache für Mißverständnisse sieht Lohfink in der Verkennung des Formenreichtums der Bibel. Anstatt diesen Formenreichtum mit dem unbrauchbaren Begriff ‹biblische Geschichte› zu nivellieren, wie dies z.B. die Eckerbibel tat (bis 1957 im Schulgebrauch, vgl. Lohfink S. 58), sollte dem Leser vielmehr der Blick für die strukturelle Vielfalt biblischer Texte geöffnet werden. Die dafür nötigen Voraussetzungen will die Formkritik schaffen. Ihre Ziele sind

- Aufzeigen des wirkungsgeschichtlichen Zusammenhangs zwischen «Formen» des Alten und des Neuen Testaments (S. 146),
- Differenzierung der Texte nach strukturellen Merkmalen,
- Unterscheidung zwischen Form und Intention eines Textes.

An einer Fülle von Beispielen macht Lohfink die Bedeutung der genannten Ziele für das Bibelverständnis des Lesers deutlich. So ist z.B. Jesu Wort zum Ehebruch «Jeder, der seine Frau entläßt, veranlaßt ihren Ehebruch; und wer eine Entlassene heiratet, begeht Ehebruch» (Mt 5,32) formal ein Rechtssatz. Die Intention dieses Textes wird jedoch erst deutlich, wenn man ihn auf seinen gesellschaftlichen Hintergrund, das jüdische Eherecht, bezieht. Der Text ist aus der Sicht des Mannes heraus formuliert. Für den jüdischen Mann, dem das Gesetz die Scheidung erlaubte, ist dieser Text eine Provokation: vermeintliches Recht wird als Unrecht entlarvt mit dem Ziel, den Mann zu Partnerschaft und Treue zu seiner Frau aufzufordern. Der Text ist also kein Gesetz zur Unauflösbarkeit der Ehe, sondern Aufforderung zu partnerschaftlichem Verhalten. Ein Strukturvergleich mit anderen Äußerungen Jesu (z.B. «Eher geht ein Kamel durch ein Nadelöhr...» Mt 19,24; «Viele sind berufen...» Mt 22,14) zeigt, daß es sich in allen diesen strukturgleichen Fällen nicht um Rechtssätze, sondern um Aufforderungen zu bestimmten Verhaltensweisen handelt.

Wie wichtig das Erkennen struktureller Zusammenhänge zwischen Formen des Alten und des Neuen Testaments ist, wird bei einer Analyse der Ankündigung der Geburt Jesu (Lk 1,26–38) deutlich. Die Äußerung von Maria «Wie wird dies geschehen, da ich keinen Mann erkenne?» muß – vereinfacht gesprochen – vor dem Hintergrund des Berufungsschemas gesehen werden, das dem Text zugrunde liegt. Dieses Schema ist in zahlreichen, ähnlich strukturierten Texten des Alten Testamentes enthalten: z.B. Ex 3,10–12 (Berufung Moses); Jer 1,4–10 (Berufung des Propheten). Dieses Schema sieht an einer bestimmten Stelle die «Bedenken des Berufenen» vor (vgl. Lohfink S. 111 ff.). Ebenso wie Mose und Jeremia äußert auch Maria ein Bedenken. In allen drei Fällen wird der Einwand durch die Ankündigung eines Zeichens entkräftet. Im Falle Marias besteht das Zeichen in der Schwangerschaft Elisabeths. Der Erzähler folgt hier einem vorgegebenen alttestamentlichen Schema, demzufolge «das Sinnzentrum» (S. 115) des Textes in der Offenbarung der Ankunft Jesu liegt, die gleichzeitig die zentrale Bekenntnisaussage des Neuen Testamentes ist: «Er wird groß sein und Sohn des Allerhöchsten genannt werden.» Der Strukturvergleich macht deutlich, daß die eigentliche Aussage der Verkündigung darin liegt, die Verheißung des Alten Testamentes zu erfüllen (vgl. Lohfink, S. 117).

Theorie der Narrativität[17]

Die bisher genannten Beispiele sollten zeigen, inwieweit die Kenntnis struktureller Zusammenhänge es dem Leser ermöglicht, die Bedeutung eines Textes zu erfassen. Ein weiterer Strukturzusammenhang biblischer Texte wird nun sichtbar, wenn man ihren Erzählcharakter untersucht. Die biblischen Erzähltexte wurden zu ihrer Zeit von der Gemeinschaft der Urkirche erzählt. Sie werden heute von der Erzählgemeinschaft des Christentums nacherzählt (Weinrich, S. 329 f.) und stehen somit im Kontext christlicher Erzähltradition. Diesen narrativen Aspekt macht Weinrich zur Grundlage seines Aufsatzes,, der sich wie die Programmskizze einer narrativen Theologie liest. Aus der Narrativität biblischer Erzählungen, die auf den Glauben gerichtet sind, leitet Weinrich eine entscheidende Konsequenz für den Leser bzw. Hörer ab: «Sie verlangen vom Hörer, daß er selber zum Täter der Erzählung wird und den erzählten Handlungen nachfolgt» (S. 330). Die Fiktion der Erzählung findet demnach in der Aktion des Lesers ihre Entsprechung. Der Leser ist gut beraten, sich diesen radikalen Anspruch der Fiktion biblischer Erzähltexte bewußt zu machen, da er einen entscheidenden Unterschied zur Fiktion literarischer Texte ausmacht[18].

Woran erkennt nun der Leser einen biblischen Erzähltext? Weinrich nennt einige Merkmale wie syntaktische Signale (Tempora), makrosyntaktische Adverbien, hypotaktische Redeweise («Wer von Euch wür-

de... ?»). Diese Liste kann durch weitere textlinguistische Elemente wie z.B. Eröffnungssignale (vgl. Nominativ- bzw. Dativ-Anfang bei Gleichnissen), Redetypen, Höreranrede und Argumentationsstrukturen[19] ergänzt werden. Es wäre zu wünschen, daß die von Weinrich im Blick auf die Analyse von biblischen Texten angeregte Theorie der Narrativität die Funktionen solcher Erzählsignale im Text linguistisch beschreibt.

Aus den vorgestellten methodischen Ansätzen und den mit ihnen gewonnenen Einsichten lassen sich zum Schluß einige Konsequenzen in Form von Lese-Geboten für die Lesehaltung ableiten. Der Leser sollte
– seinen Blick nicht so sehr auf die Historizität der Darstellung, sondern auf die semantische Struktur des Textes (sein Bedeutungsgefüge) richten,
– sich rezeptionsgeschichtliche Zusammenhänge zwischen Altem und Neuem Testament erschließen,
– die jeweils spezifischen Eigenschaften der verschiedenartigen Textsorten der Bibel berücksichtigen (z.B. narrativer Charakter der Erzählungen).

Der implizite Leser der Bibel ist gläubiger ‹Täter des Wortes›. Den deutlichsten Hinweis darauf enthält bekanntlich das Gleichnis vom barmherzigen Samariter: «Geh und tue desgleichen» (Lk 10,37). Will der Leser sich gemäß diesem Leserideal verhalten, so muß er jedoch auf der Hut sein, vorschnelle Verbindungen herzustellen zwischen dem Bedeutungssystem der Bibel einerseits und dem Handlungssystem seiner Welt andererseits. Diese Gefahr besteht besonders bei den Gleichnissen, zumal Jesus sich häufig in Gleichnissen äußert. So birgt das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1–16) ein recht verbreitetes Mißverständnis in sich: wer die Entlohnung der Arbeiter im Weinberg unmittelbar mit dem Lohnprinzip der freien Marktwirtschaft in Beziehung setzt, der wird den Gutsherrn für ungerecht halten und den Sinn dieser Lehrerzählung verfehlen. Stattdessen sind die Signale des Textes zunächst auf das christliche Glaubenssystem zu beziehen. Auf diesen Glaubensbezug ist der gesamte Bildbereich des Gleichnisses ausgerichtet. Entsprechend ist der Tag Metapher für das menschliche Leben. In der Logik dieser Metapher liegt es dann auch, daß der ungeteilte Lohn jedem zukommt, der, wann auch immer im Laufe seines Lebens, dem Ruf Gottes folgt und von da an ein gottgefälliges Leben führt. Daß jegliches Anspruchdenken hier verfehlt ist, zeigt das Gespräch des Gutsherrn mit den murrenden Arbeitern. Erst wenn der Glaubensbezug hergestellt ist, kann der Leser das Gleichnis auf das Handlungssystem beziehen, in dem er selbst steht.

Wer bei der Bibellektüre den oben genannten Lese-Geboten folgt, der mag leichter den Offenbarungscharakter der Texte erkennen und verbreitete Mißverständnisse vermeiden. Dabei können ihm nicht zuletzt die neuen Methoden der Bibelexegese helfen. Ist dies der Fall, dann wird sich der neue Bund zwischen Theologie und linguistisch orientierter Literaturwissenschaft als heilsame Allianz erweisen.

[1] G. Lohfink, Jetzt verstehe ich die Bibel. Ein Sachbuch zur Formkritik (Stuttgart 1973); H.-G. Lubkoll, Wie liest man die Bibel? Eine Gebrauchsanweisung für Neugierige, Anfänger und Fortgeschrittene (München 1974. Zuerst 1973 erschienen. Von der Erstauflage wurden in wenigen Monaten 900 000 Exemplare verkauft. Vgl. S. 4!).

[2] Vgl. Lohfink aaO. sowie E. Güttgemanns, Linguistisch-literaturwissenschaftliche Grundlegung einer neutestamentlichen ‚Theologie: Linguistica Biblica 13/14 (1972) 3.

[3] Einen umfassenden Überblick über die Rezeptionsforschung gibt G. Grimm (Hrsg.), Literatur und Leser. Theorien und Modelle zur Rezeption literarischer Werke (Stuttgart 1975). Zu Fragen der Leserperspektive vgl. W. Iser, Die Appellstruktur der Texte, Konstanz ^{2}1971 (Konstanzer Universitätsreden 28); H. Weinrich, Literatur für Leser. Essays und Aufsätze zur Literaturwissenschaft (Stuttgart 1971) (= Sprache und Literatur 68).

[4] Vgl. das Heft von Langage 22 (1971) mit dem Titel Sémiotique narrative – récits bibliques. Dieses Heft enthält verschiedene Beiträge aus der Schule der Pariser Semiotiker; R. Barthes u.a. (Hg.), Exégèse et herméneutique, coll. Parole de Dieu (Paris 1971); W. Richter, Exegese als Literaturwissenschaft (Göttingen 1971); Analyse der thematischen Struktur der Texte, Texte des Kolloquiums im Zentrum für Interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld, 9.–13.5.1973 (Bielefeld 1973).

[5] Zur Orientierung über Modelle und Methoden der Textlinguistik vgl. W. Kallmeyer/W. Klein/R. Meyer-Hermann/K. Netzer/H.-J. Siebert. Lektürekolleg zur Textlinguistik, Bd. 1, Einführung (Frankfurt 1974); S. J. Schmidt, Texttheorie (München 1974).

[6] Vgl. E. Haulotte, Lisibilité des ‹Ecritures›: Langages 22 (1971) 102.

[7] Vgl. W. Iser, Der implizite Leser. Kommunikationsformen des Romans von Bunyan bis Beckett (München 1972).

[8] Es wäre interessant, diese Funktion der Bibel im Zusammenhang mit der christlich-didaktischen Literatur (vgl. als Beispiel Bunyans *Pilgrim's Progress* und Rousseaus *Emile*) und ihre Wirkung auf den gläubigen Leser zu untersuchen.

[9] Vgl. Güttgemanns, aaO. und ders., Linguistische Analyse von Mk 16, 1–8: Linguistica Biblica 11/12 (1972) 13–53.

[10] Vgl. Reimarus, Über die Auferstehungsgeschichte (o.O. 1777); D.Fr. Strauss, Das Leben Jesu, kritisch betrachtet II, (o.O. 1836, Nachdruck 1969); vgl. Güttgemanns, Linguistische Analyse, aaO., 15 f.

[11] Vgl. A.J. Greimas, Linguistique Structurale (Paris ^{2}1969); (dt.: Strukturale Semantik, Methodologische Untersuchungen, (Braunschweig 1971). Die Theorie Greimas' wurde von den Pariser Semiotikern aufgegriffen und unter anderem auf die Analyse von Bibeltexten angewendet. Vgl. L. Marin, Les femmes au tombeau. Essai d'analyse structurale d'un texte évangélique: Langages 22 (1971) 39–50.

[12] Der Begriff ‹actant› ist bei Greimas semantisch, bei L. Tesnière dagegen syntaktisch gefaßt; vgl. L. Tesnière, Eléments de syntaxe structurale (Paris 1959). Auf Güttgemanns' problematischen Versuch, diese beiden Begriffsvarianten miteinander zu verbinden (vgl. S. 35 ff.) kann hier nicht näher eingegangen werden.

[13] Vgl. H. Weinrich, Tempus. Besprochene und erzählte Welt (Stuttgart 1971, völlig neu bearbeitete Auflage).

[14] L. Marin, aaO.

[15] Zu Begriff und Methode der Formkritik vgl. Lohfink, aaO. 29–54.

[16] Der Begriff ‹Intention› (Lohfink sagt «Sprachintention», S. 36: z.B. erzählen, belehren, verkünden) wird intuitiv gebraucht. Es wäre zu wünschen, Lohfinks Beschreibungsvokabular im Rahmen einer Linguistischen Theorie abzusichern.

[17] Vgl. H. Weinrich, Narrative Theologie: Concilium 9 (1973) 329–334.

[18] Zur Frage der Fiktionalität biblischer Texte vgl. R. Warning, Semiotik biblischer Texte als Modellangebot für das Fiktionsproblem: Positionen der Negativität, hrsg. v. H. Weinrich (München 1975) 533–536 (Poetik und Hermeneutik VI).

[19] Eine Analyse der Argumentation in den Briefen der Apostel liegt vor in R. Wonneberger, Überlegungen zur Argumentation bei Paulus (Ms.) (Zentrum für Interdisziplinäre Forschung, Bielefeld 1974).

KLAUS NETZER

1942 in Mülheim/R. geboren. Studium der Anglistik und Romanistik in Köln, Freiburg. Studienaufenthalte am Institut Catholique in Paris sowie in Barcelona, Rom und Bukarest. Promotion über rezeptionsästhetische Probleme des Nouveau Roman. Bis 1972 wiss. Assistent an der Fakultät für Linguistik und Literaturwissenschaft der Universität Bielefeld und Mitglied der Projektgruppe «Linguistik im Fernstudium». Seitdem als Studienrat am Gymnasium in Bethel/Bielefeld tätig. Veröffentlichungen: Der Leser des Nouveau Roman, Frankfurt 1970 (Schwerpunkt Romanistik 1); «Félicien Marceau», in: Französische Literatur in Einzeldarstellungen. Hrsg. W.D. Lange, Stuttgart 1971, 462–483; Lektürekolleg zur Textlinguistik, Bd. 1: Einführung, Bd. 2: Reader (zusammen mit W. Kallmeyer, W. Klein, R. Meyer-Hermann, H.-J. Siebert). Frankfurt 1974; «Kommunikation mit Texten, ein Beitrag zum fächerübergreifenden Literaturunterricht im Kurssystem der Sekundarstufe II», in: Henrici/Netzer/Weinrich, Linguistik und Literatur in der Schule, Tübingen (im Druck).

Johann Baptist Metz

Theologie als Biographie

Eine These und ein Paradigma[1]

I. Die These

Die katholische Theologie in der Neuzeit scheint mir weithin geprägt von einem tiefgreifenden Schisma zwischen theologischem System und religiöser Erfahrung, zwischen Doxographie und Biographie, zwischen Dogmatik und Mystik. Natürlich bedeutet diese Feststellung nicht, daß in der neuzeitlichen katholischen Theologie der einzelne Theologe nicht auch fromm, ja mystisch gewesen sei und ist. Doch nicht um diese private Versöhnung von Lehre und Lebensgeschichte geht es hier, sondern darum, daß diese Versöhnung nicht selbst Theologie wurde, daß sie gewissermaßen nicht öffentlich, kommunikabel, geschichtlich belangvoll gelang – mitten im breiten Strom der Theologie.

Solange sich die gesamtgesellschaftliche Lebenswelt selbst durch ein religiöses Endziel definierte, solange die theologische Vernunft als Schlüsselvernunft, als allgemein zustimmungsfähig galt, konnte die Identitätskrise der Theologie, die durch dieses Schisma heraufbeschworen war, leidlich verborgen bleiben. Supplet societas! Doch schließlich wurde diese Entzweiung immer offensichtlicher. Die religiöse Erfahrung, die Artikulation der Lebensgeschichte vor Gott, die mystische Biographie geriet immer mehr ins Abseits der Doxographie des Glaubens, so daß sie ihre Erfahrungsinhalte immer mehr subjektivistisch-impressionistisch demontierte und deshalb auch immer unfähiger wurde, sie in die Öffentlichkeit des kirchlichen und gesellschaftlichen Lebens einzubringen. Die «eigentliche» Theologie hingegen, die Dogmatik, wurde immer mehr zur objektivistisch verkümmerten Lehre, wirkte nicht selten wie die zum System gewordene Berührungsangst vor dem unbegriffenen Leben. Ich meine hier vor allem die Regel der Schultheologie, die einzelne Ausnahmen bestätigen mögen. Die üblichen Versuche unserer Zeit, dieses Schisma zu überbrükken, wirken noch eher wie Anzeichen seiner anhaltenden Herrschaft. So fragt man heute oft und viel nach der «Relevanz» der dogmatischen Lehre, nach ihrem «Sitz im Leben», nach ihrem Frömmigkeitswert, nach ihrer praktisch-pastoralen Bedeutung – und gibt damit doch indirekt zu, daß diese Lehre von sich aus nichts oder kaum etwas mit all dem zu tun hat und deshalb auch nicht prägend, rettend oder verwandelnd in die religiöse Lebenswelt eingreift.

Wie müßte eine Theologie aussehen, der es gelingt, dieses Schisma zwischen Dogmatik und Lebensgeschichte zu beenden und in schöpferischer Vermittlungskraft das lang Entzweite wieder zusammenzuführen?

Ich möchte eine solche Theologie, versuchsweise und um die Absicht zu kennzeichnen, lebensgeschichtliche Dogmatik nennen, eine Art Existentialbiographie. «Biographie» meint hier nicht einfachhin literarische Spiegelung der Subjektivität, um (wie das Goethe einst definierte) in dieser Spiegelung ein Symbol zu gewinnen für Welt- und Lebensdeutung überhaupt. Biographisch soll eine solche Theologie heißen, weil die mystische Biographie der religiösen Erfahrung, der Lebensgeschichte vor dem verhüllten Antlitz Gottes, in die Doxographie des Glaubens eingeschrieben wird. Biographisch ist sie auch, insofern sie nicht eine monomane Ableitungstheologie ist, die sich ihre Stimmigkeit und Unwiderleglichkeit letztlich um den Preis der Tautologie erkauft, sondern begrifflich abgekürzte und verdichtete Erzählung der Lebensgeschichte vor Gott.

Lebensgeschichtliche Theologie muß «das Subjekt» ins dogmatische Bewußtsein der Theologie erheben. Damit ist keineswegs einem neuen theologischen Subjektivismus das Wort geredet. «Subjekt» ist ja nicht eine beliebige, austauschbare Bestimmung. Subjekt ist der in seine Erfahrungen und Geschichten verstrickte und aus ihnen immer wieder neu sich identifizierende Mensch. Das Subjekt in die Dogmatik einführen, heißt deshalb auch, den Menschen in seiner religiösen Lebens- und Erfahrungsgeschichte zum objektiven Thema der Dogmatik erheben; heißt Lehre ins Leben wenden und Leben in die Lehre wenden; heißt also Dogmatik und Lebensgeschichte miteinander versöhnen, heißt schließlich: theologische Doxographie und mystische Biographie zusammenbringen.

Dies alles steht nicht unter dem Interesse einer preziösen Außenseitertheologie, sondern ist zu verstehen als Verwirklichung der Schultheologie und ihrer Systematik einerseits, sowie als lebensgeschichtliche Dogmatik des durchschnittlichen Christen andererseits. In dieser lebensgeschichtlichen Vermittlung von Theorie und Praxis artikuliert sich theologische Reflexion als mystische Biographie eines undramatischen Lebens aus dem Glauben, als Geschichte seiner alltäglichen Bewährung, ohne große Wandlungen und Wendungen, besondere Erleuchtungen und Konversionen. Darum geht es in einer lebensgeschichtlichen Theologie, und nicht vorwiegend um die große, interessante, reiche und bewegte Subjektivität, die (gewissermaßen paradigmatisch und stellvertretend für die anderen, die Sprachlosen und «Leblosen») in der Lehre durchschlägt und das System lebensgeschichtlich dramatisiert. In ihr wird vielmehr sichtbar, wie sich gerade die Lebensgeschichte des Volkes, die religiöse Alltags- und Durchschnittserfahrung, geradezu die kollektive Routineerfahrung des Katholiken im Kanon der Lehre selbst buchstabieren läßt. Keine besonderen Begabungen oder Widerfahrnisse sind vorausgesetzt, keine steile Mystik ist unterstellt; immer freilich geht es um jene Mystik, ohne die Glauben nie und nimmer ist. Darum aber ist die lebensgeschichtliche Theologie gerade Mystagogie für alle, ohne Vulgarisierungsangst, ohne Berührungsangst gegenüber dem alltäglichen, langweiligen, fast monomanen Leben und seinen kaum entzifferbaren religiösen Erfahrungen und Aufschwüngen.

Wer bedürfte einer solchen lebensgeschichtlichen Dogmatik mehr als der Christ, der sich – trotz aller aktuellen Rede vom Priestertum aller Gläubigen, von der Kirche als Volk Gottes und trotz aller Beschwörung der Bedeutung des Laien in der Kirche – schwertut, bei der von der Theologie veröffentlichten Lehre wirklich «dabei zu sein», von ihr gemeint und betroffen zu sein, in ihr buchstabiert und in seiner ihm selbst zumeist verborgenen Mystik erraten zu sein? Und wo bedürfte er ihrer mehr als in unserer heutigen Gesellschaft? In einer Gesellschaft, in der bereits die fragile Identität des Menschen beklagt, der «Tod des Subjekts», das «Ende des Individuums» angekündigt wird? In einer Gesellschaft, in der die lebensgeschichtlich gespeisten Erfahrungen und Phantasien des einzelnen immer weniger Schritt halten mit den Mechanismen und Zwängen einer von fühlloser Rationalität konstruierten Welt? In der diese lebensgeschichtlichen Erfahrungen immer mehr wie eingemauert wirken in eine fugenlose «überraschungsfreie» Computer-Welt, die die systemkonformen Erwartungen stabilisiert, widerspenstige Hoffnungen und Träume hingegen immer mehr austreibt oder nivelliert? In einer Gesellschaft schließlich, in der alle lebensgeschichtlichen Muster wie vorfabriziert, wie ausgestanzt erscheinen und in der darum Identitätsmüdigkeit oder Langeweile an den Seelen frißt?

In einer lebensgeschichtlichen Theologie muß auch die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie neu gestellt werden. Dabei ist zu vergegenwärtigen, daß die wichtigsten Errungenschaften in der Theologie und Kirchengeschichte allemal einer wissenschaftlich «unreinen» Theologie entstammen, in welcher Biographie, Phantasie, akkumulierte Erfahrung, Konversionen, Visionen, Gebete unlöslich ins «System» verwoben sind.

Dies bedingt, daß auch die Frage nach dem adäquaten Subjekt der Theologie neu gestellt und kritisch überdacht werden muß. Wer ist denn dieses Subjekt? Der Gelehrte? Der Professor? Der Prediger, der Seelsorger? Der mit seiner eigenen Existenz gestikulierende Mystiker? Oder aber auch der einzelne, seine Lebensgeschichte vor Gott artikulierende Christenmensch? Oder die vielfältigen Gruppen? Oder gar und anders das Volk, die Gemeinschaft, – das Volk, das sich eine kollektive religiöse Biographie schreibt wie einst Israel?

Wie immer es sei: Theologie ist auch heute nicht einfach Professorentheologie, ist nicht identisch mit Berufstheologie. Erst recht darf dann eine lebensgeschichtliche Theologie sich nicht in die Darstellungsmuster einer exakten und normierten Wissenschaftssprache einzwängen lassen. Die gelebte Überzeugung und gelehrte Erfahrung des Glaubens läßt sich nicht durch die metalogischen Regeln analytischen Argumentierens hinreichend begründen und muß es sich daher auch selber verbieten, sich dem Vokabular der Exaktheit bedingungslos unterzuordnen. Theologie ist eben nicht – und dies in keinen Stücken – eine Naturwissenschaft des Göttlichen.

Die hier begegnende Einheit von Lehre und Leben, von theoretischer Dogmatik und praktischer Lebensgeschichte kann daher eigentlich nur einer Theologie als schlechthin unzeitgemäß, als archaisch und regressiv erscheinen, die sich ihrerseits selbst längst einem standardisierten Wissenschaftsbegriff unterworfen hat und ihre Gedanken domestizieren ließ und die deshalb kaum mehr weiß, wo ihr der eigene Kopf steht oder gar das eigene Herz schlägt. Als ob sich Theologie die völlige theoretische Ächtung der Unmittelbarkeit, der Naivität gelebter Überzeugung oder überzeugten Lebens je leisten könnte, ohne ihre Identität preiszugeben! Freilich, wirkt die Sprache einer Theologie, die dem Rechnung trägt, nicht zu poetisch, zu lyrisch oder gar erdichtet, zu konfessorisch und zu emphatisch, um der Sache der Theologie noch allgemein Verständlichkeit und Zustimmungsfähigkeit erhalten zu können?

Dagegen muß jedoch gefragt werden, warum narrativ-biographische Theologie sich dergestalt in sprachkritischer Kleinmütigkeit selber verleugnen und nicht den Mut haben soll, auf einer eigenen, anderen, situations- und sachgerechten Sprache mit aller Entschiedenheit zu beharren.

Wer es Heinrich Böll oder Peter Handke nicht glauben will, der kann es sich z.B. von Klopstock sagen lassen: «Es giebt Gedanken, die beynahe nicht anders als poetisch ausgedrückt werden können; oder vielmehr, es ist der Natur gewisser Gegenstände so gemäß, sie poetisch zu denken, und zu sagen, daß sie zuviel verlieren würden, wenn es auf eine andere Art geschähe, Betrachtungen über die Allgegenwart Gottes gehören, wie mich deucht, vornähmlich hierher.»

Im deutschen Sprachraum tun wir uns mit solchen Äußerungen besonders schwer – wegen unserer «deutschen Ideologie», wegen unserer Monokultur der Verbindlichkeit, in der als verläßlich und der Beliebigkeit enthoben eigentlich nur gilt, was sich «wissenschaftlich» nennen kann. Entsprechend muß freilich bei uns die Bezeichnung «Wissenschaft» auch mehr decken als sonst irgendwo in der Welt. Hätten wir, wie in angelsächsischen Ländern, in slawischen und romanischen, eine Kultur der öffentlichen Verbindlichkeit der Poesie, auch nur des Essayistischen, dann wäre nicht der Vorwurf des «Dilettantismus» so schnell bei der Hand. Dilettantisch im präzisen Sinn scheint mir eher die Ahnungslosigkeit jener, die ohne Identitätsschock die theologische Sprache frischfröhlich einer standardisierten Wissenschaftssprache unterwerfen.

II. Das Paradigma

In Karl Rahners Lebenswerk ist m.E. in wichtigen Ansätzen der Versuch gelungen, das beklagte Schisma zwischen Dogmatik und Lebensgeschichte zu beenden – und dies in einer schöpferischen Vermittlungskraft, mit einem Einbewältigungsvermögen, das an die großen Vermittlungen in der abendländischen Theologiegeschichte denken läßt. Karl Rahners Werk kann als Unternehmen einer lebensgeschichtlichen Dogmatik in unserer Zeit, als mystische Biographie eines Christenmenschen heute verstanden werden. Ich will das kurz verdeutlichen.

In Fachkreisen, so scheint es, ist eine erste Sortierung, Ortung und Wertung Rahnerscher Theologie nicht allzu schwer, auch wenn man das Außergewöhnliche, Immense und Beispiellose dieses theologischen Werks fühlt und anerkennt, das sich selbst selten anders bezeichnet denn als Fortführung der traditionellen Schultheologie, als Entbindung ihrer teilweise verschütteten und verdrängten Intuitionen und Intentionen, ihrer inneren Dynamik – mit den Mitteln transzendentaler Reflexion.

Was nun besagt bei Rahner «transzendentale Theologie»? Rahners Theologie hat das System der Schultheologie auf «das Subjekt» hin aufgesprengt. Seine Theologie hat «das Subjekt» herausgebrochen aus dem Fels eines scholastischen Objektivismus, in den diese Schultheologie allenthalben eingeschlossen war. «Subjekt» ist dabei keine reine Reflexionsbestimmung, die selbst wieder beliebig objektivierbar ist. Es bezeichnet den Menschen in seiner Erfahrungsgeschichte, die selbst nicht ohne Erzählelemente identifiziert und mitgeteilt werden kann. In diesem Sinn hat Rahner die religiöse Lebensgeschichte zum objektiven Thema der Dogmatik erhoben.

Am augenfälligsten und deshalb immer auch zitiert ist die beispiellose, nahezu tumultuarische Vielfalt der Themen dieses Werks. Ein beliebiger Blick auf beliebige Seiten der Rahnerschen Bibliographie, deren ausgedruckter Umfang allein schon manch gedrucktes Theologen-Oeuvre in den Schatten stellt, kann das bestätigen. Und dabei zugleich erkennen lassen, daß es sich hier nicht nur um eine Vielfalt von Themen handelt, sondern auch von Behandlungsweisen und Aussageformen quer durch die verschiedensten Bereiche des theologischen, kirchlichen und öffentlichen Lebens. Das Ganze ist ganz einfach dies: ein theologisch substantieller Lebensbericht aus dem zeitgenössischen Christentum. Hier regiert nicht ein klassischer Fragekanon, hier werden nicht nur Fragen behandelt, die vom System her zugelassen sind. Der Kanon ist das Leben, nicht das geschmäcklerisch gewählte, sondern das aufgedrängte, das unbequeme. Rahner hat sich nicht einfach für das Interessante interessiert, sondern sich von der Not, den Fragen der anderen beispiellos verpflichten lassen.

Die Vielfalt des Werks ist deshalb nicht nervöse oder gar modisch-eitle Beliebigkeit, sie hat selbst System: Die große Reduktionsbewegung, die in diesem Werk steckt, gilt nicht, wie man oft meint, dem Versuch, eine theologische Lehre auf eine andere zurückzuführen, sie gilt vielmehr der einzigartigen Anstrengung, Lehre und Leben unter unseren heutigen Verhältnissen zusammenzuzwingen. Deshalb wird ihm auch das wissenschaftliche Leben zur Theologie – und nicht, wie üblicherweise, die Theologie zur Wissenschaft in einem bereits vorausbestimmten fremdformulierten Sinn. Deshalb werden ihm schließlich auch Alltagsfragen zu theologischen Fragen – zum Greuel jener, die sich um der vermeintlichen Wissenschaftlichkeit der Dogmatik willen aus all diesen Fragen heraushalten und sich auf die «klassischen Fragen» beschränken. die freilich allemal die Lebensfragen von vorgestern sind, die Lebensfragen aus einer Zeit, da die Dogmatik sich eben noch nicht darauf beschränkt hatte, bloß Begriffe früherer Erfahrungen zu formulieren, sondern jeweils auch neue Erfahrungen mit diesen Begriffen mitzuteilen und zu tradieren – opportune, importune, wissenschaftlich oder «dilettantisch», wie Rahner seine Überbeanspruchtheit von Fragen, Erfahrungen und Leben gern charakterisiert; doch wer sind hier wirklich die Dilettanten, frage ich.

Lebensgeschichtliche Dogmatik, biographisch, narrativ, konfessorisch, und in allem wie kaum eine zweite Theologie ins Lehrhaft-Objektive gewendet: dies läßt auch noch ganz andere Ahnen und historische Prototypen der Rahnerschen Theologie vermuten als die üblich aus Thomismus und Transzendentalphilosophie angeführten. Ich denke an Augustinus, an Bonaventura, an Newman, vielleicht an Pascal, vielleicht an Bonhoeffer. Natürlich geht es dabei nicht um nachweisliche Abhängigkeiten (obwohl Rahner Wertvolles und Wichtiges auch zur patristischen Tradition geschrieben hat, obwohl er Thomas näher bei Augustinus als bei den Thomisten sieht, obwohl er Tauler immer schon mehr geliebt hat als Suarez und Molina), es geht, sage ich, dabei nicht um nachweisliche Abhängigkeiten, sondern um vermutete Verwandtschaften in Anlage, Eigenart und Rang des theologischen Werks. Eine Theologie wie die Rahners hat nicht nur unterschiedliche, oft gegensätzlich auseinanderlaufende Nachfahren, die sich alle gleichwohl zu Recht auf ihn berufen mögen; sie hat zumeist auch sehr unterschiedlich verzweigte, ja widersprüchlich entzweite Ahnen; Klassiker sind am wenigsten reinrassig – in ihrer Vorgeschichte wie in ihrer Nachgeschichte. Und so gehört Rahners Theologie, die als religiöse Existentialbiographie gerade theologische Doxographie ist, beides in einem und ständig ganz, durchaus in die Nähe eines theologischen Typus, dem sie systemgeschichtlich praktisch nie zugeordnet wird: der großen lebensgeschichtlichen Theologie.

Für eine lebensgeschichtliche Dogmatik gilt: im unkalkuliert Vielfältigen allein kristallisiert sich auch die Einheit. Wer sich bloß auf die «Prinzipien» der Rahnerschen Theologie beschränken wollte, würde am Ende vielleicht nur erhabene Tautologien nach Hause tragen. Der Tenor, das Thema dieses Werks ist nur in seinen Variationen zu hören. Oder anders: das System ist nicht ohne die Geschichten, die Lehre nicht ohne die mitgeteilten, erzählten Erfahrungen, die Doxographie nicht ohne die mystische Biographie zu verstehen. Schade, hört man zuweilen sagen, daß Rahner keine Dogmatik geschrieben hat. Er hat sie geschrieben! Lebensgeschichtliche Dogmatik, mystische Biographie in dogmatischer Absicht sieht so aus! Sein Werk ist genau das System, die Summa, die einem solchen theologischen Ansatz zugemutet und uns vergönnt ist.

Es ist hier nicht möglich, wohl auch nicht erforderlich, den Duktus lebensgeschichtlicher Dogmatik in den einzelnen theologischen Themen und Traktaten nachzuweisen, die Karl Rahner bislang behandelt hat. Es wäre, glaube ich, nicht schwer, das erzählende, auf religiöse Lebensgeschichte bezogene, mystisch-existentialbiographische Element in seinen christologischen, soteriologischen, eschatologischen, geschichtstheologischen Arbeiten herauszustellen, von anderen Themenbereichen der Theologie zu schweigen. Die stärkste Vermutung gegen eine lebensgeschichtliche Behandlungsart provoziert wohl die Trinitätstheologie. Darum möchte ich im Blick auf sie wenigstens aus der Einleitung zu Rahners Traktat «Der Dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte» zitieren. In ihr betont Rahner, «daß das Geheimnis der Trinität das letzte Geheimnis unserer eigenen Wirklichkeit ist und eben in dieser Wirklichkeit auch erfahren wird ... Von da aus aber läßt sich ein methodisches Prinzip gewinnen für den ganzen Trinitätstraktat. Die Trinität ist ein Geheimnis, dessen paradoxaler Charakter schon in dem des Daseins des Menschen anklingt. Darum ist es (einerseits) sinnlos, diesem Charakter auszuweichen, ihn verschleiern zu wollen durch eine gewaltsame Subtilität von Begriffen und Begriffsunterscheidungen, die das Geheimnis nur scheinbar weiter erhellen, in Wahrheit aber nur Verbalismen bieten, die für naiv scharfsinnige Geister wie Analgetika wirken zur Betäubung des Schmerzes, das Geheimnis undurchschaut verehren zu müssen.»

«Geheimnis» ist offensichtlich ein Grund- und Schlüsselwort dieser lebensgeschichtlichen Dogmatik. In ihm ist beides, der Begriff des unbegreiflichen Got-

tes und die Erfahrung des sich selbst in diese Unbegreiflichkeit hinein entzogenen Menschen, beziehungsreich zusammengeschlossen. Die ignatianische Mystik der Allgegenwart Gottes, des «Gott in Welt» schlägt hier durch. Doxographie und mystische Biographie sind ineinander verschränkt. Rahners Selbstverständnis von Theologie – Theologie als Einübung, als Initiation, als Mystagogie, als «Einweisung des Lebens in die Erfahrung des Geheimnisses schlechthin» – bestätigt diese Einheit.

In einem Punkt freilich unterscheidet sich Rahners biographische Dogmatik von ihren Prototypen ganz wesentlich und entscheidend. Rahners Theologie ist die lebensgeschichtlich angelegte Dogmatik des einfachen, ich wage zu sagen: des durchschnittlichen Christenmenschen – die mystische Biographie eines undramatischen Lebens. Rahners Leben selbst kennt keine «spektakulären Übergänge», die Veränderungen seiner Lebenssituation versteht er selbst als «Umdisponierungen» seiner Ordensobern, diktiert vom praktischen, gewissermaßen administrativen Interesse eines reibungslosen Funktionierens seiner Ordensgesellschaft. Seine biographische Dogmatik ist die eines ausgesprochenen antibiographischen Typs. Darin unterscheidet sich Rahners Werk von den großen lebensgeschichtlichen Theologien eines Augustinus, eines Newman, eines Pascal, eines Bonhoeffer. Doch dieser Unterschied ist nicht einfachhin ein Nachteil; er kennzeichnet die Eigenart und den Vorzug der Rahnerschen Theologie. Er macht diese Theologie auch geistes- und religionssoziologisch in einem spezifischen Sinn heutig, gegenwärtig.

Rahners leidenschaftlicher Versuch, Schultheologie, gewöhnliche Theologie für alle zu treiben – «und sonst nichts», hat seine genaue Entsprechung in der Absicht, die religiöse Lebensgeschichte des Alltagschristen, gewissermaßen des Volkes, dogmatisch ins Spiel zu bringen. Und was sich in manchen seiner Theologoumena «elitär» ausnehmen mag – etwa seine Ausweitung der Lehre von der fides implicita, seine Anwendung des bonafides-Prinzips, manches an seiner Theorie vom «anonymen Christentum» – ist in der Absicht jedenfalls vom genauen Gegenteil bestimmt. Rahner hat eine geradezu proletarische Abneigung gegen alles Elitäre und Esoterische. Nie hat er das Arkanum der Religion mit quasi-aristokratischem Gehabe simuliert. Darum ist er – trotz seiner «schwierigen» Sprache – den vielen nahegekommen, nicht nur den binnentheologisch, binnenkirchlich Auserlesenen. Darum hat er, ohne Anpassungskunst, breite Bedürfnisse erraten und angesprochen.

Gewiß, an dieses Beispiel einer biographischen Theologie können nochmals jene kritischen Fragen gestellt werden, die heute überhaupt der theologischen Orientierung am «Subjekt» und damit jeder biographischen Theologie entgegenstehen; Fragen, die die Vorherrschaft der Anthropologie in der Theologie gegenüber Geschichte und Gesellschaft nicht problemlos gelten lassen wollen. Doch, so würde Karl Rahner sagen, «darüber mögt *ihr* euch den Kopf zerbrechen.» Videbimus!

[1] Der Text verarbeitet eine Laudatio auf Karl Rahner, die der Verfasser zu dessen 70. Geburtstag gehalten hat und die in vollem Wortlaut erschienen ist unter dem Titel: «Karl Rahner – ein theologisches Leben. Theologie als mystische Biographie eines Christenmenschen heute», in: Stimmen der Zeit, Mai 1974, 305–316. – Die «These» im Text ist also ursprünglich vom «Paradigma» her entwickelt, und nicht umgekehrt.

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, ^{2}1967), Zur Theologie der Welt (Mainz 1968, ^{3}1973), Politische Theologie (1969), Reform und Gegenreformation heute (Mainz 1969), Befreiendes Gedächtnis Jesu Christi (Mainz 1970), Die Theologie in der interdisziplinären Forschung (1971), Leidensgeschichte (1973), Unsere Hoffnung (1975).

José Luis Aranguren

Theologie und Theater bei Tirso de Molina

Die spanische Theologie und Literatur des Goldenen Zeitalters

Seit Unamuno und Ganivet ist von Spaniern selbst wie von Ausländern oft gesagt worden, nicht der philosophische Traktat, sondern die Literatur sei die Stätte, an der die spanische Philosophie zu suchen und zu finden sei. So die poetisch-mystische Philosophie eines Johannes vom Kreuz, die tiefe Philosophie, die in «Don Quijote» liegt, die Moralphilosophie von Quevedo und Gracián, die Gaunerphilosophie, die dramatische Meditation eines Calderón de la Barca über die Welt und das Leben. Und wahrscheinlich gilt das gleiche von der Theologie, trotz des formal theologischen Werks von Autoren wie Molina und Bañez, und das gleiche ist, sowohl was die Theologie wie die Philosophie betrifft, von Suárez zu sagen.

Wenn also die spanische Theologie zu einem schönen Teil in Form von Literatur vorliegt, so ist anzunehmen, daß diese literarische Theologie vor allem während der literarischen Glanzepochen, im Goldenen Zeitalter (von der Mitte des 16. bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts) zutage getreten ist und in dem, was man – vielleicht mit einiger qualitativer und selbstverständlich auch quantitativer Übertreibung – das «halbe goldene Zeitalter» genannt hat, nämlich in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts. Auf die eine wie auf die andere dieser Epochen möchten wir hier den Blick richten, doch müssen wir uns aus Raummangel auf Tirso de Molina[1] konzentrieren unter Verzicht auf den vielschichtigen Calderón de la Barca des 17. Jahrhunderts und auf Miguel de Unamuno in unserem Jahrhundert.

Mit Ausnahme – allerdings eine hervorragende Ausnahme! – des Laien Cervantes ist bekanntlich sozusagen die gesamte spanische Barockkunst der Gegenreformationszeit von religiösem Geist, der sich für traditionell hält, und von Theologie durchtränkt. Handelt es sich jedoch dabei eigentlich um eine Fundamentaltheologie, die poetisch gefärbt, ausgelotet, veranschaulicht wird, oder aber eher um die literarische Verkörperung einer pastoralen Theologie? Meines Erachtens ist sorgfältig zu unterscheiden zwischen dem, was man im 16. Jahrhundert tat, und dem, was im 17. Jahrhundert vor sich ging. Johannes vom Kreuz, wiewohl in seinen Traktaten auch ein höchst gewichtiger mystischer Theologe, Theresia von Jesus und weitere Zeitgenossen von ihnen hatten im Grunde die Absicht, neue Wege zur Vereinigung mit Gott und zur Gotteserkenntnis und -erfahrung zu gehen. Die nachtridentinische, gegenreformatorische große Literatur des 17. Jahrhunderts hingegen gehört schon zum Genre *de propaganda fide* und setzt die von den Kanzeln verkündete pastorale Theologie in Literatur um. Noël Salomon in Frankreich, offener José Antonio Maravall in Spanien haben den Propagandacharakter des spanischen Theaters von Lope de Vega bis Calderón hervorgehoben, der jedoch dessen Qualität nicht beeinträchtigt hat, so daß es trotzdem von großer Originalität und in modernem Geist gehalten ist. Seit der zweiten Hälfte der Herrschaft des Kaisers Karl V. und seit Philipp II. in voller politischer Entschiedenheit organisiert sich Spanien als katholisches Staatswesen par excellence: als Staat des bewaffneten Kampfes gegen den Protestantismus und der einhelligen Katholizität innerhalb der Grenzen des Reiches. Dieser Wille zur Bekenntniseinheit erforderte neben der harten Unterdrückung von allem, was Keim der Heterodoxie war oder auch nur als solcher verdächtigt wurde, die Einschulung in die Identifikation Spaniens mit dem Katholizismus. Die Größe der Geschichte Spaniens, so erklärte man, liege darin, daß sie vom Christentum bestimmt sei. Die Sicht der Gegenreformation wird auf das Mittelalter zurückprojiziert, das im Lauf der acht Jahrhunderte der sogenannten *Reconquista* in einem unablässigen unduldsamen Kampf gegen den Unglauben gestanden habe (dies ist die «offizielle», «etablierte» Auffassung unserer Geschichte, die von Professor Américo Castro in «La realidad histórica de España» und schon vorher in dessen erster Fassung «España en su historia» entmythologisiert worden ist). Zu dieser Indoktrinierung trug wirksam und mit literarischem Genius das Massenmedium bei, das in jener Epoche neben der Kanzel das stärkste Gewicht hatte: das Theater, das «Volkstheater»: das «nationale» Theater von Lope und Calderón, das philosophisch-theologische Theater desselben Calderón, das theologisch-pastorale Theater von Tirso de Molina mit seinen beiden Werken «El condenado por desconfiado» («Aus Kleinmut verdammt») und «El burlador de Sevilla y Convidado de piedra» («Der Betrüger von Sevilla und der steinerne Gast»), die wir uns hier ansehen wollen.

Wie der Romanist Karl Vossler schon vor Jahren aufgezeigt hat, sind diese beiden Dramen theologisch eng miteinander verbunden: das eine ist das Drama des mangelnden, das andere das des übertriebenen Vertrauens. Doch Vertrauen bedeutet hier nicht, wie –

wenigstens oberflächlich gesehen – bei Luther den Fiduzialglauben, sondern strenggenommen Heilsvertrauen, Heilszuversicht. Die drei Hauptpersonen der beiden Dramen, Paulus, Heinrich und Don Juan Tenorio, glauben fest im Sinn dessen, was man unter katholischem Glauben verstand. Doch Paulus erhebt sich gegen Gott, und Heinrich und Don Juan handeln, wie wenn sie nicht glauben würden, d. h. in «praktischem Atheismus». Besehen wir das, indem wir mit «Aus Kleinmut verdammt» beginnen.

«Aus Kleinmut verdammt»: die Ambiguitäten der Hoffnung

Dieses Werk bringt nicht, wie man zuweilen behauptet hat, die molinistische Doktrin auf die Bühne, denn es liegt, wie schon gesagt, nicht auf der Ebene der Fundamentaltheologie. Jeglichen Zweifel ausräumend, beweist dies die Autorität, auf die zu Ende des Werkes derjenige, der darüber mehr wissen möchte, verwiesen wird: Bellarmin, d. h. Kardinal Robert Bellarmin und, wie die Kritik dargetan hat, konkret sein Werk «De arte bene moriendi» («Die Kunst, gut zu sterben»). Die behandelten theologischen Themen sind die Zurückweisung eines pelagianischen Pharisäismus und auch die Ablehnung von «Privatoffenbarungen» (Lehre von der Unterscheidung der Geister), das Fehlen des Vertrauens auf Gottes Erbarmen, das blinde, sich an den Buchstaben klammernde, pharisäische Festhalten an einem Wort, das ohne nähere Prüfung Gott zugeschrieben wird, und schließlich als Nebengedanke, der weniger an und für sich als durch die dramatische Dynamik des Werkes und das Anstreben eines Höhepunktes der Verzweiflung eingeführt wird, aber ein wirksames und, vor allem für die damalige Zeit, umstrittenes Thema ist: die Möglichkeit, durch vollkommene Reue, ohne Ohrenbeichte, das Heil zu erlangen.

Paulus, die Hauptgestalt, ist ein Einsiedler, der zurückgezogen in einer Wildnis lebt und sich asketischen Übungen unterzieht, die er in Selbstzufriedenheit und vollem Selbstvertrauen um ihrer selbst willen verrichtet. In der Folge wird Paulus um seines Mangels an Vertrauen willen verurteilt, doch die Wurzel seines Vertrauensmangels war ein übergroßes Vertrauen auf die guten Werke statt auf die Gnade, so daß er aus Stolz und Selbstsicherheit fehlte. Paulus wird somit um seines Vertrauens und Vertrauensmangels willen zugleich verdammt: weil er allzusehr auf sich selbst vertraut, doch nicht auf Gott, den er – wie um eine notariell beglaubigte Erklärung, von der man nicht wieder zurücktreten kann – verwegen bittet, ihm eine besondere Offenbarung über das zu machen, was der Christ nie mit absoluter Gewißheit wissen kann, nämlich ob er in den Himmel oder in die Hölle komme. So wird das Thema der Unterscheidung der Geister eingeführt, das von Ignatius und auf kategorische Weise von Johannes vom Kreuz so intensiv abgehandelt wurde. Statt Gott antwortet in Gestalt eines Engels der Teufel auf die unverschämte, vermessene Bitte – «Deiner Antwort harre ich», sagt Paulus (S. 18 u.) – und kündigt ihm an, das Ende eines andern Mannes, Heinrichs, werde auch das seine sein. Als Paulus entdeckt, daß dieser ein ausgelassenes Leben führt, gibt er sich der Verzweiflung und einem verkommenen Leben hin.

In dieser neuen Haltung liegt offensichtlich ein aktiver Protest gegen die «Ungerechtigkeit» Gottes, eine Herausforderung und zugleich ein unsinniges Festhalten an seiner persönlichen Deutung dessen, was er als Offenbarung Gottes ansieht:

«... ein Räuber will ich werden,
daß ich meinen Lebensstil
dem von Heinrich ähnlich mache.
Haben wir dasselbe Ende,
will ich auch so bös wie er,
ja noch böser sein, womöglich.
Da wir beide schon verdammt
zu der Hölle sind, gehört sich's,
daß wir, eh wir dorthin gehen,
uns auf dieser Welt schon rächen» (S. 44 u.).

Wie man hieraus ersieht und Paulus ständig wiederholt, faßt dieser den Vorsatz, an der «Ungerechtigkeit» Gottes Rache zu nehmen:

«Herr, vergib mir,
wenn ich mich zu Unrecht räche.
Jetzt hast du mich ja verworfen,
und Dein Wort, das ist gewiß,
kann nicht widerrufen werden.
Da es sich nun so verhält,
laß ich mir auf dieser Welt,
eh das Ende kommt mit Schrecken,
noch ein gutes Leben schmecken» (S. 45).

Geht es, wie es den Anschein machen könnte, in einer knickerigen Religiosität darum, in dieser Welt das «glückliche Leben» zu genießen, dessen man in der anderen Welt beraubt sein wird, oder aber darum, im Bösesein ebenso große «Leistungen» zu vollbringen wie vorher pelagianisch im Gutsein? Ich neige zu dieser letzteren Ansicht, da Paulus, wie wir noch sehen werden, uns als ein «Bruder» von Don Juan Tenorio erscheint:

«Heute mag der Himmel sehn,
ob ich an Verruchtheit nicht
Heinrich gleiche» (S. 60).

Nur so wird die Ungerechtigkeit Gottes zur Gerechtigkeit werden:

«Wenn der ew'ge Richter uns
in die Hölle wird verdammen,
haben wir's dann auch verdient» (S. 62).
Und am Schluß – es sind seine letzten Worte, bevor er stirbt – als man ihm mitteilt, Heinrich habe bereut und sei gerettet, klammert sich Paulus in überheblichem Vertrauen an den Buchstaben der vermeintlichen Offenbarung und behauptet in unerhörter Vermessenheit, daß er, auch ohne sich zu bekehren, von Gott *de potentia absoluta* gerettet werde, damit Gottes Wort in Erfüllung gehe:
«Gott hat mir sein Wort gegeben.
Wenn sich Heinrich retten konnte,
kann auch Rettung ich erwarten» (S. 111).
Gott hat sich vor dem Menschen zu rechtfertigen, nicht der Mensch vor Gott. Indem er so stirbt, begibt sich Paulus aus der katholischen, spanischen Welt des 17. Jahrhunderts hinaus und nähert sich dem prometheischen antiken Menschen und dem faustischen modernen Menschen.

Die Haltung Heinrichs, des Doppelgängers von Paulus, ist im Gegensatz zu dessen Einstellung von Grund auf antipelagianisch:
«Ich, das schlechteste Geschöpf,
das die menschliche Natur
auf der Erde je erzeugt hat,
.....
der sich nie an Gott erinnert,
noch an Gottes heilige Mutter,
der es jetzt nicht einmal wollte,
als auf meine tapfre Brust
sich die Waffen richteten,
habe doch noch immer Hoffnung,
daß ich meine Seele rette,
Hoffnung, die sich aber nicht
auf die eignen Werke gründet,
sondern auf das Wissen um
Gottes Menschlichkeit mit großen
Sündern, die sein Mitleid rettet» (S. 79).
Oder, wie er auch erklärt:
«Bin ein schlechter Mensch, doch hab ich
Gottvertraun» (S. 81).
Um zu Vertrauen und Hoffnung zu ermutigen und auch die tragische Seelenverfassung des Paulus noch zu steigern, stellt Tirso de Molina seltsamerweise einen Heinrich vor uns hin, der irgendwie dem lutherischen Frömmigkeitstypus nahe steht. In einer letzten Anstrengung, aus seiner Verzweiflung herauszukommen, gibt sich Paulus dem Heinrich als ein Mönch aus, der, bevor der Tod, der ihn bedroht, über ihn kommt, sich aufopfert, um ihn zu retten, und sagt so zu ihm, er komme,
«Euch die Beichte abzunehmen,
wenn ihrs braucht, Ihr seid doch gläubig» (S. 73).
Doch Heinrich weist ihn zurück, da er die Beichte als überflüssig betrachtet, denn
« Da Gott mich ja
kennt als gar so großen Sünder,
was brauchts noch?» (S. 74).
Das Merkwürdigste aber ist, daß, als für Heinrich einige Zeit später wirklich die Todesstunde kommt, dieser seine Haltung beibehält, obwohl das auf Paulus keine Wirkung hat, da diesem mitgeteilt wird, Heinrich sei «als Christ ... gestorben, beichtete, nahm Abendmahl» (S. 110). Er weist diejenigen, die ihm die Beichte abnehmen wollen, wiederum zurück und sagt sich nur:
«Daß ich etwa beichten sollte,
kommt mir vor wie eine Torheit.
Wer kann heute sich so vieler
alter Sünden noch erinnern?
Kein Gedächtnis reichte aus,
um die Frevel aufzuzählen,
die ich gegen Gott beging.
Besser, nicht daran zu rühren.
Gott ist groß und ist barmherzig,
seine Gnade will ich loben,
nur durch sie kann ich mich retten» (S. 94).
Und später, als ihm sein geliebter Vater keine Ruhe läßt, ruft er aus:
«Ich gestehe auch mein Unrecht,
Vater, aber jetzt will ich
meine Sünden beichten und
dann durch Demut gegen jeden
meinen Glauben auch beweisen.
Ihr befehlt es, das genügt.
Vater, euch zuliebe sei es» (S. 98).
Doch die einzige Beichte, die er noch ablegen kann, die einzige, die der Zuschauer zu hören bekommt, ist die, die er dem «ewigen, barmherzigen Herrn» ablegt. Um die innere Geschlossenheit Heinrichs zu zeigen und den Gegensatz zu Paulus zu verstärken, stellt Tirso de Molina vor die Zuschauer eine Gestalt hin, die in vollem Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit von der Beichte absieht, obwohl nichts ihn hindert, sie zu empfangen.

«Der Betrüger von Sevilla»: der Mythos der Verzweiflung

Don Juan Tenorio, die Hauptgestalt von «El burlador de Sevilla», wie Heinrich während seines ganzen Lebens ein Bösewicht, ist der zu vermessen Vertrauende und wird «aus Übermut verdammt». Wie Heinrich, und noch mehr als er, handelt Don Juan, wie schon ge-

sagt, so, als ob er nicht an Gott glaubte. In seiner grenzenlosen Überheblichkeit geht er sogar so weit, daß er das Standbild eines Toten, der durch ihn ums Leben gekommen war, einlädt, in seinem Gasthaus zu speisen, und damit einverstanden ist, das Mahl in der Grabkapelle zu halten, indem er sich sagt:

«Tote fürchten,
ist ein niederträchtig Bangen...
Morgen geh ich zur Kapelle,
wo er mich geladen hat:
staunen und bewundern soll
ganz Sevilla meine Tat» (317f).

Diese Vermessenheit und die maßlose Sucht, Frauen hereinzulegen und zu betrügen – «Der Betrüger» –, ihnen die Ehre zu rauben und den Betrug und die Schmach öffentlich bekanntzumachen – viel mehr als die Leidenschaft, Frauen zu genießen –, verbinden sich bei Don Juan mit der jugendlichen Illusion, er werde noch lange genug Zeit zur Reue haben – das Wort «Oh das hat noch gute Zeit!», das ihm das eine und andere Mal über die Lippen kommt. Und die Lehre, die sich – in einer Übersteigerung des vergeltenden Charakters der Gerechtigkeit Gottes – aus dem Drama ergibt, ist die, daß man nie ein vermessenes Vertrauen zur Schau stellen darf, denn

«Keine Frist läßt sich verschieben,
jede Schuld wird eingetrieben» (S. 327),

und daß eine Bitte, die man am Schluß mehr aus Furcht als aus wahrer Reue ausstößt,

«Erlaub mir erst noch
Beichte und Absolution» (S. 328),

zu spät kommt, denn der Platz ist dann schon besetzt.

Mit diesem Werk schuf Tirso de Molina – mit allen möglichen verstreuten legendären Ansätzen, die ihm vorausgingen – einen der großen modernen Mythen, den Mythos von Don Juan. Einen modernen, vom antiken verschiedenen Mythos. Was will ich mit dieser Unterscheidung sagen?

Der antike Mythos geht der Geschichte voran oder legt – wie in der Gegenüberstellung der Menschen und der Götter – zu ihr den Grund. Der moderne Mythos entsteht bereits *innerhalb* der Geschichte, transzendiert sie aber oder will sie transzendieren in seiner Bedeutung und ist deswegen nicht sosehr ein einmaliger, abgeschlossener Mythos als eine *Mythologisierung*, die symbolisch transzendiert, indem sie auf poetische Weise die Überschreitung der bestehenden Ordnung(en) zum Ausdruck bringt (Don Quijote, Hamlet). Oder sie transzendiert die Geschichte absolut oder sucht sie wenigstens absolut zu transzendieren. In seinem Pakt mit Mephistopheles «wiederholt» Faust Prometheus, Luzifer. Seine bewußte Profanierungstat besteht in der «Großtat», sich in seinem Durst nach dem Unendlichen Gott gleichzusetzen. Ich stehe nicht an, zu behaupten, daß der zweite absolute, personalistische moderne Mythos der des Don Juan ist (die weiteren großen Mythologisierungen werden bereits transpersonalistisch sein: die Mythologisierung der Aufklärung, des Fortschritts, des Proletariats, der Jugend als der Befreier der Menschheit). Die Großtat Don Juans ist, obwohl negativ, nicht weniger grandios und besteht darin, durch die Profanation sämtlicher Werte Gott «herauszufordern».

Im Unterschied zum Faustmythos, der sich an die alten Mythen anschließt, und im Unterschied auch zu den Mythen von Hamlet, Don Quijote und den kollektiven transpersonalistischen Mythen ist Don Juan der große *katholische* Mythos: die Mythologisierung der «heroischen» – und in der Romantik sogar satanischen – Rebellion und die Mythologisierung des Triumphes Gottes, des Triumphes seiner Gerechtigkeit im Barock, seiner Barmherzigkeit in der Romantik.

Bekanntlich gibt es ja einen barocken Don Juan, deren erster der des Tirso ist, und einen romantischen Don Juan, der in der katholischen Linie meines Erachtens in keinem literarischen Werk so gut personifiziert wird wie im «Don Juan Tenorio» des spanischen Dichters José Zorrila. Wie bereits Ortega y Gasset erkannt hat, verdient dieses Drama größere Beachtung als ihm eine pedantische snobistische Kritik geschenkt hat, für die es nicht viel anderes als ein Stück Vulgärliteratur ist. Die Herausforderung, die dieser Don Juan an Gott richtet, geht über den praktischen Atheismus hinaus und leugnet, freilich nach Art der «Toren» in Psalm 14 nicht das Dasein Gottes, sondern das Weiterleben in einem Jenseits, die Unsterblichkeit. Und daß er schließlich doch noch zum Heil gelangt kraft eines «Grans Reue» nach dem Tod, als die Glocken ihm schon zu Grabe läuten, und kraft der reinen Liebe, ist ganz romantisch.

Ich glaube nicht, daß man außerhalb Spaniens und Hispanoamerikas darüber richtig im Bilde ist, daß in der Wiederaufnahme der Tradition der «Autos sacramentales» des Goldenen Zeitalters dieses Drama «Don Juan Tenorio» von Zorrilla bis vor kurzem jeweils in der ersten Novemberwoche jedes Jahres aufgeführt wurde – und dann und wann noch heute aufgeführt wird – als halb sakralisierte, halb säkularisierte (bereits bloßes Schauspiel) Feier des katholischen Allerheiligenfestes und Totengedächtnistages. Diese Tatsache ist wohl bezeichnend für die Verbindung von Theologie und Literatur, Theater und Theologie im traditionellen Spanien.

Der Unterschied zwischen dem barocken Don Juan des Tirso und dem romantischen Don Juan des Zorrilla

liegt darin, daß im ersten Fall die *potentia ordinata* im Zentrum steht, die auf das angewandt wird, was man noch für «Liederlichkeit» und Gottvergessenheit ansieht, die zur Hölle und Verdammung führen, während im zweiten Fall die *potentia absoluta* im Mittelpunkt steht, die dem Menschen, der vom Drang zum Absoluten getrieben worden ist und nach Unendlichkeit gestrebt hat, durch die Liebe zu der idealen Frau, durch deren Fürsprache und die Gemeinschaft in der Gnade Gottes noch nach dem Tod in der Sünde das Heil gewähren kann.

Zusammenfassend ist zu sagen: Die Themen dieser beiden Werke Tirsos de Molina entstammen einer Theologie, einer Moral und einer «Mythologie», die uns zum Teil bereits fremd anmuten, wenigstens in dem «übernatürlichen» Stil, in dem sie vor uns stehen: Theologie von Erscheinungen und Offenbarungen Gottes oder des Teufels, Theologie einer «Hoffnung» und einer «Verzweiflung», die allzusehr um den Menschen kreisen; Theologie einer streng vergeltenden, sozusagen buchführenden göttlichen Gerechtigkeit; Gott, der «jede Schuld eintreibt», und dem auf der Ebene der damals üblichen «Vergeltungen» Calderóns Stück «Der Arzt seiner Ehre» entspricht und ganz allgemein die barocke Moral der um das erotische Verhalten der Frau kreisenden Ehre und Unehre; schließlich die Mythologie vom «satanischen» Eroberer Don Juan, die mit dem Abblitzen der männlichen «Eroberungs»-Strategie, der zunehmenden Diskreditierung des «Männlichkeitskultes» und dem Kampf der Frau um die Gleichberechtigung mit dem Mann in bezug auf die Liebe und soviel anderes mehr aus der Mode gekommen ist. Und doch sind es Themen, die den engen Zusammenhang, der im spanischen Goldenen Zeitalter zwischen der Literatur, namentlich dem Theater, und der Theologie bestanden hat, zusammenfassend veranschaulichen. Wir hätten diesen Zusammenhang auch anhand von Dramen Calderóns de la Barca darstellen können, z. B. anhand von «Das Leben ein Traum» und «Das große Welttheater», das Unamuno, bereits im 20. Jahrhundert, auf seine Weise wiederaufnehmen wird, indem er in den Menschen, die im großen Welttheater Gottes mitspielen, bloß dessen Träume sieht, die freilich wie die Hauptgestalt seiner Novelle «Niebla» oder wie der Paulus des «Aus Kleinmut verdammt» sich gegen den Schöpfer empören, weil sie nicht verdammt sein wollen, nicht sterben wollen, nicht zu sein aufhören wollen.

[1] Schriftstellername oder Pseudonym des Merzedarierpaters Gabriel Téllez (1580–1648). (Der Übersetzer gibt die Stellen aus den beiden Dramen wieder nach der Übertragung von Karl Vossler, Drei Dramen aus dem Spanischen des Tirso de Molina (Berlin 1953); Die angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf dieses Buch).

Übersetzt von Dr. August Berz

JOSÉ LUIS ARANGUREN

1908 geboren; bis 1965 Ethikprofessor an der Universität Madrid, die er infolge von Meinungsverschiedenheiten mit dem spanischen Staat verließ. Gegenwärtig ist er Gastprofessor an der Universität Santa Barbara, Kalifornien. Er veröffentlichte eine Reihe von Büchern über ethische und soziologische Probleme, so u. a.: Etica (1956); Etica y Política (1960); El Catolicismo y el Protestantismo como formas de vida (1960); La comunicación humana (1965; ins Englische, Französische, Schwedische und Holländische übersetzt; deutsche Ausgabe: Soziologie der Kommunikation (München 1967)); Crisis del Catolicismo (1969); Memorias y esperanzas españolas (1970); Société injuste et révolution (zusammen mit anderen Autoren) (Paris 1971).

Philippe Sellier

Theologie und Schreiben: Die «Pensées» von Pascal

«Von allem Geschriebenen liebe ich nur das, was einer mit seinem Blut schreibt. Schreibe mit Blut: und du wirst erfahren, daß Blut Geist ist... Wer in Blut und Sprüchen schreibt, der will nicht gelesen, sondern auswendig gelernt werden.»

Friedrich Nietzsche[1]

Fragmente Nietzsches, Fragmente Pascals... Vom einen wie vom andern werden an das Schreiben Anforderungen gestellt. Zwar sagt Pascal: «Die wahre Beredsamkeit spottet der Beredsamkeit» (R,4 = L.513)[2] doch die Beredsamkeit, über die man sich lustig machen soll, ist die der Abhandlungen, denn «ihre Regel heißt nicht, richtig sprechen, sondern richtige Bilder schaffen» (R. 723 = L.559); da sie abstrakt sind, einen Universalmenschen und unfehlbare Rezepte voraussetzen, gehen die Rhetorikbücher aus der gleichen Illusion hervor wie die Werke der Kasuistik oder die «Summen» der Theologie. Statt «Gewissensfälle» am grünen Tisch von rationalistischen Ordensmännern lösen zu lassen, die nicht wirklich hinzuhören vermögen, hat Port-Royal stets lieber den lebendigen Dialog mit einem Heiligen, die Seelenführung gepflegt. Desgleichen haben diese Augustiner, die sich an den Vätern, an Saint-Cyran und Jansenius bildeten, unablässig die Unzulänglichkeiten der Scholastiker angeprangert. Ich werde hier nicht auf ihre Angriffe auf das relative Vertrauen eingehen, das die dialektische Theologie der Philosophie entgegenbrachte, sondern mich auf die Bemerkung beschränken, daß in den Augen Pascals schon in der *Form* dieser Traktate eine ganz schlimme Verkennung des Menschen zutage tritt und daß es lächerlich ist, Theologie und Poetik voneinander zu trennen, geschweige denn, sie einander entgegenzusetzen.

Pascal ist nicht ein Schriftsteller, der zufällig auf die Theologie gestoßen worden wäre, wie die sich hartnäckig haltende Fabel vom unwissenden, doch glänzend begabten jungen Menschen glaubhaft machen will, den die Meister von Port-Royal anfangs 1656 gebeten hätten, mit seiner Feder für die wirksame Gnade und die evangelische Moral einzutreten. In Wirklichkeit ist Pascal schon seit 1648 ein vollendeter Theologe; er hat zwar wenig übrig für die Thomisten, kennt aber den hl. Augustin gründlich, hat den «Augustinus» studiert und ist der Ansicht, daß Jansenius das Denken des größten Kirchenvaters treffend dargelegt hat. Wenn der gewichtige Arnauld ihm die Verteidigung eines der schwierigsten Gebiete der Theologie anvertraut, dann eben deswegen, weil Pascal als einer der besten Theologen der Gruppe bekannt ist. Macht er sich nicht gerade im Jahr 1656 an die Abfassung seiner «Ecrits sur la grâce», wobei es ihm darum geht, die Theologie der Kirche *endlich* lichtvoll darzulegen, so klar, daß die Wahrheit sich von selbst aufzwingen würde? Ein seltsamer «Ignorant», der sich für fähig hält und den Arnauld und Nicole für fähig halten, auf die Gnade Gottes ein deutlicheres Loblied zu singen als alle Kirchenväter zusammen!

Das Erstaunliche liegt vielmehr darin, daß dieser Theologe im Gegensatz zu all denen, die der Meinung sind, Wissenschaftlichkeit dispensiere von jeder Bemühung um das treffende Schreiben, bevor er etwas niederschreibt, darangeht, sich die ureigene Rhetorik zu erarbeiten, die sein Stoff und das Publikum, das er ansprechen will, erfordern. Bekanntlich hat er die eine oder andere «Lettre provinciale» bis zu zehn- oder zwölfmal umgeschrieben und «sich ganz besondere Regeln der Beredsamkeit zurechtgelegt, die sein Talent noch steigerten... Er war sosehr Meister seines Stils, daß er alles so zum Ausdruck brachte, wie er wollte, und seine Rede zeitigte immer die von ihm angestrebte Wirkung.»[3] Das Nachdenken Pascals über die Kunst des Redens und Schreibens hat zahlreiche Spuren hinterlassen, handle es sich nun um «L'Art de persuader», um die «Onzième Provinciale» oder um die «Pensées» selbst, von denen einzelne der ältesten Bündel von Notizen (Reihen XXIII–XXV bei Lafuma) reich an Reflexionen über die Sprache sind, und auf solche Erwägungen stoßen wir auch in vielen anderen Gedankensammlungen für die künftige «Apologie».

Redekunst und Ursünde

Das Elend, worin sich der gefallene Mensch befindet, macht die Rhetorik notwendig. Pascal teilt diesbezüglich eine Überzeugung, die unter den Rhetorikern seines Jahrhunderts verbreitet war. In seinen «Réflexions sur l'éloquence» widersetzt sich Arnauld dem Rationalismus des P. François Lamy: «Sie wollen, daß man stracks auf die Intelligenz losgehe. Gestatten Sie mir jedoch die Bemerkung, daß man nicht auf diesen Gedanken kommen kann, außer man kenne die Beschaffenheit des Menschen nach der Sünde schlecht und stelle die Mittel, die Gott ergriffen hat, um alle Arten von Menschen zu retten, auf den Kopf.»[4] Auf diese Mittel weist Pascal in seiner «Art de persuader» hin: «Bekanntlich gibt es zwei Eingänge, durch die Mei-

nungen in die Seele aufgenommen werden: ihre beiden Hauptkräfte, den Verstand und den Willen. Das natürlichste Eingangstor ist der Verstand, denn man sollte stets nur den bewiesenen Wahrheiten zustimmen; doch das gewöhnlichste, wenn auch der Natur widersprechende, ist das des Willens, denn sämtliche Menschen sind fast stets geneigt, nicht aufgrund eines Beweises, sondern aufgrund eines Wohlgefallens zu glauben... Gott... hat gewollt, daß (die religiösen Wahrheiten) über das Herz in den Geist und nicht über den Geist in das Herz eintreten; so wollte er diese stolze Macht der Vernunft erniedrigen, die behauptet, sie habe über die Dinge, zu denen sich der Wille entscheidet, zu urteilen.»

Darum ist die Heilige Schrift voller Schönheiten aller Art. Sie weist nicht die Form einer Abhandlung auf, sondern strotzt von Bildern, Rhythmen, Kurzgeschichten, Gedichten. Sie liefert dem ganzen 17. Jahrhundert die Modelle für das Erhabene, für das Natürliche im Außergewöhnlichen, beispielsweise mit dem markanten Satz: «Es werde Licht! Und es ward Licht.» Pascal hat nicht nur diesen Vers, die Parallelismen und Metaphern übernommen..., sondern er nahm sich vor, die einzigartige Poesie der Bibel ans Licht zu heben (L. 298, 309...).

Aus diesem Grund sind auch die Väter nicht bloß Theologen, sondern auch Schriftsteller gewesen. «Da die göttlichen Wahrheiten nicht nur zu dem Zweck vorgelegt werden, daß man sie kennt, sondern vielmehr dazu, daß die Menschen sie lieben, verehren und anbeten, entspricht ihnen die edle, gehobene, bildhafte Art, in der die heiligen Väter sie behandelt haben, zweifellos besser als ein einfacher, bildloser Stil wie der der Scholastiker... Da der scholastische Stil schmucklos ist und nur die nackten Wahrheitsideen enthält, ist er nicht so gut imstande, in den Seelen die Gefühle der Ehrfurcht und der Liebe zu wecken, die man den christlichen Wahrheiten entgegenbringen soll.»[5]

Die scholastische Illusion

Die Scholastiker haben nicht gemerkt, wie wenig der Mensch sich vom Verstand leiten läßt. Sie haben an ihn einen bloß aus Begriffsverkettungen bestehenden Diskurs gerichtet und sich darum bemüht, daß dieser einer Verstandeslogik entspreche. Das Streben nach wissenschaftlicher Präzision hat sie zu zahlreichen Einteilungen und Unterscheidungen veranlaßt. Dieses Bestreben hat eine gewisse Berechtigung: Greift Pascal nicht nach der thomistischen Definition des Wunders, da ihm diese in ihrer Stringenz so einleuchtend erscheint? In der Schulinstitution, für die sie gedacht ist, kann die «Summa der Theologie» ein geeignetes Bildungsinstrument darstellen. Doch der Autor der «Pensées» sträubt sich gegen derartige Werke.

Erstens gehört die Architektur dieser Monumente einer mehr scheinbaren als wirklichen intellektuellen «Ordnung» an. Man täuschte sich, wollte man annehmen, sie wiesen die wunderbare Verkettung auf, welche bloß die Geometrie charakterisiert (L. 694). Und, was noch schlimmer ist: Ein solches Gefüge ist nicht neutral. Es ist von selbst Träger eines Sinns. Es wirkt auf den Leser umso stärker, als dieser meint, er sei bloß für die Inhalte anfällig – ist er doch seit dem Sündenfall stolzer Rationalist. Pascal hat dieses Bedenken in einer Bemerkung über den «Traité de la Sagesse» von Charon geäußert, dessen «Einteilungen... traurig machen und langweilen» (R. 18 = L. 780). Sie führen in ein kaltes, dem konkreten Wesen des Menschen fremdes Universum. Die scholastischen Einteilungen verzetteln die Wirklichkeit und lassen sie nicht in jedem Augenblick in ihrer ganzen Komplexität verspüren. Im Gegensatz dazu sollte jede der knappen Formulierungen, die für die «Apologie» in Aussicht genommen wurden, das Packende des ganzen Universums Gottes von allen Seiten her den Sinnen nahe bringen.

Obwohl Charron auf Montaigne folgt, hat er den Umsturz, zu dem die «Essais» geführt haben, nicht begriffen. Montaigne hat nicht eine Philosophie und sodann wieder eine andere ... gebracht, sondern er hat im ganzen Verlauf seines Buches erfahren, daß der Geist des Menschen ewig in Veränderung ist: am Morgen hat man Angst vor dem Tod, am Abend sehnt man sich, sanft in ihn hineinzugleiten, oder man träumt von einem großartigen Abschied. Wir sind so unbeständig, daß es zu nichts dient, uns auf irgendetwas vorzubereiten: wenn das Ereignis eintritt, sind wir ganz anders daran! Was die «Essais» uns lehren, ist «die Unsicherheit des menschlichen Geistes in bezug auf alles»[6], die radikale «Flatterhaftigkeit» der Vernunft, die allgemeine Unbeständigkeit und Haltlosigkeit. Pascal hat die Tragweite dieser Entdeckung erfaßt: «Außer der Geometrie, die es nur mit sehr einfachen Linien zu tun hat, gibt es fast keine Wahrheit, der wir immer zustimmen würden, und noch weniger Gegenstände des Vergnügens, die wir nicht jederzeit vertauschen würden. Ich weiß nicht, ob es möglich ist, feste Regeln zu geben, um die Redeweisen auf die Unbeständigkeit unserer Launen abzustimmen» («Art de persuader»). Dies ist einer der Gründe, weshalb Pascal von sämtlichen rationalen «Beweisen für das Dasein Gottes» nichts wissen will: die Erkenntnis eines abstrakten Prinzips ist für den Glauben an das Evangelium unergiebig, und mag die Beweisführung dieser großen Denker noch so gelehrt sein – «eine Stunde später

fürchtet man, sich getäuscht zu haben» (R. 20 = L. 190).

«Die richtige Ordnung»

Die Unbeständigkeit der Menschen, die Variationsbreite ihrer Neigungen je nach Alter, Klima, Geschlecht, Verhältnissen usw. machen die Ausarbeitung einer «Kunst des Überzeugens» nahezu unmöglich. Doch, fügt Pascal hinzu, «ich weiß: wenn jemand dazu fähig ist, dann sind es Personen, die ich kenne, und niemand hat hierüber so klare und so reiche Einsichten.» Der Verfasser der «Pensées», der solche versteckte Anspielungen an den unbekannten Autor der «Provinciales» zu machen pflegte, war sich in der Tat bewußt, eine Ausnahme zu bilden: «Man glaubt, ganz gewöhnliche Orgeln zu berühren, wenn man den Menschen berührt. Es sind in der Tat Orgeln, aber seltsame, veränderliche, wandelbare, deren Tasten nicht nach den Stufen der Tonleiter angeordnet sind. Diejenigen, die nur auf den gewöhnlichen Tasten zu spielen verstehen, könnten keine Akkorde hervorbringen. Man muß wissen, wo die Tasten sind» (R. 297 = L. 55).

Die Regel, von der der Apologet am meisten gesprochen hat, betrifft «die Ordnung», die Anordnung, die er sich für seinen Text träumte. Der Erfolg der «Provinciales» hatte ihm die Durchschlagskraft knapper Formulierungen bestätigt. Darum sah er seine Apologie gewissermaßen als eine Sammlung kurzer «Briefe» an, worin Dialoge und hohe Beredsamkeit miteinander abwechseln sollten (L. 2, 4, 5, 7, 9, 11 usw.). Die Themen sollten sich miteinander verschränken, wiederkehren, unablässig einander rufen. Der unvermeidliche linienhafte Verlauf der signifizierenden Ketten sollte irgendwie unterbrochen werden durch den überstarken Eindruck kurzer Texte, die bald Bände darstellen würden: musikalische, kreisförmige Komposition; Überwölbungen; beständige Umkehrungen; ein Text, der mehr lose verbunden als verkettet ist: «Ich werde hier meine Gedanken ohne Ordnung niederschreiben, aber vielleicht doch nicht in einer planlosen Verwirrung. Das ist die wahre Ordnung, die gerade durch die Unordnung meinen Gegenstand kennzeichnen wird.

Ich würde meinem Gegenstand zuviel Ehre erweisen, wenn ich ihn mit Ordnung behandelte, da ich ja zeigen will, daß er einer solchen (Ordnung) nicht fähig ist» (R. 325 = L. 532).

Diese Bemerkung ist mit «Pyrrhonismus» betitelt. Weil er die allgemeine Ungewißheit der Menschen gesehen hat, die «Was weiß ich?» und «Was bin ich?», die aus jeder hellsichtigen Reflexion aufsteigen, weigert sich der Apologet, seiner Apologie eine dogmatische Form zu geben, wie sie Abhandlungen oder Gerichtsurteile aufweisen. Die Verwendung der Dialogform[7] sollte den steifen Monolog sovieler Glaubensdarlegungen durchbrechen. Zu der Auflockerung durch die Dialoge hinzu sollte eine gewisse Unbekümmertheit kommen, wie sie der eleganten Konversation eignet. Pascal belobigt die «Unordnung Montaignes» und gewahrt, «wie sehr er die Unvollkommenheit des Anspruches der Methode gefühlt hat; daß er sie vermied, indem er von Gegenstand zu Gegenstand sprang; daß er den Ton der vornehmen Welt suchte» (R. 18 = L. 780).

Eine solche Ästhetik des Herumschweifens ist die einzige, die der Zerbrechlichkeit, der Flatterhaftigkeit des gefallenen Menschen gemäß ist.[8] Durch sie kann man dem Überdruß einer Vernunft zuvorkommen, die meint, sie könne sich auf den Gipfeln niederlassen, sich aber darauf nicht zu halten vermag. Heißt dies, es gebe im Menschen nichts Beständiges? Wenn die Vernunft, ohne die der Mensch nicht auskommen kann, «nach allen Richtungen fügsam» (R. 320 = L. 530), bald emsig an der Arbeit, bald Schlummer und Schlaf unterworfen ist, gibt es dann im Menschen keine Stätte, an der das Evangelium Anker werfen kann? Doch, es gibt diesen Ort. Pascal nennt ihn das Herz; es ist der Ort des Unendlichen, des unmittelbaren «Fühlens», der dauerhaften Intuition. «Wir müssen also unseren Glauben in das Gefühl aufnehmen, sonst wird er immer flakkernd bleiben» (R. 105 = L. 821). Gott allein vermag das Herz entscheidend anzurühren. Doch der Apologet kann für Gott die Wege bahnen. Er kann das menschliche Herz erschüttern, es auf die Existenz aufmerksam machen, ihm aufdecken, wie sein Verlangen ins Grenzenlose geht, den verborgenen Gott feiern, das Verlangen wecken, daß das Evangelium wahr sei. Doch für all das eignen sich die der diskursiven Theologie geläufigen Formen kaum. Denn «das Herz hat seine Ordnung; der Geist hat die seine und sie besteht aus Prinzip und Beweis. Das Herz hat eine andere. Man beweist nicht, daß man geliebt werden muß, indem man der Reihe nach die Ursachen der Liebe darlegt: das wäre lächerlich.

Jesus Christus, der heilige Paulus haben die Ordnung der Liebe, nicht die des Geistes; denn sie wollten anfeuern, nicht belehren. Der heilige Augustinus desgleichen. Diese Ordnung besteht hauptsächlich darin, daß man bei jedem Punkt abschweift, diese Abschweifung aber auf das Ende bezieht, und es so immer neu zur Anschauung bringt» (R. 32 = L. 298).

Die Ordnung des Herzens entspricht der Geschmeidigkeit des Lebens. Jesus in seinen Gleichnissen, Paulus in seinen Briefen, Augustin in der Menge

seiner Predigten blieben in Kontakt mit der Wirklichkeit. Desgleichen ist zu sagen: «Die Art, wie Epiktet, Montaigne und Salomon de Tultie[9] schreiben, ist die gebräuchlichste, die sich am besten einschmeichelt, die am längsten im Gedächtnis haften bleibt und die am häufigsten zitiert wird, weil sie ganz und gar aus Gedanken besteht, die den gewöhnlichen Unterhaltungen des Lebens entwachsen sind...» (R. 701 = L. 745).

Das Ich ist nicht immer «hassenswert»

Aus der Analyse der «Pensées» ersieht man, daß darin eine zweite Regel der Rhetorik des Herzens angewandt wird: das Abschweifen ins Subjektive. Gewiß hat Pascal den Ichkult, den Egoismus oder Egotismus verabscheut. Er hat den Narzißmus Montaignes gegeißelt. Doch sicherlich bewunderte er den lyrischen Ton der «Bekenntnisse», worin Augustin die Ichform nur dazu verwendet, um die Vorsehung Gottes, die über seinem flüchtigen Leben waltet, ans Licht zu heben. Die «Pensées» lassen bis in ihre vollendetsten Seiten hinein erkennen, daß ihr Verfasser nach der sinnvollen, ganz Augustin entsprechenden Verwendung der ersten Person Einzahl sucht (L. 136, 427, 449, 451...).

Dieses Sich-Einmischen des Autors findet sich auch in den Beziehungen des Autors mit seinen Lesern. Er wird gerührt, regt sich auf, ermahnt. Er nahm sich vor: «Damit beginnen, daß man die Ungläubigen bedauert», und fügte hinzu: «Man sollte sie nur dann kränken, wenn es ihnen hilft. Aber es schadet ihnen» (R. 31 = L. 162). Die «Pensées» strotzen von Anrufen, Ausrufen, Sarkasmen. Das Spiel der grammatikalischen Modi ist darin ein ganz anderes als in den Diskursen der intellektuellen Theologie: der Imperativ ist darin nicht neutral – bezeichnend für einen Theologen, der die Leser packen will.

Verhüllter, doch nicht weniger wirksam spielt die Subjektivität Pascals bei der schriftlichen Wiedergabe der Vorstellungsbilder mit. Wenn die begriffliche Theologie über den gefallenen Menschen handelt, ist ihr Diskurs von einer beunruhigenden Neutralität. Auch Pascal beunruhigt, doch durch seine hellseherische Macht, durch sein Beklommenmachen: so erhält der von ihm verwendete Ausdruck «der gefallene Mensch» einen in Schrecken setzenden Sinn. Der Mensch ist bei ihm wirklich dieses taumelnde Wesen, das spürt, wie der Boden sich unter seinen Schritten spaltet, und auf das der Schlund, der Abgrund und der Absturz lauern. Der Mensch ist ein König, der «von seinem Thron gefallen» ist (R. 140 = L. 477), ein lächerlicher, blinder König Lear, ein Wesen, das erstarren läßt, «denn das Leben ist (nur) ein etwas weniger unbeständiger Traum» (R. 676 = L. 803). Pascal ist wie besessen von der Angst vor dem Fall, die er dadurch beschwört, daß er sich von Träumereien in Bann schlagen läßt, worin er von einem langsamen Aufstieg zum Licht, von ewiger Beständigkeit in einem Himmel träumt, der die Gestalt hoher Terrassen annimmt, von denen aus die Gläubigen, «aufrecht» stehend (R. 626 = L. 918), monarchisch auf die Welt herabsehen werden.

Theologie und Poetik

Dem Herzen entsprechende Ordnung, Ausbrüche in die Subjektivität, packende Vorstellungsbilder sind nur die auffälligsten Praktiken der Schrift Pascals.

Gebieterischer zwang sich dem Verfasser der «Pensées» die Regel der Klarheit (die *perspicuitas* Augustins) auf. Nicht daß die Notwendigkeit eines eindeutigen Vokabulars ihm anfechtbar erschienen wäre. Aber er arbeitete lange daran, Ausdrücke, die nicht allen eingänglich gewesen wären, möglichst auszuschalten. Eine Überfülle von technischen Ausdrücken wäre für ihn Zeichen eines verdächtigen Dünkels und von Faulheit gewesen. Als wahrer Dichter hat Pascal die gewöhnlichsten Worte wieder mit Sinn beladen. Er hat die in den letzten Traktaten («De correptione et gratia»...) so präzis formulierte augustinische Theologie in das Vokabular der Alltagssprache übertragen: «Ergebung», «lassen» (dieses Zeitwort hat im Bündel «Grundlagen» eine beherrschende Stellung und verweist auf das «deserendo» Augustins), «die beiden Zustände des Menschen», «Heilmittel»... Die Gnade ist «Freude», «Liebreiz», «Wonne», «Süße»... Deshalb dieser ganze lyrische Ton, der auf den an die neuthomistischen Distinktionen gewöhnten Leser so erfrischend wirkt!

Gewiß bleibt Pascal, was die Sprache betrifft, Auffassungen verpflichtet, die bis in die jüngere Zeit vorherrschend blieben: «Die Beredsamkeit ist ein Gemälde des Gedankens (R. 704 = L. 578)». Und doch hat ihn seine schriftstellerische Praxis zu erstaunlich modernen Entdeckungen über die Signifikanzspiele, über die Sinnwirkungen, die auf der Ebene des Signifizierenden hervorgebracht werden, geführt. Alle Reflexionen über die dem Herzen entsprechende Ordnung zeugten schon von einem scharfen Gespür für den Sinn der Formen: «Man sage nicht, daß ich nichts Neues gesagt habe. Die Einteilung des Stoffes ist neu: Beim Ballspiel benutzen alle den gleichen Ball, aber einer bringt ihn am besten ans Ziel...

Als ob nicht die gleichen Gedanken bei verschiedener Reihenfolge im wesentlichen eine andere Abhandlung ergäben, so wie auch die gleichen Worte durch ihre verschiedene Reihenfolge andere Gedanken ergeben!» (R. 274 = L. 696).[10]

Diese Signifikanzkraft entdeckt der Apologet nicht nur in den Gefügen von syntaktischem Typus (Syntax des Textes oder des Satzes), sondern er gewahrt sie bis auf die morphologische und phonematische Ebene hinab: «Der gleiche Sinn verändert sich mit den Worten, die ihn ausdrücken. Der Sinn empfängt von den Worten seine Würde, anstatt sie ihnen zu geben. Man sollte Beispiele dafür suchen...» (R. 664 = L. 789).

Diese theoretischen Einsichten ergeben sich zweifellos aus der schriftstellerischen Praxis und bereichern umgekehrt diese. Das eine gleiche Thema wie das der allgemeinen Unbeständigkeit, das in den «Essais» (III, 2, Prolog) durch die Magie der Nasallaute etwas Bezauberndes und Fesselndes gewann, schlägt in den «Pensées» (L. 199) kraft anderer Tonarten ins Tragische um.

Dichter, Sprachkünstler ist Pascal auch wegen seiner Arbeit an den Rhythmen, durch seine Verwendung der poetischen Aussparung (z.B. in L. 613). Wenn er das, was er seinem Sekretär diktiert hat, nachher durchgeht, läßt der Apologet, der in ihm steckt, ihn Schrägstriche anbringen, die besagen, daß man nach jedem rhythmischen Ganzen eine neue Zeile beginnen soll. Er führt in die französische Sprache die biblische Versform ein (L. 308), die glänzende Fragmente auszeichnet wie z.B. den für sich stehenden Satz «Wieviel Königreiche wissen nichts von uns!» (R. 169 = L. 42), der Claudel in Verzückung versetzt hat. So zeichnet sich gegenüber dem Projekt, eine «Apologie» ganz in Briefform zu verfassen, ein Übergang zu einer loseren Textgestalt ab, die irgendwie schon Nietzsche vorwegnahm.

Claudel sah im Verfasser der «Pensées» *den* großen Apostel für die Fernstehenden. Er fand unter den Theologen französischer Zunge keinen, der imstande wäre, Ungläubige in das Universum des Evangeliums zu geleiten – außer Pascal. Wie einsam also steht dieser da in der Menge der Berufstheologen, denen es nicht gelingt, auch außerhalb des stets kleiner werdenden Kreises des Stammpublikums Leser zu finden. Durch ihren Aufbau und ihre Gliederung, durch die Abwechslung zwischen strenger Zucht und subjektiver Freiheit, durch den Rückgriff auf die Metapher, durch das Zurechtschmieden des Sprachinstruments verdichtet und übertrifft die «Apologie» Pascals das Glanzvollste und Wirkkräftigste, das der theologische Diskurs der Kirchenväter aufzuweisen hat. Wurde die Ausstrahlung des Evangeliums nicht in verhängnisvoller Weise dadurch behindert, daß die Theologen der letzten Jahrhunderte sich überhaupt nicht mehr um die Kunst des Schreibens bemühten?

Und wirkte sich dies nicht auch auf ihre Theologie selbst schwächend aus? Das Bemühen um ein literarisch gekonntes Schreiben verhilft zu Intuitionen, zu wichtigen Entdeckungen. Es führt zu einem intensiven Lauschen auf die Existenz, was zwar zu einem «Mallarméismus» entarten kann, aber bei einem wirklich gläubigen Menschen eine Menge entscheidender, tiefer Einsichten hervorbringt. Setzt beispielsweise der Glaubensakt nicht ein Hinhorchen dieser Art voraus, viel mehr als eine «sittliche» Praxis? Sind die, die am besten davon gesprochen haben, nicht Schriftsteller-Theologen wie Pascal und Newman?

Und muß, um mit diesem Gedanken zu schließen, der von Pascal betonte Zusammenhang zwischen der elenden Lage des Menschen und der Wichtigkeit der Schönheit nicht für jeden Theologen Gegenstand einer Besinnung sein? Wann werden die theologischen Studienprogramme auch eine Einführung in die literarische Praxis und Theorie vorsehen? Augustinus hat sein Werk damit begonnen. Und es ist gar nicht so schlecht herausgekommen.

[1] Also sprach Zarathustra, 1. Teil, Vom Lesen und Schreiben.

[2] (Anm. d. Übers.: Die verschiedenen Fragmente der «Pensées» werden von den verschiedenen Herausgebern in jeweils anderer Reihenfolge und Numerierung verzeichnet. Der Autor des Aufsatzes hält sich an die Ausgabe von L. Lafuma (Pascal, Oeuvres complètes, Ed. du Seuil, Paris 1963) (hier abgekürzt mit L.). Da ich aber davon keine deutsche Edition ausfindig machen konnte, gebe ich den Text nach der deutschen Übertragung von W. Rüttenauer (Blaise Pascal, Gedanken, Sammlung Dieterich, Bd. 7) wieder (hier abgekürzt mit R.), die der Ausgabe von F. Strowski folgt.)

[3] Aus der von seiner Schwester Gilberte verfaßten Lebensbeschreibung.

[4] Zitiert von P. Kuentz, La rhétorique, ou la mise à l'écart: Communications 16, 153.

[5] Logique de Port Royal I,14 (zitiert von R. Kuentz ebd.).

[6] III,12: Ed. Villey-Saulnier, 510.

[7] Vgl. Essais II,12: Ed. Villey-Saulnier, 509–510: «Platon scheint mir diese Form, in Dialogen zu philosophieren, geliebt zu haben; er wandte sie mit Vorbedacht an, um die ganze Mannigfaltigkeit dessen, was ihm in den Sinn kam, aufzuteilen und verschiedenen Personen in den Mund zu legen.»

[8] Die Tatsache, daß es auch Menschen gibt, die intellektuell außerordentlich begabt sind, vermag diese Behauptung nicht zu entkräften (vgl. L. 3.394...).

[9] Anagramm von Louis de Montalte, Pseudonym für Pascal selbst.

[10] Vgl. R. 656 = L. 784: «Die Worte ergeben in verschiedener Anordnung verschiedene Bedeutungen und die Bedeutungen ergeben in anderer Anordnung andere Wirkungen.»

Übersetzt von Dr. August Berz

PHILIPPE SELLIER

geb. 1931, Professor der Französischen Literatur an der Université René Descartes (Paris V), Verfasser verschiedener Pascalstudien, u.a. Pascal et la liturgie (1966); Pascal et saint Augustin (1970). Er gibt eine neue Edition der «Pensées» heraus, worin er über den Stand der Pascalforschung berichtet (Mercure de France, Paris 1976). In den letzten Jahren ging er angelegentlich den vielfältigen Beziehungen zwischen den mythischen Erzählungen und den «literarischen» Werken nach.

Maria Antonius Lathouwers

Religiöse Themen in der zeitgenössischen russischen Literatur

Nach dem Tode Stalins begann für die sowjetische Literatur eine gewisse Zeit der Entspannung, die sogenannte «Tauwetterperiode». Zum ersten Mal seit einigen Jahrzehnten begann man wieder über Themen zu schreiben, die lange Zeit als tabu gegolten hatten. Mehrere sowjetische Schriftsteller behandeln heute in diesem Rahmen Themen oder Gegenstände, die sehr nahe beim Religiösen liegen, und zwar in Verbindung mit dem erneuerten Interesse, das man heute in der UdSSR der Anthropologie entgegenbringt.

Eines der in dieser Sicht interessantesten Themen ist der Gedanke, daß der Sinn des Lebens – im Sinne des von Gabriel Marcel geprägten Begriffes – nicht unter dem Vorzeichen des *Habens* gesehen werden darf, sondern vom *Sein* selbst herkommen muß: von dem Sein, das sich jenseits alles dessen findet, was man objektivieren kann. Oft stellt sich diese Akzentverschiebung als ein Prozeß der *katharsis* dar, einer katharsis, die den Menschen von neuem inne werden läßt, daß die Existenz eine Wirklichkeit darstellt, die vor allem Geheimnis ist.

Ančarov und die letzte Wirklichkeit

Ein interessantes Beispiel für diese Vertiefung bietet uns der Roman «*Die Unwahrscheinlichkeitstheorie*» von Michail Ančarov[1]. Der Titel allein verrät schon die Überzeugung des Autors, daß die Kategorien, mit denen man über alles Maß hinaus das Ausreichen der positiven Wissenschaften beweisen möchte, hinter der Wirklichkeit zurückbleiben. Der eigentliche Held des Romans ist ein vierzigjähriger Physiker, der plötzlich entdeckt, daß sein ganzes Leben in den verflossenen Jahrzehnten ein einziger Fehlschlag war. Eine Reihe von zufälligen Begegnungen – die er später Schicksal nennen wird – und eine ernste Reflexion auf seine Existenz führen ihn Schritt für Schritt zur Einsicht in die Ursachen dieses Scheiterns, und schließlich öffnen sie ihm den Weg zu einer umfassenden *katharsis*.

Es sind vor allem die Worte eines seiner Freunde, des Künstlers Pamfilij, die ihm helfen. Die Diskussion zwischen dem Künstler und dem Physiker erreicht ihren äußersten Höhepunkt im Streit über den Begriff «Schaffen». Für Pamfilij ist «Schaffen vor allem ein Geheimnis: «Was Schaffen letzten Endes ist, weiß niemand. Vielleicht ist es das Echo der Seele auf irgend etwas... Aber worauf?»[2] Pamfilij erwähnt die Musik, die mehr als jede andere Kunstform auf etwas zielt, das jedes konkrete Vorstellungsbild transzendiert: «Es gibt hier keine Tatbestände von Glück und Unglück mehr. Und dennoch: bewegt uns die Musik deswegen etwa nicht?... sogar zu Tränen! Nicht von ungefähr hat jemand einmal gesagt: Jede Kunst ist irgendwo in das Kraftfeld der Musik einzuordnen...»[3]

Ebenso sieht Ančarov die Menschheit: von der Kunst in ihren umfassendsten Sinn eingeführt, ausgerichtet auf etwas, was die «letzte Wirklichkeit» darstellt, welche vor allem anderen ein Geheimnis ist. Dieser letzte Zielpunkt, dessen ist er sich bewußt, ist noch unbekannt und unendlich weit entfernt, genau so fern wie der geheimnisvolle Stern Betelgeuze, der eine symbolische Rolle in diesem Roman spielt. Aber dieser letzte Zielpunkt, dessen ist Ančarov sich genau so bewußt, umgreift jedenfalls die Totalität, auf die alles hinstrebt, in der sich schließlich alle Dinge in ihren wechselseitigen Beziehungen offenbaren werden und in der sich alle Antithesen letzten Endes versöhnen werden: «Das Ende des zweiten Jahrtausends unserer Zeitrechnung steht nahe bevor. Niemand von all den Menschen, die hier auf der Straße meinen Weg kreuzen, weiß etwas von dem Stern Betelgeuze. Aber der Augenblick ist schon gekommen, da man einen Menschen auf den Mond schickt... Es ginge darum, zu prüfen, ob es nicht irgendeine Beziehung zwischen den Verliebten und dem Mond gibt; zwischen der Wissenschaft und der beharrlichen Geduld; zwischen den Revolutionären und den Kindern; zwischen den Physikern und den Dichtern; zwischen den individuellen Horoskopen und der kollektiven Anstrengung aller guten und reinen Absichten...»[4]

Diese Einsicht, die der Held des Romans sich schließlich erwirbt, ist trotz allem nicht rein intellektueller Art. Sie ist wohl mehr als dies: Sie ist etwas, was ihn im tiefsten Grunde seines Wesens berührt und die darin eine *katharsis* und eine wirkliche *metanoia* auslöst. Um die innere Bewegung auszudrücken, die ihn in dem Augenblick überkommt, als diese Erkenntnis in ihm aufsteigt, hat er kein anderes Wort als *umilenie*, jenes unübersetzbare russische Wort, das sowohl Demut, Zerknirschung des Herzens wie auch eine tiefinnere Erschütterung in sich beschließt. Ančarov beschreibt dieses Empfinden auf eine Weise, die ganz besonders an gewisse Passagen im Werke Dostojevskijs erinnert, vor allem an das, was der Starec Zozima in den «Brüdern Karamazov» über seinen frühverstorbenen Bruder erzählt, der eine solche *umilenie* kannte:

«... Und in diesem Augenblick verstehe ich alles, ausgenommen mich selbst, Und jetzt weine ich wegen meiner schrecklichen Schuld gegen alle, die mir nun leid tun...»[5]

Evdokimov und die glückliche Schöpfung

Wir finden noch einen weiteren nicht weniger eindringlichen Ansatz zur Behandlung des Themas «Entfremdung», der eine befreiende *katharsis* folgt, in dem Roman «*Die Erinnerung an seine eigenen Gesetze*» von N. Evdokimov. Die Hauptfigur des Romans, Poljakov, lebt am wirklichen Leben vorbei. Als ein Mann, der von seiner Arbeit besessen ist, hat er die tiefsten Dimensionen der Existenz vergessen. Dann aber, infolge einer tragischen Begegnung, beginnt er an seinem Leben zu zweifeln. Er erinnert sich an die religiöse Begeisterung, die ihm mit der Arbeit verbunden zu sein schien, als er noch Kind war. In einem großartigen Text – einer Paraphrase des Anfangs der Bibel, die durchklungen ist von einem Echo des Prometheusmythos – malt der Autor in leuchtenden Farben die ursprüngliche Heiligkeit der Arbeit und ihre spätere Entwertung aus. Poljakov gibt hier die Geschichte seines eigenen Lebens wieder mit seiner ursprünglichen Helle, mit seinem Niedergang und seiner schließlichen Wiederauferstehung – als Parallele zur Geschichte der ganzen Menschheit oder wenigstens mit der Geschichte unserer abendländischen Zivilisation, die ganz ähnlich verläuft. Das Individuelle und das Kollektive vermischen sich hier derart, daß sie ein Ganzes bilden, das als poetische Einführung in eine Theologie der Arbeit dienen könnte, in der die religiöse Dimension der schöpferischen Kraft des Menschen die beherrschende Stellung einnimmt:

«... Diese Tage damals konnte er (Poljakov) nicht vergessen, denn damals war er ein Gott. Er *war* Gott. Und er erinnerte sich an den ersten Schöpfungstag... Im Anfang war Nacht. Aber er, Gott, schlief nicht. Die Erde war wüst und leer. Der Geist Gottes schwebte über ihr. Und Gott sprach: Es werde Morgen. Und es ward Morgen. Und Gott sprach: Die Menschen sollen erwachen! Und die Menschen kleideten sich an und verließen ihre Häuser. Und er, Gott, wachte auf und verließ auch sein Haus. Die Vögel grüßten ihn. Und die Pflanzen grüßten ihn. Er ging nicht am Firmament daher, und er ging auch nicht auf der Erde. Seine Hände sangen. Und sein Herz sang. Und Gott sah, daß es so gut war, und er sprach: So soll es sein von Morgen zu Morgen und von Jahr zu Jahr.

Und er kehrte wieder zurück in sein Haus, und er sah das Dunkel, und er hörte das Schweigen. Und Gott sprach: Es werde Feuer. Und es geschah so. Und er nahm das Metall und legte es in das Feuer, und er nahm es wieder heraus, und er schlug mit dem Hammer darauf. Und hellglühende Funken sprühten heraus. Und Gott schlug mit dem Hammer auf das Metall, und das Metall nahm Form an. Und er tauchte das Metall in das Wasser und nahm es in seine Hand. Dies war der erste Tag. Und dies war das erste Ding, das er, Gott, schuf. Und Gott sah, daß es gut war und nannte es: Glück. Und er sprach, Es soll Glück sein Tag um Tag, Jahr um Jahr, von nun an bis bis in die Äonen der Äonen.

Und es wurde Abend, und von neuem wurde es Morgen. Und die Vögel sangen. Und die Lokomotiven sangen. Und Gottes Hände sangen. Und das Metall war weich wie Ton. Und Gott machte daraus alles, was die Menschen verlangten. Dies war der zweite Tag. Und dann kam der dritte Tag. Und so kamen noch viele Tage.

Aber die Menschen gingen zu ihn hin und sprachen: Komm, laß uns unsere Rechnung begleichen. Und Gott wunderte sich, stieg aus seinen Wolken herab und tat, wie die Menschen gesagt hatten, und nahm Geld an. Die Menschen wollten ihm so ihre Anerkennung ausdrücken, aber sie wußten nicht, daß sie ihn damit beleidigten. Denn sein Lohn bestand schon darin, daß er das Kleine vom Großen geschieden hatte, das Glück von aufgeregter und eitler Betriebsamkeit. Aber Gott sah, daß es nicht anders sein konnte, ebenso wie wenn das Licht nicht völlig von der Finsternis geschieden wäre, ebenso wie wenn die Finsternis nicht völlig verschwunden wäre.

Und er sprach: Es sei so, vorläufig sei es so. Und er nahm die Zahlung an, welche die Menschen ihm für seine Arbeit gaben. Und er ward Mensch. Aber er *war* ein Gott. Und der Geist Gottes blieb in ihm. Und seine Kinder werden alle Götter sein, weil er Gott war... Sie werden Sonnen schmieden, Sterne erschaffen, das Firmament von den Wassern scheiden, das Licht von der Finsternis. Und sie werden sehen, daß es gut ist. Und sie werden ihren Vater beweinen, weil er Geld genommen hatte statt des Glücks zu schaffen...»[6]

Poljakov muß durch diese negative Phase seiner Entdeckung hindurchgehen, eine Phase, die gekennzeichnet ist durch das Schuldgefühl, durch die geistige Nacht und die Leere; er muß hindurch bis zum Ende, bevor er in die positive Phase gelangt. Aber diese Gnade wird ihm schließlich zuteil. Und hier findet sich dann ein einzigartiger Anklang an Tolstoijs Erzählung «*Der Tod des Ivan Iljič*». Auch für Poljakov selbst fällt die Entdeckung des Lichtes mit seinem physischen Tod zusammen. Am Morgen nach seiner *katharsis* stirbt er infolge eines Anfalls. Während er sich am Vorabend seines plötzlichen Todes ganz allein in der freien Natur aufhält, wird ihm die Erfahrung eines großen,

einzigartigen und nicht in Begriffe zu fassenden Geheimnisses zuteil. Dies ist der Augenblick, da die Dinge ihm ihre Ewigkeitsdimension offenbaren, aufgrund derer sie hinausragen über ihre vergängliche, ephemere Gestalt, ihre Kontingenz und Unbeständigkeit. In diesem Augenblick erstrahlt von diesen Dingen her plötzlich ein Licht, das an die ewigen Ideen Platons denken läßt: ihre ewigen Archetypen, die alle Wandlungen ihrer Gestalt transzendieren, und ihr Absorbiertwerden in ein größeres Ganzes, das erfüllt ist von Geheimnis:

«In all dem gab es etwas sehr Altes, das aber dennoch so sehr bekannt war, daß es ein grausames Leiden verursachte. Etwas Bekanntes, aber nicht nach Art von Bildern, von Photographien, sondern eben nach Art dessen, was sich hier enthüllte: wie eine Art von Erinnerung an eine andere Existenz als die, welche er, Poljakov, hier auf Erden bisher gekannt hatte. Und eben aufgrund dieses Eindrucks schienen die Dinge nicht mehr dem «Jetzt» anzugehören, schienen sie nicht mehr der Zeit unterworfen zu sein. Das war, als hätte sich die unermeßliche Ewigkeit rundum ausgegossen und als wäre alles wie in tausend Splittern von ihr abgesprengt worden. Die Garben und das Pferd und der Mond und das Haus: sie alle waren wie Splitter und schwammen da umher, Inselchen der Ewigkeit, die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft... Sie schwammen da und blinkten auf in diesem nebligen Licht des Mondes wie unter einer Cellophanverpakkung. Und dieses Licht zitterte wie ein dumpfes Dröhnen aus fernen Welten, die schon hinter uns liegen oder die noch zu entdecken sind. Und er, Poljakov, befand sich hier, am Kreuzweg der Zeit, allein, ganz allein mit sich selbst und mit dem Universum, das bereit war, ihm eines ihrer Geheimnisse zu enthüllen. Wie viele, o wie unendlich viele Dinge muß der Mensch doch erkennen? Aber das Leben ist so kurz.»[7]

Parnov-Jemcev und die schließlich und endlich zu erlangende Einheit

Ein dritter Ansatz in der Behandlung des Themas der *katharsis* ist uns gegeben in dem Roman «*Gib uns die Liebe zurück*» von E. Parnov und M. Jemcev. Dies ist die große Frage, die sich hier erhebt: Was ist mit dem Menschen unserer westlichen Zivilisation geschehen? Was haben wir aus ihm und seiner Welt gemacht? Was ist also unsere Zukunftsaussicht? Licht oder Finsternis? Der Roman versetzt uns in eine Zeit irgendwann gegen Ende des 20. Jahrhunderts. Zwei Hauptthemen beschäftigen ihn: 1. Seit eh und je ist der Mensch auf der Suche nach einer schließlichen absoluten Einheit, die im Sinne einer Art mystischer Einigung verstanden wird. 2. In unserer westlichen Zivilisation ist die tiefste Dimension verlorengegangen, jene Dimension nämlich, die sich vor allem in der Liebe offenbart und ohne die alles, selbst das Streben nach der Einheit, Karikatur bleibt.

Die zentrale Figur dieser Erzählung ist Allan, ein Physiker, der in einer Atomstadt arbeitet. Er ist zufälligerweise von einer todbringenden Strahlung getroffen worden. In dem Bewußtsein, daß er nur noch ein paar Tage zu leben hat, beginnt er über viele Dinge nachzudenken, denen er bisher noch nie seine Aufmerksamkeit geschenkt hat. Seine zentrale Frage lautet: «Wer bin ich? Wer sind wir? Woher kommen wir? Wohin gehen wir?»[8]

Die Gedanken Allans konzentrieren sich mehr und mehr auf die schließliche Einheit, insofern diese Geschick und letzter Sinn des Universums ist. Ungeachtet ihrer wissenschaftlichen Formulierungen kreisen diese Ideen um den Begriff einer bestimmten Art von «unio mystica» jenseits aller Dualität. Dort finden schließlich alle Gegensätze, selbst die scheinbar unversöhnbarsten wie Subjekt – Objekt und Ich – Nicht-ich zueinander. Abraham Maslov spricht in diesem Zusammenhang von einer religiösen «Erfahrung der Spitze»[9], und all dies läßt bisweilen an die *satori-Erfahrung* des Zen-Buddhismus denken. Diese Einigung wird in der Erzählung von Parnov beschrieben als der Gegenstand des grundlegenden Verlangens der Menschen aller Zeiten.

Übrigens zeigen die Autoren zu wiederholten Malen Interesse für den Hinduismus und den Buddhismus. «In meiner Jugend», sagt Allan irgendwann einmal, «hat mich der Hinduismus fasziniert, und ich habe Yogi werden wollen. Meine bevorzugten Helden waren Ramakrishna und Vivekananda.»[10] Allan beginnt denn auch tatsächlich seine Erklärungen mit einem Zitat aus Ramakrishna: «Das All verfinsterte sich. Der Raum war verschwunden. Zunächst bewegten sich die Schatten meiner Gedanken noch über dem unbestimmten Dunkel des Bewußtseins. In einem monotonen Rhythmus blieb mein Ich mir noch schwach gegenwärtig... Aber auch dies ging bald vorüber. Es blieb nur die Existenz. Alle Dualität war verschwunden. Der endliche Raum und der unendliche Raum waren ineinander verschmolzen.» Und Allan fügt dann hinzu: «Das ist es. Der endliche Raum und der unendliche Raum waren ineinander verschmolzen... Die Idee einer solchen Einheit, die Hoffnung auf eine solche Verschmelzung hat die Menschheit nie verlassen... Die chaldäischen Magier mit ihren Spitzhüten, die Seher des Toth in ihren Pantherfellen, die Drohreden der biblischen Propheten, das Rauchgespenst von Elora: alles liegt in ein und derselben Sinnrichtung. Unfaß-

bare Māyā! Vielen hat sie den Kopf verdreht, die Vernunft verdunkelt mit ihren Strahlen blau schillernden Lichtes von unbegrenzter und alles durchdringender Kraft. Die Schlange, die sich in ihren eigenen Schwanz beißt: das ist das bezeichnendste Symbol der Alchimie. Irgendwo berühren sich die Extreme immer. Irgendwie wird das, was groß ist, klein, und die Narrheit wird in Verständigkeit verwandelt. Dieser Gedanke verfolgt mich wie ein Thema, das unablässig gegenwärtig ist und doch immer wieder dem Vergessen anheimfällt...»[11]

Mit dem buddhistisch-hinduistischen Begriff der Māyā, welche «uns dazu verleitet, für ewige Wirklichkeit zu halten, was nichts anderes ist als das Vorbeigleiten flüchtiger Bilder», weist Allan auf die Relativität der Unterscheidung der Zeit in Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft hin. Er glaubt – jenseits dieser Unterscheidung – an eine geheimnisvolle und verborgene Einheit, in der alles, selbst das, was als «Vergangenes» verloren gegangen zu sein scheint, dennoch für immer aufbewahrt bleibt:

«Oder ist all dies untergegangen? In welchen Brunnen ohne Boden ist es denn gefallen? Mündet denn die Vergangenheit nur in eine Leere, in ein kaltes und dunkles Nichts? Ist denn die Zeit nicht ewig und eine? Wäre es anders, was für eine Zeit wäre das? Sind Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft vielleicht nichts anderes als die ephemeren Umformungen ein und derselben Essenz, die Erscheinungen einer unzulänglichen dreiköpfigen Einheit? Hier, in mir, existieren Gegenwart und Zukunft gleichzeitig. Sie sind eines in dem, was man eine «Existenz zweiter Ordnung» nennen könnte. Unmöglich, sie in ihrer Gesamtheit fassen zu wollen, ebenso wie ein System von Milchstraßen sich dem entzieht. Es ist dem Menschen nicht gegeben, das Wesentliche unmittelbar zu erkennen. Er gewinnt nur Schritt für Schritt Kenntnis von ihm mittels der Phänomene. Analyse und Synthese, Analyse und Synthese. Ein Aspekt und ein anderer Aspekt. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft! Unterschiedliche Erscheinungsweisen der einen und einzigen Wesenheit, deren Name Zeit ist... Vielleicht ist die Zeit selbst unbeweglich, und nur unser Bewußtsein ist es, das sich langsam kriechend ihr nähert.»[12]

Allan erinnert sich hier eines Aufenthaltes am Meer zusammen mit seiner Verlobten. In einer regelrechten «Erfahrung der Spitze» hatte ihnen geschienen, «die Zeit sei stehengeblieben» und die Ewigkeit sei ihnen greifbar gegenwärtig geworden. Von diesem Augenblick, der sich jedem rationalen Begreifen entzog, hatte Allan geschrieben: «Wir durchqueren die Ewigkeit, wir beide, wir zwei ganz kleinen und blutwarmen Wesen, die sich plötzlich anschicken, wieder an Märchen zu glauben. Man hat das Gefühl, vor einem großen Geheimnis zu stehen, vor dem Geheimnis, daß auch wir ewig sind und daß unsere Liebe ewig dauern wird.»[13]

Aksënov und die Utopie der Liebe

Ein letztes Werk, das charakteristisch ist für das Thema, das wir hier behandeln, ist die Novelle «*Das Fahrzeug*» von Vassilij Aksënov. Aksënov entwickelt hier das Thema *katharsis* – in diesem Falle ist eine kollektive *katharsis* gemeint – in Form einer allegorischen Erzählung von großer symbolischer Ausdruckskraft. Eine Gruppe von Menschen schifft sich auf einem seltsamen, ja mythologischen Wasserfahrzeug ein und bricht zu einem unbekannten Ziel auf, einem Utopia namens «Haligalia». So übernimmt das Fahrzeug für diese Reisenden die Rolle der Arche Noachs, indem es sie zu einer *katharsis* führt.

Besonders instruktiv ist die nächtliche Unterredung zwischen zweien der Passagiere, Vadim und Volodja. Im Mittelpunkt steht die Frage nach dem letzten «Warum» des Lebens: «Welch kleines Etwas sind wir doch nur, Vadik», sagte plötzlich Teleskopov. «Wozu dienen wir denn letzten Endes in diesem Universum? Alles in ihm wirbelt herum, stößt sich und tobt. Es frißt sich selbst auf in seinen eigenen chemischen Prozessen, und wir sind ihm nicht einmal eine Kopeke wert.» – «Die Idee der kosmischen Einsamkeit? So viele große Geister haben sich schon den Kopf darüber zerbrochen», sagte Vadim, «aber warum rumort es so, und was bleibt am Ende von ihm übrig? Und im übrigen, was ist das denn, dieses ‹Ende›? Wahrhaftig, Vadik, mich schaudert, wenn ich an dieses ‹letzte Ende› denke. Angst überfällt mich. Ich möchte heulen angesichts dieser Ungewißheit. Angst packt mich für alle, die einen Kopf haben, die Hände und Füße haben... Weißt du: es war einmal ein Tag, an dem ich noch nicht existierte... und eines anderen Tages werde ich nicht mehr existieren. Aber warum bin ich dann überhaupt?... Früher einmal haben die ‹unwissenden Massen› das gewußt: es gibt einen Gott, den Himmel, die Hölle, den Teufel. Und man lebte nach diesem Gesetz. Aber all dies existiert nicht, immer wieder, bei jeder Konferenz sagt man uns das. Aber ist es wirklich so? Denn das würde doch bedeuten, daß ich völlig verschwinden würde, daß ich mich auflösen würde zu einer Null. Und jetzt in diesem Augenblick bleibt von mir nur vo viel wie von jemandem, der – ohne noch über irgendetwas einzelnes zu verfügen – auch nichts mehr hat, auf das er hoffen könnte. Ist es so oder nicht?»

... «Der Mensch überlebt in der Liebe», sagt Vadim Afanasevič mit kaum hörbarer Stimme. Volodja schweigt. Nur das Knistern des Holzfeuers durchbrach noch die Stille, und das Knarren des Fahrzeugs, dumpf wie in einem Traum. «Ich habe dich verstanden, Vadik», schrie Volodja plötzlich auf, «wo es Liebe gibt, dort ist der Mensch. Und wo es keine Liebe gibt, dort bleibt nichts übrig als jene chemischen Prozesse, jene blaue Maske. So ist es doch? Ja? Und aus diesem Grunde sind die Menschen auf der Suche nach der Liebe und verlassen dabei die vorgezeichneten Wege und sind dann anders als gewöhnlich. Und das findet sich in jedem Menschen, und sei es auch nur ein wenig davon, ein kleiner Bodensatz. Ist es so? Nein? Oder ja?» «Ich weiß nicht, Volodja, ob es in jedem ist, ich weiß es nicht», sagt Vadim Afanasevič mit kaum vernehmbarer Stimme. – «Und wer keine Liebe hat, dem bleibt nur die Chemie. Die Chemie und die Physik. Und sonst bleibt nichts mehr... Ist es so? Stimmt das wirklich?»[14]

Aksënov schließt seine Erzählung damit ab, daß das Utopia, von dem die Reisenden träumen und in das sie immer mehr hineingezogen werden, schließlich Wirklichkeit werden wird und eine radikale Veränderung in unserem Leben hervorbringen wird: «Bald wird Haligalia aus seinem Winterschlaf erwachen. Und es wird das Epizentrum einer neuen geistigen Vitalität werden. Ein neues philosophisches Phänomen wird das Licht der Welt erblicken: die Tatsache Haligalia.»

Der Autor betont noch einmal, daß in diesem Utopia nicht die Wissenschaft oder die eine oder andere Wirtschaftsordnung die bestimmende schöpferische Kraft darstellen wird, sondern die Liebe. Haligalia verdankt übrigens selbst seine Existenz dieser Liebe. Genau so, wie es umgekehrt die Liebe ist, die dorthin führt. Eine der Figuren der Erzählung nimmt eine unmittelbare Beziehung wahr zwischen seiner Verlobten und deren fiktivem Idealbild, Silvia von Utopia, und zwar derart, daß diese ihm in seinen Träumen als Archetyp und Symbol des Ewig-Weiblichen erscheint.

Aber Haligalia ist gleichzeitig ein Symbol dieses wirklichen Lebens, das die Sicht auf das Unendliche eröffnet: die einzige Sicht der Wirklichkeit, die freien Raum läßt für eine Antwort auf alle Fragen nach Leben und Tod. Und aus dieser Sicht erhebt sich schließlich das archetypische Bild des vollkommenen Menschen, der nahezu eschatologische Mensch, der *Gute Mensch*, von dem die Helden Aksënovs immerzu träumen. Und dorthin treibt auch das seltsame Fahrzeug, diese Arche Noachs: «Das Schiff gleitet diesen fernen Ozeanen entgegen. Und sein Weg ist unendlich weit. Und inmitten dieser fernen Ozeane, im Tau der Wiesen einer der Inseln erwartet der Gute Mensch das Fahrzeug. Fröhlich und voller Heiterkeit. Er ist allzeit da und wartet.»[15]

Alles hier Gesagte zeigt, daß man hier – wie übrigens auch in zahlreichen anderen zeitgenössischen sowjetischen Werken[16] – auf die Entdeckung der Existenz als Geheimnis stößt. Es ist frappierend, hier eine Ideenverwandtschaft mit dem zu finden, worin auch zahlreiche westliche Publikationen einen gewissen Mentalitätswandel im Westen erkennen lassen, der das Ergebnis ähnlicher Kritik ist[17].

All dies erscheint uns sehr hoffnungsvoll. Man findet hier die Wahrheit der Worte Dostojevskijs bestätigt: «Der Mensch kann sich nur auf etwas unendlich Großes hin ausrichten.» Und dieses Streben kann nicht anders, als sich immer aufs neue Ausdruck zu verschaffen, ungeachtet aller Zwangsmaßnahmen, die darauf abzielen, diese Ausrichtung umzulenken auf den Dienst an ausschließlich innerweltlichen Vorhaben. Die Frage, ob man auf all dies den Begriff «religiös» im strengen Sinne des Wortes anwenden kann, ist letzten Endes nur von zweitrangiger Bedeutung.

[1] Michail Ančarov, Teoria neverojatnosti: Junost' 1965, Nr. 8 und 9.

[2] AaO. Nr. 8, S. 9; 9, 50.

[3] AaO. 9, 37.

[4] AaO. 9, 47.

[5] AaO. 9, 50 – 54.

[6] N. Evdokimov, U pamjati svoi zakony: Znamja 1966, Nr. 7, 42 – 43.

[7] AaO. 72; 73. – Was Poljakov hier äußert, läßt an gewisse Passagen im Werke Dostojevskijs denken, unter anderem an die Stelle, wo der Starec Zozima in den «Brüdern Karamazov» lehrt: «Gott nahm Samen aus anderen Welten und säte ihn auf die Erde. Und aller Same ging auf. Aber was da emporwuchs, lebt nur und kann auch nur leben im Kontakt mit all diesen anderen geheimnisvollen Welten.» Romano Guardini nannte übrigens dieses «Erlebnis des Alls, die großen Gefühle des Allgeheimnisses» einen «Ort religiöser Erfahrung» (Religion und Offenbarung I, Würzburg 1958, 44).

[8] E. Parnov und M. Jemcev, Vozvratite Ljubov': Fantastika 1966 (Moskau 1966).

[9] A. Maslov, Religion and Peak-experience. Vom selben Autor, z.T. über dasselbe Thema: Humanistic Psychology (Ohio State University Press 1964).

[10] Vozratite ljubov' 63.

[11] AaO. 60.

[12] AaO. 81. – Es ist wohl der Erwähnung wert, daß Parnow die Beziehung zwischen Zeit und Ewigkeit mit denselben Worten beschreibt wie der berühmte Begründer des japanischen Zen-Buddhismus, Dogen Zenji, in seinem Werk «Shobogenzo». Vgl. J. Kennett, Selling Water by the River, A Manual of Zen Training (New York 1972) 137–142.

[13] Vozvratite ljubov' 49. – Man vergleiche dies mit dem, was A. Maslov in diesem Zusammenhang hinsichtlich einer solchen Ewigkeitserfahrung als kennzeichnend für die religiöse Erfahrung sagt: «Sich in einem Zustad des Seins zu befinden, schließt offensichtlich die Notwendigkeit einer Zukunft aus, denn diese ist schon gegenwärtig. Das Werden steht in diesem Augenblick still; ... in dieser ‹peak-experience› verschwindet die Zeit, und die erhofften Dinge werden Wirklichkeit.» Humanistic Psychology 6, Kap. 14, § 43.

[14] V. Aksënov, Zatovorënnaja bočkotara: Junost' 1968, Nr. 3, S. 56. – Vgl. Zozima und Ivan in dem Roman «Die Brüder Karamazov»: Wenn die Liebe schon keine Antwort sein mag, so ist sie doch ein Hinweis auf die Unsterblichkeit. Übrigens verteidigt Dmitri in demselben Roman auf ähnliche Weise den menschlichen Geist gegen eine Verkürzung auf ein Gefüge von physiologischen Faktoren und nichts weiter: Die Gedanken und Gemütsbewegungen, so fragt sich Dmitri aufgebracht, existieren also einfach bloß deswegen, weil es solche kleine Fäden gibt und nicht weil ich eine Seele habe und weil ich nach dem Bild und Gleichnis Gottes geschaffen bin? Aber was bleibt dann noch vom Menschen? Ohne Gott und ohne Unsterblichkeit...?

[15] Zatovarënnaja bočkotara: Junost' 1968, Nr. 3, S. 63.

[16] Vgl. meine Artikel: La littérature soviétique à la recherche de la verité; Le sens de l'existence humaine dans la littérature soviétique contemporaine; Pour un sens approfondi de l'existence humaine: Irénikon 1966 / 3, 325 – 354; 1968 / 4, 509 – 542; 1970 / 1, 38 – 58; 1970 / 2, 201 – 208.

[17] Vgl. die Publikationen von Erich Fromm, A. Maslov, H. Fortmann, Alan Watts, Théodore Roszak u.a.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

MARIA ANTONIUS LATHOUWERS

1932 in Nimwegen geboren. Studium der slawischen Sprach- und Literaturwissenschaft an der Universität Amsterdam. Promotion in Literaturwissenschaft an der Universität Nimwegen 1962. 1968 zum ordentlichen Professor mit Lehrauftrag für russische Literatur an die Universität Löwen berufen. – Veröffentlichungen: Kosmos en Sophia. Alexander Blok: zijn wereldbeschouwing en het russische denken (Diss. Groningen 1962); Leo Tolstoij (Desclée de Brouwer, Brugge 1964); Dostojewskij (ebd. 1968); De hedendaagse russische letterkunde (ebd. 1965); De sovjetliteratuur (über weltanschauliche Themen in der heutigen Sowjetliteratur): Het Spectrum (Utrecht 1968); und etwa sechzig Artikel, vor allem über die heutige sowjetische Literatur.

Wilhelm Josef Revers – Carl Gerold Fürst

Ehe als Stand und als Prozeß

Diskussion eines offenen Problems zwischen Psychologie und Kirchenrecht. Mit Beiträgen von Hans Göppert, Eduard Grünewald und Joachim Schacht.

136 Seiten, brosch., S 154,–, DM 22,–, sfr 25,80

Der Ehekonsens, die persönliche Entscheidung der Ehepartner zueinander, ist eine fundamentale Voraussetzung für die Unauflöslichkeit der Ehe. Was ist dieser Konsens, welche Kriterien kennzeichnen, welche Faktoren fördern und stützen diese Entscheidung, welche schränken sie ein oder verhindern sie – das wird hier diskutiert, wobei die Beiträge der Psychologen und des Kanonisten die Kluft zeigen, die zwischen Psychologie und Kirchenrecht besteht.

Die Beiträge: Wilhelm Josef Revers, Ehe als lebensgeschichtlicher Prozeß – Carl Gerold Fürst, Entscheidung zur Ehe „zwischen" Kirchenrecht und Psychologie – Joachim Schacht, Ehe und Neurose – Eduard Grünewald, Die neurotische Problematik der Entscheidung – Hans Göppert, Neurose und Persönlichkeitsreifung.

Otto Müller Verlag Salzburg

Vorwort

Es gibt hervorragende Arbeiten über die theologische Auseinandersetzung zwischen dem Islam und dem Christentum. Zielsetzung dieses Heftes ist es, eine Darstellung der heutigen Problemlage in dieser Sache vorzulegen, die auf den neuesten Stand gebracht ist, ohne dabei das klassische Studium des religiösen Bereichs von dem umfassenden Interesse an der Entwicklung des heutigen Islams zu trennen.

In einem ersten Teil versuchen wir – ausgehend von einem Fragestand, der gekennzeichnet ist durch die unterschiedlichsten christlichen Meinungen über den Islam seit den Anfängen bis in unsere Tage –, eine theologische Problemstellung freizulegen, die dem aktuellsten Stand gerecht wird. Hier sind im übrigen über die Feststellung des allgemein erreichten Konsensus hinaus einzelne neu gewonnene Einsichten zu verzeichnen, die allem Anschein nach gewichtig und nicht mehr rückgängig zu machen sind.

Im Anschluß an diesen Versuch einer aus der Geschichte und der heutigen Lage zu gewinnenden Synthese werden sodann drei Perspektiven aufgewiesen, jeweils entsprechend dem besonderen Klima des Katholizismus, der Orthodoxie und des reformatorischen Christentums.

In einem weiteren Teil wird den Muslimen selbst das Wort erteilt in der Absicht, so die Wirklichkeit des Islams zu erfassen, und zwar sowohl in der Ebene seiner sozio-politischen wie kulturellen und religiösen Entwicklung. Dies ist eine neue Weise, Theologie zu treiben, bei der es darum geht, auf den anderen zu hören, der sich selbst definiert und seine eigenen Fragen mitteilt[1].

Vier Berichte legen sodann Rechenschaft ab über die islamisch-christlichen Beziehungen in der Gegenwart, wobei deutlich wird, wie das Interesse an diesen Fragen zur Sache der Allgemeinheit zu werden beginnt. Dies ist vor allem der Fall bei zwei islamisch-christlichen Begegnungen, die im Jahre 1974 stattfanden, und zwar am Rande der Initiativen, die von den damit befaßten Institutionen des Vatikans und des Ökumenischen Rates der Kirchen unternommen wurden.

Da dieses Heft «Christen und Muslime» nach einem vorausgehenden Heft zum Thema «Christen und Juden» (CONCILIUM, 10. Jg., 1974, Nr. 10) erscheint, konnte es nicht das Problem ignorieren, wo sich die Hauptschwierigkeit zusammenballt und wo gleichzeitig der fruchtbarste Dialog Nahrung findet. Nach einer Rechenschaft über diese Schwierigkeit für die eigentlich theologische Problematik reflektiert ein dem Palästinaproblem gewidmeter Epilog den Standpunkt der christlichen Araber, welche sich für diejenigen halten, die von der Jerusalem- und Palästinafrage zuallererst betroffen sind.

Schließlich war es Absicht dieses Heftes, der islamisch-christlichen Auseinandersetzung zu einer strafferen Form zu verhelfen und dabei – ohne schon eine endgültige Regelung anbieten zu können – doch wenigstens einen größeren Freiraum für das angelaufene Religionsgespräch zu schaffen. Aus diesem Grunde schließt der Hauptteil dieses Heftes mit einer Reihe von Vorschlägen, die geeignet sind, von den beteiligten Seiten diskutiert zu werden und im weiteren Verlauf zum Gegenstand einer gemeinsamen islamisch-christlichen Erklärung gemacht zu werden.

Wir möchten noch einmal zurückkommen auf die Teile, die den wesentlichen Kern dieses Heftes ausmachen, nämlich den eigentlich theologischen Teil, der von Christen verfaßt wurde und den Teil, der sich mit den bezeichnendsten Bewegungen im heutigen Islam befaßt und der – wie es sich gehört – von Muslimen, die an diesen Bewegungen beteiligt sind, verfaßt wurde: Man wird wohl nicht übersehen können, daß diese Teile sich in ihrer jeweiligen literarischen Gattung und sicherlich im Ton voneinander unterscheiden. Die Betrachtungsweise der theologischen Beiträge kann nicht anders als etwas glanzlos erscheinen im Vergleich zu dem lebendigen und brillanten Charakter der muslimischen Beiträge. Das ist natürlich und nur gerecht. Die theologische Fragestellung, die aufs allerglücklichste in offene Perspektiven einmündet, ist alles in allem ein Akt der Buße. Indem sie den Fachtheologen zu etwas mehr Bescheidenheit angesichts der unleugbaren Tatsache der christlichen Fehlurteile über den Islam anleitet, lädt sie ihn gleichzeitig zu verheißungsvolleren wissenschaftlichen Bemühungen ein, die sich freihalten von allem Triumphalismus.

Es stimmt zwar, daß die muslimische Seite sich in einer ähnlichen Büßerrolle befunden hätte, wenn die gängigen Meinungen des muslimischen *Kalâm* über das Christentum zur Debatte gestanden hätten, wobei dann eine Darstellung der bezeichnendsten Strömungen des heutigen Christentums sicher auch nicht der Lebendigkeit und einer gewissen Brillanz entbehrt hätten. Angesichts dieser Bedingungen möchten wir wünschen, daß der Leser dieses Heftes, sei er nun Christ oder Muslim, frei von aller Parteilichkeit und aller

Voreingenommenheit darin einen brauchbaren Beitrag erkenne zur Führung eines Dialogs, der umsichtiger und offener geworden ist von seiten der Jünger Jesu, weil er mehr Aufmerksamkeit aufbringt für den geschichtlichen Weg der Gefährten des Propheten.

[1] Diese unsere Bemühungen konnten nicht zu einem solch befriedigenden Erfolg geführt werden, wie es wünschenswert gewesen wäre. Angesichts des verhältnismäßig begrenzten Umfangs dieses Heftes mußten einige Beiträge dieses und des vorausgehenden Teils gekürzt werden. Überdies führten Schwierigkeiten bei der Korrespondenz dazu, daß zwei Beiträge aus dem Iran und aus Indien über den schiitischen Islam uns nicht mehr rechtzeitig erreichten.

CLAUDE GEFFRÉ
YOUAKIM MOUBARAC

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Beiträge

Adel-Théodore Khoury

Der Islam im ostchristlichen Denken während des Mittelalters

Dieser Aufsatz will einen kurzen Überblick über die verschiedenen Haltungen geben, die die Ostchristen während des Mittelalters gegenüber dem Islam einnahmen. Wir verzichten darauf, die Autoren[1] anzuführen, die sich mit dem Islam befaßten, und wenden uns einzig den Themen zu, die sie behandelt, und den Schritten, die sie unternommen haben.

Scharfe Polemik

Die Kriterien, die die christlichen Polemiker auf den Islam anwenden, sind die, die in ihren Augen die Wahrheit des Christentums begründen. Mohammed behauptet, er habe die Offenbarung im (wie einige hinzufügen: epileptischen) Schlaf empfangen. Also, wendet man ein, bezeugt kein vertrauenswürdiger Zeuge, daß diese Offenbarungen tatsächlich stattgefunden haben. Und entgegen dem, was der Koran (7, 157; 2, 129; 61, 6) und die Muslime behaupten, findet sich in der Bibel keine Weissagung, die Mohammeds Auftreten vorhergesagt hätte. Auch bestätigt kein außerordentliches Zeichen die Echtheit seiner Sendung; er hat keine einzige Weissagung gemacht und kein einziges Wunder gewirkt. Zudem war er Sklave einer ungezügelten Sinnlichkeit; er griff zur Gewalt, um seine Gegner aus dem Wege zu räumen und den Glauben an den Islam aufzuzwingen, und schließlich legte er eine große religiöse Unwissenheit an den Tag.

Der Koran behauptet, er übernehme und bestätige den Inhalt der Bibel (2, 89. 97. 101; 3, 3; 4, 42 usw.). Doch in dem, was er über biblische Gestalten sagt, entstellt er den Bibeltext und durchmischt ihn mit Legenden. Es geht ihm weniger darum, den Inhalt der Bibel treu wiederzugeben, sondern vielmehr will er die Gutgläubigkeit der Araber ausnutzen, um sie für den Islam zu gewinnen. Der Koran, schließen die Polemiker, ist keineswegs Gottes Wort, sondern Menschenwerk, das von Irrtümern strotzt und nicht imstande ist, die Muslime zum Heil zu führen.

Unwirksam sind auch die weitern Heilsinstrumente des Islams: das Glaubenbekenntnis, die Beschneidung, die Waschungen und das Gebet sowie der heilige Krieg. Das Heil wird einzig durch das Opfer Christi am Kreuz bewirkt, der Islam aber will von diesem Opfer nichts wissen. Die wahren Heilsinstrumente sind die Sakramente der Kirche, die nicht mit den äußern Praktiken der Beschneidung und der Waschungen zu verwechseln sind. Selbst das Gebet und der Glaube können das Heil des Menschen nicht sicherstellen, wenn sie nicht der Wahrheit entsprechen und sich im guten Handeln äußern.

Die Moral des Islams kommt den sinnlichen Trieben des Menschen entgegen und spiegelt die Neigungen wider, die Mohammed im Blute lagen: sie bewaffnet die Muslime gegen ihre Gegner und fordert sie auf, diese mit aller Härte zu bekämpfen. Die Lehre des Islams gründet nicht auf der religiösen Wahrheit. Der Koran enthält zwar einige Teilwahrheiten über Gott, doch diese Lehren sind ungenau. Die Muslime wollen z. B. die Allmacht Gottes dadurch sicherstellen, daß sie den freien Willen des Menschen leugnen; so machen sie Gott zum Urheber nicht nur des Guten, sondern auch des Bösen. Diese Auffassung widerspricht sowohl der Wahrheit und innern Einheit Gottes als auch seiner Güte und Gerechtigkeit.

Wie Niketas von Byzanz meint, gibt es sogar eine Reihe von Anzeichen, die gegen die Identität des vom Koran gelehrten Gottes sprechen. Der schwarze Stein,

den die Muslime in der Ka'ba verehren, war ehemals eine Statue der Aphrodite. Gott schwört im Koran bei der Sonne, beim Mond, bei Tieren usw.; aus der wahrsagerischen Art dieser Eidschwüre erhellt, daß sie vom Teufel inspiriert sind. Man könnte, schloß der Polemiker, diesen Gott nicht mit dem Gott Abrahams noch mit Gott dem Vater in der christlichen Trinität identifizieren, denn nur durch Jesus wird den Menschen die Kenntnis des Vaters vermittelt, und jede Erkenntnis des Vaters führt zur Anerkenntnis seines Sohnes Jesus Christus. Würde der Islam den Vater wirklich kennen, könnte er nicht den christlichen Glauben bekämpfen und die göttlichen Prärogativen Christi leugnen.

Christliche Theologie zuhanden des Islams

Die Muslime werfen den Christen vor, die Einheit des göttlichen Wesens und die Einzigkeit Gottes zu schmälern, indem sie von der Trinität sprechen und an die Göttlichkeit Christi glauben (vgl. Koran 112, 1-4; 4, 171; 5, 73). Um ihren Glauben zu verteidigen, greifen die christlichen Apologeten nach verschiedenen Analogien, die das Verständnis für die göttlichen Mysterien erleichtern sollten. Obwohl die Muslime an der absoluten Transzendenz Gottes festhalten, erachten es die Christen für nützlich, sich solcher natürlicher Analogien zu bedienen, um ihren Glauben zu veranschaulichen. Sie treten ausdrücklich für die Berechtigung dieses Weges zur Gotteserkenntnis ein, indem sie betonen, bei Ablehnung der Analogie sei der Mensch zur totalen Unkenntnis seines Schöpfers verurteilt. Die geläufigsten dieser Analogien sind: für die Trinität die Dreieinheiten Sonne, Licht, Wärme; der Mensch, das Wort, der Geist, und für das Mysterium der Inkarnation die Zweiheiten Feuer und Eisen, Leib und Seele, Edelstein und Glanz.

Der zweite Weg des apologetischen Vorgehens besteht in dem, was man eine christliche Theologie gemäß dem Koran nennen könnte. Die Christen berufen sich auf den Korantext, um zu beweisen, daß der christliche Glaube wohlbegründet ist und der in den jeweils angeführten Koranversen enthaltenen Lehre entspricht. Dieses *argumentum ad hominem* sollte nach Meinung mehr als eines Autors sogar beweisen, daß der Koran, wenn er sich selbst treu bleiben will, seiner eigenen Erklärung zuwider eigentlich Zeugnis ablegt für die Gottheit Christi und die heiligste Dreifaltigkeit. Bis auf wenige Schattierungen ist der von den Apologeten eingeschlagene Beweisgang im Lauf der Jahrhunderte gleichgeblieben. Fassen wir hier einen Gedankengang des hl. Johannes Damascenus zusammen: Der Koran nennt Christus Wort und Geist Gottes (vgl. Koran 4, 171). Nun aber kann man Gott nicht seines Wortes und seines Geistes berauben, ohne ihn zu verstümmeln. «Wenn sich also in Gott sein Wort befindet, so ist es klar, daß dieses gleichfalls Gott ist.» Da Gott das absolut einfache Sein ist, gehören sein Wort und sein Geist zu seiner Substanz, sie subsistieren in ihm und lassen sich nicht von ihm trennen. Somit glaubt der Koran implizit an die Trinität: Gott, Wort, Geist[2]. Wenn übrigens die Muslime das, was die messianischen Titel und die Prärogativen, die der Koran Christus zuerkennt (jungfräuliche Geburt, Wundermacht usw.), in sich schließen, ausfalteten, würden sie feststellen, daß der Koran die Übermenschlichkeit und Göttlichkeit Christi anerkennt.

Die dritte apologetische Methode bemüht sich, den christlichen Glauben dem Verständnis der Gesprächspartner näherzubringen. Darum stellt man immer wieder Versuche an, eine Art Trinitätsbeweis vorzulegen, nicht gestützt auf das Zeugnis der Heiligen Schrift, sondern auf Erwägungen der Vernunft. Dieses Vorgehen ermöglicht es, sich aus den fraglichen Grenzen eines *argumentum ad hominem* herauszuhalten und sich auf Prinzipien zu stützen, die allen Menschen einleuchten, sofern sie nur in die Denkwege der natürlichen Logik eingeführt sind. Alle diese Beweisverfahren gehen von der kategorischen Bejahung der Einzigkeit Gottes aus, die man nicht als eine Einfachheit aus Armut, sondern aus überströmendem Reichtum ansieht.

Geben wir hier als Beispiel einige Elemente des Beweisganges wieder, den Theodor Abū-Kurra (8.-9. Jh.) vorgelegt hat[3].

1) Der Gottessohn: Das Dasein des Sohnes im Schoß der Trinität wird durch die Erkenntnisweise bewiesen: Gott erkennt sich selbst. Nun aber sind die den Menschen vertrauten Erkenntnisweisen die Erkenntnis durch das eigene Wesen, durch den Mitmenschen, durch die Spur, durch das Bild, durch das Gegenteil. Doch mit Ausnahme der ersten sind alle diese Erkenntnisweisen unzulänglich; zudem brächten sie eine Dualität zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten in Gott hinein, die mit seiner vollkommenen Einheit und Einfachheit unvereinbar wäre. Somit erkennt Gott sich selbst auf eine besondere Weise, nämlich vermittels und in einer anderen Person, die in allem ihm gleich ist und somit ihm wesensgleich und gleich ewig ist wie er: sein Sohn.

– Beweis aus der Notwendigkeit eines vollkommenen Sendboten: Der Mensch besitzt den freien Willen. Von Gott gesandte Botschafter können manchmal sich für unzuständig erklären oder den Inhalt der Botschaft entstellen. Dann würde der Plan Gottes durch die Unzulänglichkeit der Sendboten vereitelt. Anderseits könnte Gott nicht sein eigener Botschafter werden ohne seine

Königswürde zu schmälern. Darum muß es eine ihm wesensgleiche, vollkommen freie Person geben, die in totalem Einvernehmen mit dem Willen Gottes handelt: der ewige Sohn.

– Beweis aus der Königswürde Gottes: Gott ist König. Er muß seine Herrschaft von aller Ewigkeit her und nicht nur zufällig ausüben. Wenn aber Gott nur über die Kreaturen herrschen würde, hinge er in der Ausübung seiner natürlichen Königswürde von ihnen ab. Überdies würde Gott, wenn die Schöpfung ins Nichts zurückfiele, seine Königswürde verlieren. Nun aber sind diese Eventualitäten unannehmbar. Somit gebietet Gott einem Wesen, das gleich ewig ist wie er.

2) Der Heilige Geist: Der Reichtum Gottes des Vaters (die verschiedenen Charismen, Dienstleistungen, Gnadengaben) ist wie er selbst ewig. Er ist in ihm auch unabhängig von denen, denen er zugute kommt. Er steht ihm an Rang nicht nach, sonst wäre er unter die Kreaturen einzureihen und Gott hätte einst seines Reichtums ermangelt; dieser ist ihm also ebenbürtig. Dieser Reichtum Gottes ist der Heilige Geist. So baut sich die vollkommene Herrschaft Gottes auf: Der Vater gebietet als König, der Sohn vollzieht, was dem Vater gefällt, und spendet den Heiligen Geist, der der Reichtum Gottes und zugleich der Verwalter aller Güter ist.

Zur Ergänzung dieser verschiedenen Methoden, die zur Verteidigung und Veranschaulichung der christlichen Glaubenslehre dienen, bemühten sich die Apologeten, die besonderen Einwände der Muslime zurückzuweisen. Die Trinität, erklärten sie, ist nicht ein Polytheismus. Eine Vielgötterei bestände dann, wenn man drei Götter anbeten würde; nun aber beten die Christen bloß einen einzigen Gott an. Vater, Sohn und Heiliger Geist haben ein und dieselbe göttliche Natur, obwohl sie verschiedene Personen sind. Man wende auch nicht ein, jeder Erzeuger gehe dem von ihm Erzeugten voran. Die Zeugung ist an und für sich eine Beziehung, die die beiden betreffenden Beziehungsträger gleichzeitig präsent setzt.

Gott ist reiner Akt; in ihm gibt es kein Vorher und kein Nachher; er ist ewig und gleichzeitig. In ihm ist somit die Zeugung etwas Ewiges, das kein Vorher und kein Nachher nach sich zieht.

Der relative Wert des Islams in der Heilsgeschichte

Hier handelt es sich nicht mehr um Polemik und Apologetik, sondern um die Stellungnahme, die den christlichen Theologen von den Umständen ihres Lebens inmitten der Muslime aufgezwungen wurde. Aufgefordert, sich zum Islam zu bekehren, der nach Meinung von dessen Vertretern das Judentum und das Christentum zur Vollendung bringt, ließen es sich die Christen angelegen sein, die Unterscheidungen anzubringen, an die hier kurz zu erinnern ist.

Der Koran, sagten sie, macht es den Juden und den Christen zur Pflicht, sich an ihre Satzungen zu halten (vgl. 5, 43-45. 46-47). Infolgedessen haben die Christen das Recht, sich nicht an Mohammed zu halten; im Gegenteil sind sie verpflichtet, ihrem Glauben treu zu bleiben. Der Koran ist eine Schrift, die allein für die Araber bestimmt ist.

Nicht nur infolge des begrenzten Kreises derer, für die er bestimmt ist, besitzt der Koran keine universale Geltung, sondern auch aufgrund der Logik dessen, was man das Gesetz des religiösen Fortschritts nennen kann. Niketas von Byzanz bringt dieses Argument so vor: Es ist leicht, die Etappen des religiösen Voranschreitens von Abraham bis zu Jesus Christus zu verfolgen. Mit Abraham ist es zur Verwerfung des Götzendienstes und zum Bekenntnis des Eingottglaubens gekommen. Mit Mose sind die Menschen zu einer besseren Gotteserkenntnis gelangt und haben ein höherstehendes Leben zu führen gelernt. Mit Christus ist es zu einer noch genaueren Gotteserkenntnis, zu einem noch vollkommeneren Lebenswandel gekommen. Beispielsweise sagte Mose: «Du sollst nicht morden!», Jesus hingegen sagt: «Du sollst nicht zürnen!». Der religiöse Fortschritt ist nicht nur eine Tatsache, sondern stellt ein Gesetz der Heilsgeschichte dar. Mohammed hat sich also nicht an Abraham und dem Gesetz des Mose zu messen, sondern er muß unbedingt weiterführen als das Evangelium, das die letzte Etappe der vor ihm ergangenen Offenbarung ist. Nun aber hat er nichts zu bieten, was den erhabenen Weisungen Christi überlegen oder auch nur ebenbürtig wäre[4].

Ob sie nun den Islam als eine falsche Religion betrachten, die von einem falschen Propheten gegründet wurde und sich aus einer falschen Heiligen Schrift nährt, oder ob sie, eine gewisse Aufgeschlossenheit des Islams für das Christentum voraussetzend, sich bemühen, Berührungspunkte zwischen der christlichen Lehre und dem Koran herauszufinden, dessen Text sie Gewalt antun, um die christlichen Anschauungen, die er ausdrücklich zurückweist, in ihn hinein zu interpretieren, oder ob sie einen Vernunftbeweis für den christlichen Glauben zu formulieren versuchen oder ob sie endlich dem Islam im Hinblick auf das Volk, an das er sich wendet, die polytheistischen Araber, eine gewisse Bedeutung in der Heilsgeschichte zuschreiben, beurteilen die Theologen des christlichen Ostens im Mittelalter den Islam bloß vom Christentum her und erblicken in ihm höchstens eine Vorbereitungsetappe, über die die Muslime hinauskommen müssen, um an der wahren Gotteserkenntnis in Jesus Christus teilzuhaben.

[1] Zu den Autoren und ihren Werken vgl. unsere Veröffentlichungen: A.-Th. Khoury, Les théologiens byzantins et l'Islam. Textes et auteurs (VIIIe-XIIIe s.) (Löwen 1969); Polémique byzantine contre l'Islam (VIIe-XIIIe s.) (Leiden 1972); Apologétique byzantine contre l'Islam (VIIe-XIIIe s.) (in Vorbereitung); ferner G. Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur II = Studi e Testi 133 (Vatikanstadt 1947). Man konsultiere auch die Werke über die Geschichte der syrischen, koptischen, armenischen und georgischen Literatur.

[2] De Haeresibus 101: PG 94, 768 C-D; vgl. auch: «Quelle der Erkenntnis» I, 6-7: PG 94, 801-805.

[3] Opuscula 3 und 25: PG 97, 1492 D – 1504 C und 1557 D – 1561 D.

[4] Widerlegung des Korans II, u. a. Stellen IX, 64-65: PG 105, 752 B – 753 C.

Übersetzt von Dr. August Berz

ADEL-THÉODORE KHOURY

1930 in Tebnine (Libanon) geboren. Studium der Philosophie und der katholischen Theologie in Harissa (Libanon) 1947-1953. Lehrauftrag für Philosophie am Seminar Sainte-Anne in Jerusalem (1960-1963). 1964-1966 Assistent an der kath.-theol. Fakultät der Universität Münster. 1966 Promotion zum Dr. phil. in Lyon. 1966-1970 Dozent für Religionswissenschaft an der kath.-theol. Fakultät Münster. Seit 1970 Professor ebendort. Wichtigste Veröffentlichungen: Manuel II Paléologue: Entretiens avec un musulman, 7e controverse: Sammlg. Sources Chrétiennes (Cerf, Paris 1966); Les théologiens byzantins et l'Islam. Textes et auteurs (VIIIe – XIIIe siècles) (Nauwelaerts, Löwen 1969); Polémique byzantine contre l'Islam (VIIIe – XIIIe siècles) (Brill, Leiden 1972); Georges de Trébizonde et l'union islamo-chrétienne (Nauwelaerts, Löwen 1971): zahlreiche Beiträge in anderen Sammelwerken und Zeitschriften.

Norman Daniel

Westliches christliches Denken über den Islam

Von den Anfängen bis 1914

Christliches Denken über den Islam geschah weithin unter dem Gesichtspunkt der Moral und der Theologie, es fand oft in der Form der Geschichtsschreibung seinen Ausdruck und wurde in der entscheidenden Phase im wesentlichen, wenn nicht ausschließlich, von Theologen formuliert. Von Anfang an schloß die Geschichtsschreibung die soziologische Interpretation ein, und die theologische These war unlösbar mit einem «Strukturmodell» früher islamischer Geschichte verbunden.

Ein Angriff auf den Propheten, den Eulogius von Cordoba in einem Manuskript in Pamplona in der Mitte des 9. Jahrhunderts fand, war anonym und undatiert und spanisch in der Form, wenn auch nicht notwendig von westlicher Herkunft. Diese Quelle enthält das Wesentliche der meisten späteren Ideen, besonders diese, der Koran sei ein schlechtes Plagiat der christlichen Lehre, das auf die Voraussetzungen primitiver Araber (*bruti*) abgestimmt worden sei, und der Prophet habe Freude an der Gewalt und benütze sie, um damit betrügerische Ziele zu erreichen. Dieser persönliche Angriff auf den Propheten ist unglücklicherweise die Mitte der langdauernden Feindseligkeit gegen den Islam. Es wurde ihm Ehrgeiz als Motiv unterstellt, eine traditionelle Weise, Häretiker zu betrachten. Später betrachteten Christen den Islam als eine willkürlich aus verschiedenen bestehenden Häresien zusammengemischte Religion zum Betrug an einer unverbildeten Gesellschaft. Der Islam war keine Häresie im strengen Sinn, da die Muslime ja nicht getauft waren, aber damals und für lange Zeit meinte man, der christliche Einfluß sei größer als der jüdische. Die polemischen Praktiken der Kirchenpartei, deren Apologeten Eulogius und Alvarus von Cordoba waren, bestanden darin, den Propheten öffentlich (vor dem Kadi, während des Freitagsgebetes oder auf dem offenen Markt) anzuklagen, vermutlich mit den üblichen Schmähschriften, und die Behörden so zu zwingen, gegen die Kläger gerichtlich vorzugehen. Die Kirche hat die Praxis, das Martyrium zu provozieren oft verurteilt, beispielsweise in Spanien auf dem Konzil von Elvira (ca. 300). Die «spontanen Märtyrer» wie sie sich selbst nannten, bestanden auf einem romantischen Mythos von der römischen Verfolgung und nannten arabische Beamte Liktoren, Konsuln usw. Die Identifikation des Islams mit dem heidnischen Rom bildete nur eine Variante des Anti-Orientalismus, römische Dichter wurden im Gegensatz zur arabischen Literatur gepriesen und der Ausdruck Konsul durch Satrap abgewandelt. Dieses beständige Thema christlichen Denkens war ein Erbe aus dem alten Griechenland. Die Cordobaner waren ein kultureller Protest in religiösem Rahmen. Alvarus griff den Koran als unzusammenhängend an, während er obskure Passagen des Alten Testaments als geile prophetische Ergüsse Mohammeds deutete. Die Bewegung war hysterisch, aber manche ihrer Merkmale tauchten in weniger extremer Form später wieder auf. Die Schriften des zeitgenössischen Samson von Cordoba und das spätere Gedicht von Hroswitha auf den Galizier Pelagius, «der mit dem Martyrium in unseren Zeiten gekrönt wurde», zeugen

von fortgesetzter Feindseligkeit, aber der Austausch von Botschaftern zwischen den karolingischen und den arabischen Herrschern und zwischen Otto I. und Abd ar Rahman, dem ersten spanischen umayadischen Kalifen, zeigten, daß die Gesamtheit des christlichen Denkens glücklicherweise etwas komplexer war.

Nach der Mitte des zehnten Jahrhunderts teilte das nördliche Europa nicht mehr die Erfahrung der Mittelmeerländer, es gab keine Araber mehr, die in Aachen überwinterten, und es gab auch keine militärische Bedrohung mehr. Ein dürftiges Interesse am Islam fand literarischen Niederschlag. Die Dichtungen von Embrico von Mainz, Walter von Compiègne und Alexander du Pont scheinen keiner allgemeinen Meinung, weder einer klerikalen noch der der Laien Ausdruck zu geben. Fantastisch und sogar geil, wie sie waren, galten sie als skandalöse und leicht pornographische Unterhaltung. Dennoch mögen sie eine sehr ferne Kenntnis des vorislamischen Arabien erhalten haben, denn Absurditäten wie «zehn Männer für jede Frau», wie sie dem Islam zugeschrieben wurden, sind vereinbar mit einer groben Interpretation der sozialen Bedingungen, die der Islam verdrängte. Sie gehören der Tradition an, die den Islam mit dem alten Heidentum identifizierte. Später wurde eine nur wenig gröbere Version vom Aufkommen des Islams in die ernsthafte Geschichtsschreibung der Weltgeschichte übernommen, in einer nur leicht veränderten Form. Die Schmähschriften gegen den Propheten, die damals weit verbreitet waren, verärgern noch heute die Muslime, wie energisch wir sie auch heute ablehnen. Aber sie waren so weit verbreitet und wurden von so vielen für wahr gehalten, daß ein wahres Bild christlichen Denkens sie nicht außer acht lassen kann.

Ich will nur vier anführen. In der ersten wurde von einer Taube oder einem Bullen eine falsche Offenbarung vorgetäuscht, die eine flüsterte in das Ohr des Propheten, der andere trug eine himmlische Offenbarung auf seinen Hörnern. Dies hat offensichtlich überhaupt nichts mit dem islamischen Glauben zu tun, sondern erinnert eher entfernt an die christliche Vorstellung vom Heiligen Geist und an die Gesetzgebung nach dem Alten Testament. Eine andere Absurdität, ebenso alt wie die Geschichte aus Pamplona und mit vielen unerfreulichen Details ausgeschmückt, ist diese, der Prophet habe seine Auferstehung nach drei Tagen vorhergesagt. Dies könnte eine Kombination sein aus einer schwachen Erinnerung an die Trauer der Muslime über seinen Tod mit der völlig unverbürgten Annahme, er selber habe sich als neuer Christus verstanden. Die Geschichte des christlichen Mönchs, gewöhnlich Sergius genannt, der ihn inspirierte (dies beruht auf der muslimischen Legende von Bahira), und zwar aus einem Gefühl enttäuschten kirchlichen Ehrgeizes (was pure Erfindung ist), läßt den Propheten nicht als den ersten Beweger erscheinen, obwohl er in einigen Versionen als ein enttäuschter römischer Kardinal erscheint. Im Gegensatz dazu steht die Legende, die aus ihm einen Zauberer macht, und zwar in der Bedeutung eines orientalischen Magiers. Alle diese Geschichten kamen später stärker in Umlauf, nachdem die Kreuzzüge das Interesse am Islam geweckt hatten. Obwohl diese Narrheiten bewußt frivol waren und für die Unterhaltung bestimmt waren, sollte man sie nicht einfach unbeachtet lassen. Sie waren nämlich sehr einflußreich.

Im Süden gab es im Kampf gegen die Araber keine Unterbrechung, ihre Invasionen reichten sogar bis in die Alpen, aber die Vertrautheit mit den arabischen Feinden scheint von der Indifferenz gegenüber dem muslimischen Glauben begleitet gewesen zu sein. Die Reaktion der Christen auf arabische Angriffe scheint sich nicht von der Reaktion auf die Angriffe der Magyaren oder Wikinger unterschieden zu haben. Als die Rückeroberung in Spanien begann und dann in Sizilien fortgesetzt wurde, sprach das Papsttum zunächst von rückerobertem Gebiet der christlichen Kirche, aber es gab keine positive Verschiebung im christlichen Verständnis, etwa vergleichbar mit dem Verständnis für die Unterstützung der Kreuzzüge. Ein gutes Beispiel ist das «Poema del Cid», das zwar später geschrieben wurde, jedoch im Vergleich mit den anderen deutlich macht, daß in ihm die Einstellungen des elften Jahrhunderts erhalten sind. Ruy Diaz von Bivar beutet die Mauren als Alliierte und Vasallen aus, aber auch als eine Klasse, die solange terrorisiert wird, bis sie ihre Schätze als Beute oder Lösegeld preisgibt. Er tötet sie unbeschwert, jedoch ohne *odium theologicum*, und seine wahren Feinde sind die Christen. Er begünstigt seine maurischen Freunde aus einer Haltung, die mehr mit Kolonialismus als mit Kreuzzugsgeist zu tun hat. Ebenso war die normannische Eroberung von Sizilien von Realismus geprägt. Papst Gregor VII. suchte auf diplomatischem Weg den Schutz des hammadidischen Herrschers al-Nasir für die lateinischen Christen zu erhalten, der sich zu dieser Zeit noch in Nordafrika an der Macht hielt, und er riet den Christen selbst, sich damit zufrieden zu geben, daß sie ihren nichtchristlichen Nachbarn ein gutes Beispiel gäben. Diese toleranten Einstellungen hörten mit dem ersten Kreuzzug nicht auf, waren dann aber weniger gewichtig.

Selbst nach dieser Zeit haben wir wenige verläßliche Zeugnisse von der durchschnittlichen christlichen Einstellung. Für das Laienpublikum bewahrt die lange Reihe der «chansons de geste» Erinnerungen an frühere Kämpfe in Frankreich, Spanien und Italien. Sie

wurden während dreier Jahrhunderte komponiert, und die meisten von ihnen entsprechen höfischen Idealen. In dieser Literatur stehen einige starke und schlichte Christen den wohlhabenden Massen der Feinde gegenüber. Dies erklärt ihre gelegentlichen Niederlagen, aber am Ende erweist sich immer das Christentum durch Gottesurteil oder Schlachtenglück als siegreiche Wahrheit. Im wirklichen Leben konnten die Theologen niemals völlig befriedigende Antworten auf das Problem muslimischer Siege finden. Die Chansons sehen die Muslime als die Nation, die «Gott nicht liebt», stellen sich jedoch ihren «Klerus» auf christliche Weise vor. Sie haben soldatischen Respekt für den Feind und einen Sinn für Ritterlichkeit. Im fünfzehnten Jahrhundert hatte Saladin, «der tapfere Held», vornehme französische Verwandtschaft («die Tochter des Grafen von Ponthieu») erworben. Ihre religiöse Einstellung ist weniger einfach als es zunächst aussieht. Nicht erst der lästerliche und beutegierige christliche Sagenzyklus, sondern «Roland» selbst und all diese Literatur stellten sich Götzen von phantastischem Reichtum, golden, juwelenbesetzt vor. Ihre Namen sind ungelöste Rätsel, aber wahrscheinlich lebt in ihnen das Gedächtnis an die klassischen heidnischen Götter Apollon und Zeus fort. Wir können die Gesänge nicht als monolithische Gruppe behandeln, aber allen gemeinsam ist diese Unwirklichkeit der Götzenverehrung. Glaubte denn irgendein Dichter oder irgend einer seiner Zuhörer an Gegenstände, die kein christlicher Soldat je gesehen hatte? Selbst spanische Chronisten, die es eigentlich hätten besser wissen müssen, beschreiben solche Götzen in eroberten Moscheen. Wenigstens aber wissen wir sicher, daß die Laien diesen Fakten indifferent gegenüberstanden, vielleicht sogar mit Absicht, und besonders wohl als Reaktion auf die theologischen Spitzfindigkeiten der klerikalen Polemiker.

Der wichtigste Teil des Werkes von Petrus Venerabilis und seiner Mitarbeiter in der Mitte des Zwölften Jahrhunderts betraf das Studium des Islams nach seinen ursprünglichen, wenn auch nicht zuverlässigen Quellen. Zwei Beiträge, die über die Jahrhunderte großen Einfluß auf die Leser ausübten, waren die Übersetzung oder Paraphrase des Korans von Robert von Ketton, die unglücklicherweise sehr ungenau war (und es ist bezeichnend für unser Thema, daß eine bessere und etwas spätere Übersetzung nicht annähernd die gleiche Verbreitung fand) und die *Risala*, die unter dem Pseudonym Al-Kindi erschien, hinter dem sich ein arabisch-christlicher Schriftsteller verbarg, dessen subtile Verzeichnung der Biographie des Propheten mehr als jede andere Quelle den Westen an authentisches Material heranführte. Die traditionelle spanische Polemik wurde Abt Petrus von seinem Sekretär in summarischer Form übermittelt, er machte jedoch kaum direkten Gebrauch davon, Sein Werk hatte innerhalb des gewohnten Rahmens seinen eigenen Charakter. Der Islam war ein «Wiederaufgären fast aller alten Häresien» und ebenso «Honig, der auf einen Gifttopf gestrichen wurde», das heißt, eine Variante des Christentums, die aus identifizierbaren Quellen schöpft und ihren Betrug hinter unleugbaren Anziehungspunkten versteckt. Petrus' Originalität zeigt sich in seinem Sinn für Geschichte. Seine Diskussion über die Arten der Propheten ist ebenso historisch wie theologisch. Er verstand *tahrif*, die Korruption der islamischen Offenbarung durch Juden und Christen vor der Zeit Mohammeds im buchstäblichen Sinn, und seine Argumente dagegen sind eine ins Detail gehende akademische Übung in historischer Kritik mit geradezu modernen Techniken. Sein Sinn für Geschichte veranlaßte ihn, die Konversion der Araber zum Islam mit der der Engländer zum Christentum zu vergleichen, um so auf fragwürdige Weise seinen Angriff auf den Gebrauch von Gewalt im Islam zu illustrieren. Er glaubte, daß die Muslime als einzige unter den Nationen die offene Auseinandersetzung verweigerten. Während der langen Zeit, da Europa selbst nach der totalen Uniformität strebte, war die «Intoleranz» des Islams wichtigste Überzeugung der Christen.

Die Kreuzzugspropaganda hatte auf die christliche Meinung großen Einfluß. Die Idee von der alten arabischen Aggression gegen die christliche Welt, in Asien ebenso wie in Afrika und in Europa, beeinflußte das Kirchenrecht. Der Heilige Krieg wurde als der völlig gerechte Krieg, «justissimum bellum», verstanden. Die «schuldigen» Muslime waren selbst dafür verantwortlich, daß sie die Leiden des Krieges unbegrenzt ertragen mußten. Die *Rückeroberung* von Land, das in keinem anderen Falle mit solch großem Recht christlich zu nennen war wie das Heilige Land, machte den Kreuzzug zu einer Defensive, und das letzte Kriegsziel war durch das Kirchenrecht geregelt, das den Muslimen einen vergleichbaren, wenn auch noch schlechteren Status einräumte als den, welchen Juden und Christen unter dem Islam hatten. Das Gesetz tat, was es konnte, um Christen daran zu hindern, sich in den Gebieten der einen oder der anderen mit Muslimen zu vermischen. Der heilige Thomas von Aquin hielt es für verfehlte Taktik, auf die Muslime äußersten Druck auszuüben und sie auf Gedeih und Verderb der Willkür eines christlichen Regiments auszusetzen, und in einem Fall trat er für den Schutz eines absoluten Menschenrechts ein. Geringere als er konzedierten weniger. Gefangene Muslime mußten das Schicksal der Gibeoniter erleiden. Daß nach Römer 11 ein Rest der Juden das Weltende erleben muß, unterschied sie

nach dem Gesetz von den Muslimen und bewahrte sie vor dem gleichen Schicksal.

Gute praktische Beziehungen bestanden zu manchen Zeiten an den Höfen und zumeist zwischen den Kaufleuten, ungeachtet des geltenden Kirchenrechts, der Verurteilungen und Exkommunikationspraktiken. Der Widerstand gegen die Kreuzzüge wurzelte oft im gesunden Menschenverstand. Humbert, der Generalmagister der Dominikaner, beantwortete bei seiner Kreuzzugspropaganda Einwände, die für moderne Ohren überzeugender waren als seine Antworten. Wir kennen einige Fälle ausgesprochener Sympathie von Geistlichen für den Islam. Ein unbedeutender englischer Theologe, Uthred von Boldon, behauptete, daß Muslime «de communi lege» gerettet werden könnten. Dies wurde als Irrtum verworfen, jedoch nicht als Häresie verdammt. William Langland glaubte, daß gutgläubige Muslime gerettet werden könnten. Er pries ihre Nächstenliebe und ihre guten Werke, während er die alten rohen Geschichten über den Propheten glaubte, beides auf Grund von bloßem Hörensagen. Ein burgundischer Reisender schrieb später, «ein Mann, der nicht unseren Glauben teilt, tat so viel für mich zur Ehre Gottes». Wenn die guten Werke der Muslime angenommen wurden, so galten sie zwar als wirklich, aber nicht als für die Erlösung zählend. Der fanatische Kreuzritter Philipp von Mezièrs ließ öffentliche Ordnung und Nächstenliebe als Charakteristika des mamelukischen Ägypten gelten. Wilhelm von Tripoli rühmte den Mamelukensultan Baybars als guten Herrscher. Ricoldo da Monte Croce, ein intoleranter Polemiker, aber scharfer Beobachter, lobte die guten Werke der Muslime, «nicht um die Muslime zu loben, sondern um die Christen zu beschämen, die für die Religion des Lebens nicht das tun, was die Verdammten für die Religion des Todes tun». Diese Beispiele stammen aus verschiedenen Jahrhunderten, und gegenüber all den Äußerungen des Hasses und der Verachtung bedeuten sie eine armselige Ausbeute.

Die Autoren der fruchtbarsten Periode im späten 13. Jahrhundert gingen der Sache auf den Grund, während sie noch meinten, die authentischen muslimischen Quellen rechtfertigten die traditionelle Interpretation (wir würden das heute für pervers halten). Sie meinten, der Koran widerlege sich in Stil und Inhalt selbst. Dieses Argument hatte sich in Spanien kaum bemerkt gehalten, und zwar von der Pamplona-Handschrift her, die (offensichtlich ohne Kenntnis des Textes) es als absurd bezeichnete, daß Kapitel des Korans (Suren) mit «Die Kuh» oder «Spinne» überschrieben seien. Ricoldo spann diesen Faden endlos aus, er griff den Koran als ungeordnet an, ohne in Betracht zu ziehen, daß auch das Alte Testament einer ähnlichen böswilligen Betrachtungsweise unterzogen werden könnte. Er benützte authentische Informationen außerhalb des Zusammenhangs, und seine eigenen ungeordneten und mißratenen Tiraden konnten niemals in der Diskussion mit Muslimen, nicht einmal in einem christlichen Land auf nützliche Weise verwendet werden. Sein Material, das er aus spanischen Quellen übernommen hatte, revidierte er auch nicht auf seinen Reisen durch den Osten. Er ließ keine Geringfügigkeit durchgehen. In der Frage des Zustandekommens des Korans nach der Zeit des Propheten ist er verwirrend. Dies mußte jedenfalls die Muslime schockieren, aber Wilhelm von Tripoli faßte es etwas einfacher und einleuchtender. Er interessierte sich für den frühen und den zeitgenössischen Islam, erwartete die Konversion der Muslime und begrüßte es, daß der Koran von Jesus und Maria sprach. Wirksamer war die Darstellung der anonymen «quadruples reprobatio», fälschlich als Galensis gedruckt. Mit wissenschaftlicher Genauigkeit wird hier mittels langer Zitate aus der *Hadith* belegt, Mohammed habe gesagt, er habe eine Offenbarung empfangen. Auch diese Darstellung reicht nicht über die durch christliche Vorurteile geschaffenen Grenzen hinaus. Von einer christlich-jüdischen Quelle übernimmt sie die Merkmale des wahren Prophetentums, die Wahrhaftigkeit, die Tugend, die Kraft, Wunder zu wirken, und die Predigt einer heiligen Religion. Zunächst zählt sie wahre und «falsche» Stellen aus dem Koran. Zweitens folgt eine Auswahl von Handlungen des Propheten, die alle muslimischen Quellen entnommen, jedoch ohne Wohlwollen dargestellt sind. Drittens weist sie Bukharis Behauptung, Mohammed habe Wunder gewirkt, als mit dem Koran in Widerspruch stehend zurück (wenigstens dies könnten Muslime gelten lassen). Zuletzt greift sie die Religion aus moralischer Sicht, insbesondere mit Blick auf die Geschlechtsmoral an. Die Methode bestand darin, immer das Fremde und Unchristliche herauszusuchen. Der Bericht über den Tod des Propheten hält sich an den Text von Bukhari, bringt es aber fertig, ihn unerfreulich klingen zu lassen, und er endet mit Herabsetzungen, die einem unbedeutenderen Wissenschaftler eher angemessen gewesen wären. Ein besonderer Abschnitt über dokumentarische Quellen der Offenbarung analysiert das Alte und Neue Testament, den Koran selber und die klassische Geschichtsschreibung, die die Authentizität der Schrift erweist, und zeigt dann, daß die Schrift nicht auf Mohammed hinweist. Irgendwie aber durchdringt etwas von der Wirklichkeit des frühen Islams die feindliche Absicht. Andere Autoren waren weniger klar.

Lull, der immer wieder die Trinität «bewies», meinte, er könnte ein religiöses Gedicht schreiben, das bes-

ser wäre als der Koran. Ein immer wiederkehrendes Verfahren brachte die «Sinnlichkeit» des Paradieses im Koran mit der vom islamischen Recht vertretenem Sinnlichkeit und dem Beispiel des Propheten in Verbindung, und Roger Bacon hielt Ibn Sinas sublime Definitionen des Himmels für unvereinbar mit seiner Religion.

Zahllose Variationen scheinen auf den wenigen Themen wie Erfindung, Häresie, Heidentum, Gewalt, Sexualität zu basieren. Paschasius argumentierte ausdrücklich, daß jede Ähnlichkeit zwischen christlicher Behauptung und islamischer Version die Richtigkeit der ersteren erweist. So erhielt sich die innere Konsistenz des Modells gegen jede Alternative.

Das Studium des Arabischen bewirkte zunächst kein Anwachsen christlicher Sympathie für die Muslime. Mittelalterliche wissenschaftliche Übersetzer trennten das Arabische streng vom religiösen und kulturellen Rahmen und äußerten ihre Abneigung gegenüber seinem natürlichen Stil und die bestehenden islamischen Ausdrücke. Einige Übersetzungen erläuterten Aspekte der muslimischen Gesellschaft, die sich auch in Europa fanden, aber die Reisenden des fünfzehnten Jahrhunderts und die orientalischen Geschichten und Dramen in Französisch und Englisch vom 17. Jahrhundert an ermöglichten ein neues Bewußtsein von der islamischen Gesellschaft. In seiner «Utopia» (1516) hielt Thomas Morus es für gerecht, einen christlichen Bekehrten in das Exil zu schicken, weil er den Frieden gebrochen hatte, indem er andere Religionen verdammte, und tatsächlich ließen die Religionskriege unter Christen viele mit Neid auf das ottomanische Milletsystem blicken. Bodins erfundene Kolloquien enthalten auch ein Gespräch mit einem zum Islam Bekehrten. Es gab aufrichtige und ernstzunehmende Bekehrungen. Einige Europäer machten in der Türkei oder in Nordafrika Karrieren, während heimkehrende Kriegsgefangene die Legende des Widerstands gegen religiösen Druck schufen. Im frühen 17. Jahrhundert erreichte die langanhaltende Unterdrückung spanischer Muslime ihren Höhepunkt. Cervantes brachte die zweideutige Einstellung des gewöhnlichen spanischen Christen zum Ausdruck. In der Mitte dieses Jahrhunderts dehnten sich die arabischen Studien regelmäßig über Religion und Wissenschaft auf Literatur und Gesellschaft aus. Gallands «Tausend und eine Nacht» (1704) erschloß die Welt des Islams für Europa, es wurde immer wieder gedruckt, in verschiedene Sprachen übersetzt. Es erschienen anregende neue Übersetzungen, aber oft auch schreckliche Nachdichtungen. Die Ziele der Franzosen, die Napoleon nach Ägypten vorausgegangen waren und ihn dorthin begleiteten, sowie der britischen Imperialisten in Indien, die die persischen Texte studierten, waren ernsthaft, aber nicht religiös, sie beeinflußten die christliche Meinung tiefgreifend. Lanes «Manners and Customs of the Modern Egyptians» (1836) ist das erste und beste der soziologischen Werke und das langlebigste. Arabische Studien und persönliche Erfahrung bewirkten zusammen eine seriösere Auffassung von der islamischen Gemeinschaft und eine Modifizierung alter Vorurteile.

Die Einschätzung des Islams als Glaubenslehre änderte sich langsamer. Southern hat gezeigt, wie religiöse Reformer ihre Vorstellung vom Islam verinnerlichten. Wycliffe identifizierte ihn mit den Übeln des Klerikalismus, lehnte den Kreuzzug jedoch ab, weil er päpstlich war. Auch Luther identifizierte den Islam mit dem religiös Schlechten, und Katholiken und Protestanten taten ihre jeweiligen Gegner als «Muslime» ab. Inzwischen hatten im fünfzehnten Jahrhundert Wissenschaftler den religiösen Aspekt sorgfältig erforscht, so etwa Nikolaus von Kues, Jean Germain, Dionysius der Karthäuser, Pius II. und die Spanier Juan Andres und Juan von Segovia. Männer, die die Hoffnungslosigkeit der Kreuzzüge und der Missionen erkannten, träumten von der großen offenen Auseinandersetzung mit dem Islam. Sie waren im wesentlichen Bearbeiter der mittelalterlichen Erkenntnisse und verfolgten die detaillierte Analyse der christlichen und jüdischen Elemente im Koran. Sie hatten eine ökumenische Phantasie : Weltfrieden und Versöhung. In der Renaissance verband sich das Studium des Arabischen erneut mit dem Phänomen der Religion, erst mit der jüdischen, später mit den arabisch-christlichen Kirchen (vor allem in Rom). Der im 17. Jahrhundert lebende Wissenschaftler und Priester Maracci, der den Koran übersetzte und kommentierte, benützte arabistische Wissenschaft, um die alte Polemik zusammenzufassen. Der Niederländer Reland wiederum stellte die alten Fabeln um den Islam dar, und auf Christen, die mit dem Islam sympathisierten, wie Richard Simon, folgten Nichtchristen wie Stubbe, Bayle, Gibbon und Voltaire. Die Einstellung jedenfalls der letzten drei war von dem christlichen Erbe, das sie zurückwiesen, stark beeinflußt. Christliche Angriffe auf den Islam boten stets die Möglichkeit, gegen jede Religion angewandt zu werden, und wurden nun gegen beide gerichtet. Man kann nicht sagen, daß die Christen daraus rasch eine Lehre gezogen haben, aber von dieser Zeit an konnten nichtchristliche Autoren klarer von christlichen unterschieden werden.

Einige gemeinsame Faktoren beeinflußten Christen wie Nichtchristen. So förderte die Romantik eine Vorliebe für die falsche Exotik. Jeder reiche Bürger konnte in den Orient reisen, rasch zurückkehren und ein Buch darüber schreiben. Französische und britische Verwal-

tungsbeamte verbrachten ihr Berufsleben in Übersee. Die Geschichtswissenschaften entwickelten sich rasch und radikal, und die meisten Akademiker wohnten in einer Welt für sich. Versuche, von der traditionellen Betrachtungsweise wegzukommen, lagen nicht auf der christlichen Linie, so der von Boulainvilliers im 18. oder von Carlyle im 19. Jahrhundert. Beide sahen den Propheten als ein spontanes Genie, eine Interpretation, die Christen nie gefallen hat, zweifellos deswegen, weil sie das religiöse Problem des Prophetentums links liegen ließ. Sales nützlicher Korantext (1734) mit Auszügen aus dem Kommentar von Zamakhshara stützte sich auf Maraccis Kenntnisse. Da er überdies, teilweise mit Erfolg, versucht, Vernunft durch Vorurteil zu ersetzen, wird er heute in muslimischen Ländern allgemein abgelehnt.

Es ist merkwürdig, daß die akademische Wissenschaft den alten Denkvorstellungen verhaftet geblieben ist und das Werk des Mittelalters in neuen Formen erneuerte. Akademiker des 19. Jahrhunderts entwikkelten – fast ohne dessen gewahr zu werden – die Tendenz, Fakten zu schaffen, welche bereits für die Besten der mittelalterlichen Gelehrten kennzeichnend gewesen waren. Hervorragend war Sylvestre de Sacy, ein guter Christ, der die strengsten Forschungskriterien anwandte, ohne grundlegende Einstellungen zu revidieren. Männer wie Dozy und Amari schrieben mit Anerkennung über die spätere Geschichte des Islams, aber sie und andere Autoren, besonders die großen Deutschen des Jahrhunderts, waren mit Voreingenommenheit auf der Suche nach überzeugenden natürlichen Kräften, die die Geschichte Mohammeds erklärten könnten, und besonders um eine neue Einschätzung der sozialen und wirtschaftlichen Faktoren bemüht, wobei sie der historiografischen Mode folgten. Es gab ein peinlichst genaues Studium des Judentums und des Christentums in der *Jahiliya*. Das Thema des ost-westlichen Gegensatzes, das im alten Griechenland entstanden und von den Kreuzrittern ermutigt worden war, wurde populärer denn je und wurde von so verschiedenen Persönlichkeiten wie Gladstone und Renan gefördert. Das neunzehnte Jahrhundert verfeinerte eher das mittelalterliche Modell, anstatt es zu überwinden.

Innerhalb dieses allgemeinen Verhaltens gab es einige besonders starke spezifisch christliche Ansprüche. So hofften sowohl die katholische wie die protestantische Kirche, vom Imperialismus ihrer Regierungen zu profitieren, und sie brachten Verwaltungsbeamte oft durch ihre Zudringlichkeit in Verlegenheit. Sie erhielten begrenzte Privilegien und verloren im Endeffekt oft mehr, als sie gewannen. Die Ähnlichkeit zwischen Katholiken und Protestanten wird durch ihre gemeinsamen Reaktionen auf die sudanesische *Mahdiya* illustriert. Bei den Protestanten bildete die Missionskonferenz in Edinburgh 1910 einen bisher unübertroffenen Gipfel der Selbstgewißheit. Protestanten bestanden hauptsächlich auf der gesellschaftlichen Aufklärung des Christentums, französische Katholiken auf seiner zivilisierenden Mission. Einige christliche Wissenschaftler wie Muir und Lammens stellten die in neueren Studien gesammelten Fakten auf eine Weise zusammen, die genau die traditionellen Positionen unterstützte, Muir übersetzte sogar Al-Kindi, wie es schon Petrus Venerabilis getan hatte, und zwar aus dem gleichen Grund. Zugleich wurden sie abgekürzt, wie die mittelalterlichen Enzyklopädisten es getan hatten, um es leichter faßlich zu machen.

Einige protestantische Autoren zeigten mehr Sympathie. «Sich den gerechten Ansprüchen eines anderen Systems gegenüber ungerecht zu verhalten» sagte der Anglikaner Forster 1892, «heißt tatsächlich, sich gegenüber den unübertroffenen Verdiensten der Bibel einer großen Ungerechtigkeit schuldig zu machen». Für ihn war der Islam ein «Mittelding» oder ein «Rasthaus am Wege». Fünfzig Jahre später sagte General Gordon: «Der Gott der Muslime ist unser Gott». Weniger fromme Autoren fanden Argumente, die dem Islam wohlwollten und den christlichen Leser ansprachen, indem sie beispielsweise einem imaginären Moslem die entscheidende Frage stellten «Lehrt Deine Religion dich, einen Gott zu verehren, gerecht in allen Handlungen zu sein... ?» usw. Zu Ende des Jahrhunderts beschrieb Arnold die Ausbreitung des Islams in der Welt auf eine Weise, die die Christen zwar rügte, aber von der erwartet wurde, daß sie ihre Zustimmung fände. Andererseits beschrieb Winwood Reade die Erfolge des Islams in Afrika auf eine Weise, die sie ärgern sollte. Dann begannen gerade vor dem Ersten Weltkrieg wirklich revolutionäre Werke zu erscheinen, eine christliche Anerkennung des muslimischen Gebets und muslimischer Quellen der Spiritualität im Geist der Demut, in England mit Nicholson, in Spanien mit Asin Palacios, aber vor allem in Frankreich mit Massignon.

Von diesen Anfängen abgesehen, hat sich die Meinung im Zeitraum von dreizehn Jahrhunderten wenig geändert. Feststehender Faktor war, daß nur Intellektuelle sich interessierten. Einfache Leute scheinen sich wenig für den Islam interessiert zu haben, auch nicht einmal jene, die mit Muslimen in guter Beziehung lebten. In Kriegszeiten, zur Zeit der Kreuzzüge und der imperialistischen Periode wechselten Respekt und Haß, die üblichen Begleiterscheinungen in Kriegen. Während die Christenheit der Drang nach Konformität beherrschte, mußte der Islam unausweichlich als

unverträglich, bedrohlich und destruktiv erscheinen. Christliche Denker waren großenteils überzeugt, der Islam lebe wie ein Vampir vom Aussaugen christlicher Wahrheit. Sie fühlten sich gezwungen, jeden Aspekt, der vom christlichen Gegenüber unterschieden war, zu übertreiben, die abweichende Sexualmoral, eine kontrastierende Frühgeschichte. Und dennoch bestanden sie darauf, daß das Christentum die Quelle von allem sei. Trotz gelegentlicher Sympathie konnten Christen kaum einmal ihre Perspektive verändern, etwa um das positiv Gute im Islam anzuerkennen. Sie brachten es nicht fertig, von fremder Erfahrung zu lernen, am wenigsten aus der des Korans und der ersten Muslime. Das christliche Denken war von seinen kulturellen Erfahrungen begrenzt.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

NORMAN DANIEL

1919 geboren. BA in Oxford 1940. Dr. phil. in Edinburgh 1956. Als Angehöriger des British Council seit 1947 tätig in Basra, Bagdad, Beyrouth, Khartum, Kairo, Edinburgh und London. Visiting Fellow am damaligen University College Cambridge 1969 – 1970. Seit 1971 als Kulturberater und Vertreter des British Council in Kairo tätig. 1968 OBE, 1974 CBE. Veröffentlichungen: Islam and the West (Edinburgh 1958, [3]1966); Islam, Europe and Empire (Edinburgh 1966); The Arabs and Medieval Europe (London and Beyrouth 1975); The Cultural Barrier (Edinburgh 1975).

Youakim Moubarac
Guy Harpigny

Der Islam in der theologischen Reflexion des zeitgenössischen Christentums

Die dem Islam gewidmete zeitgenössische theologische Reflexion deckt ein weites Feld ab, und es ist ebenso heikel wie schwierig, es einzubringen.* Handelt es sich außerdem um laufende Forschungen, ist die Gefahr groß, Empfindlichkeiten zu verletzen, indem man scheinbar gewisse Positionen einordnet und andere vernachlässigt. Unter diesen Umständen müssen wir auf die eingehende Darstellung verweisen, die wir anderswo veröffentlicht haben[1], und hier, unter bestmöglicher Vermeidung von Namensnennungen, ein Profil der Forschungsarbeit in den drei Hauptbereichen der Christenheit vorlegen.

Dieses Profil wird nicht von Institutionen handeln, denen Spezialstudien gewidmet sind[2], und es wird absichtlich die Werke vernachlässigen, die nur eine Neuauflage der orientalistischen Methode darstellen. Auch werden unter den Werken, die sich als christliche verstehen, zugegebenermaßen jene bevorzugt, die eine verhältnismäßig wichtige Strömung darstellen, selbst wenn in der folgenden Bilanz jene hervorgehoben werden, die eine neue Problematik einbringen.

I. Im lateinischen Katholizismus

1. Die zeitgenössische katholische Islamologie wird von den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils über die nichtchristlichen Religionen beherrscht. Was den Islam betrifft, scheint uns, daß der kurze Text in der dogmatischen Konstitution über die Kirche nicht weniger wichtig ist als der ausführlichere in der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen[3].

2. So wichtig diese Texte im Hinblick auf die Theologie auch sind, es handelt sich immerhin um die ersten Versuche des konziliaren Lehramtes, ihr Interesse wird man nur in dem dreifachen Kontext ermessen, in dem sie zustande gekommen sind.

a) Dieser Kontext ist zunächst ein politischer. Man weiß denn auch, daß ein als Teil des im Schema über den Ökumenismus vorgeschlagenen Textes über die Juden der entschiedenen Opposition der Väter aus der arabischen Welt begegnen mußte, die durch den Nahostkonflikt pastoral betroffen waren. Dieser Konflikt stand am Anfang der umfassenden Erklärung. Eine westliche und partielle, um nicht zu sagen parteiische Aufmerksamkeit für das Judentum mußte ausgeglichen werden durch eine breitere Aufmerksamkeit, die den Islam einbezog und von ihm aus das Gesamt der nichtchristlichen Religionen.

b) Der Gang des Konzils hätte sich zweifelsohne nicht so entwickelt, wenn nicht die verfassungsmäßige und moralische Autorität Pauls VI. ihn diskret, aber entschlossen gewollt hätte. Zwischen der 3. und der 4. Session, als über die Erklärung «Nostra aetate» abgestimmt werden mußte, veröffentlichte der Papst denn

auch die Enzyklika «Ecclesiam suam» und gab die Errichtung eines Sekretariates für die Nichtchristen bekannt. Dieses Dokument und diese Institution zeigen nicht nur das persönliche Interesse Pauls VI. für das Gesamt der nichtchristlichen Welt, sondern zeugten auch von seiner besonderen Aufmerksamkeit für die muslimische Welt und erlaubten, in ihm den ersten dem Islam freundlich gesinnten Papst seit Gregor VII. zu sehen[4].

Diese päpstliche und konziliare Sicht der Dinge wird von allen Beobachtern als das Ergebnis eines besonderen wissenschaftlichen Werkes betrachtet, und dieses seinerseits als die kopernikanische Wende des Katholizismus hinsichtlich des Islams. Das wissenschaftliche Werk, die geistliche Einstellung und das politische Verhalten von Louis Massignon waren so bestimmend für die Erklärungen des Zweiten Vatikanischen Konzils, die uns interessieren, wie für das Gesamt des katholischen Beitrages hinsichtlich des Islams. Damit sind, im Vergleich zu dieser Inspiration, auch seine Grenzen angezeigt. Den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils wird man, wenn sie mit dem verbunden werden, was man ihren römischen Kontext nennen kann, zunächst die Distanz ablesen, in die sich der gegenwärtige Katholizismus, der den Islam neu überdenkt, zu ihm stellt[5].

3. Auf der eigentlich theologischen Ebene scheinen die katholischen islamologischen Arbeiten im Rahmen einer neuthomistischen Orthodoxie entworfen zu sein. Das war vor dem Konzil sicher der Fall für das Werk von Ledit, der die Untersuchung des Begriffs «prophetische Weisung (prophétie directive)» in Bezug auf Mohammed[6] angeregt hatte. Das ist auch nach dem Konzil der Fall in dem Maß, wie der durch die römischen Instanzen angeregte Dialog sich für die kulturellen Werte interessiert und die theologischen Fragestellungen mit Bedacht ausklammert, indem er den Versuchen, «das Geheimnis des Islams» zu erforschen, nur eine kritische Aufmerksamkeit schenkt. Es ist im übrigen symptomatisch, daß man für den Islam selbst den orthodoxen und traditionellen, um nicht zu sagen mittelalterlichen Islam als einzig gültigen Gesprächspartner zu bevorzugen scheint.

4. Auf der Ebene, die man als politische einzuschätzen versucht ist, die aber in Wirklichkeit eine kirchliche und pastorale ist, stellt man fest, daß die nachkonziliaren Instanzen, die die katholische Islamologie lenken und ihre Ausrichtung bestimmen, so vorgehen, daß die doch unmittelbar betroffene Orientalische Kirche an den Rand gedrängt oder einfach als Gehilfin eines römischen Projektes erscheint. Das ist denn auch der Grund, weshalb wir über diesen Abschnitt als Titel «lateinischer Katholizismus» gesetzt haben.

5. Schließlich muß man, parallel zu diesem neuthomistischen und lateinischen Komplex, die Verbreitung einer großen Zahl wertvoller Werke von sehr verschiedenen Forschern in der gesamten katholischen Welt nennen. Man könnte sie unter den Titel «innere Aspekte des Islams» stellen, der neulich von P. J.-M. Abd-El-Jalil für eine Aufsatzsammlung verwendet wurde[7]. Man weiß übrigens, daß man die Sensibilisierung der katholischen Welt für den Islam neben Massignon ihm zu verdanken hat. Weil es sich aber um ein Phänomen handelt, das die katholische Welt überschreitet, wird auf seine Bedeutung später hingewiesen, und zwar an erster Stelle unter den hauptsächlichsten Errungenschaften der christlichen Theologie auf dem Gebiet der Islamologie. Fügen wir noch hinzu, daß bei Massignon und Abd-El-Jalil der Geist des heiligen Franziskus diese glückliche Zuwendung des christlichen Geistes beseelt hat und daß man P. Basetti-Sani zahlreiche Versuche verdankt, die Massignonsche Islamologie mit der Berufung des Kleinen Armen von Assisi zu verbinden, Darstellung des verfehlten Gottesurteils von Damiette wie neulich das von Napân, Zeugnis der zu Alverna gekreuzigten Liebe[8].

II. Im Protestantismus

1. Es ist wahrscheinlich, daß der Ökumenische Rat der Kirchen im zeitgenössischen Protestantismus eine ähnliche Rolle als Katalysator gespielt hat wie im lateinischen Katholizismus das Zweite Vatikanische Konzil. Denn in dem Maß, wie die römische Kirche nur in einem lockeren Verhältnis zum Ökumenischen Rat steht und die orthodoxen Kirchen nicht sein entscheidender Teil sind, hat der angelsächsische Protestantismus am Genfer See eine Aufmerksamkeit für die nichtchristlichen Religionen und insbesondere für den Islam entdeckt, die von der praktischen Missionsarbeit weniger abhängig und für die Reflexion wie für den Dialog offener ist[9].

Die missionarische Präsenz des Protestantismus in der muslimischen Welt ist allerdings bis in unsere Zeit bestimmend geblieben. Das ist der Fall besonders bei dem Theologen H. Kraemer, dessen Denken die protestantische Theologie der Religionen vor und nach dem Zweiten Weltkrieg beherrscht hat. So klar diese Theologie von Barth abhängig ist, ist sie es nicht minder von der indonesischen Erfahrung des Autors[10].

Gegenwärtig wird das Werk von Kraemer abgelöst durch die Reflexion von W. C. Smith, die in seiner indischen Erfahrung, und von Kenneth Cragg, die in seiner Seelsorgearbeit im mittleren Osten gründen. Es ist auch nicht übertrieben, das Gesamt der protestantischen Theologie um diese beiden großen Autoren zu

gruppieren, wie wir den Umkreis der katholischen Theologie mit Massignon im Zentrum betrachtet haben. Damit ist gesagt, daß auch hier die Unterschiede ebenso groß sind wie die Übereinstimmungen.

2. Professor Smith widmet «dem Glauben anderer Menschen» eine Gesamtbetrachtung, die ihn in die Linie der großen Philosophen des 19. Jahrhunderts stellt[11]. Sicher würde diese Betrachtung, von mehr als einem Kritiker als außerhalb des kirchlichen Rahmens stehend betrachtet, eine wirkliche Revolution in Gang setzen, wenn sie ihre wirkliche Folge auf die christliche Mission hätte. Der Autor trifft die wesentliche Unterscheidung zwischen innerem Glauben (inner faith) und äußerem System (outer system) und hält dafür, daß der Glaube ein allgemeines menschliches Phänomen ist und daß die religiösen Systeme eine andere Lehre und andere Kultformen annehmen. Der Religionsbegriff ist ein später Ausdruck der jüdisch-christlichen Tradition, die den persönlichen Glauben und die kulturellen Traditionen vermengt. Was nun den Islam betrifft, so findet die Gemeinschaft ihre Besonderheit in ihrer Art des Gottesbekenntnisses, wonach sie viel mehr in der Welt spricht und handelt als von ihm selbst spricht. Indem er sich durch ein Buch und nicht in einem Menschen offenbart, und weil dieses Buch einem Propheten anvertraut wurde, der ganz Mensch war, verlangt der koranische Islam, Gott anzubeten, indem man die Idole zurückweist, die als solche eine wirkliche Tyrannei über die Herzen ausüben. Wir haben also im Islam mehr mit Werten der Gemeinschaft als mit solchen der Religion zu tun.

3. Das Werk von Kenneth Cragg folgt einem Weg der Innerlichkeit, der für die persönliche wie für die kirchliche Berufung des Autors charakteristisch ist. Sie befindet sich so in enger Übereinstimmung mit einer durch Gebet durchdrungenen Reflexion des Wortes Gottes. Es ist im übrigen bezeichnend, daß die letzte Publikation von Cragg eine Art Agenda im Geist der anglikanischen Frömmigkeit ist, die christliche und muslimische Gebete trotz des Kontrastes in ein harmonisches Ganzes von Texten der Schrift, der Tradition und der Mystik zusammenbringt.

In seinen grundlegenden Werken unterläßt es K. Cragg nicht, eine gewisse Unrückführbarkeit zwischen Islam und Christentum zu unterstreichen. Wenn er aber eine Anzahl islamischer Grundbegriffe, darunter selbst den Begriff des *islâm*, analysiert, entdeckt er auf dieser Ebene durchaus keinen islamo-christlichen Antagonismus. Cragg glaubt vielmehr, daß die islamischen Begriffe Probleme aufwerfen, die nur durch die Inkarnation gelöst werden.

In den neueren Werken erweitert K. Cragg seine Perspektiven, wobei er seine Reflexion auf den Tod Christi als einzigartigen Ausdruck der Gnade konzentriert und an diese Reflexion eine Anthropologie des Opfers, der Liebe und der Sohnschaft anschließt, deren Hintergrund das Schicksal der Menschheit ist. Auch wenn der Islam nach Cragg nicht genügend tief in diese Sicht des Menschen eindringt, so müßte der Dialog dennoch mit dem Thema Mensch beginnen. Denn was in unserer technologischen Gesellschaft auf dem Spiel steht, das ist der Mensch und seine Freiheit.

In einem ganz anderen Geist und dieses Thema auf eine viel radikalere Weise hervorhebend hält der niederländische Theologe *A. T. van Leeuven* dafür, daß die technische Zivilisation nach und nach alle Religionen beseitigen wird[12]. Infolgedessen kann gar kein Interesse daran bestehen, heute einen Dialog zwischen den Religionen suchen zu wollen. Die Begegnung zwischen dem christlichen Glauben und den anderen Glaubensbekenntnissen sollte nicht aufgrund ihrer heute überholten religiösen Voraussetzungen erfolgen, sondern im Blick auf die zu errichtende säkulare Stadt. Unter diesen Bedingungen muß der Islam, den der Autor als ein arabisiertes Judentum betrachtet, das aus der syro-mesopotamischen Zivilisation hervorgegangen ist, vergleichbar mit dem Christentum als der Religion des Westens auch heute noch einen mächtigen Faktor für die Erneuerung der Gesellschaft bilden, während er als religiöse Kraft ebenso wie das Christentum zu verschwinden herausgefordert ist.

4. Ohne so weit zu gehen, wenigstens in der Formulierung nicht, weist ein orientalischer Weg, wie wir noch sehen werden, diese Betrachtungsweise auf eine nicht weniger radikale Weise zurück. Bevor wir aber diesen Abschnitt über den Protestantismus abschließen, möchten wir ihn noch auf zwei andere niederländische Beiträge abstützen, die von anderer Art, aber ebenfalls gute und für eine christliche Reflexion über den Islam sehr folgenreiche Arbeiten sind.

a) Die These von *J. D. Waardenburg* über den Islam im Spiegel des Westens (Mouton, Den Haag, 1962) ist praktisch ein Schürfbericht über die islamologische Orientalistik. Aber zwei Aspekte dieser Arbeit machen aus ihr eine unerschöpfliche Fundgrube für eine christliche Reflexion über den Islam. Der Autor hat Vertreter der hauptsächlichsten religiösen Gemeinschaften der westlichen Welt sorgfältig ausgelesen. Andererseits hat er das Beste seiner Reflexion dem Werk von Louis Massignon gewidmet, der zur Zeit, als Waardenburg an seiner These arbeitete, noch am Leben war.

b) Die These von *B. Bijlefeld*, Chefredakteur der *Muslim World*, ist gegenwärtig im Bereich der Universitätsislamologie zweifelsohne die konsequenteste in der protestantischen Welt. Diese niederländisch ge-

schriebene These ist, ohne die Dimensionen des historischen Verzeichnisses zu haben, das Norman Daniel in einer unterschiedlichen Perspektive und mit einem unterschiedlichen Einfühlungsvermögen erstellt hat, mehr eine methodische Untersuchung der christlichen islamologischen Tradition vor und nach der Reformation als eine persönliche Reflexion. So hat auch einer von uns bei der Redaktion unserer eigenen Untersuchung der Beziehungen zwischen christlichem Osten und Westen daraus geschöpft[13].

5. Bevor wir dazu kommen, dieser Anforderung nun besser zu entsprechen, beschließen wir diesen Abschnitt über den zeitgenössischen Protestantismus gerechtigkeitshalber mit dem Hinweis auf die von der Protestantischen Föderation Frankreichs eigens zu diesem Zweck gebildete Gruppe *«Kirche-Islam»*. Unter der Leitung der Pastoren Mathiot, Gabus, Hornus, Ilah, Sapin und Françoise Smyth und die Orient- oder Nordafrika-Erfahrung zahlreicher anderer nutzend (darunter Pastor Nicolas und M. Hauchecorne)[14] versucht sich diese ökumenische Gruppe – von Anfang an hat sie sich nämlich der Mitarbeit katholischer Freunde versichert – seit mehreren Jahren im Anhören ihrer muslimischen Freunde. Einige von ihnen haben im übrigen an diesem Heft mitgearbeitet, um daraus im gleichen Geist ein Unternehmen gegenseitiger Aufmerksamkeit zu machen.

III. Im christlichen Osten

Der christliche Osten hat im Westen aus einer methodischen Bestandsaufnahme seines Erbes Nutzen gezogen, die beiläufig auch seine Aufmerksamkeit für den Islam hervorhob. Das ist namentlich der Fall im byzantinischen Erbe beim Werk der Akademie zu Kazan, neulich von Palmieri inventarisiert, und bei einem armenischen Versuch über den Islam[15].

Es ist wohl erlaubt, der von Graf bearbeiteten Bestandsaufnahme der christlichen arabischen Literatur eine Anzahl moderner Werke hinzuzufügen, die bis in unsere Zeit einen gewissen Einfluß ausgeübt haben dürften. Auch darf man nicht unterlassen, sich auf die Kataloge arabischer christlicher Autoren zu beziehen, die in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts veröffentlicht wurden, wie auch für die neueren islamo-christlichen Werke auf die Darstellungen von Anawati und seiner Mitbrüder. Diese gleiche Generation schließlich ist durch zwei Forschergruppen wesentlich gekennzeichnet.

1. Die erste besteht aus durch ihren Eintritt in die religiösen Kongregationen des Westens latinisierten Orientalen. Das ist, um nur Tote in Erinnerung zu rufen, namentlich der Fall bei P. Cheikho, Jesuit von Beirut, P. Marmardji, Dominikaner von Jerusalem, und P. Anastase-Marie de Saint Elie, Karmelit von Bagdad. Keiner dieser Autoren hat sich dem eigentlich theologischen Studium des Islams gewidmet, und ihre Haltung ihm gegenüber geht von beherrschter Feindseligkeit bis zu verbindlicher Sympathie. Aber das bemerkenswerte Werk, das solche Autoren im Dienst der arabischen Sprache und Literatur geleistet haben, hatte einen entscheidenden Einfluß auf den islamisch-christlichen Dialog. Solche Religiosen haben denn auch den Boden bereitet für das Aufblühen eines Denkens über den Islam, indem sie zu einer beispielhaften Wertschätzung der arabischen Literatur beigetragen haben.

Ihr Werk bildet im übrigen eine Einheit mit dem der Christen des Orients, die den Anstoß zur politischen wie literarischen Renaissance der arabischen Welt gegeben haben. Im Kontext dieser Renaissance nun hat ein vielgestaltiger islamisch-christlicher Dialog seinen Ort, selbst wenn er nicht als solcher anerkannt ist und erfolgte Reflexionsversuche über den Islam nie von einem existentiellen Charakter abweichen.

2. Die zweite Forschergruppe, die einen Hinweis verdient, besteht aus Orientalen, die westlich ausgebildet wurden und die man deshalb «Orientalisierende» nennen könnte. Sie lösen im übrigen nur die großen maronitischen Schulen zu Rom und Paris ab, die seit dem 16. Jahrhundert beigetragen haben, den Westen über die Islamologie im allgemeinen aufzuklären, und ihm vor allem ermöglicht haben, sich an Ort und Stelle mit den religiösen, kulturellen und politischen Gegebenheiten des Orients vertraut zu machen[16].

Joseph Dourra Haddad, melkitischer Priester und Paulistenpater, ist der Verfasser eines bedeutenden Werkes, das sich bemüht, die Anfänge des Islams so zu analysieren, daß es die jüdisch-christliche Strömung bevorzugt, in der der Islam entstanden sei. P. Haddad folgert daraus paradoxerweise, daß die Religion des Korans, weil sie zwar den «Nazarenismus», nicht aber das orthodoxe Christentum gekannt habe, sich nicht mehr von jener des Evangeliums unterscheide als innerhalb des Islams sich die Sunniten von den Schi'iten unterscheiden.

Michel Hayek bestreitet den Lateinern, den Griechen, den Orientalisten und den westlichen Religiosen die Möglichkeit, richtig über den Islam zu handeln, weil diese Aufgabe nach ihm dem aramäischstämmigen Christentum zufalle, und so wollte er den Abrahamismus durch den Ismaelitismus interpretieren. Diese systematische Position findet man anderswo dargestellt[17].

P. Paul Khoury, der zunächst eine schöne Analyse des mittelalterlichen Werkes von Paul von Antiochia, Bischof von Sidon, veröffentlicht hatte, veröffentlichte

kürzlich einen kurzen Versuch über den islamisch-christlichen Dialog, der die genaue Replik, im Orient, auf den oben erwähnten säkularistischen Vorschlag von van Leeuven zu sein scheint. Tatsächlich ist die Betrachtungsweise von P. Khoury nur eine Äußerung des von der Zeitschrift *afaq* unter der Leitung von Msgr. Gregor Haddad, dem melkitischen Alterzbischof von Beirut, geführten Unternehmens[18].

3. Ohne sich für diese Wege zu verpflichten, mögen sie nun in Richtung Übereinstimmung oder Säkularisierung gehen, ordnen sich die restlichen Werke, die wir jetzt als existenzielle Versuche, den Islam zu verstehen, bezeichnen wollen, daher ein in das Bewußtwerden einer gewissen Schicksalsgemeinschaft mit ihm. Einige sind in Ägypten entstanden, die meisten jedoch sind syrisch-libanesische Arbeiten. Indem sie Orthodoxe, Katholiken und beiläufig auch Protestanten umgruppieren, stellen sie sich zwischen den alten apostolischen Patriarchaten von Antiochia, Alexandria und Jerusalem dar als der Ausdruck eines christlichen Ostens, der mit dem arabisch-muslimischen Osten eins sein will.

Einige dieser Versuche unterlassen es nicht, einen vom dogmatischen Gesichtspunkt her abenteuerlichen Kurs einzuschlagen. Das ist der Fall beim griechisch-orthodoxen Archimandariten Gibara, den Anawati «den verzweifelten Apostel der islamisch-christlichen Einheit» genannt hat[19]. Näher bei uns ist dies der Fall beim Maroniten und Chefbeamten des libanesischen Staates Nasri Salhab, der eine Art islamisch-christlichen Synkretismus empfiehlt. Er muß dennoch differenziert gesehen und auf jeden Fall gegen jeden Hintergedanken niederer Politik verteidigt werden.

In einem ausführlicheren philosophischen Kontext und aufgrund einer Analyse der libanesischen Geschichte und Gegenwart schlägt Kamâl al-Hajj, Professor an der libanesischen Universität, die Errichtung der «Naslâmiyya» vor, der islamisch-christlichen Koexistenz, die dieses Konzept, das durch die Zusammenfügung von *Islâm* und *Nasrâniyya* entstand, verwirklichen würde.

4. Ein islamisch-christlicher Dialog, ergänzt durch intellektuelle Annäherungen und aktive Zusammenarbeit, hat sich in dem von Michel Amar in Beirut gegründeten und geleiteten Libanesischen Kreis angebahnt, und zwar in einem ähnlichen Geist, wie er in Kairo in der Gründung des Instituts Dar el-Salam bestimmend war, auf der Linie von Louis Massignon, der selber orientalischer Christ wurde[20]. Bevor wir zum Höhepunkt der Gruppierung libanesischer Intellektueller im Umkreis der Bewegung der Armen des Imam Moussa el-Sadr kommen und uns mit der tragischen Prüfung in den bekannten Ereignissen im Libanon befassen, muß man in diesem Zusammenhang die philosophischen Versuche von René Habachi hervorheben, der das islamisch-christliche Gespräch in eine weite Perspektive über den Mittelmeerraum integriert. Ebenfalls in diesem Zusammenhang wurde mit Georges Khodr, orthodoxem Metropolit von Byblos und vom Berg Libanon, das Thema der Arabizität erarbeitet, nicht ohne ständigen Bezug auf den Kampf der Palästinenser. Von daher kommt es auch, daß im Ökumenischen Rat und anderswo mehr als einmal ein Kampf ausgebrochen ist zwischen einer Gruppierung von arabischen Christen und Muslimen und einer Gruppierung von westlichen Christen und zionistischen Juden.

5. Georges Khodr hat bei einem Treffen in Addis Abeba die Debatte auf die Ebene einer breitesten theologischen Sicht erhoben[21]. Man kann diesen Text als eine erste orientalische Arbeit zur Theologie der nichtchristlichen Religionen betrachten, die die historizistischen Begrenzungen des Planes Gottes durch eine Mysterienökonomie des Logos und des Heiligen Geistes korrigiert.

Dieser antiochenische Versuch verdient in Parallele gesetzt zu werden mit der letzten und der vornehmsten byzantinischen Sicht von der Religion des Korans, und damit möchten wir den flüchtigen Überblick über die Annäherungsversuche an den Islam in der ganzen christlichen Welt zum Ende der Neuzeit abschließen. Man kann denn auch sagen, daß wie im Westen die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils den Schlußpunkt der christlichen Äußerungen über den Islam markiert und die geistigen Grundlagen einer besseren theologischen und geistlichen Anerkennung der Religion des Korans geliefert haben, daß so der Osten ein seiner eigenen charismatischen Berufung entsprechend Gleichwertiges hervorgebracht hat. Es sind dies die Reflexionen des Patriarchen Athenagoras I. über den Islam, die Olivier Clément gesammelt und über die er getreulich berichtet hat[22]. Auch wenn wir in diesen freien Äußerungen keine eigentliche theologische Quelle haben, ist ihre Bedeutung für die systematische Reflexion um so grundlegender, als sie eine christliche Erfahrung zeigt, die voll integriert ist in das muslimische Milieu in der Kindheit und Jugendzeit des Aristokles Spyron, und eine sehr positive Auswertung dieser Erfahrung durch den ehrwürdigen Einsiedler des Phanar.

* Die Anmerkungen des vorliegenden und des folgenden Beitrages sowie die bibliographischen Hinweise sind entsprechend der Gesamtplanung dieses Heftes auf das unbedingt Notwendige beschränkt.

[1] Vgl. die Beiträge von Anawati, Smyth und Epalza in diesem Heft.

[2] Vgl. die beiden Thesen von Y. Moubarac, die dem christlichen Denken und dem Islam gewidmet sind und die von den Anfängen vor und nach der Einnahme von Konstantinopel bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil gehen; für den ersten Teil (der nachfolgend mit Pensée I bezeichnet wird) vgl. Pentalogie islamo-chrétienne III, 243-286; der Teil, der die Neuzeit und die Gegenwart behandelt (nachfolgend mit Pensée II bezeichnet), wird von der Libanesischen Universität herausgegeben und ist bei der Imprimerie Catholique in Beirut im Druck.

[3] Vgl. R. Caspars Beitrag in : Les Relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes = Unam Sanctam (Cerf, Paris 1966) 201-236; Pentalogie III, 93-146; Pensée II, Kapitel 8.

[4] Msgr. Montini war ein Mitglied der islamisch-christlichen Gebetssolidarität, die von Massignon zwischen Damiette und Kairo unter dem Titel *Badaliya* gegründet wurde. Vgl. L. Moreaus Beitrag in: Parole et Mission , Oktober 1966, 573 ff.

[5] Vgl. Pentalogie III, 81-92.

[6] Vgl. G. Harpigny, Muhamad est-il Prophète ? : Revue Théologique de Louvain 3 (1975) 311-333; S. 315 über das Werk von Ledit, Mahomet, Israel et le Christ (Colombe, Paris) und über die Gesamtheit der sich für Mohammeds Prophetismus interessierenden Meinungen.

[7] Zum Werk von Abd-El-Jalil vgl. den halb autobiographischen Beitrag in : Evangile aujourd'hui (1967) Nr. 54, 2. Trimester, 63-73 (7, rue Marie-Rose, F-75014 Paris) und Pensée II, Kapitel 7 (L'Islam parmi nous).

[8] Zum Mubâhala-Gottesurteil vgl. Massignon, Opera Minora I (PUF, Paris) 550-573.

[9] Für einen Rückblick über die protestantische Theologie der Religionen und insbesondere die Missiologie vgl. C. F. Hallencreutz, New Approaches to men of other Faiths (Ökumenischer Rat der Kirchen, Genf 1970).

[10] Vom katholischen Gesichtspunkt aus geschrieben ist die Darstellung des Werkes von Kraemer bei J. de Menasce, Permanence et Transformation de la Mission (Cerf, Paris 1967) 101-132.

[11] Vgl. Hourani, Islam and the Philosophers of History : Middle Eastern Studies 3 (1967) April, 206-268.

[12] Für eine Darstellung des Werkes von van Leeuven in einem Gesamt von säkularisierenden Versuchen vgl. C. F. Hallencreutz aaO. 67 ff.

[13] Victor Segesvary hat seither in einer im November 1973 an der Universität Genf verteidigten Dissertation unter der Leitung von M. Fraenkel die Daten über die Reformation und den Islam beträchtlich ergänzt.

[14] F. Hauchecorne ist der Verfasser einer schönen Broschüre über Christen und Muslime im Maghreb (Les bergers et les mages [Paris 1963]). Darin legt er Konstanten nahe, die den maghrebinischen Islam mit gewissen Formen des protoafrikanischen Christentums verbinden würden.

[15] Über das von Msgr. Kulésérian vorgestellte Werk von A. Grigor Thathewats vgl. F. Macler, L'Islam dans la littérature arménienne: Revue des Etudes Islamiques (1932) 493-522. Für die Akademie zu Kazan vgl. Palmieri, Art. Coran: Dictionnaire de Théologie Catholique.

[16] Vgl. Levi della Vida, Aneddoti (über die maronitischen Meister von Marracci) (Mailand 1959) und in der Sammlung Studi e Testi (Vatikan): Ricerche sulla formazione della Biblioteca Vaticana (1939); und Documenti sulle Relazioni delle Chiese Orientali colla Santa Sede (1948).

[17] Vgl. den Beitrag von Jomier: Parole et Mission, Heft 24, 659-663; der allgemeine Gesichtspunkt des Ismaelitismus wird später aufgrund der Werke von Snouck und Lammens im Abschnitt über die neue Problematik abgehandelt.

[18] Dieses Unternehmen ist durch die Chroniken des christlichen Westens und Ostens gegangen, wurde aber noch nicht zum Gegenstand einer objektiven und vollständigen Analyse gemacht außer im Dossier, das man einsehen kann bei al-Montada, BP 1375, Beirut.

[19] Vgl. Anawati, Polémique, apologie et dialogue islamo-chrétien: Euntes Docete (Gregoriana, Rom 1969) 433 ff.

[20] Für Dar el-Salam (Eglise Notre-Dame de la Paix, Garden City, Kairo) vgl. les Mardis, zwischen 1954 und 1962 herausgegeben (Vrin, Paris) und die Chroniken der MIDEO; für den Libanesischen Kreis vgl. Michel Asmar, Le Cénacle libanais et la conscience politique du Liban (Beirut 1962) sowie eine große Zahl von Publikationen (BP 1145, Beirut).

[21] Vgl. seinen Beitrag in : Irénikon (Chevetogne 1971) 2, 191-202.

[22] Vgl. das Werk Dialogues (Fayard, Paris 1969).

Übersetzt von Dr. Rolf Weibel

YOUAKIM MOUBARAC

1924 im Libanon geboren. Beginn des Theologiestudiums an der Sankt-Josephs-Universität in Beyrouth, Abschluß des Studiums mit dem Doktorat am Institut Catholique in Paris, wo er seit 1948 doziert. Gleichzeitig Lehrtätigkeit an der Katholischen Universität Löwen, am Orthodoxen Theologischen Institut Saint Jean in Damaskus und an der Protestantischen Theologischen Fakultät in Brüssel. Am Centre National de la Recherche Scientifique mit Louis Massignon befaßt, hat er dazu beigetragen, dessen Werk und Gedankenwelt bekanntzumachen, bevor er im Rahmen der Arbeit an zwei Dissertationen an der Sorbonne mit der Inventarisierung des christlichen Denkens über den Islam begann. An der Sorbonne Promotion zum Dr. phil. Teilnahme an zahlreichen ökumenischen Treffen, vor allem zum Thema Palästina. Neuerdings Herausgabe einer «Pentalogie islamo-chrétienne», in der seine sämtlichen Arbeiten von der Zeit seit der theologischen Dissertation bis zu den derzeitigen Forschungen zusammengefaßt sind.

GUY HARPIGNY

1948 geboren in Luttre (Belgien). 1973 Priesterweihe. Kandidat der Psychologie und Lizentiat der Theologie an der Universität Löwen. Derzeit Arbeit an einer Dissertation über die islamisch-christlichen Beziehungen. Veröffentlichungen: Le dialogue islamo-chrétien aújourd'hui: RTL 2 (1975); Muhammad est-il considéré comme prophète? in: RTL 3 (1975).

Youakim Moubarac

Das christliche Denken und der Islam

Haupterkenntnisse und neue Problemstellung

Der Status Quaestionis, der hier als Versuch einer Bestandsaufnahme der hauptsächlichen Monumente christlichen Denkens zum Thema «Islam», sowohl im orientalischen Mittelalter, als auch im Abendland von den Anfängen bis heute, als schließlich wiederum im christlichen Orient der heutigen modernen Zeit, vorgelegt wird, führt zu einer bestimmten Anzahl von Erkenntnissen, die man als bedeutsam, wenn nicht entscheidend für die christliche Auseinandersetzung mit dem Islam bezeichnen kann.* Bevor wir auf diese Erkenntnisse eingehen und ihre Tragweite bis in die von ihnen geschaffene neue Problemstellung hinein beurteilen, dürfte es nützlich sein, eine Anzahl allgemeiner Feststellungen hervorzuheben.

I. Feststellungen

1. Die historischen Untersuchungen haben die theologischen Essays im eigentlichen Sinne in den Hintergrund gedrängt. Von solchen Essays erscheinen tagtäglich neue und behandeln nach und nach klassische und moderne Aspekte in neuer Form. Doch dürfte für die Zukunft sicher sein, daß nicht eine theologische Abhandlung über den Islam das historische Inventar der früheren Arbeiten übersehen darf. Dabei sollte der vorliegende Bestand allerdings auf jeden Fall dazu veranlassen, sowohl von Wiederholungen als auch von falschen Originalitätsansprüchen abzusehen[1]. Diese Feststellung hat übrigens auch die Zusammenstellung des vorliegenden Heftes maßgeblich bestimmt.

2. Die Feststellung des historischen Sachverhaltes, von der hier die Rede ist, wird dazu beigetragen haben, die Bedeutung der vom Zweiten Vatikanum über die nichtchristlichen Religionen veröffentlichten Texte hervorzuheben. In diesem Zusammenhang läßt sich aber auch feststellen, daß, abgesehen von einigen den Konzilsdokumenten zeitlich mehr oder weniger lange vorausgehenden päpstlichen Verlautbarungen, keinerlei genau umrissene amtliche Weisung oder Abgrenzung vorliegt, an die sich der Theologe zu halten hätte, der sich mit der Analyse einer Religion wie der des Islams befaßt. Es gibt gewisse Verbindungslinien christlichen Denkens zwischen Ost und West, von denen einige aus Trägheit, Böswilligkeit oder Unwissenheit zur Routine werden. Doch Traditionen oder gar eine Tradition zu diesem Thema gibt es nicht.

3. Sicher ist, daß vor dem Zweiten Vatikanum die negativen, ablehnenden oder doch zumindest kritischen Meinungen den gemeinsamen Tenor der christlichen Literatur über die Religion des Korans bilden. Doch die in den letzten Jahren methodisch durchgeführte historische Bestandsaufnahme hat auch zahlreiche Irrtümer enthüllt, die nicht einer Feindseligkeit oder Voreingenommenheit entspringen. Das gilt selbst für die Werke sehr ernsthafter Autoren; und ihre Meinungen zeichnen sich aus durch einen Sinn für die Nuance oder das Bemühen um richtige Befragung, wenn es sich dabei nicht um vollends positive Meinungen handelt.

Für den Osten sei dabei an das Urteil des nestorianischen Patriarchen Timotheus I. erinnert, in dem er Mohammeds Prophetie voll und ganz im gleichen Sinne wie die Prophetien des Alten Testamentes, eben als für die arabischen Völker gegeben, anerkennt[2]. Erinnert sei ebenso an die Gedankengänge eines Paul von Sidon, der von einer an christlicher Wahrheit trächtigen koranischen Schrift spricht, in einem Sinne, der alle Gedanken über dieses Thema seit Johannes Damascenus über jede Kontroverse hinaus trägt.

4. Übrigens muß, was den christlichen Orient anbetrifft, unterschieden werden zwischen byzantinischen und diesen verwandten Theologen und den übrigen, sowohl den Melkiten als auch den Nestorianern, den orthodoxen Syrern oder Kopten. Die Christen Syriens und Ägyptens, von denen eine Anzahl sehr positiv auf die arabische Eroberung reagierten aus ihrer antibyzantinischen Einstellung heraus, bewegen sich in ihren Kontroversen mit dem Islam auf einem sehr hohen philosophischen Niveau und sind zudem in jedem Falle gelassener und konsequenter aufgrund dessen, daß sie dieselbe Sprache sprechen wie er[3].

5. Im Westen scheint Abälard den Islam unter das philosophische Vorzeichen eines Bundes der Natur einzuordnen, der nicht durch den des Gesetzes gegenstandslos wird, gleich wie dieser seine Bedeutung nicht vollkommen einbüßt durch den Bund der Gnade[4]. Raimundus Lullus erklärt, der Islam stehe dem Christentum näher als das Judentum, während er ihm andrerseits seine sufitischen Formulierungen für seine eigene Mystik entlehnt[5]. Petrus Venerabilis ist hinsichtlich des Islams unentschieden, ob er ihn unter die Häresien rechnen oder ihn als ethnische Religion werten soll[6], während Nikolaus Cusanus, der das erstmalige Bemühen des Abtes von Cluny um eine unmittelbarere Kenntnis des Korans wiederholt, ihn, statt einer

systematischen Ablehnung, durchsiebt; ja er lädt den arabischen Islam zu einem neuen ökumenischen Konzil von Jerusalem, indem er ihm, wie allen anderen Religionen, ein Friedensangebot macht, gegründet auf einer gleichen Beziehung zu Gott bei aller Verschiedenheit der Kulte[7].

6. Im Osten wie im Westen und gleichwelcher Art die Sackgassen sind, in denen die christliche Auseinandersetzung mit dem Islam sich verirrt hat, muß in dem festgelegten historischen Sachverhalt, auf dem wir fußen, eine gewisse Anzahl von *Wegen* herausgestellt werden, deren Wert nicht notwendig von den erzielten Ergebnissen abhängt und deren exemplarischer Charakter bleibt, selbst wenn diese Ergebnisse ebenso viele überschrittene Grenzen darstellen.

a) Das gilt für die beiderseits als bevorzugtes Mittel des Dialogs angesehene «ratio», insofern beide Seiten sich nicht auf eine höhere Autorität berufen können. Das verschafft uns vor allem, ebensogut im lateinischen Mittelalter wie in der östlichen Theologie, die «notwendigen Zeugnisse (rationes neccessariae)» für die christlichen Mysterien.

b) Die besondere Aufmerksamkeit für die islamischen Schriften bleibt nichtsdestoweniger ein bevorzugter Weg für die christliche Auseinandersetzung, wenn diesen Schriften dabei auch keine Offenbarungsautorität zuerkannt wird. Diese Aufmerksamkeit ist um so verdienstlicher, als sich für viele Byzantiner und Lateiner ihre Untersuchungen auf Koranversionen gründen, die später als «Verfälschungen» angesehen wurden[8].

c) Diese Aufmerksamkeit für die heiligen Schriften in der Auseinandersetzung mit dem islamischen Argument der Überlegenheit des Korans aufgrund dessen, daß er nach dem Evangelium gekommen ist, führt die christliche Theologie in die historische Betrachtungsweise ein. Auf dieser Grundlage haben wir bei einem 'Isâ Ibn Zur'a ebenso wie später bei einem Roger Bacon eine erste historische Klassifizierung der Religionen, die man als eine Art Unterbau für ihre Theologie betrachten kann.[9].

d) Es bleibt die Tatsache, daß die jüdisch-christliche Thematik von jeher den wesentlichen Bezug der islamisch-christlichen bildet. Die Religion des Propheten, die nach dem Evangelium gekommen ist, wie dieses nach der Thora kam, wird von einer beträchtlichen Anzahl christlicher Denker in der gleichen Weise betrachtet, wie die Religion der Propheten. Namentlich Petrus Venerabilis richtet an die Muslime dieselbe Einladung zum Heil wie an die Juden[10].

e) Gleich wie die auf diese Einladung gegebene Antwort sein mag und vor allem gleich wie ihre theologische Voraussetzung sein mag – hier haben wir in einem wie im anderen Falle eine Eröffnung des Dialoges und einen Vorrang der Mission dem bewaffneten Kreuzzug gegenüber. Im Hinblick darauf darf man sagen, daß das als neu geltende Prinzip des Dialogs einen traditionellen Weg darstellt[11].

7. Ein entscheidender Übergang von der theologischen Betrachtung des Islams zu seiner erfahrungswissenschaftlichen Untersuchung scheint sich zur Zeit der Renaissance zu vollziehen. Danach jedenfalls strebt zumindest seit Beginn des 19. Jahrhunderts die Orientalistik. Doch erweist sich, daß die sich als wissenschaftlich bezeichnende Bestandsaufnahme des Islams durch mehr oder weniger bewußte und eingestandene philosophische Voraussetzungen determiniert ist. Das gilt für alle namhaften Orientalisten des vergangenen Jahrhunderts und des Anfangs dieses Jahrhunderts. Ihre Abhängigkeit von den bedeutendsten deutschen philosophischen Strömungen wie auch dem Positivismus Comtes ist ebenso offensichtlich wie die Abhängigkeit der ganzen Schar der heutigen Islamologen vom Marxismus, auf den sie sich berufen. Man kann also behaupten, man habe die im Mittelalter eigentümliche theologische Sicht des Islams durch eine wissenschaftliche ersetzt, die mit der modernen Zeit eingesetzt habe und für die heutige Zeit zwingend sei. Wir sehen uns in Wirklichkeit einer auf philosophischen Stellungnahmen fußenden Betrachtungsweise gegenüber. Das hat im übrigen dem Westen eine echte Belebung der Islamwissenschaften seit der Aufklärungszeit beschert[12].

8. Während indes eine Anzahl christlicher Autoren weiter den Weg des Mittelalters geht, wenden andere sich der als wissenschaftlich bezeichneten Orientalistik zu und nehmen für sich in Anspruch, den Islam rein objektiv zu betrachten. Tatsächlich bezieht die große Mehrheit der christlichen Denker – gleich ob es Fachtheologen oder Missionare – einen Standpunkt, der sich als objektiv ausgibt und die Lauterkeit und Ehrlichkeit Mohammeds in Zweifel zieht, die Urheberschaft des Korans ihm persönlich zuspricht und diskussionslos die Theorie von der Zweiteilung der Mission des Propheten und der Zerstückelung des Korans in vier Perioden übernimmt, von denen die drei Mekkaner Perioden von der Medinischen vollkommen verschieden sein sollen. Dadurch aber reduziert der weite Bereich christlichen Interesses am Islam, falls er nicht von negativen Vorurteilen belastet ist, die Religion Mohammeds auf eine natürliche Religion und Frucht menschlichen Bemühens oder einer sozio-ökonomischen Bewegung, einen jüdisch-christlichen «Ersatz» oder einen guten Glaubens kultivierten Irrtum[13].

9. Nichtsdestoweniger sollten wir in diesem Zusammenhang sorgfältig zwischen theologischer Be-

trachtung und religiöser Aufgeschlossenheit unterscheiden und dabei nicht übersehen, daß glücklicherweise die letztere nicht selten den Vorrang der erstgenannten gegenüber besitzt. Für zahlreiche im Bereich des Islams lebende christliche Kontemplative und Missionare rangiert die spirituelle Begegnung mit dem Phänomen des Islams und erst recht die von Herzen kommende freundschaftliche Verbundenheit mit der islamischen Welt vor der theologischen Formulierung. Ganz besonders in der der heutigen unmittelbar vorausgehenden Generation haben wir einen Primat des Kontemplativen, der das Existenzielle integriert und sowohl für das Politische wie das Theologische einen Ausgleich schafft. Das gilt ganz besonders für Charles de Foucauld und Albert Peyriguère[14].

10. Es sind in allgemeinerem Sinn «Einzelpersönlichkeiten», Priester oder Laien, und wenn es sich um Ordensleute handelt, offenbar «Ausgeschlossene», die die günstigsten Anschauungen hinsichtlich des Islams vertreten. Auf diese Weise entziehen sie sich zweifellos jeder generellen Kreuzzugs- und Missionierungspolitik oder auch der Politik des von ihren Institutionen oder Gruppen vorprogrammierten Dialogs. Das schafft natürlich die bereits erwähnte doppeldeutige Haltung innerhalb des Katholizismus, wie wir sie dem Werk Louis Massignons gegenüber beobachten. Dennoch darf man annehmen, daß das Gesamtphänomen deutlich positiv zu werten ist, wenn man die grundlegenden Erkenntnisse annimmt, die nunmehr aufgezählt werden sollen.

II. Erkenntnisse

11. An erster Stelle unter den grundlegenden Erkenntnissen christlicher Islamwissenschaft scheint zu stehen, daß in Zukunft eine ernsthafte, positive Betrachtung des Islams innerhalb des Christentums das Übergewicht gewinnen müßte über jede gegenteilige Einschätzung. Man kann in diesem Zusammenhang sagen, daß die Schule eines Massignon innerhalb des Katholizismus sich durchgesetzt hat gegenüber der eines Lammens, ebenso wie in den Kirchen der Reformation die eines Cragg gegenüber jeder anderen Haltung, und daß schließlich die Wertschätzung eines Patriarchen Athenagoras für den Islam die letzte und höchste Äußerung der Orthodoxie zu diesem Thema darstellen wird. Um sich davon zu überzeugen, braucht man nur die dem Islam gewidmeten Artikel in den kirchlichen Enzyklopädien und anderen Werken dieser literarischen Gattung zu vergleichen. Speziell für den Katholizismus wird das vollends deutlich, wenn man vom *Dictionnaire de Théologie Catholique* und den Artikeln Palmieris zu denen von Abd-El-Jalil in der neuen Enzyklopädie *Catholicisme* oder von Louis Gardet in der Sammlung *Je sais – Je crois* übergeht.

12. Im Rahmen eines anerkannten globalen Schemas zeichnet sich eine gewisse positive Einschätzung der Mission Mohammeds ab. Wenn die Mehrzahl auch noch weit davon entfernt ist, ihm den Titel Prophet zuzuerkennen, während andererseits eine gewisse Anzahl Autoren sich die Frage nach dem außerordentlichen Charisma stellt, das ihm auf jeden Fall zugesprochen werden muß, – wenn manche ihm sogar nur eine teilweise auf die erste Mekkaner Periode begrenzte Aufrichtigkeit zubilligen wollen, kann man doch sagen, daß nunmehr ihm gegenüber die Einstellung vorherrscht, die hinsichtlich des Islams generell vorherrschend geworden ist und die das Werk Abd-El-Jalils durch die Idee einer «vision de l'intérieur (Vision von innen heraus)» konsekriert hat. Die charakteristischsten Standpunkte sind einerseits die Zurückhaltung in den römischen Richtlinien für den Dialog, die zwar durchaus von einer «prophetischen» Spiritualität sprechen, dabei aber Mohammed nicht einmal erwähnen[15], und andrerseits die jüngste Definition der subjektiven und objektiven Aufrichtigkeit und Echtheit des Propheten des Islams, die Roger Arnaldez gegeben hat. In dieser Hinsicht sind Arnaldez' Zeilen ebenso bestimmend wie vor fünfzig Jahren die Massignons über Hallaj und zweifellos folgerichtiger für den Theologen in dem Maße, in dem sie sich nicht auf eine theologische Reflexion stützen, sondern auf eine kritische Analyse[16].

13. In derselben Hinsicht sind Arnaldez' Analysen der islamischen Korankommentare gleich symptomatisch. Zweifellos ist das christliche Denken weit davon entfernt, sich von den kritischen Wegen zu distanzieren, die der Westen immer noch hinsichtlich des heiligen Buches des Islams beschreitet. Doch kann man sagen: Ebenso wie für Mohammed gibt es hier eine gewisse positive Betrachtung der Dinge, die sich auf drei spezielle Punkte gründet, gerade wegen der Bestreitung, denen sie noch ausgesetzt sind:

a) Was die koranischen Stellungnahmen zu den christlichen Mysterien anbetrifft, so betrachtet sie ein großer Teil der Forscher immer noch als systematische Ablehnungen. Doch einige sind durchaus aufgeschlossen für den islamischen Standpunkt, der sie als unterschiedliche Formulierungen und nicht so sehr als Leugnungen des christlichen Mysteriums darstellt. Diese Haltung ist ganz besonders typisch für die Antworten, die uns M. Kamel Hussein und S. H. Nasr zur Trinität und Kreuzigung gegeben haben[17].

b) Wenn es auch immer noch klar ist, daß eine spezifisch christliche *Interpretation* des Korans ein unangebrachtes Unternehmen wäre, so liegt eine christliche

Lesart (lecture) nicht außerhalb des Denkbaren, selbst wenn sie sich nicht in allen Punkten mit dem islamischen Verständnis deckt. Wie es hinsichtlich der jüdischen Schriften Divergenzen zwischen Christen und Juden gibt, so kann es – wie man sicher noch besser verstehen wird – durchaus Divergenzen zwischen Christen und Muslimen hinsichtlich des Korans geben, ohne daß man sein christliches Verständnis nun als etwas Indiskretes oder Ungerechtfertigtes betrachten müßte.

14. Massignons Plädoyer für Hallaj und die Mystik generell, die wir eben als der Bestätigung der Aufrichtigkeit Mohammeds durch Arnaldez gleichwertig erwähnten, gehört nach wie vor zu den wichtigsten Erkenntnissen der christlichen Islamwissenschaft; und es handelt sich dabei um ein um so bedeutsameres Gebiet, als der christliche Denker seinem islamischen Gesprächspartner hier nach wie vor ein Problem vorlegen wird. Eine bestimmte Richtung christlichen Denkens erklärt sich übrigens als ratlos und unklar hinsichtlich der islamischen Authentizität der muslimischen Mystik. Sich überlegen gebende Theologen lehnen es rundweg ab, dieses Phänomen als integrierenden Teil des orthodoxen Islams zu betrachten. Dennoch bleibt die islamische Mystik für die Gesamtheit der christlichen Denker ein bevorzugtes Gebiet[18].

15. Wenn es unter den Christen Meinungsverschiedenheiten über die islamische Authentizität der muslimischen Mystik gibt, so hängen sie mit einer anderen wichtigen Erkenntnis zusammen: daß es innerhalb des Islams in seinen Hauptströmungen einen gewissen Pluralismus gibt. Wenn auch ein maßgeblicher Teil der katholischen Fachleute am Vorhandensein eines orthodoxen, ja rigoristischen Islams festhält, so wird diese innere Vielfalt doch gebührend in Rechnung gestellt. Aufgrund dessen wird auch der Schiitismus stark hervorgehoben und als wesentlich anerkannt für alles, was sich innerhalb des Islams auf der Ebene des inneren Lebens und des schöpferischen Wirkens abspielt. Gewiß kann man nicht behaupten, daß die Arbeiten eines Corbin über den iranischen Islam allgemein gute Aufnahme finden, noch daß sie bisher ein spezifisch theologisches Echo im islamisch-christlichen Dialog gefunden hätten, wie sehr sich der Autor auch in diesem Sinne bemüht[19]. Aber das klare Interesse, das diese Forschungsrichtung in den verschiedensten Kreisen gefunden hat, wird weithin von der christlichen Intelligenzija geteilt. Für uns und wie Massignon bereits nachdrücklich betont hat, stellt das Schiitentum den Islam im Stadium des religiösen, philosophischen und sozialen Suchens dar. Es ist der historische Nerv eines in steter Spannung befindlichen Islams. Man kann unmöglich den Islam objektiv analysieren noch ihn spirituell erfassen, ohne dem Rechnung zu tragen. Unter Berücksichtigung des Gesagten und gleich welche Richtung der Aufmerksamkeit für die eine oder die andere Form des Islams sich im Christentum Raum schaffen mag, – die große Mehrheit der Christen, die sich im Augenblick dafür interessiert, betrachtet ihn als ein Ganzes und geht ihn dennoch weiterhin an von seiner mittelmeerischen Seite und seiner arabischen Form aus. Als Front und Speerspitze der Dritten Welt besitzen die großen islamischen Länder in Asien und Afrika dasselbe spezifische Gewicht wie das Christentum in Lateinamerika.

Doch wenn solche Überlegungen über die islamische Welt eine bestimmte Praxis des islamisch-christlichen Dialogs bedingen, trägt die Verschiedenartigkeit der Ausprägungen des Islams in seinen inneren Strömungen unfehlbar dazu bei, daß in der christlichen Islamwissenschaft eine neue Problemstellung auftaucht. Darauf aber müssen wir noch in kurzen Zügen eingehen.

III. Problematik

16. Nachdem wir versucht haben, aus der Vergangenheit heraus den Islam in dieser oder jener Weise einzuordnen, nachdem wir sodann in jüngerer Zeit eine ihn einbeziehende Theorie im Rahmen einer Theologie des Heils für die Nichtchristen – individuell oder kollektiv gesehen – entwickelt haben, kann man nun sagen, daß die heutige Problemstellung der christlichen Theologie, soweit sie sich mit dem Islam befaßt, um einen Versuch bemüht ist, jene große religiöse Bewegung innerhalb des Planes Gottes zu legitimieren. In dem Maße, in dem ein solcher Versuch einen Heilsweg verficht, der von dem Weg in Jesus Christus verschieden ist, muß gleich von Anfang an klar gesagt werden, daß diese Aufgabe im Voraus mißbilligt wird. Das gilt nicht für den Fall, daß man im Hinblick auf diesen einzigen Weg des Heils ein angemesseneres Verständnis seines Verlaufs, seiner Reichweite oder der Punkte sucht, an denen er mit dem Geschick der Völker in einer geheimnisvollen, aber realen Konvergenz verknüpft ist.

17. Jegliche Betrachtung des Islams im Rahmen der Heilsgeschichte nimmt zunächst Bezug auf Abraham, wenngleich auf die Gefahr hin, daß sie sehr schnell erleben muß, wie die nähere Bestimmung dieses Bezuges bald divergierende Wege nimmt. So ist in einem Gedankengang, den man bis auf Abälard zurückverfolgen könnte, nämlich auf sein Gespräch zwischen einem Christen, einem Juden und einem Philosophen, wobei der Philosoph, da er als Ismaelit bezeichnet wird, mit einem Muslim identifiziert wird, die religiöse Grund-

lage des Islams der Grundlage der «Natur» gleichgesetzt und von dem entsprechenden Bund bestimmt wird[20]. Dieses Verständnis sollte um so weniger Schwierigkeiten mit sich bringen, als es sich mit der Art und Weise trifft, wie der Islam sich selbst sieht und zwar von jeher: als *dîn al-fitra* oder erste Religion der Menschheit.

18. Wenige Theologen, die nach Gottes Plan mit dem Islam forschen, geben sich indes mit diesem Bezug zufrieden, der von allzugroßer Primitivität und in seinem Ansatz allzu unbestimmt ist. Das abrahamitische Prinzip kann nach ihrer Meinung nicht allein auf der Rückführung auf Ismael fußen, da diese allzu unterschiedslos neben einem Bezug auf Noah oder Adam stände. Diese Bestimmtheit des Islams von Ismael her wird vielmehr in Beziehung zu Gottes Plan mit seinem Volk von seinem Stammvater Abraham an verstanden. Gerade an dieser Stelle aber zeigen sich die Hauptdivergenzen, und man muß mit bedrohlichen Klippen rechnen.

Auf einer Linie, die wir als streng neuthomistische Orthodoxie bezeichnet haben, aber auf der Suche nach einer für sein hohes Alter vorbildlichen geistigen Offenheit, hat Kardinal Journet den Abrahamismus des Islams folgendermaßen definiert:

«Die Botschaft Mohammeds, der höchste Schatz des Islams, ist die *übernatürliche Offenbarung* (die Hervorhebungen stammen von Journet selbst) des einzigen und transzendenten Gottes, die an Abraham ergangen ist. Diese Offenbarung, die bei Abraham auf das Mysterium der Trinität und die erlösende Menschwerdung hin geöffnet, aber durch Israels Versagen blockiert, gehemmt und zur Erstarrung gebracht worden ist, hat Mohammed in Auswirkung eines unverschuldeten Mißverständnisses als antitrinitarisch und antichristlich aufgenommen; daher die schreckliche und beständige Doppeldeutigkeit dieser Botschaft.»[21].

Diese Definition würde eine ganze Abhandlung verdienen. Hier mag die Feststellung genügen, daß sie die verschiedensten Formen des Verständnisses des Islams als eines «arabisierten Judaismus» einschließt und derart unterschiedliche Betrachtungsweisen verbindet wie die von Richard Simon[22], Kardinal Newman[23] oder P. Lammens. Bevor wir jedoch näher erklären wollen, worin sich Lammens' Standpunkt von anderen christlichen Auffassungen vom Islam als «arabisiertem Judaismus» unterscheidet, soll auf Journets Bemerkung von dem unverschuldeten Mißverständnis eingegangen und diese von uns mit der folgenden weiteren Erklärung unterbaut werden:

«Der Inhalt der (koranischen) Botschaft ist die Idee des einzigen und transzendenten Gottes, wie er ursprünglich Abraham *im prophetischen Licht* der biblischen Offenbarung kundgetan, dann aber in einem *Zerrspiegel* eines Israel und dem Islam gemeinsamen Mißverständnisses antitrinitarisch und antichristlich geworden ist. Das ist keineswegs ein einfacher philosophischer Gottesbegriff, sondern eine im Ursprung offenbarte religiöse Idee – die ein gewaltiges Ansehen bewahrt – und auf diese Weise ausgeplündert worden ist.»

Begründet man so eine nicht allein pathetische, sondern auch noch positiv abrahamitische Sicht von Geschick und Bestimmung des Islams, in allem vergleichbar der des Judentums und von diesem außerdem aufs engste abhängig, so sieht man doch, daß ein Abrahamismus nach Journet völlig verschieden ist von einem philosophischen Ismaelitismus nach Art Abälards. So bleibt aus der Sicht des alten Theologen von Fribourg der Weg für eine bestimmte Integration des Islams in den biblischen Heilsplan offen, – ein Weg, der weniger einschränkend und auf jeden Fall weniger abhängig ist vom Versagen Israels[24].

19. Das gilt noch nicht für diejenigen, die sich auf die große orientalistische Sezierung des Korans gründen, um von da aus ein ismaelitisches Verständnis des Islams vorzulegen, sei es nun kritisch oder religiös. Hören wir, was P. Lammens schreibt:

«In seiner (Mohammeds) ungemein aktiven Intelligenz erstand das Bild Christi in einer kraftvollen plastischen Form. Er steht über Abraham und Moses, seinen bevorzugten Vorbildern, und keine dieser großen Persönlichkeiten wird von ihm verkündet als Wort, als Geist Gottes. Doch in dem Augenblick, in dem er seine Schlüsse zog, beging Mohammed einen entscheidenden Fehler. Er weigerte sich, die Schlußfolgerungen aus seinen eigenen Prämissen zu ziehen. Von dem Augenblick an hatte der Islam seinen Weg gefunden: als Nachbildung des biblischen Monotheismus mit christlichen Elementen, verzerrt durch eine judaisierende Interpretation; arabischer Zweig des ebionitischen Stammes mit schwächeren Formen, wie es der Wüstenflora entspricht. Aber die Kopie, die nach dem Original der beiden Testamente konzipiert ist, blieb für immer unvollendet, und man brauchte ihr nur noch den ismaelitischen Stempel aufzudrücken. Nachdem sie einen Augenblick lang durch die Nähe Jesu verdunkelt worden war, sollte die Gestalt Abrahams einen neuen Glanz gewinnen. Sie sollte das bis dahin fehlende nationale Element abgeben. Der große Patriarch muß seinerseits den Islam annehmen als überarbeitete und beträchtlich arabisierte Neuausgabe des talmudischen Judentums.»[25].

Der entscheidende Augenblick, auf den Lammens hier anspielt, ist für die kritische Prüfung des Korans

klar. Es ist der Augenblick der Rückkehr Mohammeds zu einer rein judaisierenden Inspiration, der ihn dazu gebracht habe, dem Islam einen national arabischen Charakter zu geben durch die Aufprägung des ismaelitischen Stempels. Der Zeitpunkt fällt in seinen Aufenthalt in Medina. Dort habe der Prophet aus Mekka gelernt, was er bis dahin nicht wußte. Die koranische Nachbildung des biblischen Monotheismus erhielte demnach seinen Abschluß, als ihm die Juden von Medina, um ihn endgültig zu demütigen und zu entmutigen, erklärten, was er als ungebildeter Araber nicht wußte: daß er Abrahams elender Nachkomme sei, den ihm die Sklavin geboren habe – Ismael. In dem Augenblick sei der koranische Abrahamismus zum Ismaelitismus geworden.

Dieses Umschwenken Mohammeds, das nur eine Abkehr angesichts der Mißachtung Israels für ihn als kleinen Araber gewesen wäre, ist in dieser Form die große Entdeckung der kritischen Orientalistik und in ihrem Gefolge der christlichen Auffassungen von einem ismaelitischen Islam. Entwickelt wurde die Theorie von Snouck-Hurgronje und allgemein verbreitet durch den Artikel *Ibrahim* in der Enzyclopédie de l'Islam von seinem Schüler Wensick. Forster mit seinem indessen sehr systematisch vertretenen Ismaelitismus kannte diese Theorie noch nicht; Massignon lehnte sie rundweg ab[26]. Überdies ruft sie unabweisbare Einwände auf den Plan – sowohl vom wissenschaftlichen Standpunkt aus als auch vom Standpunkt des muslimischen Bewußtseins und dessen innerer Aneignung im christlichen Denken aus.

20. Tatsächlich ist es nicht schwierig zu erkennen, in welchem Punkt eine derartige ismaelitische Festlegung des Islams für die Erstbetroffenen zunächst unwiderlegbar ist. Natürlich ist es für den Muslim unvorstellbar, daß Mohammed erst in Medina und im Anschluß an eine gehässige jüdische Aufklärung entdeckt haben sollte, was hernach das Allereigenste des islamischen Glaubens als abrahamitisches Erbe darstellt. Zerstükkelt man den Koran irgendwie derart, daß daraus eine zum Gegensatz sich steigernde Unterscheidung wird zwischen einem mekkanischen Mohammed, der nur ein wenig eigenständiger Wiederholer vergangener Glaubensgehalte wäre, und einem zum Propheten der Araber und Oberhaupt eines Staates gewandelten Mohammed der medinensischen Zeit, so wird dies, wie man leicht denken kann, für jedes muslimische Bewußtsein unannehmbar.

Der Protest dieses Bewußtseins gegen eine solche Darstellung der Ursprünge seines Glaubens wird jedoch durch ein aufmerksames Studium der koranischen Botschaft weitgehend gerechtfertigt. Wir haben das in unserer Dissertation *Abraham dans le Coran* ausgeführt. Snoucks bei Lammens wieder auftauchende und durch Wensick in der Orientalistik zur allgemein anerkannten Theorie gemachte These hält einer aufmerksamen Analyse der Korantexte über Abraham nicht stand. Das wirkt sich im übrigen dahingehend aus, daß jedes Aufgreifen dieses ismaelitischen Motivs notgedrungen unsere Schlußfolgerungen verwerfen muß[27].

Dennoch braucht man sie trotz aller entgegengesetzt lautenden orientalistischen Stellungnahmen keineswegs unbedingt zu übernehmen, um sich darüber klar zu werden, daß der Ismaelitismus, der aufgrund seiner koranischen Voraussetzungen für das muslimische Bewußtsein schon unannehmbar ist, auch für das christliche Bewußtsein von seinen eigenen Postulaten aus ebenso unannehmbar wird. Ist einer auf Ismael bezugnehmenden Interpretation des Islams bereits durch die abrahamitische Orientierung des Korans widersprochen, insofern diese Orientierung im Koran eine grundlegende Einstellung ist und insofern Mohammeds Kontakte mit Juden und Christen ihn kaum dazu veranlaßt haben, seine Botschaft im Sinne einer speziellen «arabischen» Einengung umzukehren, sondern ihn vielmehr in seinem Ruf zu einer ökumenischen Begegnung vor allen Differenzen bestärkt haben, so scheint uns vom christlichen Standpunkt aus noch undenkbarer, Mohammeds Wahl von der biblischen Berufung Ismaels aus zu rechtfertigen. Der betreffende Text besitzt in Wirklichkeit in der hebräischen Bibel keinerlei Entsprechung, und seine hypothetische Anwendung auf den Islam lenkt die christliche Hermeneutik zu einer Radikalisierung der Verheißung und der Auserwählung, ausgehend von einer Ausschließung, die von einem ehrlichen Bewußtsein aus, sei es religiös oder nicht, nur abgelehnt werden kann.

Wir brauchen gar nicht erst die Konsequenzen einer Theorie abzuwarten, die eine von der jüdischen[28] verschiedene und dieser notwendig widerstreitende islamische Berufung herausstellt, sondern können bemerken, daß sie, politisch gesehen, den israelisch-arabischen Konflikt vollends in eine Sackgasse bringt. In einer solchen Optik gründen sich sowohl die Perspektive einer Aussöhnung als auch die eines permanenten Konfliktes auf einer falschen völkischen Bindung der religiösen Gemeinschaften und entziehen jeder Überwindung historischer Gegensätze durch die Gläubigen den Boden.

IV. Kritische Fragestellungen

Gleich wie es um die abrahamitische Problematik des Islams und seine ismaelitischen Abwandlungen stehen mag, – im christlichen Denken sind dadurch präzise

Fragen geweckt worden, von denen manche über die islamisch-christlichen Beziehungen hinausgreifen und spezifisch theologische Überlegungen auf den Plan rufen.

21. Wir erwähnten eben die Verwendung der Genesistexte über Ismael. Nach unserer Meinung sollte der Gesamtkomplex der Kapitel 12 ff. des ersten Buches der Bibel, sowie alles, was im Alten wie im Neuen Testament darauf Bezug nimmt, einer analogen Bearbeitung unterzogen werden, wie sie die Kapitel 1-11 bereits erfahren haben. Das Siebentagewerk der Schöpfung und die Arche Noahs haben keineswegs an religiöser Bedeutung eingebüßt, als ihnen ihr historisches Verständnis entzogen wurde. Ebenso werden zweifellos die großen Realitäten der Verheißung, der Auserwählung und des Bundes nur an Bedeutung gewinnen, wenn man sie von einem falschen Historismus befreit. Sie werden Gottes Großzügigkeit jedem Stammes- und Klassenprivileg gegenüber kundtun. Im Lichte dieser Großzügigkeit muß nicht allein nach dem Evangelium, sondern auch nach der an Abraham ergangenen Verheißung angenommen werden, daß alle ausgeschlossen sind durch die Sünde und alle erlöst durch die Gnade. Es gibt im übrigen eine Umkehrung des Abrahamsgleichnisses der beiden Söhne in dem gleichsinnigen Gleichnis des Evangeliums, wo der, der sich ausgeschlossen hat, nachher der geliebte Sohn des Vaters wird. Dementsprechende Überlegungen relativieren, ja entleeren schließlich den muslimischen Ismaelitismus auf derselben Grundlage wie das jüdische Exklusivitäts- und das christliche Elitebewußtsein.

22. Diese kritische Prüfung dessen, was in der Schrift zum Abrahamthema gesagt ist, muß notwendig dazu auffordern, die Idee von der Einzigkeit und folglich Enge einer sogenannten heiligen Geschichte im Verhältnis zur als profan und in ihrer mangelnden Differenzierbarkeit als heillos angesehenen Geschichte schlechthin neu zu überdenken. Der exemplarische Charakter der heiligen Geschichte selbst könnte dazu veranlassen, andere Exemplaritäten anzuerkennen, anstatt sie zu verschleiern oder auszuschließen. Wenn die Gegebenheiten der im eigentlichen Sinne biblischen Geschichte unter anderem eine Reihe von Bezugnahmen und einen Wertmaßstab enthalten, so ist diese Geschichte selbst keineswegs frei von einer Anzahl «gemischter» Gegebenheiten, die andere Bezugnahmen und andere Maßstäbe voraussetzen oder erschließen lassen.

23. Auf jeden Fall aber scheint es nötig, die Idee einer «Heilsgeschichte», die als einziger Kanal für die Pläne Gottes im Rahmen der Geschichte schlechthin dient, einzuschränken, wenn nicht gar zu relativieren. Diese Forderung könnte im gleichen Sinne verstanden werden als eine Erweiterung der Heilsgeschichte zu den Dimensionen des «Mysteriums», wie es Paulus offenbart worden ist, und verwirklicht werden durch eine Ausweitung der bisher in der jüdisch-christlichen Tradition allein wahrgenommenen Lichtspur auf die weiten Zonen des Schattens oder des Dunkels, in der man die Religionen der Völker belassen hat. Georges Khodr hat sich dafür eingesetzt mit dem Wunsch, man möge die offensichtliche Enge einer auf die Geschichte Israels und der Kirche begrenzten soteriologischen Christologie korrigieren durch eine Mysteriologie des Logos und des Geistes, ausgedehnt auf die Universalgeschichte[29].

Auf jeden Fall müßte man sehen, in welchem Maße das Christentum dem Einzelmenschen und den Völkern gegenüber unberechtigt eine buchstäblich auf das Judentum zugeschnittene Haltung beibehält, ohne darüber hinaus einen Blick dafür zu haben, inwieweit das alttestamentliche Bild der Religionen und Völker beträchtliche Wandlungen erfahren hat[30].

24. Nach Massignon stellt für den Islam die Jungfräulichkeit Marias ein «Zeichen» dar und bedeutet im Hinblick auf das Christentum eine besondere «Mahnung»[31]. Wenn Lammens bereits der Meinung war, daß in der Verteidigung der Jungfräulichkeit Marias Mohammed «definitiv mit dem Mosaismus bricht», so betont Massignon bei der Verteidigung der jungfräulichen Geburt durch den Islam das Vorhandensein einer kontinuierlichen Lösung innerhalb der heiligen Geschichte und eine doppelte Bezugnahme auf die Schöpfung des ersten Adam und auf die eschatologische Wiederkehr des zweiten Adam, der nicht aus Fleisch und Blut geboren ist. Diese Wiederkehr wird sich nach Art der Wiederherstellung des dritten Tempels vollziehen, der nicht von Menschenhand stammt, das bedeutet: unabhängig und wenn nötig unter Mißachtung jeglicher menschlichen Initiative.

Diese islamische Eschatologie, der zufolge Christus sehr wohl schon gekommen ist, aber weiterhin erwartet wird, müßte auf jeden Fall auch noch das abbauen, was ein gewisser Historismus im Zusammenhang mit dem Plan Gottes in Jesus Christus an zu eng Linearem und offenbar zu starker Uniformität und Irreversibilität besitzt. Jules Monchanin hat diese Möglichkeit eines Überdenkens, eines Wechsels und praktisch einer Umkehr des Laufes der Zeit skizziert[32].

In diesem Zusammenhang müßte auch das prophetische Charisma Mohammeds seinerseits neu durchdacht werden im Lichte des Verständnisses, daß seine Mission ihn in nichts der der Propheten Israels nachstehen läßt, im gleichen Sinne wie die der Weisen, in denen die Väter die Propheten des alten Griechenlands erkannt haben.

25. Über diese unvermeidlichen Fragen hinaus werfen das Auftreten des Islams in einer gewöhnlichen chronologischen Betrachtung nach dem Christentum und seine zumindest geographisch der des Christentums vergleichbare Verbreitung die Frage nach den Grenzen des Ökumenismus und der Mission wie nach der Eigenart des christlichen Universalismus auf.

Was den Ökumenismus anbetrifft, haben wir darauf aufmerksam gemacht, daß die christliche Auseinandersetzung mit dem Islam diesen lange Zeit in eine Parallele mit dem Judentum gesetzt hat. Doch wollen wir weniger den Eindruck erwecken, als sprächen wir dem Islam ein besonderes Privileg zu, indem wir ihn an den Prärogativen Israels teilhaben ließen, die die anderen Religionen nicht besäßen, sondern vielmehr sagen, daß diese Parallelität des jüdisch-christlichen und islamisch-christlichen Gespräches in der Kirche eigentlich die Gesamtheit der Religionen, für die der Islam einen gemeinsamen Protest erhebt, bei der Begegnung mit dem von dem jüdischen Anspruch auf Sonderrechte ererbten christlichen Anspruch auf Sonderrechte entsprechend privilegieren müßte.

Was schließlich den Universalismus anbetrifft, so müßte man wohl beim Vergleich der historisch-geographischen Dimension des Islams und seiner Reichtümer an religiöser und menschlicher Kultur jede Bewertung des christlichen Universalismus, die materiell meßbar wäre und sich auf eine als einer anderen überlegen dünkende kulturelle Besonderheit gründete, korrigieren. Unser christlicher Universalismus müßte endgültig und entschieden vom Quantitativen auf das Qualitative übertragen und auf jeden Fall von aller missiologischen Vorliebe für die Statistik befreit werden. Dieser Universalismus dürfte demnach nirgendwo besser angesprochen sein als in jener Kirche, die, vergraben im Schoß der islamischen Welt, zurückgeführt wird auf die Berufung des Samenkorns, das stirbt[33].

V. Forderungen und Schwierigkeiten des Dialoges

26. Ebenfalls im Schoße dieser Kirchen sind – nicht aus Schwäche sondern aus Gehorsam dem Evangelium gegenüber – die Gesetze eines Dialoges erarbeitet worden, die mehr als einen Punkt vom üblichen Programm der Evangelisation abweichen. Wenn auch der Dialog zum Leitmotiv jeglichen Forschens, um nicht zu sagen zum Stein der Weisen geworden ist, der wie durch Zauberkraft alle Probleme lösen müßte, so ist es nur recht und billig, in Sachen der islamisch-christlichen Beziehungen zu betonen, wie außerordentlich schwierig er in der ersten Zeit ist.

Roger Arnaldez hat diese Schwierigkeit kürzlich in sieben Punkte zusammengefaßt, die man sich tunlichst in Erinnerung bringen sollte. Seine gelegentlichen Äußerungen als Referent sind übrigens mehr als einmal wiedergegeben worden, was auf seine Weise deutlich macht, welches Gehör er gefunden hat[34].

27. Welche Bedeutung auch immer diese sieben Punkte der Schwierigkeiten in Sachen des islamisch-christlichen Dialogs und die Strenge haben mögen, die – jedoch ohne jede Starrheit – folglich seinen Ablauf bestimmen muß, man muß aus mehr als einer Erwägung heraus erleichternd und entschärfend darin eingreifen können.

a) Das Gespräch muß, wie Arnaldez präzisiert, mit religiösen Persönlichkeiten des Islams angeknüpft werden; aber darf man dem Sunnitismus dabei soweit den Vorzug geben, daß man den Schiitismus, die Mystik oder den Neomutazilismus ausschließt?

b) Soll dieser im eigentlichen Sinne religiöse Dialog überdies seine existenziellen Bezüge aufgeben, und bildet das Politische nicht einen integrierenden Teil des islamischen Weltverständnisses?

c) Zweifellos unterwirft der Glaube des Muslims den Koran weder der historischen noch der Textkritik, zumindest nicht in dem Sinne, wie wir es im Westen verstehen. Entzieht er ihn damit aber auch jeglichem Versuch einer Neuinterpretation im Sinne des islamischen Geistes, der sehr wohl dem modernen Bewußtsein eine neue Form des Herantretens an den heiligen Text eröffnen könnte, wenn er ihm auch mit gutem Recht das Schicksal ersparen möchte, das den heiligen Schriften des Christentums von manchen Schulen bereitet worden ist, die sie ihrer Botschaft mehr oder minder entleert haben?

d) Ist ferner dieser Dialog wirklich nur ein Dialog und müßte man nicht um seiner vollen Aufrichtigkeit willen für ihn einen Austausch zwischen zwei Religionen konzipieren? Natürlich würde die Schwierigkeit dadurch nur noch gesteigert. Andrerseits wäre sie damit aber auch besser umrissen, angesichts dessen, daß eine Konfrontation in mehreren Bereichen das gegenseitige Verständnis nur noch dringlicher machen müßte.

e) Überdies besteht der beste Beweis für die Möglichkeit eines Dialoges, ungeachtet dieser Schwierigkeiten, in der Tatsache seiner Praktizierung in den letztvergangenen Jahren, die in verschiedenen Formen auch Zeugnis von einer jahrhundertelangen Übung gibt. Die Berichte darüber haben zumindest eine Aufstellung der hauptsächlichen Institutionen gegeben, die den islamisch-christlichen Dialog befürworten; und man war bestrebt, den Ablauf und das Ergebnis von zwei der wichtigsten Initiativen der letzten Jahre

festzuhalten. Man wird feststellen, daß diese Treffen vornehmlich an gemeinsame Probleme angeknüpft haben, die mit existenziellen Entwicklungsvorgängen des Islams und des Christentums in der modernen Welt zusammenhängen. Dabei hat man jedoch nicht die Notwendigkeit übersehen, Islam und Christentum einander so vorzustellen, daß nicht alte Formulierungen von vornherein jede neu aufkommende Konvergenz untergraben.

28. Wir sind einen ähnlichen Weg gegangen in einem schriftlich niedergelegten Gespräch, das in der Sammlung *Verse et Controverse* veröffentlicht worden ist. Unter nahezu dreißig Fragen betraf die Mehrzahl der aufgeworfenen Probleme aktuelle Dinge oder gemeinsame Zukunftsperspektiven. Diesen Fragen, deren Anziehungskraft durch das Verlangen nach einer gemeinsamen Entwicklung wirksam wurde, ging eine Reihe der klassischen kritischen Fragen der islamisch-christlichen Kontroverse voraus. Diese Reihe von Fragen, denen eine gewisse Kritik fälschlich das Übergewicht in unserem Gesamtunternehmen zugesprochen hat, konnte wohl als ungünstig und den Bemühungen abträglich angesehen werden[35]. Dennoch ist unser Fragenkatalog insgesamt von unseren muslimischen Gesprächspartnern, die aus den denkbar verschiedensten Lagern stammten, angenommen und ganz oder teilweise beantwortet worden in eben dem Geist der Freiheit, in dem er ihnen vorgelegt worden war. Diese Verfahrensweise entsprang auf keinen Fall dem Willen, das Interesse der Forscher auf Fährten zu lenken, die in die alten Sackgassen führen. Sie ging vielmehr von dem Empfinden aus, daß kein wirklicher Fortschritt, weder auf der Ebene der Forschung, noch auf der der öffentlichen Meinung der christlichen und islamischen Völker, erreicht werden kann, solange Meinung und Forschung, gleich weiten und öden, durch frühere Konflikte verwüsteten Gebieten, mit Minen gespickt bleiben. Die Säuberung des Terrains und die Räumung der Minen im Geist der Menschen bilden somit eine unerläßliche Vorbedingung für ein gesundes Klima, und es ist das Eigenste eines loyalen und mutigen Dialogs, daß man sich, wie es recht und billig ist, diesem undankbaren Geschäft stellt.

29. Ich nehme keineswegs an, daß diese Aufgabe bereits bewältigt und der historische, dogmatisierende islamisch-christliche Streit bereits gegenstandslos geworden sei. Doch hielten wir es für nützlich, noch weiter zu gehen und das vorliegende Dossier anhangsweise offen zu lassen für eine Anzahl von Aussagen, die nach entsprechendem Austausch und den nötigen Diskussionen Gegenstand einer «islamisch-christlichen Erklärung» werden könnten. Eine Reihe dieser Aussagen steht durchaus nicht dem Vorschlag von Einigungsformeln oder über frühere und bleibende Streitigkeiten hinausführenden Formulierungen im Weg, während andere mehr aktuelle Dinge des politischen und kulturellen Bereiches aufgreifen, in denen bei allen Gläubigen, die sich der gleichen Herausforderung der modernen Welt gegenübersehen, Übereinstimmung herrscht. Wie es auch um die vorgeschlagenen und um weitere mögliche Themen stehen mag, – hier liegt ein weites Gebiet für den Dialog.

30. Wir möchten nun keineswegs paradoxerweise diese Themen wieder infrage stellen. Doch sei uns abschließend der Hinweis gestattet, daß diesseits wie jenseits des Dialogs das Wissen um ein gegenseitiges Mitleiden steht, wobei der Sinn dieses Wortes nicht durch das Adjektiv «mitleidig» getroffen wird, sondern durch jenes andere vom gleichen Wortstamm: «mitleidend», zusammen leidend, das wiederum zugleich den Sinn von «duldend, geduldig» und gemeinsamer «Leidenschaft» birgt. An anderer Stelle haben wir ausgeführt, was uns von christlicher Seite aus dringender erscheint als theologisches Forschen nach einer Legitimierung des Islams, das natürlich auch unumgänglich ist für einen loyalen und fruchtbaren Dialog, insofern er im Grunde nichts anderes bedeutet als Anerkennung des andern in seinem Anderssein[36]. Wenn wir nun auf die metahistorischen Spannungslinien des Islams zurückkommen – auf der Ebene des Geistes durch die Tätigkeit der Philosophie, auf der Ebene des Herzens durch das mystische Erlebnis und auf der Ebene der Geschichte durch die revolutionäre Konzeption – so will uns scheinen, daß diese dreifache christliche Konvergenz mit Schicksal und Bestimmung des Islams wesentlich konsequenter ist als das Werk der Wissenschaft und des Dialogs, mag sie auch im Dunkeln, also im Wagnis des Glaubens zustandegekommen sein. Doch wie im Glauben niemand seine Hedschra selbst wählt, schien es uns geraten, hier an dieser Stelle mehr von dem zu sprechen, was vorzugsweise die menschliche Tätigkeit und weniger die Berufung berührt.

* Vergleiche die erste Anmerkung des vorigen Artikels.

[1] Nennen wir nur ein Beispiel: Das Ismael-Thema, das die Meditation eines Massignon offenbar namentlich von Guillaume Postel, seinem fernen Vorgänger am Collège de France entlehnt hat, zieht sich als Thema durch die ganze christliche Literatur seit den Ursprüngen des Islams, im Osten beginnend mit der Chronik des Sebeos, im Westen zuerst vermutlich bei Beda Venerabilis, der den Islam erstmals in diesem Zusammenhang erwähnt. Doch wird Massignon selbst wohl die systematische Darstellung des Ismael-Themas durch den Anglikaner Forster nicht gekannt haben, während selbst ein Renan ihn in einer berühmten Rede lächerlich gemacht hat.
Vgl. Pensée II, Kap. 5.

[2] Vgl. Pentalogie, Bd. III, 261-262. Für das Werk Timotheus I. vgl. Hans Putmans kurz vor der Veröffentlichung stehende Dissertation.

[3] Vgl. die Bibliographie unter Paul Khoury, A. Périer und C. Haddad. Zu den ersten christlichen Reaktionen auf den Islam in Syrien und

Ägypten vgl. D. Cahen, Note sur l'accueil des chrétiens d'Orient à l'Islam : Revue d'Histoire des Religions, Bd. II (1964) 51-58.

[4] Vgl. M. de Gandillac, Oeuvres choisies d'Abélard (Paris) 245 und Pentalogie, Bd. III, 266-267.

[5] Zu Raimundus Lullus vgl. Sugranes de Franch, Ramon Lull, Docteur des Missions, Sammlung Nouv. Rev. de Sc. Missionnaire (Fribourg 1945) und Pensée I, Kap. 13.

[6] Vgl. J. Kritzeck, Peter the Venerable and Islam, XIV und 301 Seiten (Princeton 1964).

[7] Zu Nikolaus Cusanus vgl. de Gandillac, Philosophie und Gesammelte Werke.

[8] Der Ausdruck stammt von Guillaume Postel und bezieht sich auf die von Petrus Venerabilis empfohlene lateinische Übersetzung des Korans. Vgl. Malvezzi, Islamismo e la Cultura Europea, 344 Seiten (Florenz 1956).

[9] Vgl. Basetti-Sani, L'apostolato francescano (nicht veröffentlicht).

[10] Vgl. Dom J. Leclercq, Pierre le Vénérable et l'invitation au salut : Bulletin des Missions 20 (1946) 145-156.

[11] Zu den «Konferenzen», die Johannes von Segovia vorgeschlagen hat, vgl. D. Cabanelas, Juan de Segovia (Madrid 1952). – Vgl. A. Camps, Jean de Ségovie et le problème de l'Islam : Nouvelle Revue de Sciences Missionaires, 14 (1958) 48-50.

[12] Zu Voltaire, Volney und Bonaparte als Vertretern von drei typischen Haltungen während des Jahrhunderts der Aufklärung und der Französischen Revolution dem Islam gegenüber, vgl. Pensée II, Kap. I; siehe auch die Werke von D. Hadidi (Voltaire, Paris 1974), J. Gaulmier (Volney, Beirut 1961) und C. Cherfils (Bonaparte, Paris 1914).

[13] Zur Analyse dieser verschiedenen Standpunkte vgl. R. Caspar, Cours de théologie musulmane (Rom).

[14] Vgl. Mardis de Dar el-Salam (1958) (zur hundertsten Wiederkehr des Geburtstages von Charles de Foucauld) und A. Mérad, Charles de Foucauld au regard de l'Islam (Lyon 1975).

[15] Reizvoll ist es im übrigen festzustellen, daß die «Orientations» des römischen Sekretariats für den Islam, die eine prophetische Spiritualität ohne Bezugnahme auf den Propheten des Islams vertreten, von der Prophetie generell ein Bild entworfen haben, das in mehr als einem Punkt auf Mohammed paßt. Vgl. G. Harpigny, Muhammad, aaO. 322-323.

[16] Vgl. R. Arnaldez, Mahomet (Paris 1974, Samml. Philosophie) 18 ff. Hier einige der bezeichnendsten Stellen dieses Textes : «Was auch die orientalistischen Historiker davon denken mögen, sie müssen wohl oder übel feststellen, daß Mohammed selbst im Koran nicht berichtet, noch sich selbst wiedergibt... Man muß objektiv anerkennen, daß der Prophet, was er selbst und persönlich sagte, niemals mit dem verwechselt und vermischt hat, was Gott ihm diktierte ... Wäre er der mehr oder minder bewußte Schwindler, wäre es doch so leicht und naheliegend gewesen, daß er sich gesammelt hätte, ehe er die Antwort gegeben hätte und daß er sie als Offenbarung ausgegeben hätte, vor allem in dem Fall, in dem das Thema so wenig verschieden, um nicht zu sagen identisch, war. Würde man dann eine Persönlichkeitsspaltung annehmen ? Dieses Phänomen paßt nicht zu dieser Hypothese, denn das Verhältnis zwischen Mohammed als Prophet und Mohammed als Mensch ist konstant, ebenso wie das Verhältnis zwischen Koran und Hadith; ja es ist mehr als konstant, es ist geregelt und ausgewogen, und es ergibt sich daraus keinerlei erkennbare innere Störung in Verhalten, Urteilskraft und Wirklichkeitssinn dieses Rasûl (Boten, Propheten), der vielmehr eine einheitliche Persönlichkeit gewesen ist im moralischen wie im theologischen Bereich, und in dem diese personale Einheit sich verwirklicht hat durch ein völliges Zurücktreten vor dem einzigen Gott. Denn selbst da, wo er sich über sich selbst ausspricht, spricht Mohammed im Namen Gottes. Dabei bleibt er stets fähig, die unmittelbaren Worte Gottes und die Worte, die er im eigenen Namen spricht, auseinanderzuhalten... Die Offenbarung hat sich ihm mit den beiden unzertrennlichen Elementen dargeboten : dem Licht, das zunächst blendet, dann aber erleuchtet, und dem ständigen Anruf, dank dem der Gläubige nach seiner Erleuchtung im Glauben und im Gehorsam Gott gegenüber verharrt. Als späterhin bestimmte Denker wie Bâqillâni den Koran als das innerste Bewußtsein des Gläubigen vorgestellt haben, ein Bewußtsein, das ihm gestattet, recht zu urteilen, und das weiter über ihn urteilt (*hujja*, vgl. den griechischen Begriff *elengchos*), haben sie zweifellos gerade an das gerührt, was Mohammed betrifft : Das offenbarte Wort Gottes ist sein Bewußtsein gewesen.»

[17] Vgl. unser Buch «Musulmans» (Paris 1973) 53 ff.

[18] Außer dem Werk Massignons und seiner Schule sollte man Don Miguel Asin konsultieren : siehe M. de Epalza, Algunos juicios teologicos de Asin Palacios sobre el Islam : Pensamiento Bd. 25 (1964) 161-162. Dgl. Massignon et Asin Palacios, une longue amitié et deux approches différentes de l'Islam, cahier de l'Herne, 157 ff. Vgl. außerdem : Biographie et bibliographie systématique de Don Miguel Asin : al-Andalus 9 (1944) 268-291.

[19] Vgl. seine Beiträge in Monde non Chrétien, Hefte 51-52 (1959) und 70 (1964).

[20] Vgl. Anm. 4.

[21] Artikel Islam (nicht veröffentlicht) 14. Siehe ebd. 7.

[22] Nach Meinung von Richard Simon ist der Islam eine «Nachäffung» des Judentums, was für den Vater der Bibelkritik Grund einer großen Sympathie für ihn und für Grand Arnauld Grund einer äußersten Unnachsichtigkeit Richard Simon gegenüber ist. Vgl. J. Steinmann, Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique (Paris 1939) und Pensées II, Kap. 3.

[23] Zu Newmans Vorträgen über «die Türken in ihrer Beziehung zum Christentum» und sein Verständnis des Islams als Wiedererwekkung des jüdischen Zelotentums vgl. Pensée II, Kap. 5.

[24] Es muß zugegeben werden, daß diesem Weg niemand gefolgt ist und daß der Theologe, der in seinem Denken in enger Verbindung mit Kardinal Journet steht (dieser hängt im übrigen in seiner islamologischen Stellungnahme stark von ihm ab) so weit geht, daß er den Islam als eine Häresie charakterisiert, Vgl. J. de Menasce, Permanence et Transformation (Art. über Kraemer).

[25] Vgl. Une adaptation arabe du monothéisme biblique : Revue de Science Religieuse (1912) 183. Vgl. ebenso Mahomet, fut-il sincère ? aaO. (1911) 49. Der von der Revue de Science religieuse beibehaltene Titel Adaptation darf keinen Irrtum über Lammens' Denken hervorrufen, da der im Text verwandte entsprechende Begriff contrefaçon lautet. In der italienischen Übersetzung dieses in der Civiltà Cattolica des gleichen Jahrganges erschienenen Artikels ist in Überschrift wie Text das Wort contraffazione zu lesen.

[26] Vgl. Les trois prières d'Abraham, h. c., 64, eine im Vorwort zu unserem Abrahambuch (Paris 1958) bestätigte Stellungnahme.

[27] Vgl. Pentalogie Bd. II, 63-69, wo der orientalistischen Zurückweisung der Rechenschaftsbericht von R. Blanchère und die These von D. J. Bijlefeld entgeht, die sich dem Standpunkt von Y. Moubarac anschließt.

[28] Vgl. J. D. Bate, An examination of the claims of Ishmal as viewed by Mohammedans (London 1884) XIII und 352 Seiten, und Pentalogie Bd. V, 250 ff.

[29] Vgl. Artikel Irénikon, aaO.

[30] Vgl. J. A. Izco Ilundain, El conocimiento de Dios entre los Gentiles segun el Antiguo Testamento (Universität Löwen, Dissertation 1973) 35-57.

[31] L. Massignon, Le signe marial – Rhythmes du Monde, Bd. III 10-23; vgl. Pentalogie, Bd. III, 112-115; Bilan de la Théologie du 20ième siècle, Bd. I (Paris) 385-386.

[32] J. Monchanin, Art. in Bulletin des Missions (1938) 10-23; vgl. G. Harpigny, Muhammad, aaO. 317-318.

[33] Vgl. Henri Teissier, La vie d'une Eglise locale : Revue des Sciences Religieuses (Oktober 1974) 339-359 (Heft : Evangélisation en question).

[34] R. Arnaldez, Artikel in Missions Catholiques 94-95 (1964), 19-38.

[35] Vgl. M. Talbi, Islam et dialogue (Tunis 1972).

[36] Vgl. Actes du Colloque du Conseil des Eglises du Moyen-Orient à Broummana (Februar 1975), 33–42 (in arabischer Sprache).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

Olivier Clément

Der Islam als göttlicher Anruf an das Judentum und Mohammed, Prophet des Letzten

1. Die orthodoxe Kirche und namentlich die arabische Orthodoxie nimmt eine eigene, besondere Stellung im Dialog mit dem Islam ein. Das rührt her von der mehr als tausendjährigen Koexistenz im Vorderen Orient und der fünfhundertjährigen in Südosteuropa. Die tragischen Ereignisse der Geschichte und die Sackgassen, in denen sich Kontroversen und Formulierungen festgelaufen haben, sind genugsam bekannt. Bei alldem aber darf man die Kontakte im Leben des Volkes, die in einer gemeinsamen biblischen Atmosphäre vor sich gehen, sowie damit verbunden die Achtungsbezeigungen der einfachen Menschen für die großen Fürsprecher – seien es nun Muslime oder seien es Christen – nicht vergessen. Darüber hinaus läßt sich eine vielfältige Osmose erahnen zwischen den höchsten Formen der Spiritualität auf beiden Seiten. Es sei nur erinnert an die methodische Anrufung des göttlichen Namens und das Gebet des Herzens der Hesychasten wie den *dhikr* des Sufi; an die unbestreitbare Verwandschaft zwischen den «Narren Gottes» im Islam und den «Narren in Christus» der Orthodoxie; an das manchen islamischen Gedanken so nahestehende Thema des *agrammatos*, des «ungebildeten» geistlichen Menschen, der selbst zur völlig unbeschriebenen Tafel wird, auf die Gott schreiben kann. Ebenso könnte man, wie Henri Corbin vorschlägt, die Idee vom «ungeschaffenen Licht» des christlichen Orients und die der Lichtwelten des Schiitentums nebeneinanderstellen, insofern beide mit einer Pneumatologie zusammenhängen. Dies geht bis zur Unterscheidung und gleichzeitigen Identität des Gottes, der unzugänglich ist in seinem Überwesen und geoffenbart in seinen Namen, die sich in beiden Traditionen findet.

Nun zeigt sich aber zugleich die «orthodoxe» Theologie in ihrem gegenwärtigen Dialog mit dem Islam konsequenter trinitarisch als jede andere, ohne eine Versuchung zum Unitarismus, ja selbst ohne jene halbe Versuchung des Thomismus, die Personen in die Essenz einzuschließen. Nicht weniger wurzelt das Mysterium der Einheit in dem des Vaters – ὁ θεός –, der abgründigen Quelle der Gottheit. Das ist eine Gewähr gegen einen Neu-Arianismus, der heute allenthalben auftaucht, vor allem, um – wie man meint – die Begegnung mit dem Islam zu erleichtern.

2. Die Theologie des christlichen Orients bringt, wie es Metropolit Georges Khodr deutlich gezeigt hat, in die Begegnung der Religionen eine Klärung, durch die man den mehrdeutigen, bisweilen auf den Islam angewandten Begriff der «natürlichen Religion» vermeiden kann. Die Natur selbst ist Offenbarung; das Universum ist das erste Buch; die Dinge sind eingesetzt und gegliedert durch das Wort und belebt durch den Geist. Tatsächlich ist diese Offenbarung durch die Sünde verhüllt, und der Dialog, der in dem angeboten ist, was der Islam das *Kun*, das Sein, nennt, ist durch die Selbstvergötterung des Menschen gefährdet. Daraus erwächst die Notwendigkeit der Prophetie, des Prophetentums, das weniger Erneuerung als Wiederherstellung ist. Irenäus spricht hier von überall und immer vorhandenen heilwirkenden «dispositiones» des Wortes.

Maximus der Bekenner bringt die mehr intuitiven Erkenntnisse der Väter in ein System und spricht von drei Manifestationen des Wortes: in den λόγοι der Dinge und der geistigen Kraft, die uns innewohnt und uns gestattet, sie zu enträtseln; in dem Propheten- und Gesetzeswort; in Christus, der alles «rekapituliert», den im Wesen der Dinge selbst eingeschlossenen und von den *Nebüm* aufgegriffenen Dialog, der in ihm seinen endgültigen, aber keineswegs abgeschlossenen Ort findet.

3. Welchen Platz soll man in solchen Perspektiven dem Islam zuweisen? Im 14. Jahrhundert betont Gregor Palamas nach einer Zeit der türkischen Gefangenschaft, die ihm die Möglichkeit verschaffte, vertiefte theologische Gespräche mit Vertretern des Islams zu führen, daß dieser Glaube einer beträchtlichen Anzahl Völker den Schritt vom götzendienerischen Heidentum zur Religion Abrahams ermöglicht habe. Außer den in dieser Ausgabe von *Concilium* bereits vorgelegten Standpunkten und Ansichten, muß daran erinnert werden, daß am Vorabend des ersten Weltkrieges Bendali Jaouzi, ein palästinensischer Christ, in einer in Rußland vorgelegten Dissertation in den Verkündigungen der Mekkaner Periode eine echte Prophetie anerkennt. Patriarch Athenagoras hat diese Feststellung wieder aufgegriffen. Die Versteifungen der Standpunkte in der Zeit in Medina sind allem Anschein nach nicht so sehr Irrtümer, als teilweise Uninformiertheiten aufgrund der Mangelhaftigkeit der jüdischen und christlichen Zeugen. «Die abrahamitische Linie, die von dem Vater der Gläubigen bis zu dem arabischen Propheten führt, läßt sich wie ein geheimnisvoller Weg

der Vorsehung nachweisen» (G. Khodr). Das verschiedentliche «Anklingen» des Wortes – um einen patristischen Ausdruck zu verwenden – im Koran ist für jede aufmerksame und unvoreingenommene Seele evident. Wie sollte man nicht tief beeindruckt sein über die Ergriffenheit von Jesus, dem «Siegel der Heiligkeit», geboren von einer jungfräulichen Mutter? Von hier aus betrachtet könnte der Islam geradezu einen göttlichen Anruf an das Judentum darstellen, in der gleichen Perspektive einer Transzendenz, die nicht inkarniert ist (es sei denn im Fleisch des Wortes): Er wirft Israel vor, daß es auf einen Messias wartet, der einer leiblichen Vaterschaft nach aus dem Geschlecht Davids stamme; er erklärt nachdrücklich, daß dieser Messias bereits geboren sei aus der Jungfrau Maria. Jesus wird in der für den Islam charakteristischen eschatologischen Erwartung als *mahdi* und als Richter erwartet.

4. Die zahlreichen von Irenäus von Lyon erwähnten und von Maximus dem Bekenner systematisierten Beziehungen verlieren ihre chronologische Linearität und gewinnen einen neuen Sinn, gerade wenn man sie in eine eschatologische Perspektive einbaut: nicht in bezug auf den Christus, der bereits gekommen ist, sondern auf den Christus, der kommen wird.

Mohammed ist nicht nur ein bis in das christliche Zeitalter verspäteter Prophet des Alten Testamentes zur Vorbereitung der Heiden auf das Evangelium (praeparatio evangelica paganorum), er ist ein Prophet des Letzten, der Endzeit. Ebenso wie er heute einer spirituellen Erstarrung Israels entgegentritt, hat er sich einst der des Christentum entgegengestellt, indem er im Widerspruch zu einer allzusehr mechanisch wiederholten Vorstellungswelt an das unzugängliche mysterium tremendum, an das Bevorstehen des Gerichtes, erinnerte und den Christen vorwarf, daß sie nicht die monastische Vollkommenheit – *rahbâniya* – verwirklichten, für die Jesus das Zeichen ist. Dem Christentum gegenüber hat der Islam die Rolle des *nabi* übernommen, den Gott seinem Volk entgegenschleudert, weil es sucht, die Offenbarung umzuwandeln in ein «Liebeslied, lieblich gesungen, mit Musikbegleitung» (Ez 32,32).

Heute kann der Islam uns helfen, zwei Versuchungen auszutreiben, die mehr und mehr miteinander verbunden im Herzen des Abendlandes heranwachsen: die der unpersonalen, immanentistischen und ambivalenten Mystiken, die zumeist aus Indien und aus dem Buddhismus kommen; und die der innerweltlichen materialistischen Messianismen. Diese beiden Versuchungen haben aus geographischen Gründen (Ausbreitung des Islams in Indien und in Südostasien) und weil der Westen heutzutage eine weltweite Ausstrahlung besitzt, auch im Bereich des Islams Fuß gefaßt oder sind dabei, Fuß zu fassen. Der Islam treibt diese Versuchungen aus durch seinen Sinn für eine personale verzehrende Transzendenz, die indessen nur schwer annehmen und umwandeln kann, was sie an Positivem enthalten. Er hat dem Buddhismus den Weg nach Europa versperrt, dagegen in der Berührung mit Indien nicht die Doppeldeutigkeit und den Synkretismus bestimmter mystischer Strömungen vermeiden können. Ebenso ist er heute fasziniert vom Marxismus – um in Gerechtigkeit die Welt der Dinge und die Geschichte bewältigen zu können – , reagiert aber hier und dort aus einem festen Instinkt für die Transzendenz hart und unerbittlich auf die Marxisten.

5. Der Islam muß heute der Herausforderung der Geschichte antworten. Zunächst im Blick auf die Erschließung und das Verständnis des Korans. Während das Christentum als Religion der Gott-Menschheit, der Implosion des Ewigen in den geschichtlichen Raum hinein, in vollem Umfang, wenngleich nicht ohne Risiken, einen wissenschaftlichen Zugang zu den offenbarten Texten zuläßt, gelingt es dem Islam kaum, die Geschichte des Wortes ernst zu nehmen. Die Apologetik des Islams berücksichtigt die exakten Wissenschaften, scheint aber die Anwendung menschlicher Wissenschaften auf die Exegese abzulehnen, gleich als könnte wissenschaftliche Methode nur für das «Profane» eine Rolle spielen: ständig jener Exorzismus ohne Umwandlung. Wenn jedoch der Mund des Propheten nur ein einfaches Organ der Verkündigung ist, so bleibt nichtsdestoweniger die Tatsache, daß eine «Wissenschaft der Ursachen der Offenbarung» möglich ist. Die Kommission der Vier, die die Koranversion von Uthman erarbeitet hat, hat sich an eine kritische Arbeit begeben. Konvertiten aus dem Judentum haben mit ihren Kenntnissen der koranischen Offenbarung eine Erhellung gegeben. Der Islam des Mittelalters hat versucht, griechische Philosophie und *Shari'ah* in Einklang zu bringen. Kann der heutige Islam sich dem Versuch entziehen, auch den Koran aus dem historischen Kontext des vorislamischen Arabien zu verstehen, aus den jüdischen und christlichen Vorgegebenheiten und namentlich aus den historisch belegten Tatsachen des Lebens der Propheten?

Wenn das der Fall ist und in dem Maße, in dem umgekehrt Christen versuchen, den Koran in seiner spezifischen Offenbarungsdimension zu verstehen – müssen da nicht die Muslime ihrerseits auch die Schriften des Alten, vor allem aber des Neuen Testamentes ernst nehmen? Nach islamischem Dogma besteht ein tiefes Band der Einheit zwischen Evangelium und Koran. Ist da die islamische Exegese nicht aufgerufen, sich in Zukunft eine direkte Kenntnis der Evangelien anzueignen? Besteht das Gottesurteil, zu dem Gott die Chri-

sten heute fordert, nicht darin, diese Einheit explizit werden zu lassen?

6. Zugleich scheint die Geschichte schlechthin – die niemals nur Menschensache, sondern auch Gottessache ist – bei manchen Muslimen ein Bewußtsein für das Mysterium des Kreuzes zu wecken. Bekanntlich leugnet der Koran die Kreuzigung Jesu gerade wegen seiner außerordentlichen Heiligkeit. Nun machen aber die beiden Balken des Kreuzes die Einheit von Transzendenz und Geschichte offenbar, die Einheit von Blut und Licht. Allein gewisse Mystiker – mehr als die des existenziellen Monismus jene der liebenden Vollendung – haben das Mysterium des Kreuzes verkündet und haben sich gleichsam mit Jesus identifiziert. Heute läßt das Leid des palästinensischen Volkes, das durch seine tragische Befleckteit hindurch, da jenseits jeder Geschichte, als erlösend erahnt wird, arabische Dichter das Mysterium von Tod und Auferstehung, namentlich des Gekreuzigten, entdecken.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

OLIVIER CLEMENT

1921 geboren. 1952 in der Orthodoxen Kirche getauft. Agrégé d'histoire. Lehrt Moraltheologie am Institut Saint-Serge in Paris und arbeitet mit bei dem vom Institut Catholique gegründeten Ökumenischen Institut. Veröffentlichungen: L'Eglise Orthodoxe (Sammlg. Que sais-je?); L'Essor du christianisme oriental et Byzance (PUF, Sammlg. Mythes et religions); Le Christianisme (ebd.); Dialogues avec le Patriarche Athénagoras (Fayard); Questions sur l'Homme (Stock); L'esprit de Soljenitzyne (Stock) und L'Autre Soleil (Stock).

Jean-Paul Gabus

Die christliche Einstellung gegenüber dem Islam

Ich möchte vier Punkte hervorheben, die nach meiner Meinung das Erbe ausmachen, das wir uns gemeinsam erschließen, angesichts der völlig neuen Situation jenseits der klassischen Grenzen der Religionen, in der sich der Mensch von heute befindet.

1. Bibel und Koran – Zeugen einer gleichen Offenbarung

Wie sollte man nicht zunächst von der Tatsache betroffen sein, daß Bibel und Koran ganz offenbar von dem gleichen Hauch durchweht sind. Ich habe in Beirut den Vorzug genossen, den Koran unter der Führung muslimischer Freunde studieren zu dürfen, vor allem der von Professor Ali Othman, Professor der Philosophie an der Libanesischen Universität. Und ich möchte nie jene Arbeitskreise vergessen, in denen wir gemeinsam herauszufinden gesucht haben, was für den Koran Gott und der Mensch war, ebensowenig aber auch die Tatsache, daß Ali Othman seinerseits seinen eigenen Koran dank der Hilfe von Louis Massignon wiederentdeckt hat. Wenn solche Erfahrungen möglich sind, ist das dann nicht deshalb der Fall, weil der christliche und der islamische Glaube sich aus derselben Quelle, von demselben Wort und derselben Offenbarung nähren und tränken?

2. Der Glaube an den einzigen Gott

Nach meiner Auffassung teilen Christen und Muslime dasselbe Verständnis des Glaubens als Hingabe und Überantwortung ihrer ganzen Existenz an Denjenigen, der der Urgrund und das Fundament alles Seienden ist. Der eine einzige Gott, auf den wir Bezug nehmen, ist zugleich Gesetz und Gnade, Richter und Retter, Herr und Wohltäter. Das trinitarische Dogma im Christentum wie die nachdrückliche Bestätigung der Einzigkeit Gottes im Islam dienen einem und demselben Ziel: der Wahrung des Mysteriums Gottes und seiner totalen Transzendenz. Für die Väter der alten Kirche brachte das trinitarische Dogma eben dieses Mysterium des unsagbaren und unbegreiflichen Gottes zum Ausdruck, das nicht gedacht, sondern nur in Gebet und Anbetung erreicht werden kann.

3. Die Rettung des Menschen

Unsre Zeit verkündet mit wachsender Leidenschaftlichkeit den Tod Gottes und das Kommen eines neuen Menschen. Dieser Tod Gottes kennzeichnet tatsächlich eine Rückkehr zum Polytheismus: alles wird zu etwas Heiligem, der Mensch, die Nation, die Kultur, die Geschichte usw... Der Tod Gottes aber ist zugleich der Tod des Menschen und der Anfang eines Verlustes jeglichen Sinnes für den anderen, durch den Gott mir seine Zeichen gibt. Christen und Muslime können für

unsre heutige Gesellschaft nur eine und dieselbe Diagnose stellen und dieselbe Sorge hegen, sie zu erneuern.

4. Die Hoffnung für Jerusalem

Diese Hoffnung gilt nicht einem Jerusalem als Hauptstadt des internaionalen Zionismus und der großen Rückwanderung der gesamten in der Zerstreuung lebenden Judenschaft, sondern jenem Ort, an dem alle Anbeter des einzigen Gottes am Ende vor den Augen der ganzen Erde bekunden könnten, daß ihr Glaube an Gott, der durch Moses, Jesus und Mohammed gesprochen hat, sie eint über alle Meinungsverschiedenheiten hinweg. Jerusalem würde so eben durch die Gnade Gottes Symbol einer versöhnten Menschheit.

Wenn wir heute wirklich, wie ich meine, in diesen vier Punkten geeinigt sind, so können auch noch neue Wege eröffnet werden, – namentlich der eines Neuverständnisses (relecture) unsrer je eigenen Traditionen im Lichte der Tradition des andern.

Für die Christen bedeutet dies eine Neuentdeckung des Bundes mit Abraham und ein völlige Umkonzipierung unsres Begriffes vom auserwählten Volk und von der Auserwählung. Das bedeutet für uns darüber hinaus ein klares Bewußtwerden dessen, daß Gott nicht allein in der Geschichte Israels oder der der christlichen Kirche, sondern ebenso in arabischer Sprache und in der Tradition des Islams mit Macht gesprochen hat und daß diese Stimme in einem Zusammenhang mit der jüdisch-christlichen Tradition und in einer Verlängerung dieser Tradition ihren Platz hat. Daraus ergibt sich für uns die Verpflichtung, daß wir aufhören, von dem Mysterium Israels oder dem Mysterium der Kirche zu sprechen, wie wir es getan haben, anstatt mit Paulus vom Mysterium des Heiles oder dem Mysterium des Glaubens zu sprechen (vgl. Röm 11, 25-36).

Für die Muslime kann sich daraus eine Entdeckung dessen ergeben, daß Jesus, der im Koran Wort Gottes genannt ist, vom dem es dort heißt, er sei mit dem Heiligen Geist bekleidet und von Gott mit einer ganz besonderen Fürsorge bedacht gewesen, nicht allein groß und einzigartig gewesen ist durch seine Werke, seine Machttaten und seine Heilungen, sondern auch in dem Mysterium seiner Geburt und seiner ganzen Sendung, – groß und einzigartig folglich auch in seinem Sein selbst und seinem Verhältnis zu Gott.

Wenn wir aber derart über das Wesentliche zu einer solchen Übereinstimmung gelangen können, weshalb hat dann die Geschichte bis auf den heutigen Tag nicht diese Konvergenz bewahrt, sondern unsre Divergenzen? Weshalb, bis in unsre islamisch-christliche Begegnungen hinein, jenes als so gebieterisch empfundene Bedürfnis, unsre eigene Identität und unsre spezielle Eigenart – ob als Christen, ob als Muslime – zu betonen?

Was die Identität der Muslime ausmacht, so fühle ich mich nicht autorisiert, sie zu definieren. Aber für die Christen möchte ich sagen: Für sie liegt diese Identität in jener unverzichtbaren Bindung an Jesus Christus. Mehr als irgendein anderer hat er uns durch seinen Tod am Kreuz ermöglicht, Gottes wahres Antlitz zu entdecken, – das Antlitz der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Mehr als irgendein anderer hat er nach unserem Verständnis uns das Geheimnis jeden Menschenlebens erhellt: sich selbst sterben, um sich besser den andern schenken zu können. Mehr als jeder andere hat er in unseren Augen die Fesseln der gefangenen Menchheit gelöst und in entscheidender Weise von Gott her das Ende aller Entfremdung verkündet. Aus diesem Grunde sagen wir, daß er mehr ist als ein Prophet, nämlich Offenbarung und Heil Gottes.

Eine bestimmte christliche Theologie hatte zweifellos unrecht, wenn sie in einem allzu buchstäblichen und anthropomorphen Sinne behauptete, daß Jesus, Marias Sohn, auch Sohn Gottes ist. Und der Islam war, fußend auf der fünften Sure, im Recht, wenn er bei vielen Christen die Neigung kritisierte, in einer recht sinnentstellenden Weise von dem Mysterium des einen, einzigen Gottes zu sprechen. Aber das eigentliche Problem, um das es hier geht, liegt tiefer. Es hängt zusammen mit jener Frage, die im Mittelpunkt der Jahrhunderte währenden Polemik steht, die bis auf den heutigen Tag Christen und Muslime unaufhörlich zueinander in Gegensatz gebracht hat: Muß unser Glaube als einzigen Gegenstand den einen einzigen Gott haben, oder darf er auch die Person und das Werk Jesu Christi einbeziehen? Mit anderen Worten: Ist Jesus, wie es Roger Garaudy so treffend sagt, «jenes Feuer, das auf die Erde geworfen ist», oder ist er, wie der Koran erklärt, nur ein Apostel und Bote Allahs unter anderen, und sei es der größte von allen?

Dieser zentrale Bezug auf Jesus Christus bei den Christen hat drei unmittelbare Folgen, die nach meiner Meinung im islamisch-christlichen Gespräch nicht immer klar genug gesehen werden.

1. Die Christen sind nicht im gleichen Sinne wie Juden und Muslime «Leute des Buches». Das Buch, die Schrift, besitzt im Christentum nicht die gleiche Bedeutung wie im Judentum oder Islam, gleich was man darüber hat sagen können. Die Bibel ist für den Christen nicht zunächst Sammlung der Aussprüche Gottes, sondern Zeugnis für Personen und Werk Jesu Christi. Die Bibel ist wohl Heilige Schrift, aber wir lesen sie aus unsrer aktuellen Christuserfahrung heraus oder wie Calvin sagt: aus dem inneren Zeugnis des Heiligen Geistes.

2. Diese zentrale Bezugnahme auf Jesus Christus gestattet dem Christen mehr als er selbst es sich vorstellt, sich für einen echten Universalismus zu öffnen und zugleich für eine wirkliche Infragestellung seines Glaubens durch das Hören auf seine Brüder. Denn für den christlichen Glauben lebt Christus auch in geheimnisvoller Weise incognito in dem andern, dem ich begegne – in einer kulturellen Schöpfung oder einem historischen Ereignis, mag es sich auf sozialer, politischer oder religiöser Ebene abspielen. In diesem Sinne hat Georges Khodr vor der Versammmlung des Zentralkomitées des Ökumenischen Rates in Addis-Abeba erklärt: «Jedes Verständnis der Religionen ist ein Verständnis in Christus. Christus allein wird als Licht empfangen, wenn die Gnade einen Brahmanen, einen Buddhisten oder einen Muslim heimsucht, die in ihren Heiligen Schriften lesen. Mit Christus vereint stirbt jeder Martyrer für die Wahrheit, jeder, der um dessentwillen verfolgt wird, was nach seinem Glauben die Gerechtigkeit ist.» Der christozentrische Universalismus von protestantischen Theologen wie Karl Barth, Paul Tillich und Dietrich Bonhoeffer hat ganz und gar denselben Weg eingeschlagen; dasselbe gilt für die katholische Theologie seit dem Zweiten Vatikanum. Dieser christusbezogene Universalismus ist zweifellos verschieden von dem abrahamischen Universalismus, wie er von manchen verfochten wird.

3. Die Prüfungen und Leiden der heutigen Zeit haben die Christen dahin geführt, daß sie sich mehr als zu anderen Zeiten dem Weg des Anteilnehmens und der Erniedrigung, den Jesus gegangen ist, nahe fühlen. Der christliche Glaube möchte sich heute vor allem als jenen Kampf der Liebe sehen, die ihr Nein sagt zu allen Kräften der Beherrschung und Ausbeutung des Menschen durch den Menschen, die sich als solidarisch betrachten möchte mit allen Opfern der Ungerechtigkeit.

Der christlich-islamische Dialog scheint mir daher heute nur unter der zweifachen Vorbedingung weiterführbar zu sein:

1. unter vollkommener Achtung der Identität des andern; ich habe hier nur die christliche Identität herausgestellt, doch müßte man ebenso auch die islamische Identität definieren;

2. in dem gemeinsamen Willen, miteinander für eine gerechtere und brüderlichere menschliche Gesellschaft zu kämpfen als Umsetzung unsres gemeinsamen Glaubens an den einen Gott in empirische und konkrete Zielsetzungen, denn das bedeutet eine Ablehnung aller Idole und aller falschen Absolutheiten, die zu einer Entfremdung des Menschen führen.

Eben dieser Geist hatte den Cénacle Libanais veranlaßt, im Libanon den islamisch-christlichen Dialog zu eröffnen. Und es ist unendlich tragisch, daß in diesem Land weltlicher Fanatismus von Christentum und Islam es dahin gebracht hat, daß das Spiel höchst egoistischer und übelster wirtschaftlicher und politischer Mächte derart verstärkt worden ist. Doch gerade angesichts dieser Tragik, die in grausamster Weise den Libanon und unsre ganze Menschheit trifft, erscheint die Notwendigkeit eines islamisch-christlichen Dialoges gebieterischer denn je – unter Berücksichtigung, meine ich, der beiden oben umrissenen Bedingungen.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JEAN-PAUL GABUS

geboren in Genf. Professor der Dogmatik und der Philosophie an der protestantisch-theologischen Fakultät in Brüssel. Lehrbeauftragter am Institut Catholique in Paris. Von 1965 bis 1970 Pastor der Evangelischen Kirche französischer Sprache in Beyrouth und beigeordneter Professor an der Near East School of Theology. Mitglied der Arbeitsgruppe Kirche und Islam der Protestantischen Föderation in Frankreich. Veröffentlichungen: Introduction à la Théologie de la Culture de Paul Tillich (PUF, Paris 1969); Critique de la Raison Théologique (erscheint 1976 bei Delachaux et Niestlé).

Henri Teissier

Eine Heilige Geschichte im Haus des Islams

Ein neuer Blick des Glaubens auf die Wege der Menschen

Wir wissen um den bedeutsamen Wandel der Perspektiven im katholischen Denken, seit das Zweite Vatikanum sich dazu verstanden hat, seine Überlegungen über die Kirche mit einem Kapitel über «das Volk Gottes» einzuleiten. Zweifellos verwechselt in diesem Text selbst sich dieses Volk nur allzuoft mit dem alten Israel oder für die Zeit nach Christus mit der katholischen Kirche selbst. Dennoch gibt es einige Partien in diesem Kapitel, die eine mögliche Erweiterung der theologischen Horizonte auf eine wahrhaft universale Heilsgeschichte hin ankündigen. Alle «diejenigen endlich», heißt es da, «die das Evangelium noch nicht empfangen haben, sind auf das Gottesvolk in verschiedener Weise hingeordnet...«Und der Heilswille umfaßt» nicht allein «die, welche den Schöpfer anerkennen...», sondern in einem viel weiteren Sinne «selbst diejenigen, die noch nicht zu einer Erkenntnis Gottes gelangt sind, sich aber, nicht ohne die göttliche Gnade, darum bemühen, ein rechtes Leben zu führen... Was sich nämlich an Gutem und Wahrem bei ihnen findet, wird von der Kirche... als Gabe dessen geschätzt, der jeden Menschen erleuchtet, damit er schließlich das Leben habe» (LG 16).

Die Konstitution *Gaudium et Spes* über die Kirche in der Welt von heute erweitert diese Betrachtungsweise noch, indem sie darin auch das als profan betrachtete innere Wachstum der menschlichen Gesellschaften einschließt. Auch dieses geschieht nicht ohne Gottes Eingreifen, denn »der Geist Gottes, der durch eine bewundernswerte Vorsehung den Lauf der Zeiten lenkt und das Antlitz der Erde erneuert, ist auch dieser Entwicklung gegenwärtig» (GS 26).

Sind die Völker der Erde ungeachtet der Unterschiedlichkeit ihrer ideologischen Situationen und ihrer religiösen Verhaltensweisen alle auf diese Weise von einer Stimme angerufen, die von Gott kommt, so müßte jeder Gläubige auch in den Wegen der von der eigenen verschiedenen menschlichen Familien eine «heilige Geschichte» erkennen können. Vor allem aber kann die Kirche ihre Aufmerksamkeit nicht mehr ausschließlich auf die Geschichte ihrer eigenen Entwicklungsvorgänge konzentrieren oder auf die ihrer Einpflanzung in andere Kulturen. Noch bevor in einer Menschheitsgruppe eine Gemeinde des Evangeliums geboren wird, hat Gott bereits zum Herzen der Menschen gesprochen und sie eingeladen, sich vom Geist führen zu lassen. «Die Völker sind, auch wenn sie noch nicht von Christus gehört haben, keineswegs ein unbestelltes Feld oder eine spirituelle Wüste» [1]. «Das Wirken des menschgewordenen Wortes, das zugleich das Schöpferwort ist, gestaltet von innen her die Menschheit um und gelangt durch seine Epiphanie zur Fülle des Lichtes» [2].

Eine heilige Geschichte im Haus des Islams (dar-ul-islam)

Wir haben noch lange nicht alle Folgerungen aus solchen Perspektiven gezogen, die daraus zu ziehen sind, wenn man die religiöse Geschichte der Menschheit generell und des Islams im besonderen verstehen will [3]. Wenn es wahr ist, daß kein ehrlicher Mensch nach dem Guten und dem Wahren suchen kann ohne Gottes Hilfe und Führung, wenn es wahr ist, daß der Geist Gottes den großen Bewegungen gegenwärtig ist, die die Menschen von Etappe zu Etappe zum Ziel der Geschichte hinführen – wie kann der Christ es da ablehnen, in positiver Weise den persönlichen und gemeinsamen Weg in Betracht zu ziehen, den die Völker des Islams und ihre Mitglieder seit 1400 Jahren gehen?

Wie kann man beispielsweise unter diesen Umständen die Schulstreitigkeiten darüber fortsetzen, ob im Koran ein Wort Gottes an die Muslime und im Wirken des Propheten Mohammed ein Ruf Gottes an diejenigen, die ihn vernehmen, vorliegt [4]. Bestätigen uns die oben erwähnten Perspektiven des Glaubens nicht, daß der Geist Gottes dem Menschen, wenn er Gott sucht, nach dem Maße seiner Aufrichtigkeit beisteht bei seinem Suchen? Und wenn ein solcher Mensch die Ergebnisse seines Suchens seinen Brüdern, seinen Volksgenossen und seinen Schülern mitteilt, so ist Gott bei dieser Mitteilung gegenwärtig, soweit es die spirituelle Entwicklung aller Partner des Gespräches anbetrifft.

Und doch widerstrebt es den Christen immer, in dieser Weise das Wirken Gottes in der aus dem Koran hervorgegangenen Gemeinde zu entdecken, eben weil diese nach den Zeiten des Evangeliums und so gesehen als nachchristliche aus dem Koran hervorgegangen ist. Allzulange haben wir uns auf diese Frage versteift: Weshalb noch einen Islam nach Jesus Christus, der letzten Offenbarung des Vaters?» Ebensogut könnte man sich unaufhörlich die Frage nach dem Warum des Bruches zwischen christlichem Osten und Westen oder auch nach dem Warum der Reformation stellen.

Was den Islam anbetrifft, so ist es zunächst einmal wichtig, auf den Komplex des «Erstgeborenen» dem jüngeren Bruder gegenüber zu verzichten, wie dies auch vom jüdischen Volk dem jungen Christentum gegenüber verlangt wurde. Wir könnten sodann im Glauben die heilige Geschichte von Brüdern und Schwestern erkennen, die Gott gleich uns gerufen hat, die gleich uns die Wege ihrer Treue durch die Niederlagen schwacher Stunden, aber auch durch die Freuden wiedergefundener Großmut hindurch suchen.

Wenn wir wirklich und ehrlich an solche Perspektiven heranträten, so würde unser Blick auf den Islam als durch Generationen von Gläubigen bereichertes geistliches Erbe und unsre Aufmerksamkeit auf die heutigen muslimischen Gesellschaften als Orte eines tatsächlichen Gehens Gottes mit den Menschen vollkommen umgeformt. Wir würden endgültig Schluß machen mit den Zeiten der Vorurteile, des Mißtrauens und der beleidigenden Polemik. Wir würden unsere Unwissenheit und unsre vielfältige Indifferenz überwinden. Wir würden auch auf eine Islamologie als äußerliche, kalte und kleinlich-pedantische Beobachtung der Glaubensinhalte und religiösen Verhaltensformen der Muslime verzichten.

Unser Blick würde sich von der unbeteiligten Ebene soziologischer Forschungen über die »anderen« erheben, um den Ort zu betrachten, an dem sich die geistliche Geschichte unserer Brüder abspielt. Zu dieser oder jener Zeit, für diese oder jene Gruppe von Menschen sind die fünf Gebete am Tag, das Fasten im Monat Ramadhan, die Pilgerfahrt, das Festtagsopfer wahre Sakramente der Begegnung mit Gott. Sie müssen von den Christen, die ihre Zeugen sind, als solche entdeckt und geachtet werden. Zu anderen Zeiten und in anderen Gruppen werden der Kampf für das Recht auf Eigeninitiative, auf Achtung und Verantwortlichkeit oder auch die Leidenschaft, den Fortschritt aller zu sichern, zu «Akten des Islams» (d. h. der Hingabe), zur Antwort auf Gottes Anruf. Der Christ entdeckt den Sinn einer solchen Opfergabe, wenn er den hört, der da sagt: »Ich komme, mein Gott, um Deinen Willen zu tun» (Hebr 18,7).

Ein gläubiger Mensch öffnet das Buch des Lebens seiner Brüder nicht, um darin mit rein menschlicher Neugierde zu blättern. Jede Begegnung, jeder Dialog, jede Zusammenarbeit verpflichten uns gemeinsam zu einer Teilhabe und Teilgabe am «Wort», zu einer Aufmerksamkeit für die «Zeichen der Zeit», in einem Handeln, damit das Reich Gottes komme. Ich lebe in Algerien als Angehöriger einer christlichen Minderheit in einer von den Ausländern gebildeten religiösen Gemeinde. Die eigentliche und wahre heilige Geschichte Algeriens ist nicht die der christlichen Kirche in Algerien, denn diese Kirche geht ihres Weges bestenfalls am Rande der Nation.

Die heilige Geschichte, die Gott heute in Algerien wirkt, ist die Geschichte der nationalen algerischen Gemeinschaft, in der Menschen um ihre treue Anhänglichkeit an Gott und um die Bedürfnisse ihrer Brüder bemüht sind, und zwar in einem zweifachen Zusammenhang: dem der religiösen Tradition des Islams auf der einen und dem der zeitbedingten Anforderungen einer Entwicklung der technisch geprägten modernen Lebensform und des Sozialismus auf der anderen Seite. Die religiöse Geschichte Algeriens wurde zum Beispiel geschrieben, als zwischen 1920 und 1940 Ben Badis kämpfte, um seine Gemeinde den vielfältigen Formen des Aberglaubens und dem Vergessen zu entreißen und sie dann wieder dem Koran als dem Wort Gottes zuzulenken[5]. Sie wurde weiter geschrieben, als Menschen starben, damit ihre Brüder wieder das Brot der Menschwürde im «Haus des Islams» essen konnten.

Wir schreiben Kirchengeschichten, um darin das Wirken Gottes unter den Menschen zu lesen. Wir müßten mit derselben Hochachtung vom Kampf Gottes mit dem Menschen berichten, wenn und soweit er sich durch die Fragestellungen und Antworten der islamischen Gemeinschaften vernehmbar macht. Wenn Kamal Hussein 1954 sein Buch *La Cité Inique*[6] schreibt, so sind die Fragen, die er darin aufwirft, auch unsre Fragen, – nicht weil er die Handlung seines Buches islamischer Thematik auf einen Karfreitag verlegt, sondern weil er gleich uns die Wege der Treue zwischen dem Anruf des persönlichen Einzelgewissens, den Forderungen des religiösen Gesetzes, dem Interesse der nationalen Gemeinschaft und der Ehre Gottes sucht. Und noch mehr war es unsre gemeinsame Geschichte, als einst Ghazali die Werte des Herzens den Alltäglichkeiten, Alltagstätigkeiten und dem Alltagsverhalten der Gläubigen einhauchte oder al-Hallaj starb, weil er zu sehr an die Gemeinschaft des Menschen mit Gott geglaubt hatte. Kein Christ jedenfalls kann ohne tiefste Egriffenheit den Lebensweg jenes Mystikers und jenes großen Missionars Gottes entdekken, der bekanntlich mit im Zentrum der wissenschaftlichen Arbeiten von Louis Massignon gestanden hat. Hätte der ganze Islam in seinem Schoß auch nur eine einzige geistliche Geschichte dieses Formates hervorgebracht – wenn auch Hallaj die Grenzen des Islams überschreitet –, so müßte das nach meiner Meinung voll und ganz erweisen, wie leichtfertig und oberflächlich die negativen Betrachtungsweisen des Islams sind und wie sehr Y. Moubarac mit seinen in der vorliegenden Nummer von Concilium entwickelten Gedankengängen recht hat.

Eine gemeinsame heilige Geschichte für die Kirche und für den Islam

Der Ökumenismus unter den Christen hat uns gelehrt, die Einheit im Blick auf die Zukunft zu suchen auf dem Weg der Aussöhnungen, der Zusammenarbeit und des Eingehens auf die Anrufe der Gegenwart. Und keine Einstellung, die irgendwie die Auslösung von neuen Kreuzzügen oder religiösen Polemiken bewirkte, würde das Werk Gottes in der Welt tun können. Ebensowenig aber vermag irgendein Synkretismus das Wirken Gottes, der das Wort ergriffen hat, damit der Mensch es höre und begreife, wirklich und voll zu achten. Trotz der heute wirksamen Divergenzen konvergieren für den Christen alle Ströme geistlicher Geschichten aller Gemeinschaften in demselben Ziel: «Er ließ von einem das gesamte Menschengeschlecht abstammen und auf der ganzen Erde wohnen, und er bestimmte ihnen die zugemessenen Zeiten und die Grenzen ihres Wohnsitzes... damit sie Gott suchen sollten, in der Hoffnung, ihn tastend zu finden. Ist er doch nicht fern einem jeden von uns.» (Apg 17, 26-27).

Die Teilgeschichten der Einzelmenschen und der Gruppen vollziehen sich in einem Wechselspiel gegenseitiger Einwirkungen aufeinander. Diesem Gesetz vermag sich auch die Kirche nicht zu entziehen. Das hat uns die Epoche der triumphierenden Missionen vermutlich vergessen lassen. Die Entstehung der Gemeinde des Neuen Testaments und die Entdeckung des Vollsinnes des Evangeliums sind die Frucht einer dialektischen Wechselwirkung der Begegnungen zwischen jüdischem Erbe und der Tradition der Völker gewesen[7]. Jesus Christus kommt als Blüte des Gesetzes und der Verheißung. Doch die Fülle der Frucht erscheint erst, als das Evangelium auf die griechisch-römische Kultur trifft und sich, jenseits des Gesetzes, über das auserwählte Volk hinausgreifend, der allumfassenden Liebe Gottes öffnet.

Die Samariterin, der römische Offizier, die Königin von Saba, die Leute von Ninive und so viele andere, zu denen auch Jonas gehört, werden sich erheben und uns verurteilen, wenn wir Gottes Geschenk in Grenzen einschließen wollen, die von Menschen gemacht sind. In die ersten Stunden der Kirche hat Gott den Centurio Cornelius hineingeschickt, um Zeugnis zu geben, daß die Sakramente der Kirche nicht Voraussetzung für jedes Geschenk des Geistes sind. Allzulange hat die Kirche geglaubt, daß diese Dialektik von «bereits empfangen» und «noch nicht eingetreten» nunmehr überholt sei, und daß sie allein das von Anbeginn der Zeiten verborgene und in Jesus Christus offenbarte Mysterium in der ganzen Länge, Höhe und Tiefe seiner Dimensionen erforschen könne. Wer als Christ im Land des Islams lebt, lernt etwas anderes.

[1] Kardinal Duval, Rapport sur le Synode des Evêques (Algier 1975).

[2] Bischofskonferenz von Nordafrika, Rapport pour le Synode des Evêques sur l'Evangélisation (Rabat 1974), – Y. Moubarac bemerkt in seinem Beitrag «Christliches Denken und Islam» in dieser Nummer von Concilium (§ 23 und Anm. 29), daß der orthodoxe libanesische Erzbischof Georges Khodr den Islam aus derselben Perspektive «einer Mysteriologie des Logos und des Geistes, ausgeweitet auf die Universalgeschichte» betrachtet.

[3] Ernsthaft berücksichtigt sind die der klassischen Missionstheologie durch den sozio-kulturellen Pluralismus der religiösen Entwicklungen gestellten Fragen in «Christus», Nr. 86, Rencontre des Religions. (Vgl. auch bestimmte Beiträge zum Thema des Zeugnisses in «Spiritus», Nr. 58, und dem Buch von Michel de Certeau, Jean Marie Domenach, Le Christianisme éclaté (Paris 1974, 119 Seiten). Doch sind wir noch weit von einer generellen neuen Betrachtungsweise der nichtchristlichen Religionen in der theologischen Unterweisung entfernt. Das letzte in der französischen Sammlung «Croire et Comprendre» erschienene Buch über die Mission widmet den nichtchristlichen Religionen lediglich eine Seite (Pierre Schouver, L'Eglise et la Mission (Paris 1975, 147 Seiten). Was Henri Descroches, L'Homme et ses Religions (Paris 1972, 239 Seiten) anbetrifft, so zieht er es vor, seine Überlegungen mit einem Kapitel «bilan de carence» (Bilanz des Mangels) zu schließen und sich dadurch aus der Affäre zu ziehen, daß er dem Leser ein Spiel »falscher Enzykliken» vorlegt.

[4] Außer in der vorliegenden Ausgabe von Concilium finden sich verschiedene fortschrittliche von der christlichen Theologie vertretene Hypothesen zu diesem Thema in der Zusammenstellung von Harpigny, Mohammed est-il prophète?: Revue de Théologie de Louvain, 1975, fsc. 3, 311-333.

[5] Abd-al-Hamid Ben Badis, 1889-1940, ein algerischer Reformer, Gründer der Association des Ulémas. Vgl. Ali Mérad, Le Réformisme musulman en Algérie de 1920 à 1940 (Paris 1967), sowie vom gleichen Autor, Ibn Badis, commentateur du Coran (Algier-Oran 1971, 267 Seiten); vgl. im weiteren den Beitrag von A. Merad.

[6] Das Werk des ägyptischen Arztes und Philosophen, das zunächst unter dem Titel *Qariat Ẓālima* 1954 in Kairo erschienen war, wurde 1973 in französischer Sprache veröffentlicht mit dem Titel *La Cité Inique* (Paris 1973, 155 Seiten).

[7] Nehmen wir nur ein Beispiel unter tausend: C. H. Dodd (L'interprétation du 4 ième évangile (Paris 1975, 598 Seiten) veranschaulicht meisterhaft diese Wechselwirkungen zwischen den Kulturen der Völker – konkret anhand der verschiedenen geistigen Strömungen der hellenistischen Epoche – und die erneuerte Entdeckung der Bedeutung der Botschaft Jesu und seines Lebens.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

HENRI TEISSIER

1929 in Lyon geboren. Gymnasial- und Universitätsstudien in Frankreich, Marokko, Kairo und Algier. Lizentiat der Theologie und Diplom in semitischen Sprachen am Institut Catholique in Paris. Lizentiat der Philosophie an der Sorbonne und Lizentiat des Arabischen an der École Nationale des Langues Orientales Vivantes. Derzeit Arbeit an einer Dissertation für die Universität Algier. – Nachdem er als junger Priester in der Seelsorge an ausländischen Studenten der Sorbonne tätig gewesen war und zwei Jahre in Ägypten an der Universität Kairo sowie am Institut Dominicain d'Études Orientales verbracht hatte, hatte er verschiedene Funktionen in der Diözese Algier inne. 1973 wurde er zum Bischof von Oran ernannt, nachdem er schon 1969 die algerische Staatsangehörigkeit angenommen hatte. – Zahlreiche Veröffentlichungen in verschiedenen auf den Islam spezialisierten Zeitschriften (MIDEO, Islamo-Christiana usw.). Genannt sei vor allem sein Referat bei der 45. Missiologischen Woche von Löwen zum Thema «Temps de la conversion réciproque» (Actes, 1975, 102-116) und zum Thema «Vie d'une Eglise locale dans l'Evangelisation en question» (Rev. des Sciences Religieuses, Straßburg 1974, 338-359).

Ali Merad

Die moderne muslimische Reformbewegung

Der Begriff Reform (arabisch *Iṣlâḥ*[1]) hat seine Wurzeln in den ersten Quellen des Islams. Als individuelle oder kollektive Bemühung, die darauf abzielt, einerseits den Islam wesentlich durch Bezug auf die koranische Offenbarung und die Tradition des Propheten zu definieren, und andererseits es so einzurichten, daß das Leben der Muslime sowohl in persönlicher wie in sozialer Hinsicht mit den Normen und Werten ihrer Religion übereinstimmt, erscheint die *orthodoxe Reformbewegung* als eine in der religiösen und kulturellen Geschichte der muslimischen Welt ständig vorhandene Gegebenheit. In dieser historisch-kulturellen Kontinuität stellt die moderne muslimische Reformbewegung ein Moment außergewöhnlicher Fruchtbarkeit dar.

Historisches

Nachdem die muslimische Welt eine Phase von Klassizismus und lehrmäßiger Stabilisierung (im dogmatischen und theologischen Bereich so gut wie hinsichtlich des ethischen und juridischen Systems) erreicht und ein *gewisses* soziales und moralisches Gleichgewicht verwirklicht hatte, war sie während fast eines halben Jahrtausends der Bereich einer nur sehr langsamen Entwicklung. Erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts bestätigte der Islam von neuem, und zwar auf Anstoß der wahhâbitischen Bewegung (nach dem arabischen Reformer Muhammad b. ʿAbd al-Wahhâb benannt), die Dynamik seiner Gegenwart.

Aber der wahhâbitische Elan allein wäre wahrscheinlich nicht imstand gewesen, die muslimische Welt mit der Vielfalt ihrer ethnisch-kulturellen Teile in der Tiefe in Bewegung zu setzen. Erst im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts nahm die Entwicklung des Islams eine entscheidende Wende, unter dem Eindruck nämlich einer zweifachen Geistesströmung, wobei die eine von intellektuellem Charakter, von rein profaner Inspiration war, während die andere religiös geprägt war und ihre wesentlichen Prinzipien aus den *zwei Quellen* schöpfte, das heißt aus der koranischen Offenbarung und der Tradition des Propheten.

Die erste dieser Strömungen, bekannt unter dem Namen arabische kulturelle Renaissance (oder *Nahḍa*), hatte das Erwachen des arabischen Orients vor dem Einfall der europäischen Zivilisation und des europäischen Denkens markiert. Die zweite, die uns hier besonders interessiert, übersetzte die Bewußtseinsbildung der muslimischen Eliten vor den Realitäten der Neuzeit.

Allgemeine Kennzeichen der modernen muslimischen Reformbewegung

In ihren grundlegenden Optionen läßt sich die moderne Reformbewegung von der wahhâbitischen Tendenz anregen, die darauf abzielte, den Glauben, die Praxis und die Ethik des Islams in seiner ursprünglichen Reinheit wiederherzustellen und die ausschließliche Autorität Gottes (im Koran) und des Propheten (in der authentischen Tradition) in allen für die «Religion» bedeutsamen Bereichen verkündete.

Parallel zur Verbreitung des wahhâbitischen Ideals mußte der muslimische Orient zunehmend die westliche Zivilisation und Kultur entdecken, durch direkte Kontakte mit Europa und durch die Vermittlung von ägyptischen und syrisch-libanesischen Eliten. Die arabisch-muslimische Welt konnte sich so ihres Rückstands auf den Gebieten der Naturwissenschaften, der Technik sowie der sozial-ökonomischen und politischen Organisation bewußt werden.

Daher wurde auch die Frage des *Rückstands der muslimischen Völker* eines der Hauptthemen der historisch-soziologischen Reflexion der reformerischen Autoren in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts. Zahlreiche Essayisten bemühten sich, eine ständige Kritik der moralischen und politischen Situation der muslimischen Welt anzubringen und ein Verzeichnis der «Übel» aufzustellen, unter denen die muslimische Gemeinschaft damals litt. Nach solchen Autoren erforderte die Hebung der muslimischen Völker die Entwicklung der Bildung und die Verbreitung des modernen Wissens, aber auch und vor allem die Anstrengung einer Rückkehr zu den Quellen in der authentischen Tradition des Islams.

Die reformerische Propaganda zugunsten der sozialen und kulturellen Entwicklung der muslimischen Völker griff auf Leitbilder zurück wie Fortschritt, Erneuerung, Modernismus, für die die arabisch-muslimische Meinung bereits sensibilisiert war. Solche Begriffe gehörten denn auch zum fundamentalen Wortschatz der progressistischen Literatur, die von der arabischen Renaissance der Mitte des 19. Jahrhunderts herkam. Aber solche Begriffe (Fortschritt, Modernität usw.) mit einem rein weltlichen Klang hatte das muslimische Denken des 19. Jahrhunderts noch nicht vollkommen assimiliert. Auch drehte sich die Predigt der Reformer mit Vorliebe um den Ausdruck «*Iṣlâḥ*» (Re-

form, Reformation), der für sie den zweifachen Vorteil hatte, zum koranischen Wortschatz zu gehören und in der ethisch-sozialen Terminologie der klassischen arabisch-muslimischen Kultur an guter Stelle zu erscheinen.

In der reformerischen Literatur und Presse (namentlich in der wichtigen ägyptischen Zeitschrift *al-Manâr*, 1898 gegründet) wurde der Begriff «*Iṣlâḥ*» in seinen verschiedenen Bedeutungen unermüdlich zur Geltung gebracht: «Reform der Seelen» und moralische Wiedergeburt, Reform der religiösen Institutionen (wie die Orden mystischer Berufung und die marabutischen Bruderschaften), Reorganisation des Rechtssystems, Instandsetzung der Moscheen und der dazugehörigen Güter, Erneuerung der geistlichen Beredsamkeit, Reform der Programme und pädagogischen Methoden an den Universitäten und den muslimischen Hochschulen, Modernisierung der Verwaltung und Umgestaltung des Militärwesens usw. Die extreme Verschiedenheit der Anwendungsbereiche der *Iṣlâḥ* verrät eine Art Strategie der Reformbewegung, die auf eine umfassende Reform des muslimischen Reiches abzielte.

Die günstigen Kräfte

Die Appelle der Reformer konnten bei den arabischen und muslimischen Eliten zu Ende des 19. Jahrhunderts eine gewisse Gunst finden. Dank der persönlichen Strahlkraft gewisser Führer wie Djamâl al-Dîn al-Afghânî und Muḥammad ʿAbduh und der Bemühungen ihrer jeweiligen Schüler wurde die Idee der *Iṣlâḥ* endgültig in das moderne muslimische Denken integriert.

Daher konnte kein Gebildeter in der arabisch-muslimischen Welt dem reformerischen Phänomen gegenüber mehr gleichgültig bleiben. Im Bereich der Literatur verbanden zahlreiche Schriftsteller und Dichter, darunter die den weltlichen Grundsätzen am meisten verbundenen, ihre Stimmen mit jenen der Reformer. Für sie bedeutete die *Iṣlâḥ* einen Anstoß zur Erneuerung und zum Fortschritt und gleichsam das Versprechen einer besseren Zukunft für die arabische Nation. Ihre grundlegende Bestimmung (als religiöse Reform und moralische Wiedergeburt) wurde aber verwischt. Die *Iṣlâḥ* nahm allmählich die Gestalt eines wirklichen Mythos an, an den sich alle anschlossen, die für die soziale Emanzipation und die politische Befreiung ihres Volkes kämpften. So ist auch der Widerhall der *Iṣlâḥ* im nichtmuslimischen arabischen Milieu bemerkbar, bei den christlichen Literaten wie bei dem Syro-Ägypter Adîb Isḥâq (1856-1885) und bei dem Ägypter Salâma Mûsâ (1888-1958).

Die bedingte Aufnahmebereitschaft der arabischen (mehr oder weniger von westlicher Kultur erfüllten) intellektuellen Milieus wurde ein entscheidender Faktor für die Verbreitung des Reformideals. Die modernen Reformer fanden Anhänger und Verbündete unter Publizisten und Literaten, was den Konservatismus der «alten Turbane», der Verteidiger der klerikalen und universitären Tradition, ebenso erbitterte wie die Apathie der Volksmassen und die Unbeweglichkeit des politischen und administrativen Apparates. Die progressistische Jugend des Orients und des Maghrebs ihrerseits wurde natürlich zu einer Annäherung an die Reformer geführt, die für sie die Partei der Bewegung darstellte und die angesichts der ausländischen Herrschaften für ihre Völker das Recht auf Fortschritt, auf Kultur und auf die nationale Würde beanspruchten.

Es muß noch beigefügt werden, daß die Reformbewegung ebenfalls aus einem günstigen Vorurteil von seiten der aufgeklärten *sunnitischen* (oder «orthodoxen») Milieus Nutzen zog. Diese waren durch die mehr oder weniger langfristigen Aussichten einer Entislamisierung der muslimischen Gesellschaft beunruhigt und angesichts der Dynamik des christlichen Apostolates in islamischem Gebiet glücklich, eine tief in der Tradition verankerte und fest der Verteidigung des Glaubens verpflichtete Bewegung entstehen zu sehen.

Die Gegenkräfte

Trotz des Interesses, das die *iṣlâḥ* unter der modernistischen Jugend und den aufgeklärten Sunniten wekken konnte, begegnete sie Einwänden politischer, sozialer und religiöser Art. a) Seit ihrem Erscheinen wurde die *Iṣlâḥ* infolge ihrer politischen und kulturellen Ausrichtung als eine den Mächten gegenüber verdächtige Bewegung betrachtet. b) Ihre Stellungnahmen in sozialen Fragen brachten ihr die Feindschaft der herrschenden Klassen und der großen mit der bestehenden Ordnung verbundenen Stände ein. c) Durch ihre Kriegserklärungen an die «tadelnswerten Neuerungen», die Übertreibungen, die Volksbräuche, die «zum vorislamischen Heidentum passen», und durch ihre rigorose Theologie des Unitarismus kam die *Iṣlâḥ* dazu, Unruhe in den konformistischen Milieus zu säen und das Mißtrauen der einfachen Leute auf sich zu ziehen. Weil der *Umma* ein einziges und höchstes Lehramt fehlt und weil sie nicht den Anspruch erheben konnte, eine reformierende Kirche zu sein, setzten sich die *Salafiyya* lange dem Vorwurf aus, Neuerer und Zerstörer der heiligen orthodoxen Tradition zu sein. Sie mußten unablässig dafür kämpfen, daß die Lauterkeit ihrer Absichten und der – nach ihnen – aus-

gesprochen koranische Charakter ihres Reformwerkes anerkannt wurden.

Grundprinzipien der modernen muslimischen Reformbewegung

In ihrem Prinzip ist die Reformbewegung der *Salafiyya* eine Tendenz von religiöser Eingebung. Von Anfang an stellten die Reformer die Überzeugung unter Beweis, daß für sie die dringendste Aufgabe darin bestehe, die Bewußtseinsbildung der muslimischen Gemeinschaft zu beschleunigen.

In dieser Perspektive war die Hauptsorge der ersten reformerischen Autoren, ihre Religionsgenossen davon zu überzeugen, daß die sittliche und soziale Hebung der *Umma* von der Wiedergeburt des Islams abhänge; diese Wiedergeburt mußte sich durch eine *Rückkehr zu den Quellen* verwirklichen. Der ständige Bezug zu den *Quellen* (oder genauer zu den *Zwei Quellen*) ist eines der überraschendsten Kennzeichen der orthodoxen Reformbewegung der *Salafiyya*. In der reformerischen Lehre wird der Grundsatz des «Zurück zu den Quellen» durch Argumente kanonischer und historischer Art gerechtfertigt.

1. Das Argument kanonischer Art ist der koranischen Offenbarung entnommen. Der Koran erklärt:
– Der Islam ist vollständig enthalten in der Schrift (V, 3; VI, 38).
– Die Unterweisung des Propheten – von Gott inspiriert (LIII, 3-4) – ist die natürliche Vervollständigung des geoffenbarten Werkes.
– Die Religion kann nur von Gott und von Seinem Gesandten (IV, 59) empfangen werden. Dementsprechend müssen sich die Muslime an das halten, was der Gesandte Gottes tatsächlich an Geboten und Verboten überliefert hat (LIX, 7).

Infolgedessen bestand für die Reformer die islamische Treue wesentlich in der Treue zu den Zwei Quellen, die die koranische Offenbarung und die Tradition des Propheten (arabisch: *Sunna*) sind.

2. Das Argument historischer Art. Es handelt sich um eine Art Postulat, dessen Formulierung einem der vier bedeutendsten frühen Lehrer des Islams zugeschrieben wird, dem *imâm* Mâlik (795 gestorben): «Der Erfolg dieser Gemeinschaft wird in ihrer Nachkommenschaft nur möglich sein dank dessen, was an ihren Anfängen den Erfolg gebracht hat.» Also, erklärte man, was objektiv den historischen Erfolg der Araber begründet, ist der authentisch überlieferte und voll angenommene Islam, das heißt der Koran und die *Sunna*.

Wenn also die Muslime den historischen Erfolg erleben wollen, müssen sie sich bemühen, in der modernen muslimischen Gemeinschaft die Glaubenswerte und die allgemeinen Lehren des Islams in ihrer reinen Authentizität wieder zu aktualisieren.

Worin diese Authentizität bestehe, kann als Frage gestellt werden. Darauf ist die reformerische Antwort klar und einfach: der Islam ist als Ganzes im Koran und in der *Sunna* enthalten, denen man – als erhellende Quelle und nicht als kanonische Gegebenheit – mit Recht die Tradition der *Salaf* beifügt, dieser äußerst repräsentativen Gestalten der frühen islamischen Gemeinschaft.

A. Der koranische Bezug

Der Koran ist die erste kanonische Quelle im Islam. Das ist die «Grundlegung der Religion». Besser noch, er bildet die Religion in ihrer Fülle. Mit der koranischen Offenbarung ist die islamische Religion zu ihrer Erfüllung gekommen (V, 4). Unter «Religion», präzisiert Rasîd Riḍâ (in der Linie der Salaf), ist folgendes zu verstehen: «die Glaubensinhalte, die Vorschriften juridischer und moralischer Art».

Als Quelle der islamischen Religion schlechthin enthält der Koran überdies, in der Form typischer Hinweise, das Wesentliche dessen, was dem historischen Leben der *Umma* dienlich ist. In einer Paraphrase zum Vers XVII, 13 des Korans folgert der algerische Reformator Ibn Bâdîs: «Alles, was die Diener Gottes brauchen, um in den beiden Welten die Glückseligkeit zu erlangen, das heißt: wahren Glauben, dauerhafte moralische Tugenden, gerechte Gesetze, großmütige Gesinnung, all das ist im Koran klar dargelegt.» (Was die politische Organisation der muslimischen Gesellschaft und ihre Verwaltung betrifft, gibt der Koran nur allgemeine Richtlinien an und überläßt den legitimen Verantwortlichen der Gemeinschaft die Sorge, darüber den Umständen entsprechend und zum besten der höheren Interessen der Muslime zu entscheiden.)

Weil der Koran die höchste Autorität im Islam ist, erhält das Problem seines Verständnisses (also das der Exegese) eine wesentliche Bedeutung, zumal die Art des Offenbarungsverständnisses die Art, daraus Handlungsvorschriften abzuleiten, bedingt. So befassen sich denn auch die Hauptwerke der großen reformerischen Autoren des Orients und des Maghrebs mit der Lehre vom Korankommentar.

B. Die Sunna

In der reformerischen Lehre muß die *Sunna* (oder Tradition des Propheten) als zweite kanonische Quelle neben die geoffenbarte Quelle gestellt werden. Unter

«*Sunna*» darf man nur die Texte verstehen, deren Authentizität genau festgestellt ist. Diese Kategorie prophetischer Traditionen, zahlenmäßig relativ beschränkt, bezieht sich hauptsächlich auf die Glaubenssätze und Kultakte. Außerhalb dieser beschreibenden Traditionen des Hauptkultes dürfte der Rest der unzweifelhaften Traditionen (mit moralischem Inhalt zum Beispiel) «die Anzahl von Zehn nicht überschreiten» (nach Rashîd Riḍâ).

Unter Berücksichtigung ihrer äußerst begrenzenden Konzeption der *Sunna* hielten die Reformer denn auch dafür, daß der Islam als Religion wesentlich auf den koranischen Text hinausläuft. So neigt die reformerische Lehre der *Salafiyya* denn auch dazu, die koranische Quelle – die sicher ist – zuungunsten der Tradition des Propheten, wie sie in der klassischen Dogmatik überliefert ist, zu bevorzugen.

Jedenfalls kann für die modernen Reformer der Islam nicht auf die Glaubensinhalte und die kanonischen Verpflichtungen zurückgeführt werden. Der Islam ist gleichzeitig ein System sozialer und politischer Organisation, ein Gesamt von moralischen Werten, ein kulturelles Modell. Im Bereich der menschlichen Beziehungen, die sich in einem sozio-politischen, nicht durch Bestimmungen der Schrift bestimmten Rahmen abspielen, sind die *Sunna und* die Tradition der *Salaf* erhellend und wegleitend; sie müssen von den Muslimen gar als ein ausgezeichneter Bezug sowohl hinsichtlich des sittlichen Lebens wie hinsichtlich des Handelns betrachtet werden.

Folglich schreiben die modernen Reformer außer den *Zwei Quellen* (Koran und *Sunna*) der Tradition der *Salaf* einen hohen Wert zu, die sie als für die Tradition des Propheten höchst repräsentativ halten.

C. Die Tradition der Salaf

Der Begriff «*salaf*» bezeichnet eine historische und kulturelle Wirklichkeit; er schließt zunächst eine Idee von Frühersein ein: im klassischen arabischen Gebrauch wird die Idee von Autorität und von Beispielhaftigkeit ganz natürlich jener von Frühersein beigefügt. Genauer: die *Salaf* sind die «tugendhaften Alten», die «vornehmen Vorfahren», deren Frömmigkeit, Heiligkeit des Lebens und religiöses Wissen eine Klasse von Menschen bildet, die als Modelle und Führer angenommen zu werden würdig sind.

Die moralische Autorität der *Salaf* rechtfertigt sich einerseits durch ihre hervorragenden menschlichen Qualitäten und andererseits durch ihre historische Erfahrung – im Kontakt mit dem Propheten für die einen, im Kontakt mit dessen Gefährten oder dessen unmittelbaren Nachfolgern für die anderen. Unter den zahllosen unmittelbaren Zeugen des frühen Islams sind die *Salaf* die beispielhaften Zeugen. Sie haben dem Islam seine lebendige, dem prophetischen Modell notwendigerweise treue und folglich den durch die Offenbarung und die *Sunna* festgehaltenen idealen Normen sehr nahe Gestalt gegeben.

Vom chronologischen Gesichtspunkt aus kann die Mitte des III. Jahrhunderts der Hedschra (Mitte des 9. Jahrhunderts n. Chr.) als *terminus ad quem* dieser Klasse von Menschen, die von den modernen Reformern als die höchsten Repräsentanten der frühen muslimischen Gemeinschaft betrachtet werden, angenommen werden. Im reformerischen Sprachgebrauch werden die *Salaf* zuweilen im Gegensatz zu den *Khalaf* genannt, den «späteren Generationen», von denen her die ursprüngliche Botschaft des Islams verdunkelt wurde, sogar entstellt durch die Neuerungen, das Wuchern von Sekten, den Fanatismus der Schulen, die Herrschsucht der Regierenden, den durch gewisse politisch-religiöse Institutionen am Leben erhaltenen Aberglauben.

Diese idealistische Konzeption der *Salaf* schließt keineswegs ein, daß die reformerischen Autoren sich vom ganzen kulturellen Strom abgeschnitten hätten, der den Körper der *Umma* im Laufe der Jahrhunderte ohne Unterbruch angeregt hat. So weigern sich die Reformer nicht, außerhalb des Zeitalters der *Salaf* den Beitrag gewisser großer Lehrer in Betracht zu ziehen, die von den Schulen, den Parteien und den Staaten *unabhängig* waren und die, dem Beispiel der *Salaf* entsprechend, von jedem Sektierertum und jedem Systemdenken frei waren. Das war der Fall etwa bei Ghazâlî (gestorben 1111) oder Ibn Taymiyya (gestorben 1328).

In der Linie solcher Erneuerer des Islams und treuer Überlieferer des Denkens der *Salaf* steht auch Muḥammad ʿAbduh (1949-1905). Für die Anhänger der modernen muslimischen Reformbewegung ist dieser ehemalige Großmufti von Ägypten der Meister schlechthin; und er eröffnete denn auch wirklich die islamische Erneuerung an der Schwelle des 20. Jahrhunderts.

Situation der reformerischen Strömung in der heutigen muslimischen Welt

Nahe am Ende eines Jahrhunderts an Entwicklung kann man den Weg, den die Reformbewegung der *Salafiyya* durchlaufen hat, abschätzen, indem man drei große Momente unterscheidet:

1. Die Jahre von 1880 bis 1905: das ist die heroische Phase der Reformbewegung, im Verlauf derer Persönlichkeiten von internationalem Ansehen wie Djamâl

al-Dîn al-Afghânî (1839-1897), Muḥammad 'Abduh (1849-1905) und der Syrer 'Abd al-Raḥmân al-Kawâkibî (1854-1902) die wesentlichen Grundlagen einer umfassenden islamischen Reform gelegt haben. Im Verlauf dieser Periode hatte die Tätigkeit dieser drei Reformer als ursprüngliche Absicht die sittliche und soziale Hebung der muslimischen Gemeinschaft, die kaum aus der mittelalterlichen Atmosphäre herausgekommen war.

Die den muslimischen Völkern vermittelten Anregungen soziokultureller und politischer Art dieser drei Meister sind deutlich markanter als ihre Beiträge rein dogmatischer oder lehrhafter Art. Besonders zu erwähnen ist aber das Werk *Risâlat al-Tawḥîd* von Muḥammad 'Abduh[2]. Diese «Epistel» ist wie ein vereinfachtes Formelbuch, das die Grundlinien des islamischen Dogmas und der islamischen Theologie darstellt.

Die schriftliche und mündliche Propaganda der reformerischen Autoren im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts und bis zum Vorabend des Ersten Weltkrieges trug zur Sensibilisierung der muslimischen Gemeinschaft für die Begriffe von Entwicklung, Fortschritt und schöpferischer Anstrengung (*idjtihâd*) geistiger Art und im Bereich der Tätigkeit bei. Das kulturelle Klima der Epoche war derart, daß es dem muslimischen Denken solche Begriffe aufdrängte: die Bezüge auf den Modernismus und den Szientismus waren daher vorherrschend. Solche Begriffe jedoch in die islamische Kultur zu integrieren war schwierig. Die einen, als neu und von ausländischem Wesen empfunden, waren verdächtig; die anderen, im muslimischen Milieu bereits bekannt, wurden dennoch mit Zurückhaltung aufgenommen: die rationale Reflexion, die schöpferische Forschung wurden als Schritte empfunden, die eine Bresche in das traditionelle Gebäude des Islams brechen konnten.

In dieser Hinsicht spielten die Reformer eine Vermittlerrolle zwischen dem orthodoxen muslimischen Denken und dem Geist der neuen Welt, und es gelang ihnen, den richtungweisenden Konzepten der modernen Kultur die im Hinblick auf die *Umma* notwendige Legitimität zu verleihen.

In ihrer ersten Form konnte die moderne reformerische Strömung das Erwachen des arabisch-muslimischen Bewußtseins vor der gegenwärtigen Welt beschleunigen. Überdies trug sie weitgehend dazu bei, im muslimischen Milieu kulturelle Erwartungen und Fragen zu wecken, mit denen sich die folgende Generation bald konfrontiert sah.

2. *Die zweite Phase* (grosso modo 1905 bis 1950) ist jene der Schaffung des Lehrsystems. Der persönliche Beitrag des Syro-Ägypters Rashîd Riḍâ (1865-1935) und des Algeriers 'Abd al-'Hamîd b. Bâdîs (1889-1940) war dabei wesentlich. Das Beispiel dieser zwei starken Persönlichkeiten regte viele orientalische und maghrebinische muslimische Autoren an, deren Beiträge, Essays und Artikel das reformerische Denken bereicherten und die Positionen der *Salafiyya* im zeitgenössischen Islam festigten.

Trotz seiner unleugbaren Fruchtbarkeit brachte das Reformwerk im Verlauf dieses halben Jahrhunderts nicht für alle sozialen Schichten der Gemeinschaft voll befriedigende Antworten. Die soziale und politische wie auch theologisch-moralische Lehre der *Salafiyya* schien mehr den Erwartungen der sich in den städtischen Zentren bildenden Mittelschicht zu entsprechen: eine allgemein aufgeklärte Klasse, die oft eine hinreichende moderne Kultur mit einem Minimum an islamischer Kultur verband (durch die Vermittlung des Französischen oder des Englischen) und darauf bedacht war, ihre Treue zu einer gewissen Form von islamischer Tradition zu markieren und gleichzeitig ihren Willen, sich einer gewissen Modernität zu öffnen.

Die Ideale dieser in der Reformbewegung gewonnenen sozialen Klasse drückten sich in Begriffen wie Gleichgewicht und rechter Mitte aus, die beide mit dem koranischen Ideal selbst gleichgesetzt wurden (vgl. *Koran* II, 143). In religiösen Dingen bemühte sie sich um «vernünftige» Positionen und schloß den volkstümlichen Traditionalismus (als Zeichen von Unwissenheit oder rückschrittlichem Geist betrachtet) wie auch den intransigenten Integrismus (in gewissen Muslimischen Brüdern repräsentiert) oder den als Übertreibung der Anhänger einer vollständigen Säkularisierung der muslimischen Gemeinschaft beurteilten Modernismus aus. So erwies sich die orthodoxe Reformbewegung der *Salafiyya* als von einer recht breiten Öffentlichkeit gesichert, die um Ordnung und kluge Entwicklung bemüht war, die die moralische Autorität der religiösen Führer achtete und davon überzeugt war, daß die Gemeinschaft Führer benötigte, um sie auf dem Weg einer mit dem Glauben und den Grundwerten des Islams vereinbaren Modernität zu führen.

Diese anscheinend harmonische Entwicklung der reformerischen Strömung erlitt dann die Rückschläge der politischen Umwälzungen und der sozio-kulturellen Veränderungen, die sich in der arabisch-muslimischen Welt nach dem Zweiten Weltkrieg abspielten.

3. *Von den 50er Jahren bis heute.* Die Nachkriegszeit markiert eine tiefe Neuprägung der religiösen Physiognomie der arabisch-muslimischen Welt. Wichtige quantitative und qualitative Veränderungen zogen die reformerische Öffentlichkeit in Mitleidenschaft.

a) Die orthodoxe Reformbewegung hatte nicht mehr die Persönlichkeiten von großem Weitblick, die sie repräsentieren konnten, während sich jene der *Muslimischen Brüder* (zum Beispiel) durch ihre politische Dynamik und ihre zahlreichen und wichtigen lehrmäßigen Beiträge der Aufmerksamkeit der Gemeinschaft aufdrängte.

b) Die Reformbewegung verlor die soziale Grundlage, die in der Zwischenkriegszeit ihre Stärke ausmachte: jene, die die mittlere Tendenz einhielten (in der Linie von Rashîd Riḍâ), erschienen alsogleich als die Erben und Erhalter einer schon als «traditionell» eingestuften sittlichen und sozialen Ordnung.

c) Der historische Erfolg der Reformbewegung (in Ägypten, Tunesien, Algerien usw.) trug paradoxerweise zu ihrer Zersplitterung und Auflösung bei. Durch die Macht angezogen gaben viele Missionare der islamischen Reform ihren früheren Eifer auf und fanden sich wohl oder übel mit einem klugen Opportunismus ab oder flüchteten sich ins Schweigen. Durch den Sachzwang dazu gebracht, die «offizielle» Religion mit ihren Strukturen und ihrer Lehre zu versehen, wurden sie ihrerseits ein Apparat des Konformismus. Unter solchen Bedingungen wurde die Verteidigung der islamischen Authentizität durch Männer wiederaufgenommen, die sich jedem Kompromiß mit den für ungerecht oder illegitim gehaltenen Regimes widersetzten.

d) Die junge muslimische Generation, immer weniger in einen strikt arabischen (oder iranischen usw.) Monolinguismus eingesperrt, fand zur Entdeckung einer neuen Sicht der sozialen Wirklichkeiten und der Sitten in der Welt; neue Philosophien; neue mehr oder weniger revolutionäre Ideologien (Antikolonialismus, Antiimperialismus, arabische Einheit und Sozialismus usw.). Diese verschiedenen Faktoren brachten die junge Generation dazu, an der Kraft der Reformbewegung und ihrer großen Grundsätze, die für die vorherige Generation als für den Geist befriedigend und für den Glauben beruhigend erscheinen konnten, zu zweifeln.

e) In den arabischen und muslimischen Ländern, die unabhängig wurden oder deren traditionelle Monarchien durch republikanische Regierungen verdrängt wurden, drängte die Machtergreifung durch die Volkskräfte die alten politischen und religiösen Kader und damit auch die Repräsentanten der alten reformerischen Generation in den Hintergrund. Daher konnten die religiösen Führer, konservative wie reformerische, nur schwerlich so wie in der Vergangenheit eine Menschenklasse bilden, die in der Formulierung ihrer Lehren (zum Beispiel im Bereich der politischen Ethik) im Namen eines idealen Islams autonom waren oder von der Ideologie der Herrschenden oder ihren Weisungen absehen konnten.

f) In den arabisch-muslimischen Gesellschaften, die in einem Prozeß politischer Befreiung und sozio-ökonomischen Wandels begriffen sind, hat die Bewegung der *Salafiyya* ihren Charakter als reformerische und progressive Strömung verloren. Ihre Lehrmeinungen im sozioökonomischen Bereich erschienen als zu zurückhaltend und unbeständig; ihre Appelle, den Koran als bevorzugte Inspirationsquelle der Muslime ständig zu meditieren, hatten ein nur schwaches Echo unter den Jungen, denen die gegenwärtigen Staaten vorranginge (und in gewisser Beziehung zwingende) Empfehlungen vorstellen in der Form von Erklärungen, Plänen und Programmen.

g) Die Tradition der *Salaf*, die die Reformer in einem erhebenden Licht darstellen, weckte wenig Begeisterung bei den Jungen, für die zunächst die konkrete Wirklichkeit mit ihren sozialen Problemen zählte, ihren materiellen Schwierigkeiten, den gemeinschaftlichen Aufgaben, die sie stellt, den Bedürfnissen, die sie schafft, den Vergnügungsmöglichkeiten, die sie bietet. Im Streben nach der «zweifachen Glückseligkeit» (in dieser und in der anderen Welt) bevorzugen die Jungen nach der reformerischen Ethik die Suche nach dem unmittelbaren Glück – entsprechend den ästhetischen und sittlichen Erwartungen ihrer Generation.

Alle diese Hinweise zeigen wohl, daß weder der Wertmaßstab noch die Problematik der orthodoxen Reformbewegung mit jenen der kommenden Generation im Einklang zu stehen scheinen. Diese neigt denn auch allgemein dazu, die Ziele ökonomischer, wirtschaftlicher und kultureller Art gegenüber den Interessen ethischer oder spiritueller Art zu bevorzugen. Sie beruft sich gerne auf die Prinzipien des Liberalismus und Laizismus, die die politischen Verhältnisse und die menschlichen Beziehungen in der muslimischen Gemeinschaft leiten müßten. Wenn sie die Religion anruft, und nötigenfalls das reformerische Ideal, dann oft als sekundären Faktor in der politischen Strategie des Regimes, namentlich um die bürgerliche Erziehung der Massen zu verstärken und in gewisser Hinsicht die nationale Zusammengehörigkeit zu sakralisieren. Die Reformbewegung wird also in gewissen Fällen angerufen, um die offizielle Ideologie zu unterstützen, und nicht, weil sie religiöse Werte darstellt oder wegen ihrer Bezüge zur islamischen Authentizität.

Dieses Gesamt von Phänomenen, die die Entwicklung der muslimischen Welt seit einigen Jahrzehnten begleiten, weist den bemerkenswerten Rückschritt der Reformbewegung als *Grundbewegung* in der muslimischen Gesellschaft nach, und zwar zugunsten der Politik, die auf dem Wege ist, das bewegende Element

auf allen Ebenen des nationalen Lebens zu werden. Tatsächlich bildet in unseren Tagen die Politik den entscheidenden Teil der Aktualität, die durch alle Kommunikationsmittel und Propagandatechniken weit verbreitet wird; sie nimmt die öffentliche Meinung in Anspruch und konzentriert sie auf die Taten und Gesten der Regierenden; sie hängt das Leben der Völker an den «historischen» Ansprachen der nationalen Führer, dieser Halbgötter der Neuzeit, auf. Nur Realitäten mit Entscheidungsfähigkeit, der Staat und die Partei, maßen sich den Primat an im Leben der *Umma*, der sie soziale und kulturelle Anregungen geben. Zuweilen beanspruchen diese Mächte gar, stark durch die ihrem freien Ermessen überlassene Gewalt, jedem einzelnen seine Pflichten und seinen Glauben vorzuschreiben. Dann hört die Religion aber auf, die erste Realität im muslimischen Leben zu sein, und sie wird zugleich ihrer traditionellen Funktion als Trägerin von Symbolen und Kompendium des nationalen Bewußtseins beraubt.

In einem solchen sozio-kulturellen und politischen Kontext verliert die Stimme der Reformer unzweifelhaft von ihrer Kraft und Wirksamkeit. Die reformerische Öffentlichkeit selbst entwickelt sich schließlich im Sinne der modernistischen und laizistischen Tendenzen oder folgt dem Beispiel der reformerischen Strömungen mit einer Konzeption ihrer Aufgabe in der Neuzeit, die von jener der *Salafiyya* sehr verschieden ist.

Diese zwei Tendenzen erscheinen als logisches Ergebnis der zwei Denkrichtungen, die die Geschichte der Reformbewegung vom Ende des 19. und seit Beginn des 20. Jahrhunderts prägen, nämlich: einerseits eine liberale Strömung, die eine umfassende Anpassung des muslimischen Lebens an die moderne Welt befürwortete, und andererseits eine streng orthodoxe Strömung, die vom Willen beseelt war, die Integrität der ursprünglichen Botschaft des Islams in der modernen Welt um jeden Preis zu bewahren und die islamischen Werte in ihrer urtümlichen Ganzheit wiederherzustellen.

Auch wenn sich die orthodoxe muslimische Reformbewegung heute nicht mehr als religiöse Bewegung und kulturelle Strömung mit der Kraft, der Geschlossenheit und der Einstimmigkeit, die sie in der Zwischenkriegszeit charakterisierten, darstellt, entwickelt sie sich unter verschiedenen Formen weiter, wobei die einen mehr oder weniger stürmisch, die anderen eher zurückhaltend sind. Ob man die liberale Reformbewegung der muslimischen Intellektuellen betrachtet, die für ihre Gemeinschaft die Toleranz und die Freiheit des Geistes fordern, die Emanzipation der Völker durch die Bildung verkünden und ihre optimistische Sicht der menschlichen Entwicklung auf den Triumph der Vernunft und der Wissenschaft gründen; oder die kämpferische Reformbewegung der *Muslimischen Brüder* mit ihrer Mystik der ständigen Nachahmung des Mohammedschen Modells und ihrem Willen, den Islam in der Welt wirklich gegenwärtig zu machen; oder die idealistische Reformbewegung der «linken» Jugend, beseelt von einem Anspruch nach sozialer Gerechtigkeit und politischer Moral – jede dieser Strömungen des Denkens stellt eine der fundamentalen Optionen der Reformbewegung dar und spiegelt auf eine gewisse Weise die Spannung wider zwischen den Kräften der Treue, wenn nicht der Rückwärtsgewandtheit, und den Kräften der Anpassung an die Realität der Neuzeit.

[1] In diesem Beitrag werden Ausdrücke, die in der Islamologie gebräuchlich sind, verwendet; sie werden hier deshalb kurz definiert:
Iṣlâḥ (Reform, Reformation): Bezeichnung der orthodoxen reformerischen Strömung im modernen Islam.
Salaf (Alte, Vorfahren): eine zur Bezeichnung der großen Zeugen des frühen Islams (grosso modo von 622 bis 855) vorbehaltene Benennung.
Salafiyya: Tendenz, die die Treue zum Geist der *Salaf* verkündigt. Dieser Ausdruck dient zur Bezeichnung der orthodoxen Reformer der modernen Zeit.
Sunna: die Tradition des Propheten Mohammed.
Umma: die universale islamische Gemeinschaft.

[2] Von B. Michel und Moustapha Abdel Razik unter dem Titel «Exposé de la Religion Musulmane» französisch herausgegeben (P. Geuthner, Paris 1925).

Übersetzt von Dr. Rolf Weibel

ALI MERAD

1930 in Laghouat, Algerien, geboren. Agrégé de l'Université, Dr. phil., Professor an der Universität Jean-Moulin (Lyon III), Direktor des Institutes für arabische und islamische Studien an ebendieser Universität. Forschungsgebiete: Ideengeschichte des modernen Islams und zeitgenössische Koranexegese. Seit vielen Jahren am islamisch-christlichen Dialog beteiligt: Regelmäßige Lehrtätigkeit am Päpstlichen Institut für arabische Studien in Rom und am Universitätsinstitut für Ökumenische Studien von Bossey bei Genf. Teilnahme an verschiedenen islamisch-christlichen Begegnungen, vor allem in Westberlin (Evangelische Akademie), Broummana (Libanon), Tunis, Löwen und in den Abteien Sénanque und En-Calcat. Hauptsächliche Veröffentlichungen: Le Réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940 (Mouton, Paris – Den Haag 1967); Ibn Bâdis, Commentateur du Coran (Geuthner, Paris 1971); Art. Iṣlâḥ (Réforme, réformisme): L'Encyclopédie de l'Islam, Bd. IV (1973) 146-170; Charles de Foucauld au regard de l'Islam (Chalet, Paris-Lyon 1975).

Mohammed Arkoun

Der Islam und die Erneuerung der Humanwissenschaften

Es ist für mich Anlaß zur Trauer, daß es nur zwei Wissenschaften für den Menschen gibt und nicht mehr. Die eine, die wahr ist, ist unerreichbar; die andere hingegen ist eitel: Sie zu erreichen, bringt keinen Nutzen.

Al-Waqqâchî,
Dichter aus Toledo
(gestorben 1095)

Der Titel dieses Aufsatzes geht indirekt auf die Einwände jener ein, die in unserer Fragestellung nur eine Konzession an Erörterungen sehen möchten, die gerade «in» sind. Wir wollen in der Tat darlegen,

– daß die Auseinandersetzung zwischen Islam und Humanwissenschaften nicht neu ist, wenn man, mit Al-Waqqâchî, unter Humanwissenschaften jedes Wissen versteht, das vom Menschen erarbeitet wurde, und nicht nur jenes Wissen, das sich mit dem Menschen selbst im engen Sinn befaßt;

– Die Erneuerung der Humanwissenschaften steht in Beziehung zu der qualitativen Weiterentwicklung und der weiten Verbreitung dieser Wissenschaften, besonders seit den fünfziger Jahren. Wir stellen hier also ein ganz neues Phänomen fest, das ein *Vorher* und ein *Nachher* der kognitiven Aktivität und ihrer Folgen für alle menschlichen Verhaltensweisen begründet. Der Einschnitt ist untrennbar epistemologisch (Veränderung der Art und Weise, wie der Mensch die Wirklichkeit ansieht) und soziologisch (grundlegende Revision der Stellung der Frau; allgemeine Neuverteilung der Kompetenzen in dem Bereich des Wissens, der Entscheidungsbefugnis und im Aufsichtsrecht; Neubedenken der Dichotomien Frau/Mann, Kind/Erwachsener, Weißer/Farbiger, Arbeitgeber/Arbeitnehmer..., auf denen das gesamte traditionelle soziale, ethische und religiöse Denken beruhte;

– Der Einschnitt ist bei weitem nicht überall in gleichem Maß vollzogen, weder in der Welt als Ganzer, noch in ein und derselben Gesellschaft, in jeder Gruppe oder in jedem unserer Zeitgenossen. Dadurch erklären sich die derzeitigen Spannungen in allen Bereichen der menschlichen Existenz. Dieser Tatbestand zwingt uns auch zu einer nuancierten Einstellung, wenn es darum geht, über das Entstehen einer *lebendigen Tradition* wie den Islam nachzudenken, und dies unter dem Druck ihr bisher unbekannter historischer Kräfte;

– Von «wissenschaftlichem Vorgehen» sprechen kommt häufig einem leichtfertigen Herabsetzen der durch das Wissen des Menschen verwirklichten qualitativen Fortschritte gleich. Man meint, daß man auf diese Weise jene Idee beibehalten kann, die größere Sicherheit gibt, daß nämlich das Wesentliche über den Menschen und über die Welt nach christlicher Auffassung in den Schriften, nach Auffassung der rationalistischen Humanisten in den Werken der großen Denker der Vergangenheit gesagt worden ist. Bei einer Untersuchung über die «Offenbarungsreligionen» und die Humanwissenschaften darf man diese Haltung trotz ihres subjektiven und ideologischen Charakters nicht außer acht lassen.

Um all diesen Erwägungen Rechnung tragen zu können, müssen wir zeigen, in welcher Hinsicht der Islam eine lebendige Tradition im weitesten Sinn war und bleibt. Anschließend werden wir unter dem Stichwort Modernität eine kurze Aufstellung jener neuen Kräfte geben, die darauf angelegt sind, das Gefüge von Sicherheiten und Werten der bisher lebendigen Tradition auseinanderzusprengen oder es als überholt erscheinen zu lassen.

1. Der Islam, eine lebendige Tradition

Wir wollen uns von einem kompetenten Moslem erklären lassen, was man unter lebendiger Tradition (= *sunna* + *sîra* + *hadîth*) versteht und wie sie sich mit dem Islam identifiziert:

«Das System des Islams lebt vom Zusammenspiel dreier Elemente: Dogma, Kult und Gesetzgebung... Die Säule dieser Gesamtheit ist das Dogma; es stellt die erste und unabdingbare Grundlage dar... Der Inhalt dieses Dogmas blieb unverändert von der Sendung Adams an bis zu der des Siegels der Propheten, Mohammed. Wenn man die Verse des Korans nacheinander ansieht, so stellt man sogar fest, daß der Name *Islâm* der alte und dauernde Name dieses Dogmas war... Daraus geht klar hervor, daß die wahre Religion einzig und nicht vielfältig ist: Der Ausdruck ‹himmlische Religionen›, der heute von jedermann gebraucht wird, ist falsch...

Was sich im Lauf der Zeit durch die Sendung der Boten und Propheten gewandelt hat, ist die Gesetzgebung in ihren vielfältigen Ausprägungen: den rituellen und den anderen Vorschriften...»[1]

Studium und vertiefte Einsicht in das Verhalten des Propheten (*sîra*) zielen darauf hin, daß der Moslem, nachdem er die gesetzlichen Prinzipien, Regeln und Vorschriften auf abstrakte Weise, durch Nachdenken, verstanden hat, sich vorstellen soll, wie die islamische Wahrheit in ihrer Gesamtheit im Leben des Propheten Gestalt angenommen hat. Folgende Ziele werden ebenfalls angestrebt:

Dem Menschen eine Abbildung des Ideals bezüglich all dessen, was sich auf das erhabene Leben bezieht, an die Hand zu geben und ihn so zu befähigen, daraus eine beständige Norm für sein Verhalten zu machen. Der Mensch, der in irgendeinem Bereich seines Lebens auf der Suche nach einem Ideal ist, wird nun zweifellos im Leben des Gesandten Gottes alles auf klarste und vollkommenste Weise ausgedrückt finden. Deshalb hat ihn Gott zum Modell für die ganze Menschheit gemacht...;

Es dem Menschen zu ermöglichen, im Studium des prophetischen Verhaltens all das zu finden, was ihm helfen kann, das Buch Gottes zu verstehen, seinen Geist und seine Absichten zu kosten...;

Für den Moslem... den größten Teil der wahren muslimischen Kultur und Erkenntnis zu sammeln...;

Dem muslimischen Erzieher und Prediger ein lebendiges Modell der Erziehungs- und Lehrmethoden zu verschaffen...»[2]

Diese Darstellung stammt nicht von irgendeinem alten Meister: um die *Kontinuität* der lebendigen Tradition zu zeigen, haben wir das Zeugnis eines Zeitgenossen ausgewählt, den man als treibende Kraft im islamischen Denken bezeichnen kann: Sa'îd Ramadhân al-Bûtî, Professor an der theologischen Fakultät von Damaskus. Der Erfolg seiner zahlreichen Veröffentlichungen und seiner öffentlichen Lehrtätigkeit in der großen Moschee von Damaskus sind Zeuge dafür, wie zutreffend seine Positionen in psycho-soziologischer Hinsicht sind. Jenen hingegen, denen seine Konzeption der lebendigen Tradition veraltet vorkommen sollte, wollen wir einen Vergleich mit der im Katholizismus gemeinhin überkommenen Definition vorlegen:

«Tradition bezeichnet in der katholischen Theologie den Vorgang und Inhalt der Überlieferung der geoffenbarten Wahrheit. Diese Überlieferung nimmt ihren Anfang in der Predigt der ursprünglichen Träger der christlichen Offenbarung (besonders Jesus Christus und die Apostel); sie wird in der Kirche und durch die Kirche weitergetragen und entfaltet sich, unter dem Beistand des Heiligen Geistes (Dogma). Auch nachdem sich die ursprüngliche Tradition in der Schrift niedergeschlagen hat, bleibt das kirchliche Bewußtsein vom Glauben, das in Form von Tradition weitergegeben und vom Lehramt der Kirche mit Autorität verkündigt wird, normativ, was Inhalt (Kanon) und Sinn der Schrift angeht...»[3]

Der Leser wird leicht die Identität oder zumindest die Homologie der kognitiven Vorgänge und der existentiellen Situationen erkennen, die beide Definitionen voraussetzen. Auf beiden Seiten wird ein *Existential-Paradigma* aufgebaut, und zwar jeweils mit Hilfe einer Ursprungserfahrung, die von einer zentral bedeutsamen Persönlichkeit (Jesus, Mohammed) gelebt und von Jüngern (Aposteln = Gefährten) beobachtet, gehört, befolgt und nachgeahmt worden ist; diese bewerkstelligen, daß man sich das, was das Paradigma aussagt, einprägt; sie veranschaulichen es als Verhaltensmuster und sichern so die *authentische* Überlieferung an die nachfolgenden Generationen, die ihrerseits in der Gemeinde (Kirche, *Umma*) die gleichbleibende Wiedergabe – im mythischen und zugleich soziokulturellen Sinn – fortdauern lassen.

Wir werden sehen, welche, zumindest ihrer Intention nach, neuen Probleme diese Auffassung von lebendiger Tradition im Rahmen der Modernität wachruft. Wir müssen hier zur Vorbereitung unserer Überlegungen versuchen, die notwendigen Begleitideen einer solchen Auffassung, nämlich ihre kulturellen Voraussetzungen und ihre Abbilder, hier so klar wie möglich zu entfalten.

1.1 Die Voraussetzungen der lebendigen Tradition

Die lebendige Tradition drückt sich im wesentlichen in der Sprache des Glaubens aus: Wir müssen ihn daher in seiner eigenen Sprache sprechen lassen und zu verstehen suchen, wie er spricht, ehe wir uns in eine kritische Analyse stürzen, die sonst nur eine Verkürzung darstellen würde. Die Voraussetzungen, die wir jetzt zusammenstellen wollen, haben also nur rein deskriptive Bedeutung: sie umgrenzen einen Denkbereich und beziehen sich auch auf die Vektoren des Denkvermögens, die auf diesen Bereich einwirken. Wir werden nämlich sehen, daß nicht nur das in einer natürlichen Sprache hervorgebrachte Sprechen von jenen Vektoren bestimmt wird, sondern sogar das Gesamt semiotischer Tätigkeiten, die in jedweden Denkbereich nicht reduzierbare Bedeutungsstrukturen (Riten, Architektur, figürliche Darstellungen, Musik, Möbel usw. ...) einprägen. Hier folgen nun die Forderungen, die sich aus den oben zitierten Texten ableiten[4]:

– Gott existiert; er hat zu den Menschen gesprochen durch die Gesandten und Propheten;

– Die Reihe Gesandter und Propheten von Adam bis Mohammed stellt die geistliche Geschichte der

Menschheit dar, d. h. einen Bereich absoluter Objektivität, der alle Wirklichkeiten und alle im irdischen Bereich menschlicher Existenz sichtbar gewordenen Verhaltensmuster transzendiert und ihnen *Sinn* und Bedeutung gibt;

– Das wahre Schicksal des Menschen spielt sich in der geistlichen Geschichte und in bezug auf sie ab;

– Mohammed, der letzte Gesandte Gottes, ist das Paradigma des vollkommenen Menschen, wie Gott ihn möchte;

Das vorbildhafte Verhalten Mohammeds und seine Lehre legen den Sinn des Wortes Gottes aus; wir kennen es in seiner Gesamtheit dank der authentischen Überlieferung, die durch die Jünger-Gefährten, dann die Nachfolgenden, dann die auf die Nachfolgenden Nachfolgenden ... gewährleistet ist;

– Die Authentizität der Überlieferung ist gebührend gesichert durch eine geeignete Kontrolltechnik, die durch die Gemeinde, die sie interpretieren mußte, ausgebildet wurde (vgl. die Wissenschaft des *hadîth*, der *sîra*, der Begleitumstände der Offenbarung; Leben der Imams bei den Schî'iten; Geschichte und, noch allgemeiner, die sogenannten religiösen Wissenschaften);

– In jeder Generation gibt es zumindest eine Gruppe, die den vollständigen, vollkommenen, beständigen, transhistorischen Inhalt der lebendigen Tradition bewahrt und weiter überliefert; es kann weder einen Bruch in der Überlieferungskette, noch eine Veränderung des Inhalts der Tradition geben, sei es durch Hinzufügen (neue Erfindung = *bid'a*) oder Weglassen (nicht orthodoxe Interpretation). Die Tradition wahrt ihre Glaubwürdigkeit genau in dem Maß, als die Gemeinde sich von einer ununterbrochenen lebendigen Kette gültiger Zeugen herleiten kann; folglich kontrolliert die Tradition die konkrete Geschichte (vgl. die Fundamentalwissenschaften = *usûl*), läßt sich aber nicht von ihr abwandeln;

– Der Gehorsam gegen den Willen Gottes, wie er sich in seinem Wort ausdrückt, und die Nachahmung Mohammeds sind für den Menschen schwierig, aber *möglich*; sie sind verpflichtend für ihn, gerade weil sie möglich sind; daraus folgt, daß die wahre fundamentale Wissenschaft, die Wissenschaft, der Vorrang gebührt (*'ilm*), jene ist, die die lebendige Tradition vertieft, anwendet, bewahrt und verbreitet;

– Die Orthodoxie und die Orthopraxie sind im Innern der Gemeinde möglich und notwendig.

Diese Voraussetzungen ziehen eine typische kulturelle Konfiguration nach sich, die nun ihrerseits deren Gültigkeit festlegt und deren Ausführung auferlegt. Wir wollen die hauptsächlichen Elemente dieser Konfiguration hier darlegen.

1.2. Die kulturelle Konfiguration der lebendigen Tradition

Da die Islamologen selbst eine typische Wissenstheorie vertreten, haben sie im allgemeinen eine diskursive Ausdrucksweise des Islams im Sinn einer Ideengeschichte begünstigt. Einerseits sind die verschiedenen Ausdrucksweisen, die man berücksichtigt hat (Theologie, Recht, Ethik, *usûl* usw...), relativ spät anzusetzen; andererseits hat man kaum beachtet, daß jede religiöse Sprache in einem Universum geeigneter Zeichen, Metaphern, Metonymien, Symbolen, Mythen und Riten wirksam ist. Man kann nicht abstreiten, daß die Mechanismen semantischer Übersteigerung, semiotischer Destrukturierung und Restrukturierung dieses Universums schwer in den Griff zu bekommen sind. Zumindest kann man die große Bedeutung der Konkomitanz zwischen dem Wort, das neue Bedeutungen schafft (Koran und Lehre des Propheten) und der symbolischen Aneignung des Raumes und der Zeit, in dem dieses Wort sich kundtut, unterstreichen. Das Wort klang unmittelbar nach in der Moschee, im Sieg über den Feind, einer Niederlage, rituellen Verhaltensweisen, sozialen Bezügen, der Ausübung von Autorität, im Gehorsam, den Feiern, dem Tod usw... Es gibt kein Ereignis oder greifbares Objekt, kein Lebewesen, keinen Gedanken, keine Empfindung, keine Initiative, Art und Weise des Bei-Sich- oder Für-Andere- oder Mit-der Welt-Seins, das nicht im Wort einen adäquaten Ausdruck finden würde, der es rechtfertigt; umgekehrt setzt ein solches Wort das, was es bezeichnet, als gegenwärtige Wirklichkeit.

Dieser Typus von Beziehungen zwischen Sprache, Welt und Denken festigt und erweitert sich mit der Entwicklung der sogenannten islamischen Zivilisation, bis ins 4./10. Jahrhundert hinein. In einem sehr ansprechenden Buch hat Oleg Grabar gerade auf den Zusammenhang zwischen dem Vorgang der Kodierung des künstlerischen Universums und der islamischen Vision in der Zeit ihrer eigentlichen Ausprägung aufmerksam gemacht[5]. Wir haben bei der Darstellung der Ideengeschichte die gleichen Prinzipien für unser Vorgehen gewählt[6]; man müßte sie verallgemeinernd auf alle Werke der Zivilisation anwenden, die von Anhängern der lebendigen Tradition entworfen und aufgebaut worden sind.

Wenn wir das genaue Ausmaß des Bruches, der sich im Kontext der Moderne vollzogen hat, abschätzen wollen, müssen wir die strukturelle und funktionelle Solidarität der lebendigen Tradition und ihrer verschiedenen Träger klar herausstellen: Ich meine die sozio-ökonomischen Aktivitäten, das politische Regime, Gesetzbücher ethischer und juridischer Art, das

Erziehungssystem, die psychische und psychologische Organisation, die Art und Weise der Wahrnehmung, der Intelligibilität usw... So verschiedenartige und komplexe Gebiete würden sich auch in einem dicken Band nicht ausschöpfen lassen.

Aber man kann sich eine Idee machen von der Forschung, die wir hier anregen wollen, wenn man z. B. die vierzig Sektoren betrachtet, die ein bedeutender Verfechter der lebendigen Tradition, Al-Dhahabî (gestorben 1348) der Geschichtswissenschaft zuordnet[7]. Die Geschichte umfaßt die ganze Erfahrung, die in der Gemeinde gelebt wird, indem sie sowohl jenen Personen und Zeichen, die die Tradition darstellen, als auch jenen Kräften, die sich ihr entgegenstellen und die nicht integriert wurden (Randgruppen, Abweichenden, Gegnern, Fremden...), einen Platz einräumt. Das Ganze wird mit Hilfe eines ganzen Apparates von Konzepten und Kriterien, die von der interpretierenden Gemeinde angenommen sind, klassifiziert und in eine hierarchische Ordnung gebracht. In diesem Stadium kann es nützlich sein, diskursive Ausprägungen des Denkens zu untersuchen; die Methoden zum völligen Erfassen der heiligen Texte (*usûl al-fiqh*), die Theorien, die das Dogma erklären und es verteidigen (*kalam, usûl al-dîn*), die Formulierung gesetzlicher Qualifizierungen (*fiqh*), die Beschreibung mystischer Zustände, die Techniken zur Erforschung, Kritik, Niederschrift und Überlieferung von Informationen (*hadîth, akhbâr, ta'rîkh*), die Teilung des bewohnten Landes (Land des Islams/Land des Krieges), die Beziehung zur Sprache (Exegese), Grammatik, Logik... : Alle diese Disziplinen stellen *ein und dieselbe* kulturelle Konfiguration dar, deren Ideologie-Funktion die kognitive übertrifft, wie wir noch sehen werden. Damit soll keineswegs gesagt sein, daß diese Konfiguration nur eine von der Sprache abhängige Superstruktur ist, die von tiefen und zwingenden Wirklichkeiten hervorgebracht würde. Im Gegenteil, wir sind davon überzeugt, daß das Beispiel des Islams dazu dienen kann, die vereinfachende Theorie der Beziehungen zwischen Infra- und Suprastruktur zu widerlegen – wenn das noch nötig ist.

Vom 1. bis zum 10. Jahrhundert der Hedschra (7. – 10. Jahrhundert) wurde der Prozeß der Ausprägung der kulturellen Konfiguration des Islams von außerordentlich bedeutsamen historischen Verhaltensweisen *begleitet*, wie wir bereits gesagt haben. Die diskursive Aktivität hat zu diesem Zeitpunkt eine *kreative* Funktion (sie weckt schöpferische Verhaltensweisen) und eine *ideologische* Funktion (sie legitimiert den Machtwillen einer Gruppe auf Kosten der kognitiven Sicht), deren jeweilige Bedeutung nicht immer genau abgeschätzt werden kann. Vom 4. Jahrhundert an hat diese Konfiguration in struktureller Hinsicht jene Schwelle erreicht, von der ab sie nunmehr autonom existieren und auf die Wirklichkeit einwirken kann, ohne sich jedoch von ihr inspirieren zu lassen. Ihre Rolle, Trennwand zu spielen zwischen dem Blick der Intelligenzkräfte und der Wirklichkeit, war um so dauerhafter, als die Konfiguration eine starke Fähigkeit zur Sakralisierung auch der weltlichsten Verhaltensweisen und Gegebenheiten (Kleidung, Essensgewohnheiten, Stellung der Frau, Amt des Sultans usw....) erlangte. Man darf diese Entwicklung nie außer acht lassen, wenn man nicht nur die heutige Situation des Islams begreifen, sondern ihn auch von allen ideologischen Manipulierungen befreien will, die A. Laroui mit den Ausdrükken «Festlegung auf das Mittelalter» und «Traditionalisierung des Denkens und des entsprechenden Handelns» gut gekennzeichnet hat.

2. *Lebendige Tradition und Modernität*

Der tiefe Einschnitt, den die kulturelle Konfiguration der klassischen Zeit hinterließ, wirkt noch so stark auf die heutigen Muslime, daß jegliche Konfrontation zwischen lebendiger Tradition und Modernität im allgemeinen Mißtrauen, empörte Ablehnung, ja sogar Exkommunizierung auslöst. Man muß sagen, daß auf der Ebene des kollektiven Bewußtseins keinerlei Wirkungen der seit dem 19. Jahrhundert einsetzenden Säkularisierung festzustellen sind : Dies wurde durch die sozio-kulturellen Folgen des Imperialismus verschuldet. Der Imperialismus hat nämlich das arabische Denken insbesondere dazu gezwungen, auf eine *Ideologie des Kampfes* zurückzugreifen, die ihre Slogans und ihre wirksamsten Erklärungsschemata in der kulturellen Konfiguration der Klassik schöpfen mußte. Dadurch ist der muslimische Denker zwischen zwei vitale Notwendigkeiten eingefangen : Er darf jene Antriebswerte, ohne die der moderne Kampf für vielfach geartete Befreiungen nicht gelingen könnte, nicht beeinträchtigen und muß, im selben Denkprozeß, innerhalb der Gemeinde die Priorität der Rechte der Verstandeskräfte verteidigen (in der Klassik unterscheiden die muslimischen Denker sehr klug zwischen den «Rechten Gottes» und den «Rechten des Menschen»).

Aus dieser Sicht heraus wollen wir die Aufmerksamkeit auf einige besonders bedeutsame Fakten lenken. Wir halten es für müßig, eine Konfrontation zwischen lebendiger Tradition und Modernität mit Ausdrücken wie Superiorität oder Inferiorität, aktuell oder überaltet, Fortschritt oder Unbeweglichkeit, Modernismus oder Festlegung auf das Mittelalter usw.... anzugehen. In der muslimischen Gesellschaft gibt es nun einmal eine Reihe von Fakten, die gesetzt sind und die jeden Denkprozeß, der vorgibt, sie sie nicht zu kennen

oder sie herabspielen zu wollen, geadezu lächerlich machen: Nur von diesen Fakten kann man ausgehen, um einen philosophischen Rückgriff auf jene Bedingungen zu versuchen, die ein modernes islamisches Denken oder, wenn man so will, eine *Kritik der islamischen Verstandeskräfte*, ermöglichen. Der gemeinsame Charakter all jener Fakten, die wir jetzt nennen werden, liegt darin, daß sie aus einer Arbeit der lebendigen Tradition hervorgingen, die diese von sich aus über sich anstellte; sie sind ferner das Ergebnis des Niederschlags – wenn er auch auf Entfernung geschah– einer langsamen historischen Entwicklung, die im westlichen Europa seit dem 16. Jahrhundert erfolgte (Rationalismus, Mathematik als Werkzeug, historische Kritik, Aufkommen der Maschinen, eine zivile Macht tritt an die Stelle einer Macht göttlichen Rechts, Aufkommen des Kollektivs auf Kosten des Individuums usw...). Wir wollen damit sagen, daß das Aufkommen einer anderswo geschaffenen, materiellen Zivilisation im Islam nicht von einem entsprechenden spekulativen Denken begleitet wurde, wie es bei der Ausbildung der lebendigen Tradition der Fall war: von daher rühren auch ihre Verrenkungen und ihr schlechtes Funktionieren. Die massivsten Fakten waren:

– Ausschalten der Fiktion der Kalifen und Imame durch die Errichtung moderner Staaten. In gewisser Hinsicht hat der Vorgang der Entsakralisierung der Macht und somit das Ausschalten eines zentralen theologischen Problems (dem der Autorität) mit dem Jahr 945 begonnen, als nämlich die Bûyiden in Bagdad die Macht ergriffen. Aber die Fiktion einer «legitimen» islamischen Autorität bestand weiter bis zur Abschaffung des *Kalifats* durch Kemal Atatürk am 3. März 1924. Allerdings bemühen sich alle derzeitigen Regierungen in den verschiedenen muslimischen Ländern um eine volkstümliche Legitimierung, da sie den Islam sichtlich schützen und sogar bestimmte Formen der Traditionswerdung begünstigen.

– Entsakralisierung des Rechts; kluge Eingriffe sogar in den «Personenstatus».

– Auseinanderbrechen der Stammesstrukturen und der patriarchalischen Familie, besonders in den großen Städten;

– Ersetzen der ethisch-religiös inspirierten Verhaltensweisen (ein Vorgang, der oft durch die Rede vom «Spezifikum» islamischer Werte verdeckt wurde) durch positive ökonomische Verhaltensweisen;

– Revolutionärer Wandel der Sitten; dieses Phänomen ist sicher das bedeutsamste, denn das «Spezifische» der lebendigen Tradition beruht in sehr hohem Maß auf dem ethischen, juridischen und sozialen Status, der der Frau zugewiesen wurde. Das deutlichste Zeichen dafür, daß es sich hier um einen zentralen Punkt handelt, ist der Widerstand oder die Angst, die in allen muslimischen Gesellschaften vor dem unwiderstehlichen Zug zur Emanzipation der Frauen feststellbar ist. Man kann sich jetzt schon fragen, was aus der lebendigen Tradition werden wird, wenn den Frauen erst einmal bewußt wird, welchen Preis sie für den Aufbau und die Aufrechterhaltung dieser Tradition zahlen mußten.

– Fortgeschrittene Zerstörung des semiotischen und symbolischen Trägers der lebendigen Tradition. Wenn man allein so berühmte Großstädte wie Fes, Kairuan, Kairo, Damaskus, Aleppo, Bagdad, Teheran, Chiraz etc.... besucht, kann man das Ausmaß der vom islamischen Lebensmilieu erlittenen Erschütterungen schon abschätzen. Was gestern noch ein Ort war, in dem sich schöpferische Tätigkeiten, intensiver Austausch, unendliche Hoffnungen entfalteten, ist jetzt zu einem altmodischen Inselchen geworden, abseits von der aktiven und reichen Stadt. Dort, wo man einst die Zeichen einer reichen Beziehung des Menschen zu seiner Umwelt (ästhetische Emotionen, Elan der Überzeugung, Freude der inneren Übereinstimmung in der Gemeinschaft, des gegenseitigen Kennens und des solidarischen Mühens) in Überfluß finden konnte, bleiben jetzt nur noch Schilder übrig, die man dort für den internationalen Tourismus aufgestellt hat oder aber die betrüblichen Zeichen für unwiderrufliche Schäden. Züge einer ungewohnten Modernität tun ein Übriges dazu, um eine heterogene soziale Landschaft zu bilden, die allerdings aus ihrer Vergangenheit eine noch nicht ersetzbare moralische Kraft schöpft.

– Wechselwirkungen zwischen Soziologisierung, Ideologisierung und Entspiritualisierung der religiösen Praxis (besonders des Ramadan und der Wallfahrt nach Mekka).

Die muslimischen Gesellschaften sind nicht alle in gleichem Maß betroffen von all diesen Phänomenen; sie weisen noch bedeutende Sektoren auf, in denen traditionelle Strukturen und Haltungen fortbestehen. Aber diese Sektoren werden wie die «Medinas» der großen Städte in soziologischer Hinsicht mehr und mehr zu archaischen Überbleibseln heruntergestuft, deren Los es ist, früher oder später in das modernistische System integriert zu werden. So muß die lebendige Tradition, die in archaischen Sektoren weiterhin eine bedeutende psycho-soziologische Funktion ausübt, genauso wie im christlichen Westen den immer härter werdenden Ansturm der Modernität über sich ergehen lassen. Hier erweist sich das Zurückgreifen auf die Humanwissenschaften als unabdingbar.

Zum jetzigen Zeitpunkt werden diese Wissenschaften in den bedeutenden islamischen Sprachen (arabisch, persisch, türkisch, urdu...) leider zu unge-

nügend praktiziert, wenn man das Ausmaß der zu leistenden Arbeit betrachtet. Ihre Geschichte beschränkt sich noch auf die Methoden und auf das Problem des Geschichts-Berichts mit «historisch-transzendentaler Thematik», wie es eben die theologische Sicht erforderte, die jetzt von nationalistischen Erfordernissen abgelöst ist. Die Linguistik hat noch nicht einmal alle Arbeiten erhoben, die die arabischen Forscher während der klassischen Periode geleistet haben, ganz zu schweigen von der Literaturwissenschaft, die sich seit den fünfziger Jahren im westlichen Sprachbereich verbreitet hat! Psychologie und Psychoanalyse erregen jetzt langsam etwas Interesse; sie stoßen sich aber auf jeden Fall am Mangel an Laboratorien. Soziologie, Ethnologie und Anthropologie werden von den Autoritäten mißtrauisch angesehen, denn sie setzen genaue Untersuchungen in bestimmten Bereichen voraus; darüber hinaus hat der ethnografische Blick der westlichen Menschen in der Kolonialzeit diese Wissenschaft eher in Mißkredit gebracht, z. B. im Maghreb. Was die philisophische Reflexion angeht, so ist es schlecht um sie bestellt, einmal wegen des Bruches mit der klassischen islamischen Philosophie, dann wegen des unsicheren Zustands der wissenschaftlichen Forschung überhaupt und schließlich der Tatsache wegen, daß man der Ideologie des Kampfes Priorität gibt.

Unter diesen Umständen kann man sich nicht darüber wundern, daß sich Probleme, die im zeitgenössischen christlichen Denken schon Gemeinplätze darstellen, im islamischen Denken noch gar nicht stellen. Wir wollen hier die dringlichsten dieser Probleme aufzeigen[7], anhand eines Beispiels[8].

Wählen wir folgenden Vers des Korans: «Abraham war weder Jude noch Nazaräer, er war *ḥanîf* und *muslim*. Er war kein Polytheist» (III, 67). Sa'îd Ramadhân hat – wie alle Moslime – diesen Vers zitiert (aaO.), um zu *beweisen*, daß der Islam *die* einzige Religion und von Gott seit Abraham eingesetzt ist. Diese Auslegung, die von der gesamten lebendigen Tradition getragen ist, wird von den Humanwissenschaften radikal *in Frage gestellt*. Diese «beweisen» zwar nicht, daß die traditionelle Auslegung *«falsch»* ist; sie zwingen uns, von einer gewissen Art der Kenntnis zu einer völlig anderen überzugehen. So fragt die Geschichtswissenschaft gar nach der Historizität der Gestalt Abrahams[9]; wenn es sich um eine Schöpfung des Mythos handelt, ist damit die ganze Ontologie des Korans durch Tiefenpsychologie, Psychosoziologie, Psycholinguistik und Anthropologie ersetzt. Dieselbe Geschichtswissenschaft stellt weiterhin Untersuchungen über die genauen semantischen und soziologischen Inhalte der Begriffe *ḥanîf* und *muslim* an, die in der theologischen Lesart als eindeutig angesehen werden. Die Linguistik ihrerseits stellt die Frage nach den Beziehungen zwischen Denken, Geschichte und Sprache, indem sie zunächst den Sinngehalt dieses Verses allein nach den linguistischen Einschränkungen, die ihm der Text des Korans auferlegt, bestimmt und dann die *Wirkungen der Sinndeutung*, die dieser Vers in der Entwicklung des islamischen Denkens hervorbrachte, untersucht. Von diesen neugestellten Fragen aus tauchen nun einen ganze Reihe von Problemen auf, die man bislang nicht kannte oder umging, bzw. entstellte. Zu allererst ist hier die lebendige Tradition selbst zu nennen, und zwar als System der Erkenntnis *und* als epistemologisches Hindernis: eine Kraft, die die Entfremdung aufhebt *und* die mächtig ist, sie zu schaffen; ein Bereich, in dem menschliche Entfaltung ermöglicht wird *und* Werkzeug zur Unterdrückung des Menschen. Nur eine geduldige Arbeit, die den Niederschlag dieser Tradition in den verschiedenen Systemen auseinanderbaut, wird es möglich machen, daß man zwei für jedes religiöse Denken wesentliche Probleme unter neuen Gesichtspunkten behandeln kann: die Verstandeskraft im Islam und die Historizität; die Transzendenz und die transzendierende Funktion der lebendigen Tradition. Wir wollen besonders auf die Umkehrung der Methode hinweisen, wie sie unser Vorgehen erfordert: Hier lösen Problemgeschichte und analytische Linguistik die philosophische Reflexion aus und treiben sie weiter an. Man wird sagen, daß in diesem Weg die Theologie ausgeschaltet ist, sie, die doch in der lebendigen Tradition die Königin der Wissenschaften war! In dem Maß, in dem die Theologie nur eine einfache Strategie ist, um in einer Gemeinde die Glaubwürdigkeit eines Systems von Glaubensaussagen und Aussagen über das, was nicht geglaubt werden soll, aufrechtzuerhalten, muß sie der historischen und soziologischen Erforschung Raum geben; in dem Maß aber, in dem sie sich von einer streng epistemologischen Haltung herleitet, unterscheidet sie sich von einem philosophischen Suchen in keiner Weise mehr.

Jenen muslimischen, christlichen oder jüdischen Lesern, die aus dieser Einstellung eine für die Humanwissenschaften «charakteristische» ideologische Willkür herauslesen, möchten wir entgegnen, daß sie die tiefe Intention unseres Vorhabens nicht erfaßt haben. Unser Ziel ist nämlich, das christliche Denken zu zwingen, und zwar weil es am meisten an die derzeitige Entfaltung der Humanwissenschaften gebunden ist, *endlich* den Islam in seine Forschung einzubeziehen, d. h. ihn nicht nur liebevoll zu erwähnen oder ihn begeistert anzuerkennen, um so die jahrhundertelange Feindschaft, die, wie es sich so geziemt, auf dem Wort Gottes gründet (dies gilt auch umgekehrt vom Islam in bezug auf das Christentum!), wiedergutzumachen, son-

dern ihn in eine genaue Problemstellung bezüglich des religiösen Phänomens im semitischen Bereich zu integrieren. Wir sind der Meinung, daß beim heutigen Stand der Anforderungen der Wissenschaft die Chancen für eine echte Erneuerung des religiösen Denkens nur um diesen Preis größer werden können.

[1] Sa'îd Ramadhân al Bûtî, Kubrâ-l-yaqîniyyât al-kawniyya (Damaskus, 3. Auflage 1394/1974) 74 – 76.

[2] Ders., Fiqh al-sîra (Damaskus, 4. Auflage 1392/1972) 17-19.

[3] K. Rahner, H. Vorgrimler, Kleines Theologisches Wörterbuch, deutsche Originalausgabe, Freiburg 1961, hier zitiert nach der französischen Ausgabe (Seuil, Paris 1970) unter dem Stichwort «Tradition».

[4] Der Leser wird selbst die nötigen Korrekturen anbringen, je nachdem ob es sich um die muslimische oder um die katholische Auffassung handelt. Für zusätzliche Informationen bezüglich der Voraussetzungen des muslimischen Glaubens vgl. M. Arkoun, Lecture de la Fâtiha, in : Mélanges A. Abel (Brill, Leiden 1974).

[5] O. Grabar, The formation of islamic art (New Haven und London 1973).

[6] M. Arkoun, La pensée arabe (P. U. F. 1975).

[7] F. Rosenthal, *A history of muslim historiography* (Brill, Leiden 2. Auflage 1968) 388-491.

[8] Für weitere Informationen vgl. M. Arkoun, *Essais sur la* pensée islamique (Paris 1973); Ders., *Le problème de l'authenticité divine du Coran*, in : Entretiens de Montpellier, A. Maisonneuve 1975; – *Pour un remembrement de la conscience islamique*, in : Mélanges H. Corbin (Teheran 1975).

[9] Vgl. Thomas L. Thompson, *The historicity of the patriarcal narratives* (Gruber 1974).

Übersetzt von Elisabeth Pfirrmann

MOHAMMED ARKOUN

1928 in Taourint-Mimoun, Algerien, geboren. Studien in Oran, Algier und Paris. Agrégé d'Arabe, Dr. phil., Professor der Islamologie an den Universitäten von Paris III und IV. Hauptveröffentlichungen: Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IVe/Xe siècle (Vrin 1970); Traité d'Ethique. Traduction française avec introduction et notes du Tahdîb al-Akhlâq de Miskawayh (Damaskus 1969); Essais sur la pensée islamique (Éd. Maisonneuve-Larose 1973); La Pensée arabe (PUF 1975); Comment lire le Coran ? in : Le Coran, Übers. Kasimirski (Garbier, Flammarion 1970).

Mamadou Dia

Die Voraussetzungen zur Beteiligung der Welt des Islams an der Schaffung der Industriekultur

Die muslimischen Völker verfügen über Rohstoffe, die zwar noch nicht voll ausgebeutet werden, aber doch unverhoffte Energiequellen darstellen. Die Mächtigkeit dieser Energiereserven bildet eine wichtige Trumpfkarte in den internationalen Gesprächen und verheißt vor allem eine wirtschaftliche Befreiung an der Schwelle der Eingliederung dieser Völker in die Industriekultur.

Dazu kommt eine Bevölkerung von mehreren hundert Millionen, die, wie Massignon bemerkt hat, «eine junge Population ist, die sich in vollem Aufstieg zur Hoffnung befindet.» Dadurch entsteht ein Druck, der zwar Probleme stellt, aber auch dynamische Kräfte und Begeisterung weckt.

Doch die wahren Reichtümer der muslimischen Völker sind geistiger und kultureller Art. Einige dieser Völker – wie z. B. das arabische – haben eine Vergangenheit, die von einem wissenschaftlichen und philosophischen Wissensdurst und einer nicht wegzuleugnenden Befähigung zur Forschung zeugt. Man höbe diesen Punkt lieber nicht hervor, wenn nicht die Verleumdung unheilvolle Legenden verbreitet hätte, die sich zäh am Leben halten. Darum hat Louis Massignon, der heute, da seine Gegenwart noch nötiger wäre als je, der muslimischen Menschheit fehlt, mit der Lebhaftigkeit eines aufbegehrenden Wissenschaftlers an die muslimischen Ursprünge der modernen internationalen Wirtschaft erinnert, die damit begann, daß die Abbasiden die natürlichen Reichtümer der Küstengebiete, namentlich derer des indischen Ozeans, ausbeuteten, daß der Irak sich schon im Mittelalter industrialisierte und Bewässerungskanäle, Mühlen, Aufzugssysteme erfand, daß die Experimentalwissenschaften einen starken Aufschwung nhmen infolge der Verwendung des Zahlensystems, der Trigonometrie und der Algebra; dazu kommt der Fortschritt, der durch die Schaffung des Kreditwesens, des Wechselbriefes ermöglicht wurde. Auch trug der Islam zur Verbreitung des philosophischen Fortschrittsgedankens und zum Aufkommen der wissenschaftlichen Betätigung in der Christenheit des Mittelalters bei. So nahm der muslimische Orient einen industriellen und wissenschaftlichen Aufschwung, bis Vasco da Gama diesem ein Ende bereitete, indem er Bab el Mandeb abriegelte[1].

Doch nicht mit den Archetypen einer so reichen Vergangenheit werden die Muslime ihre Zukunft aufbauen und zum Werk einer Neuschöpfung beitragen, das allen Völkern eine neue schöpferische Anstren-

gung abverlangt. Es genügt nicht, zu sagen: Der Koran ist der Inbegriff aller Kenntnisse; die modernsten Errungenschaften, einschließlich der Weltraumfahrten, ergeben sich aus dem Koran. Sondern es ist durch das, was Muslime heute leisten, der Beweis dafür zu erbringen.

Das Problem, das sich der muslimischen Welt wie allen andern Gesellschaften stellt, ist die Frage, ob unter den heutigen Entwicklungsbedingungen die muslimischen Völker imstande sind, sich an der Schaffung einer Kultur zu beteiligen. Wir denken, daß die Antwort positiv ist, wenn man von jeder Berufung auf die Vergangenheit, von jeglicher Polemik absieht.

Der Islam bringt in die Ehe mit dem materialistischen Westen alte Kulturen mit, die durch ein beständiges Bad hindurchgegangen sind, durch mehrere Jahrtausende einer Spiritualität, die vom Islam geläutert und gestärkt worden ist. In ihrer Unterschiedlichkeit stellen diese Kulturen ebenso viele Elemente dar, die die angestrebte Synthese nur bereichern werden können. Aus Zivilisationen hervorgegangen, die dem Sein den Vorzug geben vor dem Haben, räumen sie dem Geschenkhaften, dem Ungeschuldeten einen breiten Platz ein. Kann man es ihnen verargen, daß sie infolgedessen feinfühliger sind, was die menschlichen Beziehungen betrifft, daß sie mehr Gewicht auf den Austausch von Werten als auf den Austausch meßbarer Güter legen und so ganz natürlich zu gegenseitiger Unterstützung und Solidarisierung neigen?

Das Gesetz der muslimischen Brüderlichkeit ist eben nicht nur eine religiöse Vorschrift, sondern eine Geisteshaltung, die zutiefst in den Überlieferungen der muslimischen Völker verwurzelt ist. Sie ist für diese Völker eine Forderung ihrer Kultur. Das gleiche gilt für den Gemeinschaftsgedanken, der infolge seiner Verankerung im Transzendentalen kollektive Schöpfungen, unverhoffte Kraftquellen entspringen läßt, aus denen eine Kultur, welche die Vorstellungskräfte arbeiten läßt, überraschende Ergebnisse zu gewinnen vermag. Es ist ein christlicher Historiker des Islams (Edmond Rabbath), der bemerkt: «Die vom Islam vertretene Auffassung, wonach alles eine organische räumliche Einheit bildet, hat der Tätigkeit seiner muslimischen und nichtmuslimischen Bevölkerung ein unendliches Wirtschaftsfeld (da in dieser Gedankenwelt nichts unmöglich erscheint) und Betätigungsfeld geboten, das sämtliche Territorien umfaßte, die der Islam erobert hat»[2].

Türkische Gelehrte von heute betonen, welch wichtige Rolle muslimische Bünde bei der Machtentfaltung des Ottomanenreiches im 16. Jahrhundert gespielt haben. Vor allem die modernen Errungenschaften werden in den muslimischen Ländern allüberall übernommen, was zeigt, daß der Gemeinschaftsgedanke in den neuen kollektiven Institutionen Fleisch und Blut annimmt und neue Typen der Wirtschafts- und Gesellschaftsorganisation aufkommen läßt. Der Gemeinschaftsgedanke ist eben eine sozialistische Idee mit all dem, was sie auf der Ebene der Gesellschafts- und Wirtschaftsorganisation in sich schließt, und sie postuliert auf diesen Gebieten eine Politik der großen Gesamtheiten und Räume, was da, wo eine völkische und sprachliche Einheit besteht, die Grenze zwischen muslimischen Nationen stets von neuem in Frage stellen wird.

Die Begegnung zwischen Kulturen, die im Bann der Finalität stehen, und Kulturen, die nur noch für die Kausalität Sinn haben, muß eine unerläßliche Synthese ermöglichen. Bis auf den sosehr kritisierten Begriff der Zeit gibt es nichts, was nicht behilflich sein könnte, menschlichere Lebensformen ausfindig zu machen und eines der schwierigsten Probleme zu lösen, vor die die Zivilisation der Arbeit stellt: das Freizeitproblem. Die muslimische Zeit, die eine der Gesellschaft gewidmete Zeit ist, die Räume ausspart für Riten und Zeremonien und so die dem Wirtschaftsleben gewidmete Zeit, die keineswegs fehlt, umgreift, führt uns auf den Weg zu einer Wiederaufwertung der modernen der Gesellschaft gewidmeten Zeit, die in den Industriegesellschaften in Übersehung der geistigen Bedürfnisse des Menschen und der Rechte der Person zu einer bloßen Restzeit geworden ist. Man beginnt ja endlich einzusehen, daß die so verstandene wirtschaftliche Rentabilität der Gesellschaft, die darunter dermaßen leidet, viel zu teuer zu stehen kommt.

Ist es angesichts der sittlichen Gefährdung, die die Auswüchse des Skeptizismus der Wissenschaft für den menschlichen Geist mit sich bringen, nicht als ein Glück anzusehen, daß die muslimischen Völker über eine verängstigte Welt eine Brise von Optimismus wehen lassen können?

Dadurch, daß die muslimischen Kulturen die Auffassung vertreten, daß sich die Werte nicht voneinander trennen lassen, und die Notwendigkeit betonen, Wissenschaft und Ethik miteinander in Verbindung zu bringen, leisten sie einen wichtigen Beitrag zu einer Neuausrichtung der Zivilisation des 20. Jahrhunderts.

Dazu müssen freilich die muslimischen Völker nicht nur von der Notwendigkeit dieses Einvernehmens überzeugt sein, sondern sich auch dementsprechend tätig einsetzen und das, was ihnen abgeht, zu ergänzen suchen. Es ist nicht damit getan, daß man die Verstümmelung beklagt, die der Westen dem Menschen zufügt, sondern wir müssen bereit sein, den Fehler wieder gutzumachen, den *wir* gegenüber dem Menschen begehen, dessen Entwicklung wir infolge einer

falschen Auslegung des Korans gehemmt haben. Die geistigen Werte des Islams wieder aufleben lassen heißt zeigen, welch wertvollen Beitrag zur richtigen Gestaltung unseres Aufenthaltes auf Erden sie zu leisten vermögen. Die Muslime dürfen sich nicht mit der Rolle eines Lehrmeisters der Moral und der Spiritualität begnügen. Wenn sie, wie das ihre Berufung ist, Gott in dieser Welt bezeugen wollen, müssen sie wirksame Zeugen sein, d. h. ebensosehr Menschen der Tat wie des innern Lebens. Es genügt auch nicht, natürliche Energiequellen aufzuhäufen, sondern man muß durch eine zweckdienliche Organisation sie auch auszunützen verstehen. Die muslimischen Völker müssen wieder erfinderisch werden und zu diesem Zweck sich wieder an die Wirklichkeit anpassen.

Die Anpassung auf der psychologischen und soziologischen Ebene

Damit, daß wir behaupten, das islamische Glaubensverständnis sei nicht fortschrittsfeindlich, wollen wir nicht bestreiten, daß in den muslimischen Gesellschaften dem Fortschritt viel entgegensteht. Zweifellos haben sich die geschichtlichen Faktoren der Entwicklung dieser Völker entgegengestellt, indem sie diese entpersönlichten und sie nicht nur um ihre Habe, sondern auch um ihre Authentizität brachten. So wurde beispielsweise die Unterwerfung unter den Willen des einziges Gottes in einen Fatalismus verkehrt. Die unmenschlichen Ausbeutungsmethoden in geographischen Verhältnissen, die in bezug auf alles – denken wir bloß an das Klima, den Wassermangel – schwierig sind, lassen die Gelassenheit, das Vertrauen auf die göttliche Gnade leicht in Selbstaufgabe und Tatenlosigkeit abgleiten. Auch das Herrschaftsdenken erklärt diese eigenartige Haltung der erst seit kurzem unabhängigen Völker, die – in Umkehrung des Vorgehens des Westens – vom Oberbau zum Unterbau, vom Politischen zum Wirtschaftlichen schreiten. Sie müssen sich zunächst behaupten, bevor sie sich verwirklichen können. Vor die Wahl gestellt zwischen dem Sein und dem Haben geben sie, einer unerbittlichen Logik folgend, gern dem Haben den Vorzug.

Doch die Analyse würde nur einen Teil berücksichtigen, wenn sie alles Schlimme der Kolonialgeschichte zuschöbe. Dadurch, daß das scholastische Denken den Geist des Gesetzes verriet, indem es sich zu Unrecht mit dem Gesetz selbst verwechselte, um sein Fortbestehen zu sichern, ist es sehr stark verantwortlich für die Erstarrung der muslimischen Theologie, für die Behinderung der Entwicklung der muslimischen Kulturen, für den Verlust der muslimischen Eigenpersönlichkeit durch eine entfremdende, kulturfeindliche Unterweisung. Das Wesen und das Objekt werden miteinander verwechselt.

Doch die Ursachen des Übels sind auch in der Mentalität der Gruppen zu suchen, die die muslimische Welt bilden. Was bei ihnen allen auffällt, ist die Wichtigkeit des Zeichens. Wir haben dies bemerkt, als wir die afrikanische Geisteshaltung studierten. Das Symbol erklärt alles, beherrscht alles. Aus ihm erst ergibt sich das Faktische, Konkrete, Nützliche. Das Objekt hat keine Eigenexistenz, keinen inneren Wert. Es hat nur Bedeutung in Zusammenhang mit dem Symbol. So hat die verbogene, entstellte Transzendenz zu einem nichtkausalen System geführt, das starr interpretiert wird und worin die Anstrengung des Menschen, in Widerspruch zum Wort Gottes und zur Lehre seines Propheten, gegenüber dem zum Gesetz erhobenen Spiel der Naturkräfte zur Ohnmacht verurteilt wird. Diese Negation des Objekts wird unter dem Einfluß der Scholastik und auch in Gegenwehr gegen das Fremde zur Verachtung des Objekts. Statt die Produktivität zu fördern, läßt ein solches Denken ihren Quell versiegen oder ihn höchstens auf einem einzigen Feld, auf dem der Archäologie spielen. Die Produktion ist nur noch Reproduktion alter Kunst; das Objekt, das jedwedes Leben, jegliche praktische Bedeutsamkeit verloren hat, besitzt keine wirtschaftliche Funktion außer seinem Handelswert. Die edlen Tätigkeiten des Menschen dürfen sich nicht auf Gegenstände erstrekken, die keine symbolische Bedeutung haben. Darum ist die Produktion vor allem Sache des Auslandes. Ganz allgemein ist zu sagen: Was diese Zivilisationen des Zeichens und des Wortes charakterisiert, ist eine Haltung, in der die Invariabeln, die in jeder Gesellschaft vorhanden sind, mehr Gewicht haben als die Variabeln; dies führt zu einer größeren Stabilität, aber auch zu einem stärkeren Widerstand gegen die Regeln, «die das Spiel bestimmen und das Gesetz durchkreuzen».

Es kommt hier zu einer eigentlichen Gleichgewichtsstörung – dieses Übel gibt es nicht nur im Westen. Alles Gewicht wird auf den Idealismus, auf das Irrationale verlegt, auf Kosten des Realismus und des Vernünftigen. Man hat keinen Sinn mehr für das Affektive und Normative. Darum zögert man nicht, das Wirtschaftliche dem Ethischen und selbst dem Politischen zu opfern, die Praxis einem Prinzip, die Effizienz einem Ideal. Daher kommt es zu einer Spaltung zwischen dem Denken und dem Tun, was zur Tatenlosigkeit führt oder höchstens zu der illusorischen Annahme, was treffend gesagt worden sei, sei auch schon getan. Auch in diesem Punkt muß man die Haltung korrigieren, um wieder mit der Weisung des Korans

und der Sunna übereinzustimmen, denn es geht nicht darum, zwischen der Erde und dem Himmel, zwischen dem Ideal und der Wirklichkeit zu wählen, sondern man muß beides miteinander vereinen und zugleich für die Erde und für den Himmel, gleichzeitig Idealist und Positivist sein.

Die Beziehungen mit einer Welt, in der das Interesse vorherrscht, zwingen, sich in ein realistisches Kräftespiel einzulassen. Doch wenn die muslimischen Völker deswegen um ihren Idealismus kommen sollten, wären sie nicht mehr das, was sie sind, und brächten sich um eine nie versiegende Quelle menschlicher Energie und schöpferischer Begeisterung. Unter dem Einfluß der Scholastik wird die feindliche Einstellung des Korans gegen den Wucher zu einer Furcht vor dem Wagnis, dem Risiko, was dazu führt, daß man nicht nach Lösungen im Sinn einer Zusammenarbeit und eines gegenseitigen Beistandes sucht, sondern paradoxerweise zu einem Spiel mit Zinsen, mit Börsenspekulationen übergeht, so daß alle Formen eines nicht erarbeiteten «Wachstums» aufkeimen, das doch vom Islam verurteilt wird.

Wenn sie nicht sich selbst verleugnen wollen, dürfen die muslimischen Gesellschaften ihre Entwicklung nicht auf diesem Weg vorantreiben. Nicht dadurch, daß sie die schlimmen Seiten des Kapitalismus nachahmen und sich in das Räderwerk seines Systems einspannen lassen, werden sie zum Aufbau einer neuen Wirtschaft beitragen, die im Dienst an den Menschen steht. Die kapitalistische Methode des Überprofits, des Wuchergewinns, der unmenschlichen Ausbeutung des Elends der andern ist nicht die einzige Form der Kapitalbildung und soll aus unseren Aufbauplänen verbannt sein. Denen, die sie nutzen wollen, bieten sich neue Mittel an, und die muslimischen Völker, die allesamt enterbte Völker sind, haben nicht einfach zwischen dem Kapitalismus und dem Sozialismus zu wählen, sondern zwischen den bekannten sozialistischen Experimenten und ausfindig zu machenden neuen Lösungen. Würde man diese Chance nicht nutzen, so gäbe man es auf, etwas Neues zu schaffen, und ginge man einfach den leichten Weg, der entweder zum Stillstand oder zur Katstrophe führt.

Wie dieser kurze Hinweis auf die charakteristischen Züge der Psyche der muslimischen Völker zeigt, braucht zwar zwischen dem Dogma und der Modernität kein Konflikt zu bestehen, gibt es aber in den muslimischen Gesellschaften gewisse Schwierigkeiten, sich an die Welt des Objekts, an die Welt der Maschine anzupassen, die ihre Welt werden soll. Um über diese Schwierigkeiten hinwegzukommen, ihre Eigenpersönlichkeit zurückzugewinnen, den Rückstand aufzuholen und sich am Aufbau einer neuen Welt zu beteiligen, müssen sie eine eigentliche Revolution vornehmen.

In dieser Sicht stellt sich für die muslimischen Gesellschaften über das Problem der Integration in die Welt der technischen Gesellschaft hinaus die Frage nach der schöpferischen Betätigung auf dem Gebiet der Wirtschaft. Die Schwierigkeiten, die auf dem Feld der Technik bestehen können, lösen sich mit der Zeit, wenn das Streben nach entsprechender Bildung im anfänglichen Rhythmus und Enthusiasmus fortgesetzt wird. Die schöpferische Betätigung auf dem Feld der Wirtschaft hinwieder erheischt, daß man darin sein Bestes leistet. Die Technik unterstützt, entfaltet, modelliert die wirtschaftliche Entwicklung, kann sie aber nicht hervorbringen. Diese kann nicht eine Gabe von außen sein, sondern sie muß sich von sich aus schenken, stellt sie doch geradezu den Modellfall eines ungeschuldeten Aktes dar.

Wer indes seine Gegenwart und seine Zukunft engagieren will muß entschlossen die Geschichte annehmen, sich ganz in sie einlassen, ihr Spiel spielen, welche Grausamkeiten sie auch in der Vergangenheit verübt haben mag. Man muß sich auf die andern abstimmen, nicht sich den andern angleichen, sich selbst verleugnen. Man muß die Kräfte, die dem Objekt innewohnen, zu nutzen wissen, ohne deswegen das Gute aufzugeben, das die beherrschten Zeichen haben können. Noch einmal: Es geht darum, neue Typen des Menschen, der Gesellschaft, der Organisation zu erfinden. Deswegen sagen wir es ganz klar: Trotz aller Fortschritte, die seit der Entkolonialisierung erreicht worden sind, besteht die Gefahr, daß der Elan unserer Völker schwere Rückschläge erleiden wird, die die Zukunft in Frage stellen, wenn wir nicht ganz entschieden unsere Entwicklung auf anderen Wegen vorantreiben als auf den bereits ausgetretenen Pfaden und uns vom kapitalistischen Modell abwenden.

Es geht nicht einfach darum, Techniken zu übernehmen, sondern wir müssen uns einer Kultur öffnen, die gleichzeitig Idealismus und Realismus erfordert, die in eine harmonische Synthese zu bringen sind. Wenn der Westen seine Denkweisen überprüfen muß, um der Wissenschaft, der Technik, der Produktion einen menschlicheren Sinn zu geben, so müssen die muslimischen Gesellschaften, um sich endgültig aus dem Archaismus zu befreien und zu fortschrittlichen Gesellschaften zu werden, die Anstrengung zu einer Umkehr in der entgegengesetzten Richtung verstärken. Sie müssen, ohne an eine Rückkehr zu denken, die Logik der Industriegesellschaft übernehmen, die sie sich zu eigen machen wollen; sie müssen bereit sein, ihre psycho-sozialen Auffassungen, die nichts mit dem Dogma zu tun haben und veralteten Kulturwelten angehören,

in Frage zu stellen. Gewisse Wirklichkeiten, die Zeichen eines auf die Zukunft ausgerichteten Wirtschaftsaufbaues sind, wie die «Arbeitszeit» (die die der Gesellschaft gewidmete Zeit nicht aufhebt), die Voraussicht, die wirtschaftlichen Berechnungen, kurz, alles, worin sich der Wille konkretisiert, «die Zukunft in Besitz zu nehmen» und sich neue Verhaltensweisen anzueignen, dürfen nicht mehr ausschließlich Aufgabe der Superstrukturen sein: der Planer, der Unternehmensleiter, der Finanzmänner, sondern müssen in den neuen Gesellschaften in Brauch und Übung kommen.

Die Readaptation auf der kulturellen Ebene

Trotz des Reichtums ihres Kulturerbes dürfen sich die muslimischen Völker nicht die Schwächen verhehlen, die zwar nicht die Werte des Islams betreffen, aber die Bildungs- und Lehrmethoden. Wenn das muslimische Denken noch keinen Sinn für Effizienz hat, dann deshalb, weil die Bildungsprogramme und -methoden seit dem Mittelalter noch keine wesentlichen Fortschritte gemacht haben. Es handelt sich im allgemeinen um ein Einpauken eines Gedächtnisstoffes, wobei man sich noch sklavisch an das Wort oder die Form hält und sich damit begnügt, statt lebendiger Kenntnisse toten Wissensstoff zu vermitteln, wo man noch an das Gedächtnis, an die Autorität appelliert und nicht an die Vorstellungskraft und den kritischen Geist. Eine enzyklopädische Unterweisung, bei der sich die Bildungsarbeit allein der «Kettenmethode» bedient, d. h. des Beweises durch die Berufung auf die Autorität, entspricht den Forderungen des modernen Denkens offensichtlich schlecht. Sie läßt das Streben nach einer Synthese, eine Leitlinie vermissen und weist keine Spur einer fruchtbaren Denkarbeit auf. Eine unbeugsame didaktische Sturheit läßt für die eigene Überlegung wenig Raum.

Die Reformbewegung stellt ein lobenswertes Adaptionsbestreben dar, bleibt aber begrenzt und bescheiden. Statt sich auf die Zukunft hin zu öffnen, wendet sie sich zur Vergangenheit zurück und führt zu einer archäologischen Kultur, indem sie die Freude an der muslimischen schönen Literatur weckt.

Das modernistische Bestreben stellt den Kontakt mit dem westlichen Denken wieder her und bildet einen erfreulichen Versuch, aus den gewohnten Rahmen und Bahnen herauszukommen und die Kultur durch fremde Beiträge inhaltlich zu bereichern. Es geht jedoch nicht an den Grund der Dinge, da es übersieht, daß jede Kultur Neues und Fremdes in sich aufnimmt. Hingegen kann die urteilslose, wahllose Anhäufung fremder Beiträge nur zu einer falschen Kultur führen.

Man muß also die Überreste einer Geschichtsepoche, die vorbei ist, beseitigen und eine neue Kultur schaffen, die nicht bloß in einer Nachahmung oder in einer Anhäufung heterogener Elemente besteht, sondern eine Synthese bildet, die den schöpferischen Geist und den Sinn für die Analyse sich betätigen läßt, die allein dem Neuen seine ganze Wirkkraft zu geben vermögen. Diesen neuen Zielsetzungen müssen neue Bildungsprinzipien entsprechen, die mit dem bloßen Buchstaben- und Wortwissen aufräumen und der Vernunft, dem schöpferischen Tun wieder zum Recht verhelfen.

Nicht mehr und nicht weniger wird von den modernen Muslimen, die dieses Wortes würdig sein wollen, verlangt. Die muslimische Kultur darf keine spezialisierte Kultur mehr sein, die sich auf die Sphäre des Geistigen, sei dieses nun sakral oder profan, beschränkt. Sie muß sämtliche Aktivitäten des Menschen berücksichtigen, die spirituellen und die materiellen, und da der Rückstand im wesentlichen auf dem Gebiet der Technik besteht, muß sie, ohne alles andere zu vernachlässigen, die Hauptanstrengung auf diese Ebene verlegen. Sie kann dies nur dann endgültig tun, in der Gewißheit, auch die Früchte daraus zu ernten, wenn sie sich endgültig mit dem wissenschaftlichen Denken versöhnt, von dem sie sich infolge eines unglückseligen Mißverständnisses ferngehalten hat, zu ihrem eigenen Schaden und zum Schaden der von ihr bestimmten Gesellschaften.

Wenn er seine eben erfolgte Promotion zum *homo faber* annimmt, muß der moderne Muslim sich bewußt sein, daß er einerseits Machtmittel in die Hände bekommt, anderseits aber neue Probleme schafft. Er kann sich nur dann zuversichtlich mit diesen Schwierigkeiten befassen, wenn er sich mit der wissenschaftlichen Analyse wappnet, die seinen Weg erhellen wird. Als *homo faber* muß er sich dazu entschließen, seine Freude an der Rhetorik aufzugeben zugunsten des Studiums der strengen Disziplinen wie z. B. der Techniken der modernen Wirtschaft, wobei nicht gesagt ist, daß man damit zu Berühmtheit gelangen wird. Zwar findet nun die Forschung auch in muslimischen Ländern ihre Schüler, doch bleibt das Bestreben hinter den Bedürfnissen zurück.

Kurz: Wenn die zu schaffende Kultur eine Synthese zwischen den echten muslimischen Werten und den Werten der modernen Zivilisation herstellt und das Geistige und das Technische miteinander verbindet, erscheint sie nicht sosehr als ein enzyklopädisches Wissen, sondern vor allem als ein Forschungsstreben des Geistes, der den Dingen auf den Grund gehen und sie von innen heraus verstehen will. Sie stellt dann den Dialog nicht nur mit den Menschen aller Rassen, aller

Sonderkulturen her, sondern auch mit den Dingen selbst, die nicht bloß bemeistert, sondern vermenschlicht werden.

Darum darf diese Kultur auch nicht mehr bloß die Kultur einer Elite, von Privilegierten sein, die sich nur an eine Minderheit richtet und «sich in glänzenden Meisterleistungen verherrlicht», wie Massignon gesagt hat. Sie wird eine Massenkultur, eine Volkskultur sein müssen, die im Volk wurzelt und sich an sämtliche Gesellschaftsschichten wendet. Eine volksfremde Kultur von Eliten, die vom Volk abgeschnitten sind, wäre nichts anderes als eine «Empire-Kultur» oder eine Kultur eines «modernen Imanates». Wohl könnte sie zu Prestige und vielleicht auch zu Macht verhelfen, doch stellte sie die Zivilisation nicht auf feste Grundlagen, da sie sich von ihren Wurzeln abgeschnitten hätte.

Das sind Probleme, die niemand für unwichtig erklären darf. Doch sind sie keineswegs unlösbar, ermöglichen doch heute die Fortschritte der Wissenschaft, wenn man auf die traditionellen, vom Westen erlernten Methoden verzichten will, Methoden in die Hand zu bekommen, die wirklich wirksam sind, weil sie den Bedürfnissen und Wünschen des neuen Menschen besser entsprechen. In dieser Sicht sind wir der Auffassung, daß am Arabischen als an der Sprache der Liturgie und der klassischen Bildung festzuhalten ist, daß es aber nicht die Sprache der Industriekultur sein kann. In diesem Punkt könnte es wohl am meisten Schwierigkeiten geben, wenn man an den Widerstand der Scholastik und an die theologische Funktion der arabischen Sprache denkt. Doch ist schon da und dort eine Bewegung im Entstehen, die in Form einer Konspiration gegen den Klassizismus vom arabischen Osten bis zum arabischen Westen reicht.

Auch die arabische Musik erlebt, trotz ihres Rückstandes, einen Fortschritt, der mit der Geschichte einer in vollem Wandel befindlichen Welt in Verbindung steht. Unter Verzicht auf die lieblichen, schmachtenden Töne, die sie zu einer bürgerlichen, reaktionären Musik machten, entwickelt sie passendere Formen, die den Bedürfnissen der modernen Gesellschaft eher entsprechen. Sie wird zu einem Mittel, durch den Gesang den tiefsten Kern, die lauterste Spontaneität des Menschen zu wecken über die Schranken des religiösen oder weltlichen Traditionalismus hinweg, in Sicherheit vor jeder Inquisition, vor der Ethik oder Vernunft. Aus diesem Grund spricht sie kollektiv an und findet sie bei den Massen außerordentlich Gehör, was noch erleichtert wird durch ihre Verbreitung über den Rundspruch, der selbst überaus populär ist. Die Kunst erscheint so in allen ihren Bereichen als Widerschein des Veränderungselans, der die neuen Nationen dem industriellen Schaffen entgegenträgt. In ihr äußert sich der Wandel, der in der Auseinandersetzung zwischen der Natur und der neuen muslimischen Gesellschaft eintritt.

So nimmt die alte Auseinandersetzung zwischen der muslimischen Welt und der Zivilisation des industriellen Objektes ein Ende, während man sich auf andere Probleme gefaßt machen muß. Statt gezwungen zu sein, zwischen Abraham und Heraklit zu wählen, versöhnt sich so der muslimische *homo faber* mit diesem durch seine neue Hinneigung zu den Dingen, wobei er jedoch seine Verbundenheit mit dem Freunde Gottes beibehält. Weil er dem Andenken an Abraham treu bleibt, ist er endlich gegen die Illusion gefeit, die Herrschaft des Objektes und das schöpferische Werk, das auf ihn wartet, miteinander zu verwechseln; er ist gegen die Gefahr einer neuen Sklaverei gefeit, in die man gerät, wenn man die Dinge nicht meistert. Er kann jetzt in aller Gelassenheit das Risiko dieses unwiderstehlichen Abenteuers des 20. Jahrhunderts auf sich nehmen, das uns miteinander eine neue Welt zu schaffen heißt, worin es, wie zu erwarten steht, keinen Platz für zögernde, ängstliche Völker geben wird und auch keinen für Mogler.

[1] L. Massignon, Archaisme et Modernisme en Islam : Cahier ISEA, Nr. 120, 1961.

[2] Zitiert von Austruy in : Islam et Développement, S. 32.

Übersetzt von Dr. August Berz

MAMADOU DIA

1911 geboren. Studium an der École Normale d'instituteurs William Ponty in Dakar. Während er als Volksschullehrer arbeitete, setzte er seine Studien bis zum Bakkalaureat fort. 1946 Eintritt in das politische Leben. Bald wird er die rechte Hand von Léopold Senghor im Senegalesischen Demokratischen Block. 1959 Senator des Senegal. 1957 Deputierter und bis 1962 erster Verantwortlicher der aus dem Rahmengesetz hervorgegangenen senegalesischen Regierung. Infolge einer Differenz mit dem Präsidenten wurde er dann bis April 1974 inhaftiert. Nach seiner Entlassung aus dem Gefängnis gründete Mamadou Dia die Afrikanische Internationale der Kräfte für eine fortschrittliche Entwicklung, eine weitgespannte Bewegung der Ideen und Initiativen, deren Ziel es ist, von der Basis auszugehen und die Entwicklung im Sinne einer eigentlich afrikanischen und vor allem ländlich bestimmten Einwurzelung zu gestalten. Der hier abgedruckte Text wurde redigiert von Y. Moubarac anhand eines Manuskriptes, das von den Nouvelles Editions Africaines (Dakar, Abidjan) unter dem Titel «Islam, sociétés africaines et culture industrielle» (1976, 168 S.) veröffentlicht wird.

Hichem Djait

Drei Aspekte der Infragestellung der Modernität im Islam und im Westen

Zu Beginn unseres Jahrhunderts hatten Orientalisten, Staatsmänner und «muslimische» Denker auf das Problem der Verwestlichung der muslimischen Welt in kultureller Hinsicht aufmerksam gemacht und gezeigt, daß sie viel tiefgreifender ist als die bloße Entfremdung durch die Kolonialisierung. Diese Problemstellung ist zugleich überwunden und erneut gestellt durch die augenblicklichen Umstände. Einerseits hat das Abschütteln der Kolonialherrschaft und die daraus folgende Befreiung eine Wiedereingliederung der muslimischen Länder in die Zeitgeschichte zur Folge. Andererseits war die Versuchung der technischen Modernisierung nie mit solcher Eindringlichkeit zu spüren wie gerade heute. Es sieht so aus, als fordere die wiedergefundene geschichtliche Würde zur Nachahmung des besiegten Siegers, der der Westen nun ein einmal ist, auf. Man verlangt von den Muslimen nicht mehr, daß sie sich in ihrem tiefsten Innern an den Westen angleichen, wenn sie ihren Platz in der Welt finden wollen : man verlangt vielmehr, daß sie vernunftbetonter werden, daß sie sich modernisieren. Im Fall des marokkanischen Historikers Laroui haben wir es mit einem anti-westlichen Okzidentalisten zu tun, dessen moderne Einstellung ein kultureller Nationalismus sein möchte. Er weigert sich ebenso, westliche Welt mit Modernität gleichzusetzen, wie er zwischen Nationalsinn und Tradition keine Gleichung aufstellen will. Seiner Meinung nach muß man das Wesen opfern, um das Dasein zu stärken. Obwohl er ein erklärter Kritiker der westlichen Welt ist und diese weitgehend relativiert, ist er der Meinung, daß der Westen das direktive Schema für die Zukunft abgibt und daß man noch lange nicht mit dem Marxismus fertig ist, wenn man seinen europäischen Ursprung, der unableugbar ist, anprangert. Inwiefern ist dann die alte Problemstellung hier überwunden ? Insofern man Europa einen Vorrang an Werten aberkennt, ehe man es als Vorbild vorschlägt; insofern dann der Marxismus neu angepaßt, wie in einem Ausleseverfahren aufgeschlüsselt und aus arabischer Sicht auf Distanz gebracht wird; und schließlich, insofern Laroui, der Gelehrte, einmal als Verteidiger des Islams gegen die Orientalisten und zum anderen als Verteidiger der modernen Sicht gegen die Traditionalisten für die Zukunft eine radikale Kritik der westlichen Rationalität plant, eine Kritik, die dann das Werk aller darstellen würde, der Europäer wie der Nicht-Europäer. Auch wenn man das Vorhaben von Laroui nicht gutheißen will, wird man es doch nicht mit einem wie auch immer gearteten Abdanken vor dem Westen gleichsetzen können.

Die alte Problemstellung Islam – Westliche Welt ist vor allem dadurch überholt, daß es einmal keinen einheitlichen Islam mehr gibt, daß zum anderen der Westen als heteroklitisches Gebilde wahrgenommen wird und sich selbst als solches wahrnimmt, und schließlich dadurch, daß Modernität heute nicht mehr dasselbe bedeutet wie gestern. Solange der Westen direkt Vorrangstellung innehatte, konnte er es wagen, den Islam als Einheit wahrzunehmen, da der Islam ja außerhalb der Geschichtlichkeit lag. In gleicher Weise gelang es ihm auch, seine Religion, seine Kultur, seine Zivilisation und seine technische Modernität zu einer Synthese zusammenzubringen, was er jetzt nicht mehr tut, ja, gar nicht mehr tun kann. Jetzt stößt man darauf, daß die westliche Kultur in ihren vielfältigen Aspekten zerbröckelt ist, daß die authentische westliche Zivilisation oder die authentischen westlichen Zivilisationen im Begriff sind, sich zu zersetzen, und daß das Ungeheuer, das sie verschlungen hat, nur Subkulturen und Subzivilisationen hervorbringt.

Die westliche *Kultur* war ebenso an Werte gebunden, wie an eine Grundausrichtung, deren Inhalte sich ändern und gleichzeitig ihre Zielrichtung wahren konnten. Die westliche *Zivilisation* war die Art und Weise des Westens, das Leben als Ganzheit zu betrachten. Sie war sein Mühen darum, die Natur zu beherrschen, sein Streben danach, auf dem Land wie in der Stadt eine besondere menschliche Daseinsweise zu schaffen und die Aktivitäten des Menschen sinnvoll auszurichten. Bis zur industriellen Revolution gab es eine Kultur und eine Zivilisation und nichts anderes. Später und bis hinein in die neuere Zeit gelang es diesen beiden Strukturen, die aufkommende Macht der Technologie zu beherrschen : die Zivilisation nahm sie einfachhin in ihren Dienst, und die Kultur erkannte sie ganz einfach nicht an. Nun hat aber die Invasion der technischen Modernisierung den Rhythmus der einen gebrochen und die andere ihrer Substanz entkleidet. Das Unbehagen des Westens hat seine Ursache darin, daß er weder seine Kultur noch seine Zivilisation retten kann, weil die Modernität ihre eigenen Schemata durchgesetzt hat und sich nur auf ihre eigene Logik bezieht. Selbst wenn er jetzt kühn eine Trennung vollziehen möchte, er könnte es nicht, denn die Zivilisation wird schon zu lange vom Fortschritt der Industrialisie-

rung durchdrungen – und noch tiefer: Die technische Vernunft selbst entspringt, wenn auch nur wie nebenbei, einer grundlegenden Entscheidung der Kultur für die Rationalität. Die Rückbesinnung auf regionale Formen der Zivilisation, die leidenschaftliche Frage nach den Ursachen der Angst in der modernen Welt, das Überhandnehmen von Sekten, die Marginalkultur, die Wiederentdeckung der Werte des Gemeinschaftslebens: Alle diese Reaktionen zeugen, wenn auch undeutlich, von ein und demselben Unbehagen vor dem Anwachsen der Unmenschlichkeit. Und dies gerade in dem Augenblick, wo sonst überall der Wunsch nach dieser Modernität und zugleich die äußerste Schwierigkeit, sie auch zu verwirklichen, sichtbar werden.

Wenn auch der Chor neuer Stimmen, der im Westen laut wird, um die Muslime zu beschwören, sie selbst zu bleiben, noch Ausdruck einer Minderheit ist, so stellt er zunächst doch ganz naiv das unglückliche Bewußtsein des Westens dar. Angesichts der Entfremdung, unter der es leidet, sieht es im Islam als Mythos oder als Wirklichkeit das Gegenstück zu seinem Leiden: Den Sinn für Glück, für Spiritualität, für Werte des Gemeinschaftslebens. Ein mehr rationalisiertes Bewußtsein geht noch weiter und warnt vor einer Entwicklungsgläubigkeit oder einer totalen Verwestlichung der Kultur. Die muslimische Welt, so sagt es, lebt eine Pseudomorphose, die jener des hellenistischen Orients vergleichbar ist. Napoleon, der Mann des Westens, ist das moderne Gegenbild zu Alexander, dem Mann des Hellenismus. Und wenn die modernen Intellektuellen dazu beitragen, den Islam tiefer in seine Entfremdung von sich selbst hineinzustoßen, so werde man zweifellos in zwei oder drei Generationen sehen, wie der Islam durch die ihm zutiefst innewohnenden Kräfte wieder zu sich selbst findet[1]. Aber man setzt dabei eine Fähigkeit des Islams zu Erneuerung und eine Einzigartigkeit seines Schicksals voraus, die beide zuerst noch zu beweisen wären. Und es ist auch wahrscheinlicher, daß die Pseudomorphose, die man da heraufbeschwört, eine «Revolution des Orients» wohl nicht durch den Islam nach sich ziehen würde, sondern eher durch den Marxismus, der dann die Rolle des ursprünglichen Islams spielen würde.

Den Zusammenhängen gerechter wird jener Teil des westlichen Bewußtseins, der sich, um den Hang zur Modernität zu bekämpfen, auf die westliche «Tradition» und, darüber hinaus, auf jedes geistliche, nicht rationale, antihistorische Vorgehen beruft[2]. Es geht nicht mehr nur darum, den Hang zur Modernität in Frage zu stellen: Auch jene intellektuelle Abfolge, die sie hervorgebracht hat, und zwar in und außerhalb der westlichen Welt wie auch vor ihr, muß in dieses Hinterfragen mit einbezogen werden. Damit sind gemeint: Aristoteles, Averroes, die Scholastik, die Renaissance, und überhaupt jene Vorrangstellung, die die Rationalität in Wissenschaft und Geschichte eingenommen hat. So stellt man Aristoteles und Platon, Averroes und Avicenna, Descartes und Paracelsus, Hegel und Nietzsche oder Spengler einander gegenüber. So wird auch der Mythos, das Symbol, die Tradition der im geistlichen Leben hervorragenden Muslime wachgerufen, um die Zerstörung der *epistéme* durch die Wissenschaftsgläubigkeit, den Rationalismus und den Historizismus anzuprangern.

Diese drei Aspekte der Infragestellung: der ethische, historische und – im weitesten Sinn des Wortes – anthropologische, verdienen höchste Aufmerksamkeit. Sie klingen sogar im Westen neu an, wo der vorherrschende Trend zur Kritik der «technologischen Zivilisation» sonst kaum über den westlichen Horizont hinausgeht, d. h. die anderen Kulturen nie irgendwie mitbedenkt. Es sieht so aus, als kümmere den Westen die Tiefendimension der geschichtlichen Wirklichkeit als Ganze recht wenig und als sei er kaum darauf bedacht, soziale Kritik, Kritik der Zivilisation und rein intellektuelle Forschung auf einen Nenner zu bringen. In den muslimischen oder ganz allgemein, in den nicht-industrialisierten Ländern aber müßten die drei genannten Aspekte dieser Infragestellung all jene zum Nachdenken bringen, die von einem engstirnigen Rationalismus fasziniert sind. Aber stellen diese noch wirren und verschwommenen Infragestellungen dadurch, daß sie aus der westlichen Welt entspringen, nicht doch nur einen weiteren Ausschnitt aus der Krise des westlichen Bewußtseins dar, trotz ihres Bemühens, die großen Kulturlandschaften in den Gesichtskreis der Menschlichkeit zu integrieren? Es ist nicht möglich, sie zu verallgemeinern; demnach könnten sie auch nur in dem Maß Gültigkeit beanspruchen, als ein neues Gleichgewicht geschaffen würde, das den Westen und die übrige Welt auf eine Basis der Gleichheit stellt. In Wirklichkeit aber scheinen sie die konkrete Geschichte mit ihrem Kampf, ihren Gewalttätigkeiten und ihren Ansprüchen ja gar nicht zu kennen.

Denn der Westen ist nun einmal da mit seiner Macht und mit seiner Technologie. Er hat beherrscht und er beherrscht noch. Solange der *homo occidentalis* fortfährt, in prometheischer Absicht zu handeln, wird er seinen Rhythmus und seine Vorentscheidungen den anderen aufdrängen unter Androhung von Unterdrückung oder Tod. Der Westen hat der übrigen Welt nicht nur keine Wahl gelassen, ihn mit seinen eigenen Waffen zu bekämpfen, er bietet ihr jetzt auch seine entwicklungssüchtige Raserei, an der er selbst erstickt, an, ja, er drängt sie ihr auf. Zwar handelt es sich hier um etwas Willkürliches, Kontingentes, Zufälliges in

der Geschichte; aber es gibt keine Möglichkeit, sich dem zu entziehen.

Wir müssen also, koste es, was es wolle, den Sinn für Rationalität ebenso aufrechterhalten, wie den Sinn für Geschichte. In dieser Hinsicht hat Laroui richtig gesehen: so falsch die Vokabel «Rückständigkeit» absolut gesetzt auch sein mag, auf die muslimische Welt trifft sie nichtsdestoweniger zu. Was bedeutet sie nun aber genau? Daß eines schönen Tages der Westen die große Masse Seinesgleichen hat sitzen lassen und angefangen hat, zu laufen; er hat sich dabei erschöpft und zugleich seine Gefährten in einen Erschöpfungszustand versetzt. In diesem so wenig sportlichen Wettlauf wollte es die etwas ungewöhnliche Spielregel, daß derjenige, der sich loslöst, seinen Gegner erstickt, daß die Nachzügler zermalmt würden. Das Hintanhängen der anderen ist die Kehrseite des außer sich geratenen Laufes des Westens, der Rhythmus, Feld und Ziel des Laufes selbst gewählt hat.

Weil der «Rückstand» besteht und weil die moderne Welt neben der Entfremdung auch höchst Erstrebenswertes bietet, ist das Bestreben, den Westen einzuholen, nötig. Weil aber der Rückstand *unmöglich ausgeglichen werden kann*, muß man andere Werte wie Identität, Kultur, eigene Zivilisation bewahren. Der Islam wird dem Westen als technologischer Kapazität, mit seiner Wissenschaft und seiner Macht, nie gleichkommen können. Wir wollen auch nicht fordern, daß er von seinem Wettlauf abläßt, sondern nur, daß er sich selbst nicht dabei verliert. Mit einem Wort, daß er seinen so großen Anteil an Menschsein bewahre, kultiviere und verfeinere. Das innere Leid des Westens kommt daher, daß seine Modernität seine Kultur verschlungen hat. Aber Indien z. B. leidet an Hunger, nicht an einem Mangel und auch nicht an einem Zuviel an Spiritualität. Zum ersten Mal in der Geschichte wird eine Modernität, die in einem bestimmten Kulturausschnitt entstanden ist, universal; sie pfropft sich auf ein schillerndes Angebot an Kulturen auf. Weil diese Kulturen sie von außen empfangen haben wie ein wohltuendes und zugleich gefahrbringendes Geschenk, jedenfalls aber wie eine Fatalität, blieben diese Kulturen weniger angesteckt als die des Westens. Sie sind aber ebenso bedroht, wenn auch entgegengesetzter Gründe wegen. Aber ihr Rückgriff auf das Okkulte stellt hier eine Chance für das Menschliche dar. Im Westen, in einer Welt, aus der Gott verbannt wurde, hat der Konflikt zwischen Kultur und moderner Welt den Menschen sich selbst entfremdet. Japan, das lange Zeit versucht hat, einen Teil seines innersten Wesens zu bewahren, steht heute voller Entsetzen vor seiner zerstörten Kultur. Mehr als je zuvor spricht man von Konfrontation der Zivilisationen: In Wirklichkeit gibt es Auseinandersetzungen zwischen Kulturen nur, wenn in einer bestimmten Gesellschaft heterogene Rassengruppierungen bestehen. Im Hinblick auf die Gewalttätigkeiten der Geschichte muß man sagen: Nur die Mächtigen stoßen aufeinander, um mehr Macht zu gewinnen; die mörderische Geschichte eines durch die Zivilisation geeinten Europa zeugt davon. Hier wird die Dialektik der Macht also anderswo, ganz offen oder verkappt, weitergehen. Aber in der Sicht, aus der heraus wir sprechen, steht *nicht die Konfrontation der Zivilisationen untereinander* im Vordergrund, *sondern die jeder Zivilisation mit der Modernität*. Und wenn es eine Solidarität gibt, die ein wirklich universales Streben begründen kann, so wird es sicher die aller Kulturen sein, der des Westens inbegriffen, gegen das, was sie alle negiert: nämlich gegen einen nicht gezügelten Hang zur Modernität. In dem so abgesteckten Rahmen wird der Islam seine hohe Sendung wieder übernehmen können.

[1] Diese Meinung äußert Richard Bulliet von der Universität Berkeley in einer nicht veröffentlichten Schrift: *Answer to Hisham Djaït or possibly a question*. Der Autor beabsichtigt, diese Meinung zu entfalten und zu veröffentlichen.

[2] Z. B. Corbin, in seinem *«Islam iranien»* oder G. Durand in einem dicken, erquicklichen Buch, über das man allerdings geteilter Meinung sein kann: *Science de l'homme et tradition* (Paris 1975).

Übersetzt von Elisabeth Pfirrmann

HICHEM DJAIT

1935 in Tunis geboren. Studien an der École Normale Supérieure von Paris und an der Sorbonne. Agrégé d'histoire. Nach Lehrtätigkeit an der Universität Tunis und an der Sorbonne ist er seit 1970 mit einem Forschungsauftrag am Centre National de la Recherche Scientifique tätig. Zahlreiche Veröffentlichungen in den Zeitschriften al-Fikr (Tunis), Cahiers de Tunisie (ebd.), Studia Islamica (Leiden) u. a. Beiträge zu der von der UNESCO herausgegebenen Allgemeinen Geschichte Afrikas. Bei Editions du Seuil erschien von ihm ein umfangreiches Werk über «La Personnalité et le devenir arabo-musulmans». Ein weiteres Werk über Europa und den Islam ist in Vorbereitung. Seine Doktordissertaion, an der er noch arbeitet, ist der Geschichte der Stadt Kufa in den ersten beiden Jahrhunderten des Islams gewidmet.

Berichte

Georges Anawati

Organe und Aspekte des Dialogs zwischen Christentum und Islam im katholischen Bereich

Der Dialog zwischen Christentum und Islam stellt keine Neuheit dar. Anhand der im ersten Teil dieses Heftes abgedruckten Artikel konnte man sich ein Bild darüber machen, wie die islamisch-christlichen Beziehungen zwischen Ost und West aussahen und welche neuen Aspekte das Werk von L. Massignon und seiner Schule dem katholischen Denken eröffnet hat, wenn er dabei auch zugleich an das anknüpfte, was Intuitionen früherer Zeit an besten Ansätzen enthielten.

Welche Zentren bemühen sich zur Zeit mehr oder weniger direkt darum, im katholischen Bereich den Dialog zwischen Christentum und Islam zu fördern? Hier ist zunächst das gewissermaßen offizielle Organ der Kirche zu nennen: das Sekretariat für die Nicht-Christen mit seiner Kommission für die Mohammedaner. Dieses Sekretariat wurde von Papst Paul VI. am 19. Mai 1964 errichtet und widmete sich von Anfang an in besonderer Weise dem Islam.

Das Sekretariat wird von einer Reihe Konsultatoren unterstützt, die Spezialisten für Islamologie sind. Es gibt die Zeitschrift *Bulletin* heraus, die in mehrere Sprachen übersetzt wird; 29 Hefte sind bereits erschienen.

Das Sekretariat ist ein Organ, das im wesentlichen auf Kontakte ausgerichtet ist. Es maßt sich nicht an, eine «gelehrte Akademie» zu sein. Es möchte vor allem Initiativen an der Peripherie ermutigen, wenn man sich einmal so ausdrücken darf. Als Beispiele folgen hier einige seiner Initiativen im Bereich des Islams.

M. 'Oweida, der Präsident des Höheren Komitees für muslimische Angelegenheiten in Kairo, wurde im Dezember 1970 nach Rom eingeladen, um dort mit gewissen Organen der römischen Behörde Kontakt aufzunehmen. Er hielt selbst einige Ansprachen, in denen er für die Zusammenarbeit zwischen dem Vatikan und dem Höheren Komitee eintrat.

Dieser Besuch wurde im September 1974 erwidert[1]. Kardinal Pignedoli kam nach Kairo, wo eine Gruppe katholischer Islam-Spezialisten aus Ägypten mit ihm zusammentraf. Man veranstaltete Arbeitstagungen mit der muslimischen Delegation Ägyptens, ganz abgesehen von den sehr herzlichen Empfängen, die zu derartigen Begegnungen nun einmal dazugehören. Kardinal Pignedoli wurde von Präsident Sadat empfangen. Man faßte Beschlüsse hinsichtlich einer gemeinsamen Arbeit.

Einige Monate vorher, im April 1974, hatte der Kardinal König Faisal von Saudi-Arabien einen Besuch abgestattet: Dieser empfing ihn im wahrsten Sinn des Wortes königlich. Als Erwiderungsbesuch kam auf Betreiben der Französisch-Saudiarabischen Gesellschaft (Association France-Arabie Saouite) (Paris) eine Delegation muslimischer Gelehrter nach Europa, mit dem Justizminister an ihrer Spitze. Die Mitglieder dieser Delegation kamen auch nach Rom und waren dort Gäste des Sekretariats für die Nicht-Christen. Sie arbeiteten mit der Kommission «Justitia et Pax» zusammen, und der Papst empfing sie in Audienz.

In Rom besteht auch ein päpstliches Institut für arabische Studien (IPEA). Es wird von den Weißen Vätern geleitet. Als Organ für Forschung und für Kontakte unterstützt es das römische Sekretariat. Das Institut, das vor ungefähr einem viertel Jahrhundert ursprünglich in Tunesien gegründet worden war, wurde 1964 nach Rom verlegt. Seine Hauptaufgabe besteht darin, Ordensleuten, die sich besonders mit dem Islam beschäftigen, eine zugleich linguistische (arabische Sprache) und islamologische (islamische Geschichte, Theologie, Mystik, Recht) Ausbildung zu geben[2]. Seit kurzem gibt dieses Institut eine neue Zeitschrift, «*Islamochristiana*», heraus, die sich vor allem dem Dialog zwischen Islam und Christentum widmet.

Ein Zentrum, das man schon fast «hundertjährig» nennen könnte und in dem der Dialog zwischen Christentum und Islam ganz konkret gelebt wird, ist die von Jesuiten geleitete Sankt-Josefs-Universität in Beirut. Die Universität mit ihren verschiedenen Fakultäten steht allen Jugendlichen des Vorderen Orients ohne Unterschied ihrer Rasse oder ihrer Religion offen. Das Institut für Orientalische Literatur (ILO), das bis zu seinem tragischen Ende, das es vor kurzem gefunden hat, von P. Allard geleitet wurde, ist eine Art Schmelzofen, in dem sich die Bemühungen der verschiedensten Forscher aus den verschiedensten Bereichen des Orientalismus vereinigen. Das Religiöse Zentrum für arabische Studien, CREA, das von P. d'Alverny in Bikfaya gegründet und neuerdings nach Beirut verlegt wurde, widmet sich weiterhin unter der Leitung von P. Pouzet der Ausbildung ernsthaft an arabischen Fragen Interessierter. Gelehrte wie P. Fleisch für arabische Grammatik und P. Nwyia für die

Mystik sorgen dafür, daß das hohe Ausbildungsniveau an dieser Universität beibehalten wird. Kürzlich sind auch die Professoren der von Jesuiten geleiteten Universität al-Hikma in Bagdad, die, in vollem Aufschwung begriffen, geschlossen werden mußte, nach Beirut übergesiedelt und haben dort eine Forschungsgemeinschaft gegründet, die von P. Donohue geleitet wird. Das Zentrum für das Studium der modernen arabischen Welt, CEMAM, sichert mit allen verfügbaren modernen Mitteln die ungeheuer umfangreiche Literatur über arabische Länder. Mehrere Monographien wurden bereits von diesem Zentrum veröffentlicht.

Schließlich darf man auch die unzähligen Veröffentlichungen nicht übergehen, die die Sankt-Josefs-Universität mit ihrer Katholischen Druckerei, dem wichtigsten Organ für wissenschaftliche Veröffentlichungen im Vorderen Orient, realisiert. Diese Veröffentlichungen sind zweifellos das Mittel, das am meisten Eindruck macht und das sich am besten dafür eignet, eine in die Tiefe gehende Begegnung der geistigen Elite des muslimischen und des christlichen Bereichs zu fördern.

Für Nordafrika muß man zunächst das Institut für arabische Literatur (IBLA) nennen, das von P. Demeerseman gegründet wurde, einer Gestalt, die in hohem Maße repräsentativ ist für den Dialog mit den Muslimen in Tunesien. P. Demeerseman hat in zahlreichen Artikeln, die in der Zeitschrift des Instituts erschienen sind, wie auch in seinen Büchern ein wirklichkeitsgetreues Bild der muslimischen Gesellschaft gezeichnet. Unvergleichliche Freundschaften verbinden ihn sowohl mit Vertretern der tunesischen Intelligenz als auch mit Menschen aus dem einfachen Volk.

Die Bibliothek des IBLA, mit sehr vielen französischen und arabischen Werken, ist vorbildlich gepflegt und organisiert. Sie stellt ein erstklassiges Arbeitsmittel für die Forschung dar. Der derzeitige Direktor des Instituts, P. Fontaine, bringt einen großen Teil seiner Zeit damit zu, Studenten zu empfangen, die ihre Lizentiatenprüfung vorbereiten.

In dem unabhängig gewordenen Algerien haben sich zahlreiche Katholiken für die algerische Staatsbürgerschaft entschieden. Der Erzbischof von Algier, Kardinal Duval, gründete auf diözesaner Ebene ein Studienzentrum, das anfänglich von Henri Teissier, dem derzeitigen Bischof von Oran, geleitet wurde. Dieses Zentrum hat sich zum Ziel gesetzt, den Unterricht in arabischer Sprache für Europäer in seinen verschiedenen Schwierigkeitsgraden zu fördern, kulturelle Begegnungen mit der arabisch-muslimischen Welt zu ermöglichen und Hilfestellung zur theologischen und pastoralen Reflexion zu geben.

Die kulturelle Begegnung, die allen offensteht, wird durch Abendkurse zur Einführung in die arabische Sprache oder zur Information über Algerien und die arabisch-muslimische Welt sowie durch wöchentliche Vorträge über die algerische Wirklichkeit realisiert. Ihr historischer, ökonomischer, politischer und religiöser Kontext wird hier von Algeriern oder von Ausländern analysiert. Schließlich werden Tagungen über Islamologie organisiert: an ihnen nehmen Spezialisten teil, und muslimische Freunde geben Erfahrungsberichte. Die Bibliothek umfaßt 15000 Bände; sie besitzt eine arabisch-islamische Sektion mit einem besonderen Bestand an maghrebinischer Literatur und an Literatur über die Geschichte Algeriens[3].

In Kairo widmet sich das Institut für Orientalische Studien der Dominikaner (IDEO) seit seiner Gründung dem Dialog auf breitester Basis, besonders aber im Bereich von Intellekt und Hochschule. Das Haus in Kairo wurde 1928 von P. Jaussen, einem früheren Professor an der École Biblique in Jerusalem gegründet. Es läßt sich unter mehreren Gesichtspunkten vorstellen:

1. Zunächst einmal ist es für seine Mitglieder ein Forschungszentrum im Bereich der Studien über den Islam: des Korans und der koranischen Theologie (P. Jomier), der Mystik (P. de Beaurecueil), der muslimischen Philosophie und Theologie und der Geschichte der Wissenschaften (P. Anawati), der muslimischen Theologie im Verhältnis zu den Religionen des Irans (P. Monnot), der Ursprünge des muslimischen Rechts (P. Rancillac).

2. Es ist ferner ein Ort der Begegnung mit den Professoren von Azhar und den Universitäten von Kairo und 'Ayn Shams in Hinblick auf Zusammenarbeit, wie auch mit den Studenten dieser Universitäten, denen man bei der Vorbereitung ihrer Arbeiten behilflich ist. Die Bibliothek des Instituts, die mehr als 30000 Bände umfaßt, stellt ein kostbares Werkzeug für den Dialog dar. Anläßlich des Besuchs von Orientalisten finden auch Begegnungen für kulturellen Austausch statt.

3. Dann müssen wir noch erinnern an: Zusammenarbeit des Instituts mit staatlichen und privaten Institutionen, Integration in den Lehrkörper selbst, Beitrag zur Veröffentlichung arabischer Texte, Teilnahme an Kolloquien und Kongressen in Kairo und anderswo.

4. Schließlich muß noch erwähnt werden, daß das Institut eine Zeitschrift für Islamologie herausgibt, die ganz allgemein von Interesse ist, die *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales (MIDEO)*, die jeweils vier oder fünf grundlegende Artikel, «Notizen und Dokumente» und «kulturelle Nachrichten» über die kulturelle Aktivität im Lande enthält. So macht es die Revue möglich, ein kultiviertes Publikum über den

Stand der Forschung und über gewisse Aspekte der ägyptischen Welt zu informieren[4].

Ferner muß auch noch das Zentrum Dar El-Salam in Kairo erwähnt werden. 1946 auf Betreiben von Louis Massignon und Mary Kahil gegründet, hat es sich zum Ziel gesetzt, durch Vorträge und Veröffentlichungen vor der arabischen Welt Zeugnis abzulegen «von seiner doppelten Treue: zur Reinheit der Lehre des Christentums und zur arabischen Kultur in ihrer klassischen Vollendung». Jährlich wird ein Zyklus von Vorträgen abgehalten, die gewöhnlich am Dienstag stattfinden, und zwar jeweils über ein Thema, das entweder die arabisch-muslimische Kultur oder das christliche Denken betrifft. Eine Anzahl dieser Vorträge wurde unter dem Titel *Mardis de Dar El-Salam* von P. Moubarac veröffentlicht, der es mit Hilfe von Raymond Francis und Frid Mitri Dar El-Salam ermöglicht hat, die Veröffentlichung der drei großen Bände der Opera Minora von Massignon zu übernehmen.

Schließlich hatte sich in Kairo auch seit Januar 1941 eine islamisch-christliche Vereinigung konstituiert, die sich *Ikhwân al-Safâ'* nannte (was soviel wie Aufrichtige Brüder bedeutet). Sie führte einige Professoren von Azhar, andere Muslime und auf christlicher Seite einige Priester und Laien zusammen. Louis Massignon, der jedes Jahr an der Tagung der Akademie für Arabische Sprachen, deren Mitglied er war, teilnahm, kam manchmal in diese Gruppe. Die Mitglieder dieser Gruppe trafen sich alle 14 Tage in einer herzlichen, einfachen Atmosphäre; sie beendeten ihre Sitzungen mit gemeinsamem Gebet. Auf einen Vortrag, den einmal ein muslimisches, das nächste Mal ein christliches Mitglied hielt, folgte ein Meinungsaustausch, natürlich in arabischer Sprache. Die Themen waren äußerst vielfältig, bezogen sich aber immer auf einen religiösen oder kulturellen Gesichtspunkt, so daß sie das gegenseitige Kennenlernen vertiefen und zugleich eine Basis für Verständnis und Zusammenarbeit abgeben konnten. Als Beispiele seien hier einige Themen genannt, die behandelt wurden: Christus; die Mystik; das Gebet; die grundlegenden Prinzipien des Christentums und wie der Islam über sie denkt; Religion und Meinungsfreiheit; das Mönchtum; moralische Prinzipien als Grundlage für die Einheit der Völker usw.

Während des Ramadanfastens versammelt ein *iftâr* (Brechen des Fastens) die muslimischen und christlichen Mitglieder einmal im Jahr zu einem Abendessen in Brüderlichkeit im Kloster der Dominikaner. Unglücklicherweise hörten die regelmäßigen Versammlungen infolge der politischen Ereignisse von 1952 und der Einschränkungen im Versammlungsrecht, die sich daraus ergaben, auf. Nur der traditionelle *iftâr* konnte weiterbestehen und nährte gewissermaßen die Flamme. Und jetzt hat die Vereinigung wieder von neuem begonnen, seit 1974, besonders auf Betreiben eines ihrer Gründer, des Dr. 'Abdo Sallâm, des früheren Ministers für das Gesundheitswesen. Der Minister für *waqfs* (aus privater Initiative gegründete Stätten für öffentlichen oder religiösen Gebrauch), 'Abd El-'Aziz Kamel, ist jetzt auch Mitglied der Vereinigung.

Zum Schluß dieser Darlegungen über die katholischen Zentren für den Dialog zwischen Islam und Christentum kann man sich zwiespältiger Gefühle nicht erwehren: Wie nichtssagend erscheinen die Bemühungen dieser Gruppen im Verhältnis zu den Millionen Muslimen und Christen in aller Welt...: ein Tropfen auf einen heißen Stein! Dennoch läßt sich eine Tatsache nicht bestreiten: Der Dialog zwischen Islam und Christentum hat jetzt ernsthaft begonnen. Noch ist er eine kleine Flamme, aber Gottes Geist ist am Wirken: So können wir vertrauen, daß er nicht mehr rückgängig gemacht werden kann.

[1] Es ist zu bemerken, daß im März 1965 Kardinal König von der Universität Azhar eingeladen worden war und dort einen öffentlichen Vortrag gehalten hatte über den «Monotheismus in unserer Zeit». Aber dieser Besuch hatte keinen offiziellen Charakter. Der Text dieses Vortrages ist abgedruckt in MIDEO, Bd. 8 (1964-66) 407-422.

[2] Der derzeitige Direktor ist P. M. Fitzgerald; er ist Nachfolger von P. Gelot. Die Adresse des IPEA lautet: 49, piazza Apollinare, 00 186 Roma.

[3] Der derzeitige Direktor des Zentrums ist P. Caverie OP. Die Adresse des Zentrums: 5, chemin des Glycines, Algier.

[4] Der derzeitige Direktor des IDEO ist P. G. C. Anawati. Die Adresse des IDEO: 1, rue Masnaa al-Tarabish, Abbassiah, Kairo (Ägypten).

[5] Wir wollen hier auch auf die Arbeit von P. Bütler SJ mit seinem Zentrum «Loyola Hall» in Lahore aufmerksam machen: Eine Bibliothek, in der man unter anderem bedeutende Werke in arabischer Sprache und in Urdu findet, macht interessante Kontakte mit den Professoren der Universität und mit Studenten möglich. Wir wollen hoffen, daß P. Bütler bald von jungen Forschern unterstützt wird: dann könnte man gute Aussichten für die Zukunft voraussagen.

In gleicher Weise kam in den letzten Jahren in Indonesien auf Anregung von Mgr. Geise unter der Leitung von P. Hofsteede OFM ein herzlicher Dialog zwischen Katholiken und Muslimen zustande.

Wir erwähnen hier die spanische Vereinigung für islamisch-christliche Freundschaft (AIC), die einen islamisch-christlichen Kongreß in Córdoba organisiert hat, nicht, weil ein eigener Artikel über sie berichtet. Ebenfalls an anderer Stelle werden erwähnt: die Arbeitsgruppe Islam-Kirche in Paris und das Kloster Le Cénacle im Libanon. Hingegen konnten wir die zahlreichen Initiativen nicht erwähnen, die von Einzelpersonen und Gruppen ausgehen, die in den verschiedensten Ländern den Austausch zwischen Christen und Muslimen fördern und die muslimische Arbeiter aufnehmen, wie z. B. AMANA (Paris), ÖKNI (Köln) u. a.

Übersetzt von Elisabeth Pfirrmann

GEORGES ANAWATI

geboren zu Alexandrien in einer orthodoxen Familie. Nach dem Studium der Pharmazeutik Eintritt in den Dominikanerorden. Direktor

des «Institut Dominicain d'Études Orientales» in Kairo seit dessen Gründung. Als solcher ist er Herausgeber der alljährlich erscheinenden «Mélanges», die eine Fundgrube für die Kenntnis des muslimischen und christlichen Ägypten sind. Im Rahmen des Instituts ist er bemüht, muslimischen und christlichen Forschern umfassende Hilfe zu leisten, wobei er zugleich seine editorische Arbeit fortsetzt. Seine Hauptarbeiten widmete er dabei Avicenna und Werken der Theologie, der Mystik und der Wissenschaftsgeschichte. Zu diesem Zweck langjährige Zusammenarbeit mit Louis Gardet. Die meisten seiner Veröffentlichungen sind bei Vrin in Paris erschienen. G. Anawati ist Mitglied des Instituts von Ägypten und Konsultor des römischen Sekretariats für die nichtchristlichen Religionen.

Françoise Smyth-Florentin

Die Begegnung zwischen Islam und Christentum in Tunis

(November 1974)

Vor fast einem Jahr fand in Tunis ein Kolloquium statt, das vom Zentrum für ökumenische und soziale Forschung und Studien (CERES) der philosophischen Fakultät von Tunis initiiert und vorbereitet worden war und das auch von ihm geleitet wurde, unter Mitarbeit des Kulturzentrums von Hamamet und unter Beteiligung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Der Leiter dieses Treffens war A. Bouhdiba, Direktor des CERES und Autor soziologischer Studien, die tonangebend sind für zahlreiche Aspekte der tunesischen Gesellschaft.

Es waren namhafte Persönlichkeiten aus dem Bereich der muslimischen Philosophie, Poesie, Politik und Theologie anwesend. Diese «Großen» kamen aus dem ganzen Gebiet des Maghreb, aus Ägypten und dem Orient; Progressive und Konservative waren vertreten. Viele junge Forscher und einige tunesische Studenten kamen hinzu und fachten die Diskussionen jeweils neu an.

Aus dem Westen hatte man zum größten Teil bedeutende Islamologen eingeladen; dazu kamen einige Spezialisten für besondere Disziplinen wie Philosophie, Exegese und Soziologie.

Die Atmosphäre war äußerst herzlich, die Diskussionsrunden wurden rege besucht, Möglichkeiten zur Freizeitgestaltung waren bestens organisiert, die Gespräche sehr lebhaft. Es wurden auch feste Freundschaften geschlossen. Die einzigartige, bezaubernde Welt Tunesiens gab allem ihre besondere Note. Uns scheint aber, daß man dieses Treffen dennoch nicht einfach einer Reihe glücklicher Gelegenheiten zuordnen darf, die da und dort schon einen Dialog und eine Annäherung zwischen der Welt des Islams und der Welt des Christentums möglich gemacht haben. In Tunis ist etwas Besonderes geschehen: Von diesem Ereignis möchten wir berichten.

Zunächst ist wichtig, daß dieses Treffen von Muslimen gewollt und vorbereitet war, von Muslimen, die Christen einluden. Es war das erste Mal, daß eine derartige Initiative von Muslimen ausging. Über das ganze Kolloquium hinweg war dieser Stand der Dinge spürbar: Der «Vorsprung der Einladenden» zwang uns, auf ihre Fragen über gewisse Aspekte des Faktums Christentum zu antworten. Dies bewahrte uns vor der oberflächlichen Orientalisten-Versuchung, die sonst in unseren Kreisen häufig anzutreffen ist: Wir waren nicht da, um das Phänomen «Islam» – und wäre es mit größter Sympathie – anzusehen («Wie kann man Muslim sein...?»). Wir hatten es mit einem anspruchsvollen Partner zu tun. Eine der Fragen unserer tunesischen Freunde, die man als Symptom werten kann, betraf die Möglichkeit, eine besondere Disziplin zu schaffen: die «Christianologie». So war eine der Grundbedingungen für einen fruchtbaren Dialog erfüllt: Der Christ des Westens ist nicht mehr der einzige, der das Recht und die Möglichkeit zu haben glaubt, den anderen als Objekt anzusehen.

Das Thema des Kolloquiums stellte Richtlinien für die Diskussionen dar. Es lautete: *«Christliches und muslimisches Bewußtsein im Ringen mit der Herausforderung durch die Entwicklung»*. Es ging also nicht darum, sich zum bloßen Vergnügen gegenseitig abzuhorchen. Wichtigeres führte uns zusammen: Die Dringlichkeit ernster Fragen, die sich aus den schwierigen Anforderungen der Entwicklung unserer Welt an uns ergeben. Diese Dringlichkeit machte aus uns Arbeiter auf ein und derselben Baustelle. Übrigens waren die muslimischen Teilnehmer solidarischer untereinander, was ihr Engagement bezüglich der Fragen der Entwicklung angeht, als die Christen. Unter ihnen waren etliche eher Kenner des historischen Islams als Menschen, die darauf bedacht sind, für sich selbst, hier und zusammen mit anderen, zu erfassen und zu definieren, in welcher Weise die gleichen Probleme überkommene Theologien und Ideologien in Frage stellen.

Trotz dieser spürbaren Störung des Gleichgewichtes konnte die Herausforderung, die dieses Vorhaben in sich barg, durchgehalten werden.

Wir haben gemeinsam viel gelernt. Vielleicht haben wir die entscheidende Erfahrung gemacht, darüber, wie zum gegenwärtigen Zeitpunkt zwar kein Ökumenismus, aber eine Zusammenarbeit zwischen Muslimen und Christen aussehen kann, und dies aus der Tiefenschicht heraus, wo wir zusammen, in gemeinsamer Verantwortung für den Menschen, nach Wegen für unsere neu errungene Treue suchen. Sicher können aus Höflichkeit und nichts fordernder Neugierde für den anderen heraus, dessen Fremdheit anziehend wirkt, wie auch aus Vergleichen von nebeneinandergestellten Glaubensäußerungen und höflich parallellaufenden Reden recht angenehme Konversationen entstehen, ad infinitum. Wir haben gespürt, daß wir zu all dem keine Zeit mehr haben, und das ist sehr gut so.

Die Zeit, da der Orientalismus unsere Kenntnis des Islams uns diesen in seine geschichtliche Vergangenheit und in eine akademische Orthodoxie einschließen und erstarren ließ, ist vorbei. (Ein Student sprach von dem schrecklichen Eindruck, daß er gespürt habe, wie er durch unsere westliche Wissenschaft mittels bewundernswerter Erudition in sich selbst festgenagelt war, so wie man einen Schmetterling auf seinen Pfropfen aufspießt).

Das Kolloquium staunte mitunter über die Parallelität der Erfahrungen in gelebten Situationen; dann wieder war es von dem gewaltigen kulturellen Bruch betroffen, der sich auch kundtat. So lebte es im Rhythmus leidenschaftlichen Suchens von etwas anderem als dem schon immer Gewußten. Auf diese Weise eröffnete es neue Wege und Ausrichtungen für zukünftige Treffen von Forschern, die sich in ihrem je eigenen Vorgehen als Brüder empfinden; so werden diese Treffen künftig nicht mehr nur Annäherungsversuche von Spezialisten der jeweils «anderen Religion» sein.

Man konnte übrigens deutlich feststellen, wie das CERES und die Mehrzahl der Teilnehmer die Gesamtheit des Kolloquiums mitriß und allen die gleiche Herausforderung vorlegte: Die Menschen von heute in ihrer Gesamtheit stellen unseren Glauben bis zum Zweifel in Frage; der Glaube ist für diese Auseinandersetzung geschaffen; er wird die Worte für sein Engagement und für sein Bekenntnis gerade in dieser Auseinandersetzung finden, wenn er sie voll annimmt. So stellte sich das Kolloquium in den Dienst eines Programms. Dies ist übrigens bereits aus dem Wortlaut der bedeutendsten Titel von Vorträgen, die gehalten wurden, spürbar:

A. Bouhdiba: «Die religiöse Botschaft in der heutigen Welt»;
A. Kamel: «Die Rolle des Islams für den geistlichen Aufbau des heutigen Menschen»;
J. Lacroix: «Die Welt des Gebets»;
P. Cosmao: «Der ungleiche Stand der Entwicklung in der Welt»;
M. Arkoun: «Geschichtlichkeit und Fortschritt»;
M. A. Lahbabi und J. B. Taylor: «Die Technologie»;
F. Smyth-Florentin: «Bilanz und Perspektiven der biblischen Forschung»;
M. Arkoun, S. Salah, B. Miller, T. Nagra: «Bilanz und Perspektiven der Koranforschung»;
ohne die sehr lebhafte Diskussion mit Fatma Haddad über die Geburteneinschränkung und die Stellung der Frau und viele andere Berichte mit Diskussion zu erwähnen.

Die beiden Pisten, die es gemäß der Ankündigung des Treffens auszuloten gab, haben sich als fruchtbar erwiesen: auf ihnen bewegt sich seither die Forschung weiter.

Es ging also zunächst darum, daß man die Art und Weise, wie der Vorgang «Entwicklung» funktioniert, besser in den Griff bekommt und daß man die Bedürfnisse, Risiken und Wünsche des heutigen Menschen, auf welcher Seite des Mittelmeers er nun auch leben mag, besser beschreiben kann.

Diese Untersuchung wurde hier von Spezialisten durchgeführt; es ist aber deutlich geworden, daß sie von unseren Gemeinden angegangen werden muß, denen man wiederum die philosophische, anthropologische und theologische Bedeutung der untersuchten Probleme bewußtmachen muß. Denn betrachtet man diese Probleme auch nur unter ihrem technischen Aspekt, so betreffen sie doch nicht nur die Techniker, sondern jeden Menschen, der sich heute vor Vergangenheit oder Zukunft gestellt sieht, die er bewältigen will.

Unsere Gastgeber in Tunis waren zunächst Soziologen, die jene «an ihren Tisch luden», die gewöhnlich andere Disziplinen vertreten: hier war eine Absprache unabdingbar, und sie wurde meisterhaft bewältigt. Hierin liegt sicher eine der Hauptursachen dafür, daß das Unternehmen so gut gelingen konnte. So waren die Theologen – mitunter wie gegen ihren Willen – gezwungen, den Ausdruck des Glaubens nicht unabhängig von der Untersuchung des sozialen Faktums zu suchen, sondern bereits in ihr und auch über sie hinaus.

So machten wir gemeinsam die Erfahrung, welches «Mehr» an Glauben erforderlich ist: Es ist nicht mehr möglich, heiteren Sinnes der Kontinuität unserer Rede mit der unserer Vorfahren in der Gemeinde gewiß zu sein. Wir alle, Muslime und Christen, deren Treue sich immer in bezug auf die Tradition bewähren mußte, waren und bleiben aufgefordert, ein Glaubensbe-

kenntnis neu zu finden, dessen Treue in bezug auf eben diese Tradition wir nur «glauben» können. Und wir können diesen Glauben leisten aufgrund einer Kontinuität, die jetzt nicht mehr auf einer figurativen, materiellen oder formalen Analogie gründet, sondern vielmehr auf einer Analogie, die auf der Grundlage der Tiefenstrukturen ausgearbeitet wurde.

Aus diesem Grund war das Treffen in Tunis ein ökumenisches «Ereignis», das viele andere schon in sich birgt.

In der Tat ergibt sich eine erste Folgerung aus dieser Notwendigkeit, eine neue und zugleich traditionsgemäße Botschaft zu entdecken: Wir müssen zum Studium unserer Quellen in der Tradition zurückkehren. Die Organisatoren des Kolloquiums hatten das richtig bemerkt, indem sie in ihr Programm bereits eine Untersuchung über die Lektüre der Schriften des Korans und der Bibel aufnahmen.

Wir müssen tatsächlich in unseren Gemeinden eine Bilanz ziehen aus der neueren Geschichte der Exegese und darin wie anderswo unterscheiden lernen, wo die fruchtbaren und befreienden Herausforderungen unseres Glaubens und seines Engagements liegen. Es stellt sich heraus, daß heute überall die Frage nach einer neuen Art des Lesen-Könnens gestellt ist.

Zwei Aspekte dieser gemeinsam zu leistenden Arbeit teilen die Ziele auf und bestimmen jeweils die Arbeitsgemeinschaften. Einerseits zwingt die Verpflichtung, Worte zu finden, die der Rede des Glaubens in den Auseinandersetzungen unserer Zeit adäquat sind, dazu, unsere Bücher aus der Sicht ihrer ersten Niederschrift heraus zu lesen, so wie sie zu einem gegebenen Zeitpunkt in der Geschichte der Menchheit aufgebrochen sind als Zeugnis darüber, wie die Probleme von damals verarbeitet wurden und wie sie die Treue der Glaubenden ihnen gegenüber ganz konkret einforderten (z. B. bezüglich der Fragen sozialer Ethik).

Andererseits sind wir bestrebt, heute über unsere Lektüre dieser Texte in strukturellen Termini Rechenschaft zu geben, indem wir davon abgehen, nur eine Treue zu dem Schattenbild des Schriftstellers, das wir mit dessen «Intentionen» hinter den Texten aufbauen, zu vertreten. Können wir nicht gerade in dem Augenblick, in dem wir den Anspruch der Rede nicht mehr vermindern, erkennen, wie und warum derselbe Text wirklich für unsere Zeit noch voller Bedeutsamkeit ist?

Dies ist der zweite Aspekt der derzeitigen Forschung bezüglich der Art und Weise, wie ein Text gelesen werden muß.

Es ist klar, daß die klassische historisch-kritische Forschung, wenn sie sich vor jedem Totalitätsanspruch («der Text läßt nur eine einzige mögliche Bedeutung zu..., diejenige, die ich jetzt nennen werde») hütet, gewissen Funktionen der Schrift im Christentum entspricht. Dieses könnte das kritische Gegenüber der apostolischen Botschaft in ihrer Historizität nicht entbehren. Im muslimischen Bereich kann die historisch-kritische Methode jedoch nur mit größter Behutsamkeit ausgeübt werden: Dies wurde sehr deutlich an der Intensität der Spannungen, die durch die Diskussionen über dieses Thema in Kairouan entstanden. Jedenfalls wäre es indiskret, wollte man mit der sehr westlichen Praxis der «Textinterpretation» die Forschung beherrschen, die man doch auch dann gemeinsam betreiben möchte, wenn es sich um den Koran handelt.

Die Analyse der logischen Strukturen des überkommenen Textes hingegen, der das Leben der Gemeinde, die ihn liest, nun auch tatsächlich prägt, ist ein Unternehmen, das für unsere beiden Gemeinschaften gleichermaßen nötig ist. Weil sie darüber hinaus noch in ihren Anfängen steckt, handelt es sich hier um eine Kunst, die gegenseitige Hilfe erfordert: Sie spannt die größtmögliche Anzahl an Humanwissenschaften ein und entzieht auf Grund des Verhältnisses technischer Art, das sie zum Text herstellt, jenen Tendenzen in uns den Boden, die sich so gern darauf versteifen würden, möglichst rasch unsere Ideologien in einen Text hinein zu investieren, den wir doch als Botschaft empfangen haben.

Diese gegenseitige Hilfe, von der hier die Rede ist, betrifft nicht nur Muslime und Christen; sie lädt auch Gläubige, Nicht-Gläubige und jene zur Arbeit ein, die jede Polarisierung zurückweisen. Wir haben in Tunis erfahren, wie unendlich schwierig es ist, eine Texterarbeitung nach der historisch-kritischen Art gemeinsam durchzuführen. Gleichzeitig aber haben wir entdeckt, wie sehr hingegen die Strukturanalyse eine fruchtbare Zusammenarbeit ermöglichte. Seither sind hier oder da schon mehrere analoge Erfahrungen gemacht worden. Wir waren zunächst versammelt, weil wir versuchen wollten, über die Herausforderung, die an uns ergangen war, nämlich uns den Problemen der Entwicklung zu stellen, besser Rechenschaft geben zu können. Wir waren dann aber auch versammelt, um uns gegenseitig im Gebrauch der Werkzeuge zur Analyse, die sich auf diese Strukturen anwenden lassen, anzuleiten.

Wer weiß, ob wir nicht irgendwo, in einer Tiefenschicht unserer Lektüre, gemeinsam einige Regeln einer generativen Grammatik finden werden, die einen theologischen Denk- und Redestil erzeugen kann, der dann dem Kulturtod und dem ständigen Wiederkäuen von Ideologien, die uns allesamt zu ersticken drohen, wirksam entgegengesetzt werden kann?

Übersetzt von Elisabeth Pfirrmann

FRANÇOISE SMYTH-FLORENTIN

1931 in Paris geboren. Mitglied der Reformierten Kirche Frankreichs. L.O.V. (Diplome für Chinesisch und Thai). Dr. theol. (Altes Testament). 1954–1962 Generalsekretärin der „Féderation française des Associations chrétiennes d'étudiants" (FEDE). 1962–1963 zu Ausgrabungen mit P. de Vaux in Jerusalem. 1963 gründete sie die „Equipes de recherche biblique", die dann als „Service biblique de la Féderation protestante de France" (ein Unternehmen für biblische Pädagogik) weitergeführt wurden. Seit 1976 lehrt sie Altes Testament am Institut Protestant de Théologie (Fakultät Paris). Mitglied der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Verheiratet und Mutter eines Kindes.

Mikel de Epalza

Der islamisch-christliche Kongreß von Córdoba

(September 1974)

Auch ein Kongreß kann ein theologischer Ort sein, an dem sich Gottes Geist äußert. Deswegen ist es sinnvoll, einen islamisch-christlichen Kongreß wie den von Córdoba zu studieren, um darin auf mehreren Ebenen den Geist walten zu sehen, der heute die Muslime und die Christen antreibt, zusammenzukommen und über konvergente oder divergente Punkte einer von ihrer jeweiligen religiösen Tradition bestimmten Weltsicht zu sprechen.

Traditionell war dieser Kongreß in dem Sinn, daß man hüben und drüben aus der Tradition Argumente zu gegenseitiger Hochschätzung und Freundschaft schöpfte. Man redete miteinander in einer konventionellen Sprache, hielt aber mit der eigenen Meinung nicht hinterm Berge. Und man spürte, wie neue Verhältnisse Muslime und Christen dazu veranlassen, in einer Welt, in der das Glaubenslicht ein von den früheren Situationen sehr verschiedenes Bild mit Schatten und Lichtern erkennen läßt, einander neu kennenzulernen.

Wir wollen hier nicht den Rahmen und den Ablauf des Kongresses schildern[1], sondern bemerken bloß, daß er in der spanischen Stadt Córdoba, der einstigen arabischen Hauptstadt Spaniens, in der Zeit vom 10. bis zum 15. September 1974 stattfand. Er war vom islamisch-christlichen Bund Spaniens veranstaltet worden, der zu Madrid Muslime und Christen zu verschiedenen islamisch-christlichen Aktivitäten zusammenführte. Um die hundert Mitglieder aus verschiedenen Ländern nahmen daran teil, darunter mehrere muslimische und christliche Minister, ferner Bischöfe und Ordensbrüder, Universitätsprofessoren, Sympathisanten aus allen Lagern und so weiter.

Die internationale Presse hat vor allem den Umstand hervorgehoben, daß in der ehemaligen, in eine Kathedrale umgewandelten Moschee am Freitag, dem 14. September, zum ersten Mal seit 1236 wieder ein öffentlicher muslimischer Gottesdienst stattfand, während tags darauf die Muslime in der Kathedrale der feierlichen Messe beiwohnten, die von Kardinal Duval, Erzbischof von Algier, zelebriert wurde. Es gibt wenige Stätten auf der Welt, wo die Veränderungen, die in einer höchst gespannten Geschichte der Beziehungen zwischen den Muslimen und den Christen eingetreten sind, so deutlich veranschaulicht hätten werden können.

Während wir es anderen Fachmännern und der Zukunft überlassen, die Ergebnisse dieses Kongresses im Gesamtrahmen der islamisch-christlichen Beziehungen zu beurteilen, heben wir einige Punkte hervor, die für eine Zeitschrift für christliche Theologie von besonderem Interesse sind.

Eine Vertiefung der Kenntnis voneinander

Sämtliche Teilnehmer waren über die andere Religion hinreichend informiert. Sie waren sich deshalb nur um so stärker bewußt, wie wenig ihre Gläubigen über die religiöse Wirklichkeit der anderen Religion, sei es des Islams, sei es des Christentums, wissen. Darum empfand man lebhaft das Bedürfnis, die Texte in den Lehrmitteln zu überprüfen, um negative Urteile zu vermeiden. Man darf jedoch wohl sagen, daß der Graben, der die Gläubigen der beiden Religionen voneinander trennt, mehr aus Unkenntnis als aus Vorurteilen besteht. Darum suchten die beiden ersten Kongreßthemen dem Bedürfnis nach Information und zugleich dem Verlangen nach gegenseitiger Respektierung zu entsprechen: Wie kann man in einem christlichen Milieu den Islam so darstellen, daß die Muslime sich in dieser Darstellung erkennen und davon befriedigt sind? Wie kann man umgekehrt das Christentum in einem muslimischen Milieu so darstellen, daß die Christen sich in dieser Darstellung erkennen und davon befriedigt sind?

Von christlicher Seite sagte man, man müsse in aller Objektivität die Wahrheit über den Islam vorlegen. Über den Islam die Wahrheit sagen, heißt auch, die muslimische Wirklichkeit nicht allzusehr vereinfachen, indem man sie in christliche Kategorien preßt. Man müßte dazu gelangen, das religiöse Leben der Muslime in seiner inneren Bündigkeit zu erfassen. Selbstverständlich muß man auch das kennen, was den beiden Glaubensanschauungen gemeinsam ist, obwohl es in verschiedene Gesamtheiten eingefügt ist; so kann man den Glauben der andern verständnisvoller erfassen. Dies wurde von den christlichen wie von den muslimischen Teilnehmern durchwegs gesagt. Namentlich wenn die Christen wüßten, wie nahe die muslimische Moral der christlichen steht und wie sehr der Islam Gott, Jesus und Maria – also das, was den Christen das Teuerste ist –, hochschätzt, würden sicherlich manche Vorurteile und Aggressivitäten dahinfallen.

Die gegenseitige Wertschätzung wurde stärker motiviert

Doch dies soll nicht hindern, über dieses bloße Einvernehmen in bezug auf die gemeinsamen religiösen Wirklichkeiten hinauszugehen, um auch das zu verstehen, was bei den andern anders ist. Dies ist ganz besonders schwierig. Es braucht dazu eine Erziehung zur Achtung vor dem andern als andern. Gelingt es einem dann, die dem andern teuren Werte zu schätzen, auch wenn man sie selbst nicht übernimmt, so ist man über eine Ichgebundenheit hinweggekommen, indem man erkannt hat, daß das, was für die einen ein absoluter Wert ist, für die andern nur eine freie Möglichkeit sein kann. Vom christlichen Standpunkt aus sind mehrere grundlegende Werte der muslimischen Wirklichkeit ganz besonders schwierig zu würdigen, in erster Linie der politisch-religiöse Sinn, den die Gemeinde der Gläubigen hat und wie er sich namentlich in den Pilgerfahrten nach Mekka – etwas, das im Christentum keine Entsprechung hat – und in den politischen Ereignissen äußert, welche die muslimischen Völker betreffen. Auch in Córdoba trat bei gewissen Christen dieser Mangel an Verständnis zutage, als es darum ging, in der Schlußerklärung das Palästinaproblem zu berühren. Dies schien ihnen mit der Religion wenig zu tun zu haben, und es brauchte einen ausdrücklichen Hinweis auf die moralischen Werte, die im Palästinaproblem auf dem Spiele stehen, damit ihnen dies nicht als eine Manipulation oder Verpolitisierung der Religion vorkam, die dem christlichen Geist absolut fremd sind.

Ein weiterer heikler Punkt, worin die Christen noch einen großen Fortschritt zu machen haben, ist die Kenntnis Mohammeds und vor allem die Achtung vor dem Propheten des Islams. Auch wenn man fast behaupten darf, daß gewisse polemische Karikaturen des Mittelalters die christlichen Gläubigen und Theologen jetzt zum Lachen bringen, so ist doch praktisch nichts getan worden, um den Propheten des Islams im Christentum aufzuwerten. Die Muslime empfinden dies um so schmerzlicher, als sie die christliche Haltung zu Mohammed mit der Hochachtung vergleichen, die die Muslime Jesus entgegenbringen. Die theologische Umstrittenheit Mohammeds ist einer der Hauptgründe, weshalb man sich im islamisch-christlichen Dialog nicht versteht, und dieses Problem ist als erstes positiv zu lösen.

Einige theologische Zukunftsperspektiven

Die Veröffentlichung der Kongreßakten, die gegenwärtig in spanischer und arabischer Sprache gedruckt werden, und die verschiedenen Kommentare dazu werden zeigen, daß diese unsere Überlegungen den Inhalt der Gespräche von Córdoba nicht vollständig wiedergeben. Gemeinsames Gebet und intellektuelle Begegnung, Respektierung des Unterschiedlichen und Wissen um die gemeinsame Verantwortung, freundschaftliche Entspannung und herzliches Beieinandersein, all dies hat die Begegnung von Córdoba sehr bereichert und läßt erhoffen, daß in Zukunft weitere, noch fruchtbarere Zusammenkünfte stattfinden werden.

Der Kongreß von Córdoba hatte unter den derzeitigen israelisch-christlichen Zusammenkünften einen stark volkstümlichen – man könnte auch sagen traditionellen – Einschlag. Beide Seiten waren nicht bloß durch einzeln dastehende Geistesmänner vertreten, die nach neuen theologischen Formeln oder neuen Gedanken für den Dialog suchten. Es waren vor allem verantwortliche Muslime und gewöhnliche Christen, die nach einem praktischen Einvernehmen auf gemeinschaftlicher Ebene suchten. Dies hat vielleicht dem islamisch-christlichen Kongreß von Córdoba sein traditionelles Gepräge und seine Wirksamkeit auf die politischen Milieus und die Massenmedien gegeben.

Diejenigen Mitglieder des islamisch-christlichen Bundes von Spanien aber, die das muslimisch-christliche Einvernehmen manchmal in einer vor allem bürgerlichen Zusammenarbeit anstreben – worin das religiöse Leben meines Erachtens im allgemeinen nicht vorhanden ist und keine Rolle spielt – haben erkennen müssen, daß ein islamisch-christlicher Kongreß wie dieser zunächst im Einvernehmen auf religiöser Ebene weiter vorankommen muß.

Deshalb fahnden diejenigen, die die nächsten Kongresse von Córdoba, die in der Schlußerklärung vorgesehen werden, vorbereiten, vor allem nach den Punkten, worin man sich religiös nicht eins ist und die man studieren müßte. Doch damit diese Zusammenkünfte von Córdoba zu «Massenveranstaltungen» werden, wählen sie dazu vor allem die Probleme, welche die Beziehungen zwischen den verschiedenen Völkern betreffen, und nicht so sehr theologische Fachprobleme.

Aus diesem Grund hat man für die nächsten Kongresse grundsätzlich zwei Hauptthemen in Aussicht genommen. Das erste ist die theologische Bewertung Mohammeds im Christentum und umgekehrt die Stellung Jesu im Islam. Eine kleine Equipe von Theologen, Exegeten und Islamologen arbeitet seit Monaten in Madrid an einem Forschungsprogramm, unter Mitarbeit selbstverständlich von Fachmännern aus dem Islam und dem Christentum.

Das zweite Thema entspricht dem Verlangen, aus den Handbüchern die Vorstellungen auszumerzen, die zu einer gegenseitigen Aggresivität anfachen. Da diese Aggresivität geschichtlich in Kriegen zutage getreten ist, in denen sich die Religion und der Nationalismus miteinander verbündeten, drängt sich eine Revision der Darstellungen der gemeinsamen Geschichte auf, namentlich im konkreten, beispielhaften, wenn auch wenig erbaulichen Fall der Kriege zwischen Muslimen und Christen in Spanien. Dieses Beispiel sollte Reflexionselemente und –methoden für weitere Perioden bieten, die mehr oder weniger fern sind, aber dessen ungeachtet die Beziehungen zwischen den Muslimen und den Christen immer noch vergiften.

Man darf von einem Kongreß nicht mehr erwarten, als er zu geben vermag. Doch wenn er einzelnen Muslimen und Christen Gelegenheit bot, die neuen Situationen abzutasten und neue Punkte abzustecken, in denen man sich finden sollte, kann man den Kongreß von Córdoba für eine neue Etappe auf dem Weg der Begegnung zwischen den beiden Religionen ansehen.

MIKEL DE EPALZA

[1] Eine beinahe vollständige Bibliographie über den islamisch-christlichen Kongreß von Córdoba wurde von E. Galindo, dem Generalsekretär des Kongresses, in Band I der Zeitschrift «Islamochristiana» (Rom 1975) zusmamengestellt. Der Autor dieses Berichtes veröffentlichte Kommentare und Untersuchungen zu verschiedenen Aspekten des Kongresses in «Hechos y Dichos» Nr. 455 (Saragossa, Okt. 1974), «Vida Nueva» Nr. 952 (Madrid, 19. 10. 1974); «Ecclesia» Nr. 1709 (Madrid, 28. 10. 1974) (auf spanisch); in «Travaux et Jours» Nr. 53 (Beyrouth, Okt./Dez. 1974), «El Moudjahid» (Algier, 21. 12. 1974), «Informations Catholiques Internationales Nr. 466 (Paris, 15. 10. 1974) (auf französisch); in «La Civiltà Cattolica» Nr. 2986 (Rom, 16. 11. 1944) (auf italienisch); in «The Muslim World» Bd. LXIV, Nr. 2 (Hartford, U.S.A., 1975) (auf englisch).

Übersetzt von Dr. August Berz

1938 in Pau, Frankreich, in einer baskischen Familie geboren. Spanische Staatsangehörigkeit und (seit 1954) Jesuit. Lizentiat der Philosophie (Barcelona) und der Theologie (Lyon-Fourvière). Doktorat in arabischer Literaturwissenschaft (Barcelona 1967) mit einer Dissertation über die islamisch-christliche Polemik in Spanien und im Maghreb : La Tuhfa, autobiografia y polémica islàmica contra el christianismo de Abdallah Al-Tarchuman (Fray Anselmo Turmeda) (Rom 1971). Professor der hispano-arabischen Geschichte an den Universitäten Barcelona, Lyon, Tunis, Algier und Oran und derzeit auch an den Universitäten Madrid (Philosophische Fakultät) und Madrid-Comillas (Theologische Fakultät). Autor verschiedener Studien zur hispano-maghrebinischen Geschichte, u. a. : Recueil d'Études sur les Moriscos Andalous en Tunisie (Madrid 1974). Mitglied der spanischen Gesellschaft für islamisch-christliche Freundschaft. Beteiligt an der Vorbereitung des 1. Internationalen Islamisch-christlichen Kongresses von Cordoba (1974).

Youakim Moubarac

Grundsätzliche Erwägungen zum Dialog zwischen Muslimen und Christen

Loyale und herzliche Beziehungen zwischen Islam und Christentum könnten sehr viel zu einer Annäherung zwischen Orient und Okzident im Rahmen harmonischerer Beziehungen zwischen Industrieländern und der Dritten Welt beitragen.

Zu den Wunden, die aus der Vergangenheit stammen und die zuerst ausheilen müssen, kommen zum gegenwärtigen Zeitpunkt andere Strömungen, die Mißverständnisse und Feindschaft zwischen christlicher und muslimischer Welt zu setzen suchen. Es ist wichtig, daß man ihnen zuvorkommt.

Diesem Ziel sollen die folgenden grundsätzlichen Erwägungen dienen; sie werden hier zur Diskussion gestellt, ehe sie vielleicht Gegenstand einer konsequenteren Konfrontation sein werden.

Wir kommen jenem Einwand zuvor, der in dieser Absicht eine Dienstbarmachung der Religion zu politischen Zwecken und eine Art Blockierung sehen könnte, die jener sehr ähnelt, die wir selbst an anderer Stelle kritisieren. Wir sind nämlich davon überzeugt, daß in einem klar umrissenen politischen Entwurf die Religion nicht untergeordnet sein muß; sie kann vielmehr aufgefordert sein, gemäß dem Willen Gottes für die Menschen eine Rolle der Verständigung und der Eintracht zu spielen. In diesem Fall wird diese Aufforderung um so dringlicher, als es gerade jetzt darauf ankommt, daß die religiös engagierten Menschen, die jahrhundertelang Zwietracht genährt haben, jetzt nicht nur die schmerzlichen Folgen der Vergangenheit ausmerzen, sondern sich darüber hinaus auch jenen Antientwürfen entgegenstellen, deren direktes oder indirektes Ziel es ist, christliche und muslimische Welt einander entgegenzustellen.

Der vorliegende Entwurf ist übrigens das Ergebnis einer Konsultation, die sein erster Redaktor durchgeführt und 1972 in Paris veröffentlicht hat. Es schien nützlich, aus diesem ersten Versuch, der eine große Zahl offener Fragen zwischen Christen und Muslimen ansprach, eine Anzahl von Punkten herauszugreifen, die geeignet schienen, eine Ausgangsbasis für einen Neuanfang herzugeben.

Im folgenden werden diese Punkte nun versuchsweise angeboten. Ich bitte die Leser, denen ich sie vorlege, mir jedweden nützlichen Vorschlag im Hinblick auf eine spätere, endgültige Redaktion zu unterbreiten, die dann von breiten Kreisen der muslimischen und christlichen öffentlichen Meinung diskutiert und schließlich akzeptiert werden könnte.

1. Christen und Muslime erklären, daß sie den gleichen Glauben an den einen Gott bekennen, der durch die Propheten zu den Menschen gespochen hat und der ihnen, die für ihre Handlungen Verantwortung tragen, am letzten Tag vergelten wird. Dieser Glaube, den sie auf ihren gemeinsamen Vater Abraham zurückführen, ist eine universale Botschaft. Seine Annahme, die keine nicht gebührende Aneignung von seiten des Menschen zuläßt, schließt jegliche Rassendiskriminierung aus.

2. Die Art und Weise der Annäherung an das Geheimnis Gottes, den die einen in der Trinität erkennen, während die anderen einen strikten Monotheismus vertreten, macht die dogmatischen Ausdrucksweisen des christlichen wie des muslimischen Glaubens nicht zu gegensätzlichen oder widersprüchlichen Glaubensartikeln. Ihren verschiedenen Annäherungsweisen zufolge müssen die einen wie die anderen im Laufe ihrer geistlichen Entwicklung ihre entsprechenden Glaubensäußerungen vertiefen; dies muß aber jeweils in der Treue aller gegenüber der Einzigkeit Gottes geschehen.

3. Obwohl sie bezüglich anderer Punkte nicht den gleichen Glauben teilen, empfinden Christen und Muslime höchste Achtung für die Gesandten, dank deren Zeugnis beide an Gott glauben. Während die Muslime nach der Lehre des Korans Christus und seine jungfräuliche Mutter immer verehrt haben, wollen die Christen sich jetzt um ein besseres Verständnis Mohammeds, der vom Islam als Prophet anerkannt wird, und des heiligen Charakters des Korans, der vom Islam als Wort Gottes angenommen wird, bemühen.

4. Ohne die volle Entfaltung dieses Suchens abzuwarten, bei dem Gottes Geist sie führt, prangern Muslime und Christen die Polemik an, die sie in der Vergangenheit gegeneinander geführt haben, sowie die restriktiven oder sektiererischen Slogans, die daraus entspringen konnten. Sie wollen von all dem nur das Ausüben menschlicher Freiheit angesichts aller Determinismen und das heroische Bemühen des menschlichen Verstandes festhalten, dessen Streben darauf ausgeht, das Geheimnis Gottes in seiner Natur und seinen Attributen zu begreifen. Gleicherweise entsagen sie jetzt auch jeglichem Proselytismus, der versuchen würde, über den Weg aggressiver Kritik, Anschwärzung oder materieller Vorteile, einfache und aufrichtige Gewissen zu verwirren, sie dem Glauben ihrer Väter abspenstig zu machen, um sie zur Religion der anderen zu bekehren.

5. Sie nehmen Abstand von den Mißhelligkeiten, die die Gläubigen in der Vergangenheit mißbräuchlich auf ihre jeweilige Religion geladen haben, gleichgültig ob es sich dabei um Kreuzzüge, Heilige Kriege oder Kolonialeroberungen handelt. Muslime und Christen sind von nun an der Meinung, daß jedwede Aggression oder gewaltsame Besetzung von Gebieten sich weder auf das Christentum noch auf den Islam berufen kann. Sie verlangen von den betroffenen Historikern und Erziehern, in ihren Lehrbüchern jede Darstellung von Fakten, die der Wahrheit und der Forderung des Friedens zuwiderlaufen, zu korrigieren.

6. Diesen Kriegen und Polemiken entgegen, auf einer tieferen Ebene ihrer gemeinsamen jahrtausendealten Geschichte, beglückwünschen sich Muslime und Christen dazu, daß sie während dieses ganzen Geschichtsablaufes an denselben kulturellen Strömungen teilhatten. Man kann sogar sagen, daß Christen, Muslime und Juden dank außerordentlich reicher Interferenzen unter überaus vielfältigen Formen von beiden Seiten des Mittelmeeres aus an der gleichen Kultur teilhaben. Aus diesem Grund wünschen sie das Wiederaufleben der konstitutiven Elemente dieser Kultur und ihre Anpassung an die Forderungen der Moderne. Insbesondere erkennen sie innerhalb der Sprachen des Islams der arabischen Sprache in Gegenwart und Vergangenheit eine privilegierte Rolle zu. Um einen fruchtbaren Austausch und bilaterale Kommunikation auf der Basis der Gleichheit zu ermöglichen, bitten sie darum, daß die arabische Sprache in der christlichen Welt so verbreitet werde, wie die Sprachen der christlichen Welt es in der muslimischen sind.

7. Auf einer anderen Ebene, nämlich der des Lebens in Gemeinschaft, stellen die immer zahlreicher werdenden Gelegenheiten zum Austausch, der ihre Völker täglich miteinander in Beziehung bringt, ein positives Faktum dar. Christen und Muslime beglückwünschen sich dafür, daß sie ihre spirituellen Familien sich zu einem neuen Menschentypus entwickeln sehen, der in Gesellschaft lebt; sie entsagen deswegen jedoch nicht jenen Werten im Islam wie im Christentum, die das Leben in Gemeinschaft geheiligt haben. Was den besonderen Punkt «Mischehen» angeht, desbezüglich sie sich an anerkannte Vorschriften halten, wollen sie, weil die Zahl der ehelichen Bindungen zwischen Christen und Muslimen von Tag zu Tag wächst, in diesem besonderen sozialen Faktum ein günstiges Zeichen der Zeit erkennen. Wenn sie auch diese Verbindungen, die ihre besonderen Schwierigkeiten haben, nicht a priori begünstigen, so wollen sie sich ihnen doch nicht systematisch widersetzen, sondern den jungen Leuten, die sich frei dazu entscheiden, helfen, Zeugen und Bauleute der islamisch-christlichen Verständigung zu sein.

8. In bezug auf das Faktum «zeitliche Erstreckung» erkennen Christen und Muslime die ganze positive Seite ihrer Koexistenz in der Vergangenheit, über ihre Grenzen hinaus, an. Sie suchen nach einer neuen Bedeutung für die muslimische Gemeinde (*Umma*) wie für die christliche Kirche als Angebot tiefer menschlicher Einheit, indem sie den nationalen Zugehörigkeiten Grenzen setzen, sie korrigieren und für den Frieden in der Welt arbeiten. Sie erklären andererseits, daß sie sich nunmehr gemeinsam innerhalb pluralistischer Staaten ansiedeln wollen, auf einer gemeinsamen Basis gleichen Bürgerrechts für alle, im Geist des Islams und des Christentums. Sie wollen am Kampf für die Gerechtigkeit teilnehmen, der von den am meisten enterbten Volksschichten geführt wird; so wollen sie den der säkularen Gesellschaft von Gott auferlegten Vorschriften mehr entsprechen.

9. Dies ist der Sinn ihres gemeinsamen Kampfes für die Errichtung eines pluralistischen, demokratischen Staates auf der Basis der Gleichheit in Palästina, indem sie den einzelnen und den Gruppen gleiche Rechte und gleiche Pflichten zuerkennen. Sie appellieren an das Gewissen der religiösen und der liberalen Juden für die Errichtung dieses Status im Heiligen Land, zum Wohl aller und in Achtung der Rechte jedes einzelnen. Sie erkennen in Jerusalem, wenn es einmal nicht mehr Objekt einer Politik der vollendeten Tatsachen und inmitten der Seinen vereint ist, das Symbol der Befreiung und der Versöhnung aller Völker.

10. Sie appellieren an alle Religionen der Welt wie an alle Menschen guten Willens, gemeinsam die an alle gerichtete Herausforderung durch die technische Evolution und durch die materielle Entwicklung der heutigen Welt aufzunehmen, damit sie so den Bitten und Forderungen der heranwachsenden Generationen, die nach Gott hungern und nach Gerechtigkeit und Frieden, wirklich Antwort geben können.

Übersetzt von Elisabeth Pfirrmann

Anhang

Georges Khodr

Das Palästinenserproblem und die Zukunft Jerusalems

Die Palästinenser führen einen beunruhigten Dialog über ihr Land und über ihr Schicksal. Sie merken, daß sie konkrete Entscheidungen treffen müssen, und sie zögern zwischen Weigerung und Arrangement. Möglicherweise neigen sie zu einem bedingten Arrangement, im Sinne jener Kunst, das Mögliche zu fordern, die die Basis jeder politischen Existenz darstellt. Jetzt taucht an ihrem Horizont eine Entscheidung auf, die getroffen werden muß: die Wiedergewinnung eines Teils des Landes ihrer Nation. Wenn diese Wiedergewinnung gelingt, so steht außer Zweifel, daß dies nur dem Kampf der Palästinenser zuzuschreiben sein wird. Niemand anders wird sich dessen rühmen können.

Es besteht übrigens die Möglichkeit, daß diese Etappe einen Neubeginn darstellt: den Übergang von der Zeit der Revolution zum Werk der Staatsgründung mit allem, was dieser Übergang durch den Verlust der Inspiration an Risiken des Scheiterns beinhaltet. Aber der Weg als Ganzer wird von den Palästinensern abhängen. Sie haben in der Tat die Verantwortung getragen für die Revolution; was sie jetzt sagen, kommt aus der Erfahrung von Zerstreuung und Tötung, die sie eine ganze Generation hindurch erduldet haben, und diese Erfahrung macht sie stark. Was uns betrifft, so können wir nur in gleicher Weise, wie wir an ihrem Leid teilgenommen haben, jetzt auch an ihrer Freude teilnehmen, in der Vision eines unter seine Kinder geteilten Landes Palästina.

Unser aller Verantwortung wird indessen darin bestehen, daß wir nicht Profit schlagen aus dem palästinensischen Faktum, indem wir einen friedlichen Zustand herbeiführen, der letztlich für das Land selbst von keinerlei Vorteil ist. Die Araber dürfen sich in gar keiner Weise irgendwie mit Leuten, die den Dialog suchen, oder mit solchen, die ihn ablehnen, über irdische Interessen einigen, wenn dies zur Folge haben sollte, daß Palästina einen übermäßig hohen Preis dafür zahlen müßte und so sein Zeugnis zum Schweigen gebracht würde. Nur eine einzige Hypothese bleibt möglich: daß nämlich kein Araber von etwas anderem ausgehen kann als von der Wahl, die die freien Palästinenser getroffen haben werden; diese kann er selbst zumindest als einen Teil seiner politischen Reflexion übernehmen. Dies ist die Grundlage jeglicher Hoffnung für die arabische Welt und jeglicher verantwortlicher Teilnahme an der Befreiung der Palästinenser.

So orientieren sich unsere Einstellungen als Araber im wesentlichen an der Einstellung der Palästinenser: wir haben im geistlichen und im kulturellen Bereich alle die gleiche Sicht, und diese wiederum muß einen politischen Ausdruck finden in unserem Weg hin zur totalen Freiheit. Als Grundlage all dieser Perspektiven steht fest, daß wir in unserem Widerstand gegen den Zionismus kaum nachlassen können. Wir können keinen Kompromiß mit dem in Palästina bestehenden Zionismus schließen, der zu dessen endgültigem Bestand auf unserer Erde führen müßte. Unsere Aufgabe ist hingegen, über den Bestand des Judentums im Rahmen einer arabischen Politik nachzudenken. Wir müssen eine Zusammenführung der Juden akzeptieren, gleichzeitig aber, und prinzipiell, jeglichen politischen Ausdruck dieser Vereinigung, der sich gegen eine gemeinsame kulturelle Entwicklung richten würde, ablehnen. Gesetzt den Fall, man könne dem Staat Israel arabische Prägung geben, so ist zu sagen, daß aus der Geschichte des Orients nirgendwo ein Rückschluß auf die Möglichkeit einer solchen Prägung gezogen werden kann. Ebensowenig läßt sich von diesem Ansatz her eine Verbindung feststellen zu jener Entwicklung, die wir für diesen Teil der Erde herbeiführen möchten, mit unserem Versuch, sie aus einer Zeit der Dekadenz herauszubringen und dort einen neuen Menschentypus auf der Basis von Liebe, Offenheit und Vernünftigkeit zu begründen.

Jede prinzipielle Annahme des Staates Israel mitsamt der Ideologie, die ihn inspiriert, der Ungerechtigkeit, auf der er begründet ist und der Bestrafung, die er auf unseren Völkern lasten läßt, würde von unserer Seite aus einer Abdankung dem gegenüber gleichkommen, was wir diesen Völkern anbieten wollen. Hier liegt der Preis einer Demokratie, die das Unmögliche anstrebt: Gerechtigkeit und Freiheit zu verbinden. Dies ist auch der Preis einer säkularen Ordnung, in der wir versuchen wollen, die Religion von den Schlacken der Geschichte zu läutern und sie über zeitliche Vorurteile zu erheben. Nur diese säkulare Ordnung wird den Weg für die Zusammenarbeit aller Glaubenden öffnen, welcher Überzeugung sie auch angehören mögen, und wird einen schöpferischen Dialog zwischen den großen Religionen eröffnen können, so wie wir ihn wollen. Dieser Dialog wird sich nur in der Stadt Jerusalem ansiedeln lassen, d. h. in einem geistlichen und sakralen Rahmen. Und er wird nur möglich sein zwischen Menschen, die die Religion nicht in konfessioneller Sicht ausnützen. Man wird die

Forderung erheben müssen, daß sie ihre Aufrichtigkeit unter Beweis gestellt haben durch einen kompromißlosen Einsatz im Kampf für die Freiheit und die Würde eines jeden Menschen ohne Unterschied seiner Rasse oder seiner Religion.

Ich verstehe überhaupt nicht, was es bedeuten soll, daß sich die Widerstandsbewegung nach Genf begibt. Im gleichen Zusammenhang verstehe ich nicht, wie die Araber in einer diplomatischen und wirtschaftlichen Koexistenz mit dem Staat Israel leben könnten, der diesen nur stärken und seinen Einfluß vermehren würde, und dies auf Kosten der Wiedervereinigung Palästinas. Meinem persönlichen Empfinden nach würde dies alles das Land Palästina verraten und jeden, der dort gelebt hat und der wegen der Forderung einer Rückkehr in dieses Land, das sein eigen ist, vor Hunger, Durst oder Blöße gestorben ist. Nur nach dieser globalen Strategie und voller Achtung für grundsätzliche Optionen kann man an die Schaffung eines palästinensischen Gebildes denken, das in seiner Organisation und seiner Daseinsweise sehr flexibel bleiben müßte.

Die Araber haben der Welt von morgen eine große kulturelle Herausforderung zu bieten: eine Dialektik von Stärke und Gerechtigkeit, die es zu verhindern weiß, daß Stärke in Ungerechtigkeit ausartet, die aber auch das Recht nicht auf einen einfachen Hilferuf reduziert. Jede Vereinigung der Palästinenser kann nur im Zusammenspiel von Verweigerung und schöpferischer Zustimmung historische Bedeutung gewinnen. Die Araber sehen sich vor die Aufgabe einer Läuterung und schöpferischer Tätigkeit gestellt, und zwar auf der Ebene moralischer Prinzipien und auf der Grundlage des menschlichen und arabischen Erbes im Orient. Nur so wird sich die politische Existenz unseres Volkes erfüllen. Wir müssen eine geistige Erneuerung der Verstandes- und Seelenkräfte durchmachen, die beispiellos dasteht in der Geschichte. Unser Volk muß sich von Grund auf wandeln und das menschliche Aussehen wiederfinden, das es vor den Jahrhunderten der Dekadenz besaß. Dieses Aussehen wird man jedoch nicht auf dem Weg über einen Traditionalismus wiedererlangen können, sondern nur auf dem Weg des Fortschritts, schöpferischer Tätigkeit und durch das Erfinden neuer Formen in allen Bereichen des Lebens unserer Nation.

Es scheint uns klar, daß jedes Wiedererstehen einer palästinensischen gesellschaftlichen Wirklichkeit nur Frucht politischen Handelns sein kann, das Israel jede Möglichkeit zur militärischen und kulturellen Expansion zu nehmen fähig ist. Dies steht in schroffem Gegensatz zu dem, was Israels Botschafter nach dem Sechstage-Krieg in Paris zu sagen veranlaßte, daß von nun an die Juden unserer Region ihre Denkkapazität, die Araber hingegen ihr Geld zur Verfügung stellen würden. Die Frage, die zwischen Israel und uns gestellt ist, ist im Grunde eine spirituelle Frage. Wir beabsichtigen nicht, die Befreiung, die wir auf dem Weg kulturellen Fortschritts suchen, auf das Geld der Araber zu gründen, sondern auf eine Rationalität, die uns eigen ist, im Rahmen einer Unabhängigkeit, die uns ebenso eigen ist, und dies alles außerhalb jeglichen Protektionismus!

Dies macht aus unserer Sache die Sache jedes Menschen auf der ganzen Welt, nicht nur in dem Teil, den wir gemeinhin Dritte Welt nennen. Wenn es uns gelingt, dem unruhigen Hochkommen Israels Grenzen zu setzen, dann werden wir mehr getan haben, als unsere zivilisatorische Aufgabe zu erfüllen, die uns anleitet, den Zionismus zu bekämpfen. Unsere Sorge richtet sich auf den Menschen von morgen, sei er nun Jude oder Araber. Das hebräische Erbe ist uns wichtig und es ist uns ebenfalls wichtig, daß es sich mit unserem eigenen Erbe treffen möge, in der Hoffnung, daß wir so dazu beitragen, daß die Juden von ihrer Angst wie von ihrem Superioritätskomplex oder Verfolgungswahn frei werden. Wir können uns von nun an dieser Sorge für den jüdischen Menschen nicht mehr entledigen. Diese Sache ist uns anheimgestellt als die unsere. Hierin liegt die höchste Ausprägung der Liebe: daß der jüdische Mensch uns ebenso wichtig ist wie der Mensch arabischen Ursprungs. Dem Menschen fügt der Jude Schaden zu, wenn er uns Schaden zufügt, und dies ist es, worunter wir leiden. Unser Wille ist, mit ihm zusammen auf der gleichen Erde zu leben, in derselben Gastlichkeit. Unsere Tradition der Toleranz befähigt uns, ihn bei uns aufzunehmen, wenn er mit Bescheidenheit beim Aufbau der arabischen Welt mitarbeiten will. In keinem Fall könnte die Besetzung einer Region Ausgangspunkt für ihn sein, um uns zu demütigen.

So liegen lange Wegstrecken vor uns, die wir gemeinsam gehen müssen, damit der Mensch jüdischen Ursprungs lernt, unsere Identität zu achten, unsere Existenz und unser Handeln in Palästina anzuerkennen. Jerusalem stellt dann gleichsam den Test dar, an dem seine Intentionen sichtbar werden. Es kann für uns nicht in Frage kommen, auf Jerusalem zu verzichten. Jerusalem ist der Kopf des Leibes Palästina und die Seele seiner Zivilisation. Kein palästinensisches Staatsgebilde, sei es nun klein oder groß, hätte Bedeutung ohne Jerusalem. Von ihm empfängt es seine Inspiration, seine Begeisterung im Kampf und jene Symbole, die es bei jedem Anblick der Heiligen Hügel wie der irdischen Horizonte erahnt hat. Jerusalem und Palästina sind keine einander überlagernden Wirklichkeiten; sie

bilden eine einzige Liebe und eine einzige Ausrichtung.

Die Palästinenser können mit dem Ausmaß eines politischen Arrangements, das zu begutachten der Widerstandsbewegung zukommt, nicht voll einverstanden sein. Sie können nicht einen Teil ihres Landes wiedergewinnen und dabei ihre Seele verlieren. Diese Fundamente sind fest in Jerusalem verankert wie auf einem starken Felsen in der Höhe. Jerusalem wird Palästina erneuern und es zum Dienst an einem ganzheitlichen Orient erwecken. Als Endergebnis der Erfahrung der Araber, die zwischen Ablehnung und Zustimmung hin und her geht, wird bei uns ein neuer Menschentypus erstehen.

Übersetzt von Elisabeth Pfirrmann

GEORGES KHODR

geboren in Tripoli (Libanon). Studium der Rechtswissenschaft an der Amerikanischen Universität von Beyrouth, dann theologisches Studium am Institut Saint-Serge in Paris. Dr. theol. am Institut Saint Vladimir (New York). Lehrte lange über arabische Zivilisation an der libanesischen Universität, und zwar sowohl vor wie nach seiner Weihe zum Metropoliten von Byblos und vom Berge Libanon. Gründer der Bewegung der Orthodoxen Jugend, durch die es auch zu einer Erneuerung des monastischen Lebens in der orthodoxen Kirche von Antiochien kam. Veröffentlichungen zu allen Fragen, die den heutigen Orient sowohl auf politischer wie geistlicher Ebene bewegen. Der vorliegende Text wurde von Y. Moubarac aus dem Arabischen übersetzt und soll in einer Sammlung der Schriften von G. Khodr in französischer Sprache bei Éditions al-Nour in Beyrouth, wo auch Khodrs arabische Werke erscheinen, veröffentlicht werden.

Youakim Moubarac

Bibliographie

Allgemeine Darstellungen der islamo-christlichen Thematik von den Anfängen bis zur Gegenwart finden sich in den folgenden Publikationen:

V. A. Bijlefeld, De Islam als Na-Christelijke Religie, VII und 352 Seiten (van Keulen, Den Haag 1959); N. Daniel, Islam and the West, 443 S. (University Press, Edinburgh 1960); ds., Islam, Europe and Empire, XVII und 619 S. (ebd. 1966); Y. Moubarac, La pensée chrétienne et l'Islam. Des origines à Vatican II, 2 Bde., 565 und 632 S. (Sorbonne, Paris 1969-1972).

I. Für den christlichen Osten der frühen Zeit findet sich das Material arabischer Sprache in C. Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur, Sammlg. Studi e Testi, 5 Bde. (Vatikan 1944-1951); das Verzeichnis der Handschriften bei L. Cheikho, Vingt traités (1920), und Catalogue des Manuscripts (Impr. Catholique, Beyrouth 1924); P. Sabath, Fihris, 3 Bde. (Kairo 1938-1939); ds., Machra (Kairo 1941); siehe auch Islamo-Christiana 1 (1975), IPEA.

Für den byzantinischen Osten vgl. die Diss. von A. T. Khoury, Les théologiens byzantins et l'Islam, 3 Bde. (Univ. Lyon); mit Ergänzungen zur nachbyzantinischen politischen Situation: A. Angyriou, Rev. de Sc. Relig. (Straßburg) 43 (1969) 59-87.

Die wichtigsten Monographien für diesen Bereich sind: zu Johannes Damaszenus: A. Abèl (Studia Islamica, Heft XIX, 1953); zu Yahya Ibn 'Adî: A. Périer (Gabalda, Paris 1920); zu 'Isâ Ibn Zurá: vgl. C. Haddad (Dar al-Kalima, Beyrouth 1970); zu Timotheus I.: Hans Putman (Diss., Impr. Cath. Beyrouth); zu Paulus von Sidon: Paul Khoury (Impr. Cath., Beyrouth 1964); zu Manuel II. Paläologos: die französische Übersetzung seiner Dialoge von A. Khoury (Sammlg. Sources chrétiennes, Cerf, Paris).

II. Für den mittelalterlichen Westen außer den oben genannten Werken von Daniel allgemeine Darstellungen bei: M. T. d'Alverny, La connaissance de l'Islam en Occident du IXe au XIIe s.; L'Occidente e l'Islam nell'alto medio evo (Spoleto 1965) 577-602; J. Henninger, Sur la contribution des missionaires à la connaissance de l'Islam; Nouv. Revue de Sc. Missionaire 9 (Fribourg 1952) 161-185; Monneret de Villars, Lo Studio dell'Islam in Europa nel XII° e nel XIII° secolo, 86 S. (Vatikan 1944); A. Malvezzi, L'Islamismo e la cultura europea, 344 S. (Sansoni, Florenz 1956); R. W. Southern, Western Views of Islam in the Middle Ages, 113 S. (Harvard Univ. Press 1962).

Monographien zu einzelnen Autoren: zu Abälard: M. de Gandillac, Oeuvres (Aubier, Paris 1945); zu Petrus Venerabilis: J. Kritzeck, Peter the Venerable and Islam (Princeton Univ. Press 1964); zu Ramon Lull: Sugranyes de Franch, R. Lull docteur des missions (Fribourg 1924); zu Nikolaus von Kues: de Gandillac, Philosophie (Aubier, Paris 1941); Oeuvres (ebd. 1942); zu Johannes von Segovia: D. Cabanelas, Juan de Segovia (Madrid 1952); zu Anselm Turmeda: M. de

Epalza, L'auteur de la Tuhfat al-adib, IBLA 1965, 362-390 und die später veröffentlichte Diss.; zu Franz von Assisi: G. Basetti-Sani, Mohammed et Saint François (Commissariat de Terre Sainte, Ottawa 1959).

III. Für die Neuzeit außer den bereits genannten Werken von Bijlefeld, Daniel und Malvezzi die sehr wichtige Studie von Albert Hourani, Islam and the Philosophers of History: Middle Eastern Studies, Bd. 3 (April 1967) 206-268 und die Diss. von Waardenburg, L'Islam dans la vision de l'Occident, XVI und 374 S. (Mouton, Den Haag 1962).

Außerdem die folgenden Monographien: über die großen Reformatoren: Bijlefeld (aaO.) und V. Segesvary, Diss. bei M. Fränkel an der Univ. Genf (1973); Guillaume Postel: die von François Secret erstellte Biographie (Droz, Genf 1970); Marracci: Levi della Vida, Aneddotti e Svaghi arabi e non arabi, 394 S. (Ricciardi, Mailand 1959); Nikolaus Clénard: V. Chauvin (Mavez, Brüssel 1899); Richard Simon: J. Steinmann, R. Simon et les origines de l'exégèse biblique (DDB, Paris 1959); Jérôme Xavier: A. Camps. J. Xavier and the Muslims of the Mogul Empire: Nouv. Rev. de Sc. Miss. (Fribourg 1957).

Für die allgemeine Ideengeschichte kann man außerdem zu Rate ziehen: Die Monographien von Hadidi über Voltaire (Paris 1974), von Gaulmier über Volney (Beyrouth 1951) und die Studien von Cherfils über Bonaparte (Pedone, Paris 1914) und über Auguste Comte (Messein 1911).

IV. Für die Gegenwart finden sich Bibliographien zum lateinischen Katholizismus bei G. C. Anawati, Revue Thomiste 1964, 280-326 und 583-630; in Euntes Docete (Univ. Urbaniana) 1969, 375-451; bei R. Caspar, Cours de théologie musulmane, IPEA; in Parole et Mission 33 und 34 (1966); bei I. H. Dalmais, Parole et Mission 3 (1958), 6 (1959) und 16 (1962); C. Gasbarri, Cattolicesimo e Islam oggi (Editrice Città Nuova, Rom 1972); J. Jomier, Parole et Mission 7 (1959), 20 (1963) und 31 (1965).

Für den Protestantismus vgl. J. Th. Addison, The Christian Approach to the Moslems (New York 1942) und C. F. Hallencreutz, New Approaches to Men of Other Faiths (ÖRK, Genf 1970). Für die orthodoxen orientalischen Kirchen vgl. Palmieri, Art. Coran: Dict. de Théol Cathol. (1908) und: Die Polemik des Islam (Salzburg 1902).

Weitere bibliographische Hinweise zu den wichtigsten der schon verstorbenen zeitgenössischen Autoren finden sich in den Bibliographien von Lammens in Mélanges de l'Univ. S. Joseph 21 (1937-1938) 335-355; von Miguel Asin in al-Andalus 9 (1944) 268-291; und schließlich von Louis Massignon in Pentalogie islamo-chrétienne, Bd. 1.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

PATMOS

Neu '76

Bilanz der niederländischen Kirche

Eine kritische Würdigung ihrer Theologie und Praxis
Mit Beiträgen von H. Boeracker, Th. A. G. van Eupen, P. Huizing, R. van Kessel, J. F. Lescrauwaet, W. Veldhuis, J. A. van der Ven, A. Scheer und O. Steggink
ca. 304 Seiten, ca. 19,80, ISBN 3-491-77511-6

Die niederländische Kirche, um die Konzilzeit wegen ihrer Progressivität und des mutigen Einsatzes ihrer Bischöfe allenthalben bewundert und gepriesen, hat in den letzten Jahren viele Diffamierungen und Verleumdungen über sich ergehen lassen müssen. Eine Gruppe niederländischer Theologen hat deshalb aus eigenem Entschluß den Versuch unternommen, von den verschiedenen Fachbereichen aus eine Zwischenbilanz darüber zu ziehen, was in den letzten fünfzehn Jahren in der niederländischen Kirchenprovinz geschehen ist. Eine scharfe Analyse und eine sachliche, um Objektivität bemühte Darlegung zeichnen die Beiträge aus, in denen dem Leser ein lebendiges Bild des niederländischen Katholizismus vermittelt wird, dem er seine Hochachtung und Bewunderung, zumindest seine Loyalität nicht wird versagen können.

Josef Sayer

Sozialer Wandel in der Kirche

Eine empirische Untersuchung zur Sozialisation beim Priesterberuf
336 Seiten, DM 28,80, ISBN 3-491-77510-8

Kirche selbst stellt einen gesellschaftlichen Prozeß dar; kirchliche Einstelltungs- und Verhaltensmuster sind weniger stabil als gemeinhin angenommen. Mit Hilfe der vorliegenden empririschen Untersuchung wird am Beispiel des Priesterberufs aufgezeigt, welche Bandbreite von Unterschiedlichkeiten beim Klerus im Hinblick auf kirchliche Lehr-, Moral-, Struktur- und Organisationsfragen, in Fragen der kirchlichen Disziplin, der konkreten Seelsorgepraxis vor Ort bis hin zum Priesterbild und Kirchenleitbild vorhanden sind. Diese treten allerdings alters- und typenspezifisch auf und können somit das Ausmaß des innerkirchlichen Wandels anzeigen.

Patmos Verlag · Postfach 6213 · 4 Düsseldorf 1

Bilanzartikel

Peter Huizing
William Bassett

Glauben auf Befehl? Rechtsprobleme rund um die Lehrautorität

Lehrautorität im kirchlichen Gesetzbuch: Die Normen über die Lehrautorität als eine die Kirchenglieder bindende Feststellung von Glaubenswahrheit werden im kirchlichen Gesetzbuch als Rechtsnormen vorgelegt. Es wird festgestellt, daß eine Verpflichtung zu glauben besteht und was diese Verpflichtung beinhaltet. Kraft göttlichen und katholischen Glaubens muß alles geglaubt werden, was im geschriebenen oder überlieferten Wort Gottes enthalten ist und durch die Kirche entweder in Form einer feierlichen Lehraussage oder durch die ordentliche und allgemeine Lehrautorität als eine von Gott geoffenbarte Wahrheit vorgelegt wird (canon 1323, § 1). Wer nach seiner Taufe zwar den Namen eines Christen beibehält, aber hartnäckig eine der Wahrheiten, die mit göttlichem und katholischem Glauben angenommen werden müssen, leugnet oder bezweifelt, ist ein Häretiker; wer den christlichen Glauben als ganzen leugnet, ist ein Apostat; und wer sich weigert, sich dem Papst zu unterwerfen oder Gemeinschaft zu haben mit Gliedern der Kirche, die dem Papst untergeben sind, ist ein Schismatiker (c. 1325). Es genügt nicht, Irrglauben zu meiden; man muß auch die Irrtümer fliehen, die dem Irrglauben mehr oder weniger nahekommen; darum müssen alle sich auch an die Konstitutionen und Dekrete halten, durch die solche Meinungen vom Heiligen Stuhl verurteilt und verboten worden sind (c. 1324).

Festgestellt wird auch, wer das Recht hat, Glaubenswahrheiten bindend aufzuerlegen: der Papst und die mit ihm in Gemeinschaft stehenden Bischöfe als ordentliche und allgemeine Lehrautorität (c. 1323, § 1); allgemeine Konzilien und Päpste, soweit es eine feierliche Glaubensaussage betrifft (c. 1323, § 2); und Bischöfe, die als einzelne oder gemeinsam in einer nicht allgemeinen Kirchenversammlung zwar keine unfehlbare Lehrautorität besitzen, wohl aber für die ihnen anvertrauten Gläubigen unter der obersten Autorität des Papstes wirkliche Glaubenslehrer sind (c. 1326).

Im Strafrecht werden gegen Übertretungen dieser Rechtsnormen Sanktionen festgesetzt. Apostaten, Häretiker und Schismatiker sind von Rechts wegen exkommuniziert; wenn sie nach Verwarnung auf ihrem Standpunkt verharren, sollen ihnen ihr Benefizium, ihre kirchliche Würdenstellung, ihre Pension, ihr Amt oder ihre Funktion, welche sie in der Kirche haben, genommen werden; sie sollen für ehrlos erklärt werden; Kleriker sollen nach wiederholter Verwarnung abgesetzt werden. Wer Mitglied einer nichtkatholischen Sekte geworden ist oder sich dieser in aller Öffentlichkeit angeschlossen hat, ist von Rechts wegen ehrlos; Kleriker verlieren daraufhin von Rechts wegen ihr Amt und sollen nach vergeblicher Verwarnung degradiert werden (c. 2314, § 1, 1–3). Ferner werden Strafen festgesetzt für den Verdacht auf Ketzerei (c. 2315); für die Beihilfe zur Verbreitung von Irrlehre (c. 2316); für das öffentliche oder private Lehren oder Verteidigen einer Lehre, die durch den Apostolischen Stuhl oder ein allgemeines Konzil verurteilt worden ist, wenn auch nicht ausdrücklich als häretisch (c. 2317); für die Herausgabe von Büchern von Apostaten, Häretikern und Schismatikern, in denen sie Apostasie, Häresie oder Schisma propagieren, ferner für das Verteidigen oder das Lesen oder Besitzen solcher oder anderer vom Papst namentlich verbotener Bücher ohne Einholung der erforderlichen Erlaubnis (c. 2318, § 1); für Autoren und Verleger, die ohne die Einholung der erforderlichen Erlaubnis Bücher der Heiligen Schrift oder Kommentare zu ihnen drucken lassen (c. 2318, § 2). (Canon 2318 wurde durch Dekret der Kongregation für die Glaubenslehre vom 15. November 1966 aufgehoben).

Der Entwurf für ein neues kirchliches Strafrecht der päpstlichen Kommission für die Revision des kirchlichen Gesetzbuches ist deutlich kürzer gefaßt und milder. Wer eine Irrlehre verkündigt und diese nach Verwarnung durch den Apostolischen Stuhl oder seinen eigenen Ordinarius nicht widerruft, muß mit einer kirchenrechtlichen Zensur bestraft werden; ein Kleriker kann überdies damit bestraft werden, daß ihm eine Befugnis, ein Amt, eine Anstellung, ein Recht, ein Privileg, ein Titel oder eine Auszeichnung aberkannt werden oder die damit verbundene Ausübung von Rechten verboten wird, gegebenenfalls auch innerhalb oder außerhalb eines begrenzten Gebietes. Wer ein Schisma verursacht und nach entsprechender Verwarnung nicht davon Abstand nimmt und seine Handlungsweise widerruft, soll exkommuniziert werden; ein Kleriker kann überdies auf dieselbe Weise wie für Ketzerei bestraft werden. In beiden Fällen, bei Irrlehre ebenso wie bei Schisma, können – sofern das wegen langdauernder Hartnäckigkeit oder wegen schweren

Ärgernisses nötig ist – andere Strafen, eventuell nach erneuten Verwarnungen, verhängt werden, und zwar bis hin zur Entfernung aus dem Klerikerstand (c. 48).

Damit ist jedoch keine grundsätzliche Änderung des Systems strafrechtlicher Sanktionen für Delikte gegen die kanonische Glaubenspflicht herbeigeführt worden.

Das Rechtssystem der Lehrautorität legt Rechtszuständigkeiten fest. Der Begriff «Rechtszuständigkeit» wird hier verwendet in der klassischen Bedeutung von «Zuständigkeit», wonach eine Person die moralische Befugnis hat, von einer anderen Person zu fordern, daß sie etwas tut oder unterläßt, wobei die andere Person die moralische Pflicht hat, dieser Forderung zu entsprechen. Diese Zuständigkeit wird überdies durch die Rechtsgemeinschaft sanktioniert. In diesem System besteht die Befugnis, von anderen zu fordern, daß sie bestimmte Wahrheiten annehmen. Diese Befugnis kommt bestimmten Rechtssubjekten zu: allgemeinen Konzilien; Päpsten; dem Bischofskollegium; Bischofssynoden; einzelnen Bischöfen: Dem entspricht die Verpflichtung der jeweils untergebenen Gläubigen, die festgestellten Wahrheiten anzunehmen und, soweit nötig, sich dazu zu bekennen und keine dazu in Widerspruch stehenden Meinungen anzunehmen oder zu äußern. Das Übertreten dieser Verpflichtung hat kirchenrechtliche Strafsanktionen zur Folge.

Bei der Gesetzgebung in Glaubenssachen zeigt sich eine Besonderheit: Die klassischen Kanonisten lehrten, daß im allgemeinen der Gesetzgeber nicht an seine eigenen Gesetze gebunden ist; wohl aber der Gesetzgeber in Glaubenssachen, und zwar kraft göttlichen Rechtes. Selbst für Päpste wurde der Rechtscharakter dieser Regel anerkannt in dem Sinne, daß sie lehrten, daß ein Papst, der in Irrlehre verfalle, von Rechts wegen aufhöre Papst zu sein und also durch ein allgemeines Konzil oder durch das Kardinalskollegium beurteilt werden könne – ungeachtet der Gültigkeit der Norm, daß Päpste von niemanden beurteilt werden können. In Kommentaren zum kirchlichen Gesetzbuch wird diese Frage nicht oder kaum behandelt.

Der Rechtscharakter dieses Systems der Lehrautorität macht es verständlich, daß viele die Lehrautorität als einen Bestandteil der allgemeinen Leitungs- oder Rechtsvollmacht der kirchlichen Obrigkeit betrachteten. Andere wollten nicht so weit gehen und hielten daran fest, daß die Lehrautorität einen eigenen Charakter habe, der sie unterscheide von der allgemeinen Leitungsvollmacht. Wenn man einmal als gegeben annimmt, daß die kanonische Konstruktion der Lehrautorität diesen Rechtscharakter hat, ist es berechtigt, diese Konstruktion an Rechtsgrundsätzen zu testen. Dabei ergeben sich ernste Probleme.

Spontaneität von Einsicht. In dieser Konstruktion kommt bestimmten Menschen das Recht zu, die Annahme bestimmter Wahrheiten zu fordern; und danach haben die anderen die Rechtspflicht, diese Wahrheiten anzunehmen. Ist ein derartiges Rechtsverhältnis aber überhaupt haltbar? Kann jemandem das Recht zukommen, über die Einsicht eines anderen zu verfügen? Kann mit anderen Worten «Glauben auf Autorität hin» übersetzt werden mit «Glauben kraft Rechtsvorschrift» oder «Glauben auf obrigkeitlichen Befehl hin»?

Natürlich nicht. Einsicht ist per definitionem ein spontanes Geschehen. Zu wirklicher Einsicht kann ein Mensch nicht einmal sich selbst zwingen. Er kann daraufhin studieren, forschen, nachdenken, bei anderen, denen er vertraut, Rat einholen, in der Hoffnung, Einsicht zu gewinnen. Aber solange dies noch nicht der Fall ist, kann er mit keinerlei Anstrengung erreichen, daß dies doch so sei. Man weiß oder begreift oder glaubt, daß etwas wahr oder nicht wahr sei, mit mehr oder weniger Klarheit, oder aber man zweifelt; diese Zustände sind so, wie sie nun einmal sind. Daran ist mit einigen Willensanstrengungen nichts zu ändern. Wohl aber können Menschen sich selbst zu Scheineinsichten zwingen, dadurch, daß sie sich wirklicher Wahrheit widersetzen oder sich an unwirkliche Wahrheiten anklammern.

Einsicht wird auch vielfältig gestört oder behindert durch Beeinflussung von seiten anderer, durch allerlei Formen von auf Individuen oder auf die Masse ausgeübter Gehirnwäsche im weitesten Sinne dieses Wortes, von Injektionen angefangen bis zu Reklamesuggestion. Zu wirklicher Einsicht kann jemand einen anderen nur bringen durch die verschiedenen Formen von Unterricht und Zeugnis. Durch Unterricht überträgt der eine seine Einsicht auf jemand anderen derart, daß dieser selbst in den Besitz dieser Einsicht kommt. Durch Zeugnis bringt der eine den anderen in Kontakt mit Wirklichkeit, welche dieser nicht selbständig erlebt oder einsieht, sondern annimmt aufgrund dessen, was er erfährt von der Sachkundigkeit, Ehrlichkeit, Güte, Liebe, Erfahrung, Weisheit usw. des anderen. Dies kann «Glauben auf Autorität hin» genannt werden. Aber dieses Glauben ist ein ebenso spontanes Verhalten wie das selbständige Einsehen. Und diese Art von Autorität läßt diese Spontaneität vollkommen unangetastet. Es kann selbst eine «zwingende Autorität» geben, die so authentisch ist, daß sie wirklich Recht darauf hat, angenommen zu werden und daß es Unrecht wäre, sie zu verkennen. Aber ein solches Recht kann nur in Freiheit erkannt werden. Außerhalb der Wahrhaftigkeit, außerhalb der Authentizität des Zeugnisses selbst hat sie keinerlei Möglichkeit, sich

verpflichtend aufzuerlegen; ja sie kann dies nicht einmal wollen. Für Rechtsvorschriften und obrigkeitliche Befehle ist dieses Verhältnis absolut unzugänglich.

Spontaneität des christlichen Glaubens. Die «Erklärung über die Religionsfreiheit» des Zweiten Vatikanischen Konzils sagt, daß diese Freiheit darin besteht, daß alle Menschen in ihrem Glauben und in ihrer Glaubensausübung frei sein müssen von Zwang seitens anderer Menschen oder Gruppen und von jeder Art anderen menschlichen Zwanges. Dies folgt unmittelbar aus der Würde der menschlichen Person (Nr. 2). In der Heiligen Schrift sind keine Texte über Religionsfreiheit zu finden, aber diese wurzelt wohl in der christlichen Offenbarung, in der Achtung, die Christus der menschlichen Freiheit in Glauben und Verhalten seiner Jünger entgegenbringt. Christen sind denn auch verpflichtet, diese Freiheit besonders zu respektieren (Nr. 9). Der Glaube kann nichts anderes sein als eine freie Antwort auf Gottes Selbstoffenbarung. Die Glaubenstat ist ausgesprochen freiwillig, da der Mensch, der durch Christus erlöst und zur Gotteskindschaft berufen ist, sich dieser Offenbarung nicht hingeben kann, außer er werde, durch den Vater gezogen, in Redlichkeit und Freiheit überzeugt. Daher ist Zwang, welcher Art er auch sein möge, mit Glauben unvereinbar (Nr. 10).

In diesem Gedankengang liegen zwei Dinge beschlossen, welche in der Konzilserklärung selbst nicht ausgeführt werden.

Das erste ist, daß Glaube allzeit frei ist und allzeit frei bleibt. Nie und von niemand kann er so gefordert werden, daß es nicht mehr sein eigener freier Glaube wäre. Dies kann auch nicht mit einer Berufung auf die Taufgelübde geschehen. Glaube kann nicht zurückgeführt werden auf eine Treue zu Gelübden welcher Art auch immer. Es ist nun einmal ein Widerspruch in sich selbst, daß jemand glauben können soll aus Treue zu Gelübden, obgleich er eigentlich nicht mehr glaubt. Glaube kann ebensowenig zurückgeführt werden auf Gehorsam gegen die kirchliche Lehrautorität. Treue zu den Taufgelübden und Gehorsam gegen die Kirche sind selbst notwendigerweise auf Glauben zurückzuführen. Sie können ohne Glauben nicht bestehen. Der Glaube selbst aber ist auf nichts anderes zurückführbar. Er beruht auf sich selbst und bewahrt sich selbst.

Das zweite ist, daß Glaubensfreiheit nicht allein Freiheit von Zwang durch Instanzen außerhalb der Kirche fordert, sondern auch und eigentlich sogar vor allem anderen innerhalb der Kirchengemeinschaft. Die vom Konzil angeführten Motive gelten ebensosehr innerhalb der Kirchengemeinschaft. Auch dort kann Glaube nicht anders als frei und unvereinbar mit Zwang sein. Auch dort kann Glaube nur bestehen aufgrund der Wahrhaftigkeit und der Authentizität des Glaubenszeugnisses selbst, nicht aber aufgrund einer sich von außen her auferlegenden Autorität.

Auch innerhalb der Kirche kann niemand das Recht haben, über den Glauben von anderen zu gebieten. Kirchliche Lehrautorität kann also nicht bedeuten, daß bestimmten Rechtssubjekten ein solches Recht zukäme. Weder die kirchliche Obrigkeit noch die Kirchengemeinschaft als ganze haben das Recht, von jemand zu verlangen, daß er den Glauben annehme, und ebensowenig, daß er den Glauben bewahre – nämlich in dem Sinne, daß eine Rechtspflicht zum Glauben gegenüber der Rechtsforderung der kirchlichen Obrigkeit oder der Gemeinschaft bestünde. Was vom Glauben im allgemeinen gilt, gilt ebensosehr von bestimmten einzelnen Glaubenswahrheiten. Wenn jemand diese nicht glaubt, so gibt es keine einzige Instanz in der Kirche, die ihm Rechtens die Pflicht auferlegen könnte, diese doch zu glauben. Und niemand hat gegenüber einer bestimmten kirchlichen Instanz die Rechtspflicht, solche Wahrheiten doch zu glauben.

Der Glaube der Kirche ist freilich nicht in erster Linie Annahme von Glaubenswahrheiten. Er ist zuallererst und grundlegend eine Hingabe an die Wirklichkeit und Wahrhaftigkeit Christi als der Offenbarung seiner totalen Hingabe an den Vater und an uns, an Christus als die Offenbarung der Lebenskraft dieser Hingabe durch Leiden und Tod hindurch. Die christliche Überlieferung besteht nicht in erster Linie in der Weitergabe einer Anzahl von Wahrheiten, sondern in der lebendigen Vermittlung der Erfahrung, welche seine Apostel und Jünger mit ihm hatten, und die dann von Geschlecht zu Geschlecht weitergegeben worden ist. Damit sind natürlich auch «Wahrheiten» gegeben, aber das sind Wahrheiten in ihm und aufgrund dessen, daß er die Wahrheit ist. Diesen Glauben, dieses lebendige Christusbewußtsein empfängt der Mensch nicht auf dem Wege über kirchliche Obrigkeiten in ihrer Eigenschaft als solche, sondern auf dem Wege über gläubige Eltern, gläubige Menschen in seiner Umgebung, den gläubigen Priester und Religionslehrer, die Lebensbeschreibungen großer Gläubiger und geistlicher Führer, unter denen selbstverständlich auch zahlreiche große Vorsteher, Päpste und Bischöfe sein mögen. Über zahllose Wege und Kanäle wird dieser lebendige Glaube vermittelt, wodurch auch seine Inspirationskraft durch den Lauf der Geschichte hindurch, seine lebendige Gegenwart und die Wirkung seines Geistes in der Kirchengemeinschaft erfahren wird. Unser christlicher Glaube beruht in letzter Instanz auf der Erfahrung der Gegenwart des Heiligen Geistes in sei-

ner Kirche und auf der Anziehungskraft, die seine persönliche Gegenwart auf die tiefste Bewegung unseres Wesens auf Wahrheit, Güte und Liebe hin ausübt.

Der Glaube von Päpsten und Bischöfen ist kein anderer Glaube als der Glaube der Kirche. Sie haben keine anderen Wege und Kanäle zu Christus als die anderen Gläubigen. Sie leben in demselben lebendigen Vermittlungszusammenhang des Lebens und Sterbens Christi, in dem auch die ganze Kirche lebt. Sie verkündigen keine privaten Offenbarungen, sondern den Glauben der Kirche.

Die zuweilen geäußerte Vorstellung, daß allein ein Papst noch eine Glaubenswahrheit besitzen sollte, und alle anderen Gläubigen – Bischöfe inbegriffen – nicht mehr; und daß dann alle anderen verpflichtet wären, diesen Glauben des Papstes anzunehmen, beweist wohl, bis zu welch absurden Abstraktionen die einseitige Konstruktion von Lehrautorität als Rechtszuständigkeit logisch führen kann.

Lehrautorität als pastorale Funktion. Die Konstitution «Lumen gentium» sagt, daß unter den vornehmsten Aufgaben der Bischöfe die Verkündigung des Evangeliums im Vordergrund stehe, und zwar, weil sie Glaubenszeugen seien, die neue Jünger zu Christus führen, und authentische, das heißt mit der Autorität Christi bekleidete Lehrer, die dem ihnen anvertrauten Volk den anzunehmenden und in seinem sittlichen Leben zu verwirklichenden Glauben predigen (Nr. 25).

Dies soll wohl nicht bedeuten, daß die Bischöfe allein für Menschen außerhalb der Kirche Glaubenszeugen sein sollen und innerhalb der Kirche bloß Glaubenslehrer. Sie verrichten den Dienst der Glaubensverkündigung auch innerhalb der Kirche für die Gläubigen. Dabei wenden sie sich nicht als die Inhaber von Leitungsgewalt an die Gläubigen. Sie üben dabei keine Vollmacht oder Autorität aus, welche den Glauben vorschreibt oder verpflichtend auferlegt. Sie sprechen eben den Glauben ihres Volkes an und fassen ihn in Worte. Je mehr die Menschen ihren eigenen Glauben verlebendigt und gestärkt fühlen durch die Predigt des Bischofs, um so mehr kommt auch dessen eigene Sendung zu ihrem Recht. Er weiß, daß die Anerkennung und Ehrerbietung gegenüber seiner Sendung sich auf den Glauben seines Volkes stützten und nur in diesem Glauben bestehen und sich bewähren können. Er geht voraus in dem Glauben, den er mit und in seinem Volk empfängt. Es geht ihm dabei nicht um die Authentizität seiner Autorität, sondern um die Authentizität des Evangeliums Christi. Er weiß freilich, daß sich das erstere auf das letztere stützt, und nicht umgekehrt. Je mehr er die Wahrhaftigkeit Christi als Glaubenszeuge vermittelnd zur Geltung bringt, um so gesicherter ist auch seine Autorität. Und je mehr er seine eigene Autorität verkündigt, um so schwächer wird sein Zeugnis für Christus.

Diese pastorale Funktion muß in der Mitte der kirchlichen Autoritätsausübung stehen. Allein innerhalb dieser Funktion können auch die Leitungsaspekte der Lehrautorität zu ihrem Recht kommen.

Lehrautorität als Leitungsfunktion. Wie die pastorale Sendung im allgemeinen, so hat auch die Sendung der Lehrautorität ihre obrigkeitlichen Funktionen, wie etwa Initiativen und organisatorische Maßnahmen für Predigt und Religionsunterricht, die Zuweisung von Personal und materiellen Hilfsmitteln, Kontrolle und Aufsicht usw. Die gesetzgebende Funktion, das heißt der Erlaß von bindenden kanonischen Normen, wird vornehmlich bestehen in der Aufstellung von Regelungen, die notwendig sind für die Organisation und Koordination der verschiedenen Funktionen. Auf dem eigentlichen Gebiet der Lehre im engsten Sinne des Wortes wird diese Funktion nur selten ausgeübt werden, nur insofern es nämlich notwendig sein sollte in Situationen der Unsicherheit und Krise, welche die Glaubensgemeinschaft einer einzelnen Kirche oder gar der gesamten Kirche in Gefahr bringen.

Das unmittelbare Ziel solcher Beschlüsse ist aber nicht, ein für allemal eine definitive Formulierung eines Glaubensartikels festzulegen, sondern authentisch eine Wahrheit zum Ausdruck zu bringen, die sicher zum Glauben der Kirche gehört und in Gefahr ist, verdunkelt oder entstellt zu werden. Den rechten Sinn solcher Beschlüsse kann man allein begreifen im Zusammenhang der näheren Umstände, in welche sie hineingestellt sind, sowie im Zusammenhang der Behauptungen, auf die sie antworten. Es kann daher sehr wohl geschehen, daß ein Bischof sich einer neuen theologischen Lehre oder pastoralen Praktik widersetzt, obgleich diese vielleicht neue Perspektiven für die Einsicht in bestimmte Glaubenswirklichkeiten oder für neue Methoden der Verkündigung bieten, weil seine Gemeinschaft diese noch nicht in ihren Glauben oder in ihre religiösen Praktiken integrieren kann. Neue Ausdrucksweisen von Glaubenswirklichkeiten, selbst wenn sie richtig und vielleicht sogar richtiger als die bisherigen sind, können doch anfänglich der an die traditionellen Ausdrucksweisen gewöhnten Gemeinschaft fremd und sogar mit dem Glauben im Widerstreit erscheinen und sie in Verwirrung und Unsicherheit versetzen. Es ist gerade dann richtig, daß die weise Politik der Lehrautorität die Gemeinschaft geleiten muß, um sie in der Einheit des Glaubens zu bewahren.

Delikte gegen den Glauben? Die Lehrautorität ist keine Vollmacht, Glauben aufzuerlegen oder vorzuschreiben. Sie kann nur funktionieren innerhalb der

lebendigen Glaubensgemeinschaft und wurzelt selbst im Glauben des ganzen Leibes der Kirche. Katholiken glauben nicht an Christus, weil ihre Hierarchie ihnen dies zur Pflicht macht, sondern sie nehmen die Autorität der Hierarchie an, weil sie an ihre durch Christus verliehene Sendung glauben. Darum vollzieht sich auch die Einsetzung eines Bischofs in einer liturgisch-sakramentalen Handlung. Die Lehrautorität kann nur dann ihren Auftrag erfüllen, wenn sie freiwillig im Glauben angenommen wird. Sie muß sich immer berufen auf den freiwilligen Glauben der Menschen, an die sie sich wendet, und wo der Glaube fehlt, hat ihre Rechtsvollmacht keinerlei Sinn mehr. Wenn Glieder der Kirche ihren Glauben verlieren, hat die kirchliche Autorität keine Macht mehr über sie. Die Lehrautorität der Hierarchie, auch diejenige des Papstes oder selbst eines allgemeinen Konzils, hat keine Macht über die unveräußerliche persönliche Freiheit des Glaubens und kann daher nicht verhindern, daß jedermann Rechtens frei ist, den Glauben aufzugeben und die katholische Kirche zu verlassen. Für einen solchen Entschluß ist man verantwortlich in seinem Gewissen und vor Gott, nicht aber vor der Kirche oder der kirchlichen Obrigkeit.

Es hat denn auch keinerlei Sinn, Menschen, die «Delikte gegen den Glauben» begehen, mit kanonischen Strafen und Sanktionen zu bedrohen, um sie mit Hilfe der Strafe eventuell noch zu bekehren. Wohl hat die kirchliche Obrigkeit die Aufgabe und Befugnis, disziplinäre Maßnahmen zu ergreifen, die nötig sind, um die Gemeinschaft der Gläubigen zu beschützen vor der Gefahr, daß diese Gemeinschaft zerbrochen wird; sich zu distanzieren von Menschen, welche diese Gefahr verursachen; sie zu hindern, noch weiterhin im Namen der Kirche und innerhalb ihrer Gemeinschaften aufzutreten; die christliche und katholische Identität dieser Gemeinschaften sicherzustellen. Aber die Anwendung von Zwangsmaßnahmen gegen diese Menschen selbst, das heißt die Anwendung von kanonischen Strafen mit dem Ziel, Vergeltung für ihr «Delikt» zu üben oder sie zu bekehren und sie zurückzubringen zum Glauben und zur Kirche, ist nicht allein vollkommen nutzlos und unwirksam und sogar schädlich, sondern steht vor allem im Widerspruch zum christlichen Charakter der Glaubensgemeinschaft und zur Funktion der Lehrautorität innerhalb dieser Gemeinschaft. Es ist vollkommen klar, daß man es nicht zulassen kann, daß ein Seelsorger, welcher den Glauben der Kirche nicht mehr teilt, weiter seine Aufgabe als Prediger und als Leiter der pastoralen Aktivitäten in der Pfarrgemeinde ausübt. Und wenn er das dennoch tun wollte, ist es vollkommen gerechtfertigt, ihn daran zu hindern und ihn zu zwingen, seinen Posten zu verlassen. Aber in einem solchen Falle kann sinnvollerweise keine Rede sein von kanonischen Sanktionen und Strafen, die gegen die Person des Seelsorgers gerichtet wären, weil er ein «Delikt gegen den Glauben» begangen hätte, sondern vielmehr nur von Disziplinarmaßnahmen zum Schutze des Volkes der Pfarrgemeinde gegen ungerechtfertigte Anmaßung des Seelsorgers.

Es dürfte vor allem anderen im Interesse der Identität der Kirche selbst liegen, wenn man bei der Bemessung und in der Durchführung derartiger disziplinärer Maßnahmen absolut zu vermeiden sucht, auch nur den bloßen Eindruck zu erwecken, man wolle Druck ausüben auf die Freiheit der betroffenen Personen; und zwar in der Weise, daß es vollkommen eindeutig ist, daß man nicht die mindeste Absicht hat, sie zu zwingen, öffentlich einen Glauben zu verkündigen, den sie in ihrem Gewissen nicht mehr teilen. Gegenwärtig sind soziale Vorsorgemaßnahmen für kirchliche Amtsträger, und zwar auch für ihres Amtes entsetzte kirchliche Amtsträger, nicht mehr eine Sache der Nächstenliebe, sondern der Gerechtigkeit.

Hinsichtlich der Letztgenannten ist auch das eine Konsequenz – eine «negative» Konsequenz, wenn man so will – aus der Tatsache, daß die kirchliche Autorität sich nicht verpflichtend auferlegen kann unabhängig von dem Glauben der Menschen, an die sie sich wendet. Die Lehrautorität besteht – wie übrigens alle anderen Befugnisse der Hierarchie auch – nicht außerhalb und oberhalb des Volkes Gottes. Auch sie ist ein Organ, welches lebt und seine Aufgabe erfüllt im Leben des ganzen Leibes, der Kirche.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Beiträge

John McKenzie

Das Neue Testament

Unmöglich konnte ich diesen Beitrag so schreiben, als hätte ich nicht vor gerade zehn Jahren ein Buch über dieses Thema veröffentlicht[1]. Das Buch wurde geschrieben, als die Ergebnisse des Zweiten Vatikanums an die Öffentlichkeit kamen. Damals bestand ein allgemeiner Eindruck, als befinde sich die kirchliche Autorität in einem friedlichen, aber doch tiefgreifenden Umbruch und als werde der seit dem Mittelalter geübte absolute Regierungsstil die gegenwärtige Generation nicht überdauern. Dieser absolute Stil hat gezeigt, daß er keine sieben oder acht Jahrhunderte bestehen konnte ohne eine gewisse Massivität, doch glaube ich, daß sich die allgemeine Auffassung des Jahres 1965 als eine zwar sachlich zutreffende aber übertrieben enthusiastische Zukunftsperspektive erwiesen hat. Mein Buch sollte den Gedanken nahelegen, daß die Kirche bei ihrem friedlichen Umbruch gut daran tun werde, ihre Aufmerksamkeit auf den Stein, aus dem sie gehauen, und den Steinbruch, aus dem sie genommen war, zu richten. Es vertrat die Anschauung, eine Rückkehr zu neutestamentlicher Form und Struktur könne kaum mehr als ein gewisser Archaismus sein. Es wollte andererseits darauf hinweisen, daß es in der apostolischen Kirche einen Geist und ein Ethos gegeben hat, das verloren gehen konnte, wenn Formen geändert wurden. Gibbon hat, glaube ich, gesagt, daß das römische Reich untergegangen sei, als es christlich wurde. Die Kirche dagegen ist – wenn auch manch einer dies gesagt hat – nicht zugrunde gegangen, als sie römisch-katholisch wurde, und doch hat sie für ihren Sieg einen höheren Preis gezahlt, als sie jemals erkannt hat.

Meine Gedanken zu diesem Thema haben sich in den seither verflossenen zehn Jahren nicht so sehr gewandelt, daß es einen Leser von «Authority in the Church» überraschen könnte. Ich bin immer noch der Ansicht, daß es bezeichnend ist, wenn das Neue Testament so wenig über die Kirchenregierung mitteilt. Man muß zugeben, daß das Neue Testament oft recht wortkarg oder schweigsam ist, wo es sich um Dinge handelt, die in der heutigen Kirche als schwerwiegend angesehen werden. Und man muß die Entwicklungen im Laufe von zweitausend Jahren gelten lassen. Zugleich wundert man sich, weshalb sie, nach Umfang und emotionaler Intensität ihrer Äußerungen zu urteilen, sich von Liebe und Versöhnung weniger betroffen zeigt als das Neue Testament. Die Kindesaussetzung – um eine nicht allzu weithergeholte Parallele zu nennen – ist im Neuen Testament nicht einmal erwähnt; dabei war sie in der römisch-hellenistischen Welt erschreckend weit verbreitet und moralisch anerkannt. Sie bildete für die Armen einen Weg, sich ihre unerträglich schwere Bürde zu erleichtern. Ich will keineswegs unterstellen, das Neue Testament habe diese Praxis irgendwie toleriert. Das Beispiel soll nur zur Veranschaulichung der unterschiedlichen Interessenrichtungen dienen. Und es dürfte wohl kein unberechtigter Schluß sein, daß es dem Neuen Testament mehr auf die christliche Liebe angekommen ist als auf eine rechtlich einwandfreie Verwaltungsstruktur.

Wir wollen auf dieses Schweigen noch weiter eingehen, denn es kann uns in wirksamer Weise helfen, unsere eigenen Prioritäten zu bestimmen. Es ist nur allzu offenbar, daß die Kirche des Neuen Testaments gemeindlich (congregational) und nicht monarchisch war. Es gibt schlicht und einfach keine zentrale Autorität. Paulus anerkennt Jerusalem nicht als zentrale Autorität für die von ihm gegründeten Kirchen. Soweit man seinen Briefen entnehmen kann, bestand für die Einzelgemeinden keine Notwendigkeit des Bezuges auf irgendeine andere. Das Jerusalemer «Konzil» (Apg 15) wird heute als eine Rekonstruktion des Lukas angesehen und nicht als Bericht von einem tatsächlichen Ereignis, «wie es wirklich abgelaufen ist»[2]. Wie wir sehen werden, ist Paulus das eigentliche Modell «apostolischer Autorität» im Neuen Testament. Es ist völlig klar, daß Paulus keineswegs die Kirche von Korinth oder irgendeine andere Kirche regiert hat. Nicht klar ist dagegen, wer die Kirche von Korinth leitete; solange wir nicht herausfinden, an welche Personen die Briefe des Paulus gerichtet waren, werden wir das auch nicht wissen. Die Themenstellung dieses Beitrages gestattet keine Diskussion über die Ämter des «Aufsehers» und des «Dieners» in den apostolischen Kirchen; dabei setze ich mich für diese beiden Übersetzungen ein, doch jede Übersetzung der den Begriffen «Aufseher» und «Diener» zugrundeliegenden griechischen Wörter ist tendenziös. Man kann mit Sicherheit nur sagen, daß ihre Übersetzung als «Bischof» und «Diakon» stärker tendenziös ist als jede andere.

In der vorliegenden Zusammenstellung von Einzelbeiträgen richtet sich das Interesse auf das Lehren mit Autorität. Doch schweigt das Neue Testament auch über die Ausübung dieser Autorität. In der allgemeinen Sprache gewinnt Lehre ihre Autorität nur aus der nachgewiesenen Sachkenntnis des Lehrenden. Dieses Autoritätsverständnis liegt dem neutestamentlichen Sprachgebrauch zumindest implizit zugrunde. Der

Lehrer kann seinen Hörern mit Autorität gegenübertreten, weil er eine Kenntnis besitzt, die nicht von andern kommt, sondern von Gott mitgeteilt ist durch Offenbarung. Diese Autorität hatte zuerst Jesus selbst besessen. Das griechische Wort *exusia* steht nach Meinung der Wissenschaftler dem Sinn von «Autorität» näher als jedes andere griechische Wort. Werner Foerster faßt Jesu Autorität im Neuen Testament zusammen als gottgegebene Herrschaft und Handlungsvollmacht[3]. Jesus lehrte mit Autorität (vgl. Mt 7,29), anders als die Schriftgelehrten; und er wurde nach der Quelle dieser Autorität befragt (vgl. Mk 11,28; Mt 21,23). Es mag nicht so wichtig sein, aber die Frage nach der Quelle der Autorität Jesu enthält keine explizite Bezugnahme auf das Lehren. Was mit der Gegenüberstellung des autoritativen Lehrens Jesu und des nichtautoritativen Lehrens der Schriftgelehrten gemeint war, ist nicht vollkommen klar. Die Schriftgelehrten lehrten, sie besäßen die Lehrautorität, und ihre Autorität wurde von den Juden anerkannt – natürlich nicht von dem Christen, der das Matthäusevangelium geschrieben hat; und das ist vermutlich alles, was er damit meint. Die Autorität der Schriftgelehrten fußte auf der Thora und den Traditionen der Alten, die in der rabbinischen Lehre auf Mose zurückgingen. Jesus dagegen erklärt – namentlich bei Mattäus – seine Unabhängigkeit von Thora und Tradition; seine Autorität beruht auf seiner einzigartigen Beziehung zu Gott.

Kraft der ihm von Gott verliehenen totalen Autorität sendet Jesus die Elf aus, Jünger zu gewinnen in allen Völkern, sie zu taufen und sie alles halten zu lehren, was er ihnen geboten hat (vgl. Mt 28, 18 f.). Das «Lehren», von dem hier die Rede ist, bildet ein Echo von Mattäus' Judentum. Als einziger von allen Evangelisten stellt er Jesus als neuen Mose vor, der eine neue Thora offenbart. Dabei sollte gleich darauf aufmerksam gemacht werden, daß diese neue Thora die 614 Gebote, die die Schriftgelehrten in der mosaischen Thora aufzählen, auf zwei reduziert (vgl. Mt 22, 34-40). Hier teilt Jesus den Elfen nicht die Autorität mit, die er selbst empfangen hat; und wenn wir den eben in seinem offenkundigen Sinn gebrauchten Satz nehmen, teilt er sie ihnen auch sonst nirgendwo mit. Sie ist nicht mitteilbar, beruht sie doch auf Jesu einzigartigem Verhältnis zu Gott. Dagegen kann er seine Jünger zu bestimmten Dingen ermächtigen. Unsere Frage lautet hier nunmehr: Hat er sie ermächtigt, auf eine andere Weise mit Autorität zu lehren als auf der Grundlage der Autorität, die auf Besitz von Kenntnis beruht; oder hat er sie, wie es oft verstanden worden ist, ermächtigt, mit autoritären Mitteln zu lehren, so daß der Wille der Autorität dem Geist der Untergebenen auferlegt wird?

Die Frage in dieser Weise stellen, bedeutet vielleicht, um den Kern der Sache herumgehen. Doch gibt diese Schilderung zweifellos manche Episoden in der Geschichte der katholischen Lehre wieder, «wie sie sich tatsächlich ereignet haben». Dabei kann kein Zweifel darüber bestehen, daß Jesu erster Auftrag an seine Jünger das *kerygma* war, ein Begriff, der in den letzten Jahren in der Theologie eine besondere Wertschätzung erfahren hat. Wir meinen damit den Auftrag, das Evangelium zu «verkünden», womit wir ein griechisches Wort übersetzen, das im Englischen lange Zeit als «predigen» wiedergegeben worden ist. Doch hat im Englischen «predigen» derartig unerfreuliche Nebenbedeutungen, daß niemand sich gern vorwerfen läßt, er tue dies. Das Evangelium oder «die Frohe Botschaft», die die Jünger verkündigen sollen, besteht in der Ankündigung, daß das Reich Gottes gekommen ist und man sich bereitmachen soll, es durch Glaube und Taufe anzunehmen. Was aber ist der Gegenstand des Glaubens? Da er im Neuen Testament oft genannt ist, läßt er sich zusammenfassen als Glaube daran, daß Gott sein großes Rettungswerk in Leben, Tod und Auferstehung Jesu vollzieht.

Verkündigung ist ein Wort der Macht, mit dem verglichen «autoritatives Lehren» eher schwach wirkt. Wenn das Wort verkündet ist, ist Christus im Hörer gegenwärtig geworden: «Wer Euch hört, hört mich.» Die Realität des gegenwärtigen Christus nötigt zur Entscheidung: Glaube oder Nichtglaube. Die Verkündigung hören ist ebenso eine Erfahrung des offenbarenden Gottes, als die Worte Jesu selbst hören. Das geglaubte Wort verwandelt seinen Hörer. Er wird vom Tod zum Leben erhoben, von der Sünde zur Gnade; der alte Mensch stirbt, der neue wird geboren. Diese Wandlung wird gewirkt durch die Einwohnung des Geistes. Durch Glaube und Taufe beginnt der Gläubige, in Christus zu leben, und Christus im Gläubigen. In diesem Sinne war die Verkündigung ein Wort der *exusia*.

Der Begriff «lehren» im neutestamentlichen Sinne ist seinem Inhalt nach nicht so leicht zu definieren[4]. Der jüdische Hintergrund, auf dem wir die apostolischen Lehrer sehen müssen, läßt erkennen, daß «lehren» bei ihnen dasselbe bedeutete wie im Judentum: die Erklärung der Bibel. Die Juden anerkannten kein anderes Lernen. Rengstorff weist darauf hin, daß die Paulusbriefe, die an weithin heidenchristliche Gemeinden gerichtet waren, nur selten von Lehren sprechen. In allen Evangelien ist von Jesus gesagt, daß er lehrt. Der Inhalt seines Lehrens ist aus den Evangelien selbst abzuleiten, denn ihre Zusammenstellung von Worten Jesu geht weiter als ein Lehren im Sinne von Bibelauslegung. Tatsächlich besagt Jesu Lehren in den

Evangelien ein Verkünden des Willens Gottes, sowohl vom Inhalt als von der Form her gesehen. Das aber scheint praktisch jede Unterscheidung zwischen Verkünden und Lehren aufzuheben. Und wirklich taucht eine Befassung mit der «Lehre (doctrine)» in einer Gegenüberstellung zur Verkündigung erstmals in den Pastoralbriefen im späten ersten Jahrhundert auf.

Die Wissenschaftler nehmen allgemein an, in der apostolischen Kirche sei Lehren noch eine Darlegung der Messianität Jesu anhand der Bibel gewesen, wie wir dies bei Matthäus an den Stellen finden, wo er von «Erfüllungen» spricht. Das aber richtete sich höchstwahrscheinlich in einem kontroversen Sinne gegen die Juden. Nur schwer läßt sich erkennen, inwiefern dieses Vorgehen auch für die Heiden, die nie zuvor von der Bibel gehört hatten, von besonderem Interesse gewesen sein soll. Doch zeigt das Neue Testament, das keineswegs ausschließlich für Christen jüdischer Herkunft geschrieben ist, daß dieses Lehrverfahren auch in heidenchristlichen Gemeinden üblich war. Jesus wurde – wenn ich aus einem eigenen früheren Aufsatz zitieren darf – nur in seiner Eigenschaft als Messias des Alten Testamentes, als etwas anderes als ein politischer Messias, ein Heiler, ein Messias-Gelehrter oder sonst irgendein falscher Messias anerkannt. Und gerade dieser Messias des Alten Testamentes mußte modifiziert werden, bevor er ein getreues Bild Christi abgeben konnte.

Lehre (doctrine) aber geht darüber hinaus. Wie sollte man der Lehre (teaching) Jesu gemäß leben in Städten wie Rom oder Korinth? Der Erste Korintherbrief ist nahezu ganz ein Beispiel früher apostolischer Lehrtätigkeit in diesem Sinne. Hier werden – wie wir sahen – dogmatische und moralische Fragen beantwortet, die in der Verkündigung keine direkte Antwort finden. Der Ton dieser Lehrunterweisung verdient eine nähere Untersuchung. Das «Lehren (teaching)» ist zweifellos kein Machtwort, «Kraft Gottes zum Heil für jeden, der glaubt» (Röm 1,16). An einer Stelle macht Paulus einen deutlichen Unterschied zwischen seinem eigenen «Lehren (teaching)» und dem Wort des Herrn (vgl. 1 Kor 7,10, 12, 25). Wo Paulus seine eigene Lehre (teaching) bietet, macht er sich die Mühe, zu erläutern und zu begründen. Offenbar ist ihm nicht bewußt, daß das Lehren einfach durch sein eigenes Gewicht bewegen sollte. Dies scheint also in keinem Sinne des Wortes ein «autoritatives» Lehren zu sein. In 1 Kor 15 haben wir die früheste christliche Diskussion der Auferstehung. Paulus stellt zunächst einfach die Tradition hin: «Was ich empfangen habe, habe ich Euch überliefert.» Diese Überlieferung ist weder Gegenstand einer Diskussion, noch wird sie durch einen Beweis getragen. Der Glaube kommt nämlich vom Hören, die Lehre aber sollte erläutert werden zur Befriedigung derer, die sie empfangen.

Man kann mit Sicherheit annehmen, daß das einzige der apostolischen Kirche bekannte Modell autoritativen Lehrens das der jüdischen Schriftgelehrten gewesen ist. Wir haben schon bemerkt, daß nach der rabbinischen Theorie Institution und Traditionen der Schriftgelehrten von Mose gegründet worden waren und kontinuierlich von Anbeginn an bestanden hatten. Die Kompetenz des Schriftgelehrten beruhte nicht allein auf seiner Kenntnis der Thora; eine solche Thorakenntnis war nur möglich durch die Zugehörigkeit zum Kreis der Schriftgelehrten und die Übung in der Gelehrsamkeit der Schriftgelehrten. Man glaubte, daß die Thora eine vollständige Offenbarunng des Willens Gottes war und ein zuverlässiger Führer zu moralischen Entscheidungen in Übereinstimmung mit dem Willen Gottes. Die Anwendung dieses Führers auf die Entscheidungen des Alltagslebens erfolgte durch die Schriftgelehrten, deren Interpretationstechniken für den nicht Geübten unerkennbare Sinngehalte der heiligen Schrift enthüllten. Solche Interpretationen besaßen dieselbe Gültigkeit und Verbindlichkeit wie die Thora selbst, obwohl es dabei zeitweilig ein Ringen zwischen Gültigkeit und Gültigkeit gab. Die Schriftgelehrten waren nicht immer einer Meinung. Man konnte gewiß sein, daß man die Thora getreu beobachtete, wenn man einer Meinung eines Schriftgelehrten folgte, nicht dagegen, wenn man sie alle verwarf. Denn die Schriftgelehrten saßen auf dem Lehrstuhl des Mose (vgl. Mt 23,2).

Die Interpreten haben lange Zeit gestritten über Jesu persönliche Einstellung zur Lehre der Schriftgelehrten. Und es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß seine im Evangelium überlieferten Worte eine kritische Unabhängigkeit von der Lehre der Schriftgelehrten erkennen ließen, die für das zeitgenössische Judentum unerträglich war. Doch haben Kritiker, wie sie in so manchen Dingen ihre Frage stellen, hierzu gefragt, wieviele von Jesu Worten in Wirklichkeit Worte der frühen Kirche nach ihrem endgültigen Bruch mit dem Judentum gewesen sein mögen. Mir genügt es nach meiner Ansicht – und die Absicht dieses Beitrages gestattet mir, mich auf diese Feststellung zu beschränken –, daß die apostolische Kirche Jesu Stellung zur Lehre der Schriftgelehrten ganz richtig und genau erfaßt hat, wenn sie ihre Autorität ablehnte. Das meiste in den Evangelien wird unverständlich, wenn man annimmt, Jesus sei ein frommer Pharisäer gewesen, der nicht ganz recht verstanden hätte, was pharisäische Frömmigkeit erforderte, oder der von solchen zum Heros gemacht worden sei, die irgendeine Stütze für die eigene Ablehnung der Lehre der Schriftgelehrten

brauchten. Man fragt sich nur, wie sie gerade auf ihn gekommen sind. Warum haben sie sich nicht einen Paulus ausgesucht, der sich seiner Ablehnung der Lehre der Schriftgelehrten klar bewußt gewesen ist? Interessanterweise beruft sich Paulus, wenn er den Heilswert des Gesetzes bestreitet, zur Unterstützung seiner Meinung niemals auf ein Wort Jesu!

Eine gewisse Unstimmigkeit findet sich bei Mattäus in dem Wort, das er Jesus zuschreibt, wo dieser für sich den Titel des Lehrers ablehnt (vgl. 23,8-10). Wie wir gesehen haben, spricht Mattäus zusammen mit den anderen Evangelien häufig von Jesu Lehren. Zweifellos enthält das Wort implizit eine Unterscheidung zwischen Jesu Lehren und dem Lehren der Schriftgelehrten, vielleicht nicht so sehr eine Unterscheidung im Inhalt der Lehre als in der Rolle des Lehrers. Es ist eine deutliche Zusammenfassung der Konfrontationen zwischen Jesus und den Schriftgelehrten in den biblischen Berichten, wenn man sagt, die apostolische Kirche habe in ihrer Struktur keinen Raum gefunden für Lehrer nach Art der Schriftgelehrten. Diese Feststellung läßt sich treffen, ohne daß wir dabei Bezug nehmen müßten auf die Frage, ob wir in Mt 23 «wirkliche Worte» Jesu haben oder nicht. Möglicherweise das letztere. Doch sind wir nicht auf Mt 23 angewiesen, wenn wir dartun wollen, daß Jesu Einstellung der einzigen Lehrautorität gegenüber, die er kannte, keineswegs die eines *assensus internus religiosus* gewesen ist. Ja es war nicht einmal ein *silentium obsequiosum*. Ebensowenig hat er seinen Jüngern diesen *assensus* empfohlen. Wenn sie glaubten, er habe so etwas gesagt wie: «Tut, was sie sagen, aber nicht wie sie handeln», so konnten sie dies kaum als eine Empfehlung ihrer Autorität ansehen.

Jüdische Apologeten haben lange Zeit mit Nachdruck darauf bestanden, das Bild, das in den Evangelien von der Lehre der Schriftgelehrten und der pharisäischen Observanz gezeichnet werde, sei eine üble Karikatur, die von jeher einen Teil der Last des Judentums darstelle und verschiedene Arten von Antisemitismus begünstige, die schließlich in den Verbrennungsöfen von Auschwitz ihren Höhepunkt finden. Hier wie an anderen Stellen weigern sich die betreffenden jüdischen Apologeten schlicht und einfach, die Evangelien als Quellen des palästinensischen Judentums des ersten Jahrhunderts ernst zu nehmen, obwohl keine jüdischen Dokumente aus derselben Periode vorhanden sind. Wenn Jesus auch nur etwas von dem gesagt hat, was die Evangelien berichten, konnten die Schriftgelehrten ihm unmöglich Sympathie entgegenbringen. Hat er nichts dergleichen gesagt, so wissen wir nicht genug von ihm, um darüber zu diskutieren. Ich erwähne dies nur, weil die kritische Unabhängigkeit, die Jesus, wie behauptet wird, der religiösen Autorität gegenüber an den Tag legte, immer noch anstößig wirkt auf die Erben dieser Autorität, wie sie anstößig ist für die Erben jener Jünger, in deren Gegenwart Jesus seine Kritik zum Ausdruck brachte.

Bezieht sich Jesu Wort, daß die, welche groß sein sollten unter den Jüngern, Diener aller, und die die Ersten sein wollten, Knecht der anderen sein sollten (vgl. Mk 11,44; Mt 20,26), irgendwie auf die Schriftgelehrten? Nicht so, wie es heute vor uns steht. Das Bild, das Jesus hier entwirft und verwirft, ist ein Bild von der politischen Macht. Auf der anderen Seite wäre es reine Erfindung, wollte man behaupten, Jesus habe die, welche die Kirche leiteten, angewiesen, sich außer beim Lehren wie Diener und Sklaven zu verhalten, wenn sie sich verhalten sollten wie die Schriftgelehrten. Paulus hat die Wissenschaft der Schriftgelehrten studiert, und es sieht ganz so aus, als habe er einige Mühe gehabt, ein Verhalten wie ein Lehrer aus dem Kreis der Schriftgelehrten zu vermeiden. Ich möchte keineswegs die Art Karikatur schaffen, die die jüdischen Apologeten als beleidigend empfinden. Hellenistische Autoren berichten Episoden über autoritatives Lehren in den philosophischen Schulen. Wir alle haben in der akademischen Welt autoritäre Lehrer kennengelernt, die die Schriftgelehrten erschreckt hätten. Wenn das Lehrsystem der Schriftgelehrten keine solchen Lehrer gehabt hat, so war es wahrlich ein außergewöhnliches System, das nun offenbar diese befreiende Eigenschaft längst verloren hat! Worauf es hier ankommt, ist, daß Lehren ein Mittel werden kann, durch das jemand anderen seinen Willen auferlegen kann; und eben dies wollte Jesus für seine Jünger ausgeschlossen wissen.

Man möchte die Frage stellen, wie die Glieder der apostolischen Kirche ihre führenden Persönlichkeiten, ihre Amtsträger oder wie immer man sie nennen mag, gesehen haben. Es gibt einige Listen solcher Amtsträger (oder Funktionen), die nicht vollkommen klar sind[5]. Bezeichnend ist dabei, daß das Wort *hiereus* (Priester) in der apostolischen Kirche für keinen Amtsträger gebraucht wird. Einige Wissenschaftler haben die Meinung vertreten, das Wort sei eben schon der Jerusalemer Tempelpriesterschaft vorbehalten gewesen. Zur Zeit des Neuen Testamentes war die Idee der Herkunft des Priestertums von Aaron fest verwurzelt, und es ist durchaus möglich, daß die ersten Christen das Empfinden hatten, es könne eben keine nicht auf Aaron rückführbare Priesterschaft geben. Ich kann diese Konjektur nur ohne besondere eigene Empfehlung mitteilen. Das Fehlen dieses Wortes ist deshalb so bedeutsam, weil es die apostolische Kirche ohne amtliche Kultdiener und ohne Hierarchie beläßt. Nach unseren

Begriffen waren alle Glieder der apostolischen Kirche Laien. Dieser Zustand hat nicht lange gewährt. Doch wir haben keine historischen Unterlagen für die Entwicklung eines kultischen Dienstamtes und der hierarchischen Führung. Jedenfalls bilden sie nicht den Rahmen, in dem das Neue Testament die kirchlichen Amtsträger sieht.

Das griechische Wort *exusia*, das, wie oben bereits bemerkt, oft mit «Autorität» übersetzt wird, hat im Neuen Testament nicht selten den Nebensinn «Auftrag». Es ist also eine Autorität, die von einer höheren Autorität gegeben ist, so wie Jesus seine *exusia* vom Vater hat und seinen Jüngern *exusia* überträgt. Die Idee einer Beauftragung unterscheidet sich nicht wesentlich von der der Autorität, die die Schriftgelehrten besaßen, indem sie den Lehrstuhl des Mose innehatten. Bei Markus und Lukas, die für die Heidenwelt geschrieben haben, besitzt diese Idee keine besondere Bedeutung. Bei Mattäus und Johannes, die beide Juden sind, war es von Bedeutung, das Jesu *excusia* als neu und jeglicher früheren Autorität überlegen gesehen wurde.

In diesem gedanklichen Kontext ist es klar, daß die Amtsträger der apostolischen Kirche sich als von Jesus beauftragt darstellten und darin anerkannt wurden. Gerade diese Beauftragung aber hatte ihre Doppeldeutigkeiten. Im Galaterbrief (vgl. 1,1; 1,11-2,8) betont Paulus nachdrücklich, daß sein Auftrag von Jesus Christus stammt, und er betont weiter, daß er von keiner kirchlichen Autorität stammt. Im Zweiten Korintherbrief (vor allem in den Kap. 10-12 an mehreren Stellen) beansprucht Paulus, daß sein durch den Auftrag Jesu Christi ihm übertragenes Apostelamt in keiner Weise geringer sei als das der anderen; und mit diesen anderen meint er diejenigen, die als die «Säulen» der Kirche angesehen wurden. Er war der Meinung, daß diese Männer auf keinerlei Weise seiner persönlichen Beauftragung eine Authentizität verleihen konnten; sie konnten sie höchstens anerkennen.

Eine Beauftragung durch eine höhere Autorität, mag diese Autorität auch Gott Vater oder der Herr Jesus Christus sein, unterscheidet sich nicht wesentlich von einer Beauftragung für einen politischen oder militärischen Dienst. Die Kirche der Apostelzeit glaubte, die Beauftragung zu amtlichem Handeln in der Kirche komme nicht nur von dieser Beauftragung selbst, sondern von der Übertragung einer Macht, die zur Ausübung des betreffenden Dienstes unerläßlich sei. Die Christen der Frühzeit glaubten ganz einfach, daß die natürlichen Fähigkeiten einen Menschen nicht instand setzten, ein ihm von Gott aufgetragenes Werk zu tun, obwohl sie dies sprachlich nicht so formuliert haben. Selbst die einfache Gliedschaft in der Kirche kam aus einem charisma, einem göttlichen Geschenk, Dinge sagen oder tun zu können, die die Fähigkeiten der unerlösten sündigen Menschennatur übersteigen. Die Gläubigen vertrauten ihren Amtsträgern, weil Gott ihnen die Kraft verliehen hatte, den Auftrag zu erfüllen, den er ihnen gegeben hatte. Sie waren sich klar darüber, daß ein Mensch diese Kraft zurückweisen und sich auf andere Mächte verlassen konnte. Paulus empfahl (vgl. Gal 1,8-9; 2 Kor 10, 12-15), die Gemeinschaft mit solchen Menschen abzubrechen. Es hat anscheinend Zeiten gegeben, in denen diese Beauftragung nicht genug war. Wenn der Geist in Amtsträgern oder Gliedern nicht wohnt und wirkt, so gibt es keine Kirche; und welchen Wert hat diese Beauftragung? Die Kirche lebt durch die Gnade des Geistes, der alle ihre Tätigkeiten eingibt.

JOHN MCKENZIE

[1] John L. McKenzie, Authority in the Church (New York 1966).
[2] Joseph A. Fitzmyer SJ, Jerome Biblical Commentary (Englewood Cliffs 1968) II, 220.
[3] Werner Foerster, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (Stuttgart 1935) II, 565.
[4] K.H. Rengstorff, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, II, 138-168.
[5] John L.McKenzie, Authority in the Church, 68-77.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

1910 in Brazil, Indiana geboren. Jesuit. Er studierte an der Xavier University, der St. Louis University, dem St. Mary's College (Kansas) und dem Weston College. 1939 wurde er zum Priester geweiht. Er war Professor für alttestamentliche Studien an der University of Notre Dame, der University of Chicago und der Loyola University. Seit 1970 lehrt er als Professor an der De Paul University, Chicago. Er veröffentlichte unter anderem: Dictionary of the Bible (1965); Authority in the Church (1966); The Roman Catholic Church (1969); Old Testament Studies (1972). Anschrift: 3440 N.Lake Shore Drive, Chicago, Ill.60657, USA.

Robert Eno

Bewahrung und Interpretation: Die Kirche der Väter

Im späten zweiten Jahrhundert bemerkt der dem Christentum feindlich gesinnte, aber scharfsichtige Beobachter Celsus, die Christen seien untereinander in endlose Diskussionen verstrickt. Sie seien fast von Anfang an in Parteien gespalten[1]. Wenn man Tertullians viel zitierten Kommentar von der gegenseitigen Liebe der Christen als Gegeninstanz anführt[2], so sollte man dabei nicht vergessen, daß er in einem apologetischen Kontext steht und in einem realistischeren Verständnis auf die christlichen Liebestätigkeiten zu beziehen wäre. Man könnte darin eine frühe Veranschaulichung für das ökumenische Bonmot erblicken, daß Theorie trennend, aber praktisches Handeln einigend wirkt. Doch eben diese Anwendung dürfte recht optimistisch sein, denn – so wird uns berichtet – die frühen Christen der verschiedenen Glaubensrichtungen, die für ihr Bekenntnis gefangen genommen wurden, beteten, litten und starben getrennt[3].

Historisch gesehen bestand das Heilmittel für diese scheinbar angeborene Spaltungstendenz der Christenheit in dem Ausbau einer Vielfalt von Strukturen der Lehrautorität. Wenn im Neuen Testament auf der einen Seite bereits unterschiedliche Richtungen und Neigungen festzustellen sind, so läßt sich auf der anderen Seite zugleich die Entwicklung von Autoritätsstrukturen beobachten – am offenkundigsten in den Pastoralbriefen. Das rasche Wachstum der kirchlichen Strukturen innerhalb der Ortsgemeinde bezeugt ein erwachendes Bewußtsein für die Notwendigkeit, zentrifugalen Tendenzen entgegenzuwirken. Struktur und Organisation erwiesen sich als grundlegend für die Widerstandskraft und das Stehvermögen der Großkirche. Die verschiedenen gnostischen Gruppen waren zum Beispiel in der Regel nur kurzlebig – weithin weil ihnen die Strukturen fehlten, die notwendig waren für die Schaffung von Zusammenhang und Kontinuität auf breiter Basis.

Stabilisierung und Identität

Angesichts dieser Tendenz zur Zersplitterung, zum Auseinanderbrechen in Parteien, war der Hauptstrom der Kirche auf verschiedene Weise bestrebt, seinen inneren Zusammenhalt zu stärken und seine wahre Identität zu erhalten. Vor allem drei Faktoren lassen sich als Schlüsselelemente bei diesem Prozeß der Stabilisierung und Selbstidentifizierung herauskristallisieren: der neutestamentliche Kanon, die Glaubensbekenntnisse und die Idee der apostolischen Sukzession, speziell in ihrer Anwendung auf den monarchischen Episkopat. Jeder einzelne dieser Faktoren ist für sich allein wichtig, doch der letztgenannte erwies sich schließlich als besonders bedeutungsvolles Einzelelement. Denn während alle drei als Mittel zur Erhaltung der apostolischen Lehre dienen sollten, entwickelte sich die fortschreitende Autorität des Episkopates zu dem gewichtigsten Kontrollfaktor in dem genannten Prozeß, denn es konnte keine Bewahrung geben ohne Interpretation.

Bevor wir auf die drei Faktoren näher eingehen, muß unbedingt überlegt werden, was sie zu bewahren beabsichtigten. Gleich auf welche Weise die Lehren Jesu und seiner Interpreten anfänglich formuliert wurden und in die Gemeinden innerhalb und außerhalb Palästinas gelangten: wir beobachten schon in den späteren Büchern des Neuen Testaments deutlich die Neigung, diese Lehre ein wenig monolithisch als das *depositum fidei* anzusehen. Die Lehre Jesu oder – wie sie meist genannt wurde – die Lehre der Apostel war um jeden Preis zu bewahren, in ihrer vollen Reinheit, ohne Abstriche, in ihrem gesamten Umfang. Nichts durfte hinzugefügt, nichts abgestrichen werden. Spätere Generationen haben diesen komplexen Prozeß der Fixierung des Lehrgutes überschaut und die Vergangenheit in einer idealisierten Weise gesehen und von da aus diese Periode der Gestaltgebung als normativ für alle Zeiten betrachtet. Die Darlegung der Lehre durch den göttlichen Offenbarer war nun vollendet und abgeschlossen. Was blieb, war der Prozeß der *traditio*, der *paradosis*. Und die einzige Frage lautete: Wie soll er bewerkstelligt werden?

Dieses Verständnis der Lehre Jesu als *depositum* prägte die allgemeinen Entwicklungslinien für die Zukunft weitgehend voraus. Wenn das Zentrum des Interesses in der Vergangenheit lag, wenn die Heilslehre ein für allemal abgeschlossen war, so mußte die Aufgabe jeder nachfolgenden Generation darin bestehen, das Erbe der Vergangenheit zu schützen, die vereinseitigenden Verzerrungen der Fehlgeleiteten oder häufiger noch der Böswilligen zurückzuweisen. Neuerung wurde die gefürchtete Beschuldigung schlechthin. Als Papst Stephan in der Mitte des dritten Jahrhunderts Cyprian ermahnte: «Laß nicht zu, daß etwas Neues eingeführt wird, sondern nur das, was überliefert ist»[4], wurde dieser ärgerlich, nicht weil er das Prinzip nicht

gebilligt hätte, sondern weil er der einzige war, der der Neuerung beschuldigt wurde.

Bei einer solchen Geisteshaltung war es klar, daß die Zukunft dahingehend bestimmt war, mit Hilfe der entwickelten Strukturen die Tradition zu wahren und Neuerungen zurückzuweisen. Diese Tendenz zeichnete sich ab mit dem Aufkommen des Hirtenamtes im ersten Jahrhundert, unabhängig von der Frage nach dessen spezifischer Ausprägung als Episkopat oder Presbyterat[5]. Daß diese retrospektive Betrachtung der apostolischen Lehre bereits maßgeblich geworden war, zeigt sich in der feindseligen Reaktion der institutionellen Kirche auf das Entstehen des Montanismus mit seiner These eines andersartigen Verhältnisses zwischen Kirche und Offenbarung. Wenn fortgesetzte Offenbarungen und neues Aufleben der Prophetengabe wirklich vom Parakleten herrührten, wie sollte dann die apostolische Lehre vor Neuerungen bewahrt werden? Folglich mußte die «neue Prophetie» satanischen und nicht göttlichen Ursprungs sein[6].

Kanon und Glaubensbekenntnis

Das Schlüsselwort bei diesem Prozeß der Weitergabe des Lehrgutes war «apostolisch». Grundlegend für die Weitergabe dieses *depositum* war die Bewahrung der apostolischen Schriften. Die ursprüngliche Bibel der frühesten Kirche waren die hebräischen Schriften in ihrer von der Septuaginta geprägten Form. Doch gegen Ende des zweiten Jahrhunderts war eine neue Gruppe von Schriften aufgetaucht, gesammelt und nahezu allgemein anerkannt worden als neues christliches Äquivalent zum «alten» Testament. Die von Papias so sehr geschätzte mündliche Tradition erwies sich als vollkommen ungeeignet für die Aufgabe der *paradosis*, wie es durch Papias' eigene millenaristische Träumereien nur zu deutlich wird[7].

Schriftliche Zeugnisse zur Lehre Jesu und der Apostel waren zuverlässiger. Doch selbst hier in der Schriftlichkeit wiederholten sich bald durch eine wuchernde Vielfalt von Evangelien und Apokalypsen, die den verschiedenen Apostelgestalten zugeschrieben wurden, die Phantastereien der mündlichen Tradition. Gab es einen Weg, den Weizen von der Spreu zu trennen auf diesem wuchernden Feld von Traditionen angeblich apostolischen Ursprungs? Die globale Verwerfung der allgemein anerkannten Schriften, wie wir sie bei Markion im zweiten Jahrhundert erleben, beschleunigte zweifellos die Bildung eines Kanons apostolischer Schriften durch die Großkirche, wenngleich sie sie keineswegs eröffnete. Wenn auch der Vorgang selbst, falls man von einem solchen sprechen kann, im dunkeln bleibt: gegen Ende des zweiten Jahrhunderts war die Mehrzahl der Bücher dessen, was wir das Neue Testament nennen, allgemein anerkannt von den Gemeinden der Weltkirche. Soweit wir wissen, hat es keine formale Entscheidung hinsichtlich der Auswahl dieser Bücher von seiten der Gesamtkirche gegeben. Für einige weitere Jahrhunderte sollte der Streit um die Einbeziehung bestimmter Bücher wie des Hebräerbriefes oder der Offenbarung des Johannes weitergehen; sie wurden letzten Endes angenommen, ebenso wie andere gleich dem Hirten des Hermas schließlich abgelehnt worden sind.

Forscht man weiter nach, welche Kriterien im einzelnen zugrunde gelegt wurden bei der Annahme oder Ablehnung eines Werkes, so wird das Geheimnis nur noch undurchdringlicher. Die Annahme durch die Kirche, der Gebrauch in Liturgie und Katechese, der Glaube an die vorausgesetzte apostolische Autorschaft oder das hohe Alter – das alles waren zweifellos Faktoren, die eine Rolle dabei gespielt haben. Doch können wir feststellen, daß manche der letztlich abgelehnten Bücher in dieser oder jener Ortskirche lange Zeit in Gebrauch waren, und sie beanspruchten fast alle einen apostolischen Ursprung für sich. Wie im Falle des Petrusevangeliums, das von Bischof Serapion von Antiochien verworfen wurde, überwog das Kriterium der Rechtgläubigkeit in der Lehre (das heißt einer der zeitgenössischen Glaubensregel konformen Lehre) offenbar das Kriterium vermuteter apostolischer Autorschaft. «... Die Schriften, die fälschlich ihren Namen tragen, verwerfen wir als erfahrene Männer, wissend, daß wir derartiges nicht empfangen haben.»[8] Ungeachtet des Ranges der in den betreffenden Büchern selbst vorgelegten theologischen Anschauungen, leisteten sie als von der Autorität getragene Zusammenfassung dennoch keinen bedeutenden Dienst für die Fixierung christlicher Lehre. Doch früher oder später mußte die entscheidende Frage auftauchen: Gibt es jemanden, der den Sinn der Schrift interpretieren und die Annahme dieser Interpretation verlangen kann?

Der zweite grundlegende Faktor für die Festigung der Identität der Kirche war die Bildung der Glaubensbekenntnisse. In dieser Entwicklung läßt sich die Konvergenz verschiedener Ströme erkennen. Das doxologische Element des Bekennens und des Lobpreises Gottes im Gebet, die liturgische feierliche Erklärung bei der Taufe, wie wir sie bei Hippolyt finden, und die doktrinale Erarbeitung einer Glaubensregel haben alle eine Rolle gespielt. Dennoch gewann das letztgenannte Element, das doktrinale, den Vorrang. Die Glaubensregel war nicht irgendein von der Lehre unabhängiges äußeres Kriterium, sondern selbst Lehre. Sie war eine Kurzformel, die die Gehalte des christlichen Glau-

bens, von denen der Christ nicht abweichen durfte, zusammenfaßte. Die Zukunft der Glaubensbekenntnisse hing speziell von der Funktion doktrinaler Differenzierung und Spezifizierung ab. Konzile formulierten beim Bemühen, bestimmte Lehrdarlegungen auszuscheiden, Glaubensbekenntnisse, die zusätzliche Formeln einschlossen, welche erforderlich waren, um diese oder jene als unannehmbar angesehene Idee auszuschließen. So gewannen die Glaubensbekenntnisse für den Bereich der Lehre großes Ansehen und hohe Autorität, die abhing von der die Erklärung gebenden Körperschaft, vor allem aber, weil sie als Ausdruck und Darstellung der Wahrheit der apostolischen Lehre angesehen wurden.

Amt und Sukzession

Das dritte und dynamischste Element in der Geschichte der Lehrautorität in der frühen Kirche war die Entwicklung der Idee von der apostolischen Sukzession und ihre Verknüpfung mit dem immer größeren Einfluß gewinnenden kirchlichen Leitungsamt. Zwar hob, wie oben bereits erwähnt, das zunehmende Hervortreten des pastoralen Amtes nicht die für jeden Christen gegebene Verpflichtung auf, die Botschaft Christi zu bewahren und zu verbreiten, lenkte aber das Augenmerk nicht allein auf die Notwendigkeit, die Tradition zu schützen, sondern vor allem auch darauf, daß die hauptsächlichen Mittel dazu in der Hand der Leiter der Ortskirchen mit ihrer wachsenden Autorität zusammengefaßt wurden. Dieses ortskirchliche Leitungsamt nahm verschiedene Formen an, aber der monarchische Episkopat im Zusammenhang des dreifachen Amtes von Bischof, Priester und Diakon wurde gegen Ende des zweiten Jahrhunderts zur nahezu allgemeinen Norm.

Die Briefe des Ignatius von Antiochien lassen als erste schriftliche Zeugnisse diese Form klar hervortreten. Sie zeigten ebenso die Motive, aus denen Ignatius die Rolle des Bischofs und die Forderung der Unterwerfung unter seine Autorität so massiv betont[9]. Es dürfte deutlich sein, daß die doppelte Drohung von Lehrabweichungen und persönlicher Uneinigkeit Ignatius davon überzeugte, daß solche Anstöße dazu führen müßten, daß die christliche Gemeinschaft sich in einander bekämpfende Parteien auflösen würde, solange nicht eine strenge Führung von einer einzelnen an der Spitze stehenden Persönlichkeit ausgeübt würde. Nach Ignatius Meinung sollte eine solche Autorität von einem wahrhaften Geistesmann ausgeübt werden, doch selbst wenn der Ortsbischof keine solche Idealgestalt sein sollte, verlangte sein Amt nach Ignatius' Auffassung Gehorsam und Achtung. Durch eine solche Zentralisierung auf ortskirchlicher Ebene wäre jede Uneinigkeit gleich zu überwinden; oder aber, wenn das nicht der Fall sein sollte, wäre die den Hauptstrom bildende Gemeinde klar zu identifizieren und so vor einer völligen Zersplitterung zu bewahren. Eine derartige Betonung der bischöflichen Autorität garantierte in sich natürlich noch keineswegs, daß die Gemeinde tatsächlich die Botschaft Christi weitertrug, doch half sie, ihren Zusammenhalt zu stärken, und bildete einen Wall gegen Einfälle von außen.

Der nächste Beitrag zur Formulierung der Idee von der apostolischen Sukzession findet sich im Brief des Clemens von Rom an die korinthische Gemeinde. In Kapitel 42 zieht er eine Linie, die von Gott über Christus und die Apostel bis zu den von diesen ernannten Nachfolgern in den Ortskirchen führt. Dabei verknüpft Clemens die Sukzession nicht mit dem monarchischen Episkopat im weiteren Sinne, obwohl diese Verknüpfung nicht lange auf sich warten lassen sollte. Die angesprochenen kirchlichen Amtsträger waren die Presbyter von Korinth, die zu Unrecht abgesetzt worden waren. Seine Argumentation fußt weitgehend auf alttestamentlichen Parallelen und betont nicht die Lehrautorität, sondern die Notwendigkeit von rechter Ordnung und Frieden innerhalb der Kirche – ein ganz anderer, aber durchaus gewichtiger Grund für das Wachsen von Organisation und Autorität in der Ortskirche.

Angesichts der gnostischen Ansprüche, auf geheimnisvollen und dunklen Wegen die bis auf apostolische Quellen zurückreichende christliche Wahrheit zu besitzen, formulierten dann Irenaeus und Tertullian das, was zur klassischen Darstellung der apostolischen Sukzession werden sollte, indem sie Clemens' Argumentation auf die Ortskirchen apostolischen Ursprungs und speziell auf ihre Bischöfe anwendeten. In Irenaeus' Augen standen die Spaltung erzeugende Wirrnis und der esoterische Unsinn verschiedener gnostischer Schulen in scharfem Gegensatz zu der allgemeinen Übereinstimmung der Lehren, wie sie in den verschiedenen Ortskirchen allenthalben zu finden war. Sie stimmten gegenwärtig in ihren Lehren überein und waren in der Vergangenheit nicht wankend geworden. Den falschen Ansprüchen der gnostischen Lehrer gegenüber, die sich gegenseitig mit geradezu absurder Unbeständigkeit verdrängten, konnten die in jeder Stadt zu findenden Kirchen ihre Kontinuität mit der Vergangenheit verifizieren, indem sie ihre lebendige Verbindung zu dem Gründerapostel durch die greifbare Kette ihrer Bischöfe nachwiesen. Dieser Verifizierungsvorgang ließ sich praktisch für jede einzelne Kirche durchführen, doch aus Gründen der Zeiter-

sparnis beschränkte Irenaeus sich in seiner Ausführung auf die römische Bischofsliste, da der dortige Bischofssitz durch das Ansehen seiner Patrone Petrus und Paulus ein besonderes Ansehen genoß[10].

Laut Tertullians Version des Nachweisvorganges waren alle Kirchen in einer Weise apostolisch, die wirklich erheblich war. Durch eine *consanguinitas doctrinae* – eine Blutsverwandtschaft der Lehre – waren sie mit den historisch von Aposteln gegründeten Bischofssitzen verbunden[11]. Mochte sie alt oder jüngeren Datums sein – eine Kirche war apostolisch, wenn sie die Lehre der Apostel weitergab. Bei dieser aufschlußgebenden Entwicklung wurde die Weitergabe der apostolischen Lehre, die ursprünglich Aufgabe der Gesamt- wie der Ortskirche gewesen war, sehr deutlich mit dem Leiter der Ortskirche verbunden. Der Bischof wurde nun auf eine ganz spezielle Weise als Träger und Garant des äußeren, historischen Bandes angesehen, das mit der Urgeneration der Nachfolger Christi verband. Wie in jüngster Zeit festgestellt wurde, ging es nun nicht mehr um die wahrhaft apostolische Autorität, die im eigenen Leben gegebene Darstellung der Kraft des Evangeliums durch den Träger der Botschaft selbst, sondern um den Anspruch apostolischer Legitimierung für bestimmte Inhaber des Leitungsamtes in der kirchlichen Institution[12].

Weitere Entwicklungen im Altertum

Nachdem gegen Ende des zweiten Jahrhunderts die Grundkonzeption feststand, verlief die weitere Entwicklung im Rahmen dieser Theorie. Die Bischofssitze von Rom, Alexandrien und Antiochien gewannen dabei wachsendes Ansehen und eine zunehmende Autorität. Als dann später Konstantinopel als Neues Rom dazukam, erwuchs daraus eine Bedrohung für das Ansehen des Alten Rom; zugleich wurden die Grundlagen für die Autoritätsverteilung unter den großen Bischofssitzen unklar und umstritten[13]. Anfangs spielten diese Bischofssitze nicht so sehr als Zentren der Lehrautorität im später üblichen Sinne eine Rolle, sondern mehr durch ihren Einfluß auf Traditionen und Liturgien ihrer Bereiche. Als dann im vierten und fünften Jahrhundert die großen Diskussionen über Lehrfragen einsetzten, die in der Regel zu Spaltungen unter den Hauptsitzen des Ostens führten, trat der römische Bischof hervor als Mittler oder endgültiger Schiedsrichter, da die streitenden Parteien seine hochgeschätzte Unterstützung suchten.

In der älteren Periode war die wichtigste Struktur der sich entwickelnden Lehrautorität nach dem monarchischen Episkopat dessen logische Ausweitung: die Zusammenfassung von Bischöfen in Synoden oder Konzilien. Die frühesten Regionalkonzile lassen sich bereits im zweiten Jahrhundert feststellen: die im Zusammenhang mit dem Montanistenstreit in Kleinasien und die aus Anlaß der quartodezimanischen Frage in mehreren Provinzen einberufenen Synoden. Mit der Machtergreifung Konstantins wurden noch größere Versammlungen möglich (im Westen Arles, 314; im Osten Nizäa, 325); natürlich wurden sie vom Kaiser selbst einberufen, denn das war das beste Mittel, um strittige Fragen zu entscheiden.

Im und nach dem vierten Jahrhundert nahm die Anzahl der Konzile zu. Soweit eine Theorie der Konzilien formuliert wurde, ließen sich die Väter von Apg 15 leiten, dem sogenannten Apostelkonzil von Jerusalem. So gesehen trugen die Konzilsentscheidungen den Stempel der Autorität des Heiligen Geistes. Die Schwierigkeit aber war, daß man mit der zunehmenden Häufigkeit der Konzile während des Arianerstreites im vierten Jahrhundert nicht mehr feststellen konnte, welches Konzil nun in der Autorität des Heiligen Geistes sprach, wenn diese Konzile und ihre Glaubensformeln zueinander in Widerspruch standen. Die Reichsregierung versuchte bisweilen, einen Konsens zu erzwingen, aber auf lange Sicht hatte das keinen Erfolg. Weder die Anzahl der Teilnehmer, noch der Grad ihrer Übereinstimmung, noch die Katholizität der auf der Versammlung Vertretenen stellten in sich selbst eine Garantie für diese Hilfe des Heiligen Geistes dar.

Im sechsten Jahrhundert brachte der Dreikapitelstreit dieses Problem zum Vorschein. Der Westen betrachtete Justinians Politik als eine Bedrohung, ja geradezu eine teilweise Verwerfung des Konzils von Chalzedon aus dem voraufgehenden Jahrhundert. Zwei Sprecher des Westens, die Afrikaner Facundus und Ferrandus formulierten zwei praktische Kriterien für die Feststellung der Autorität eines bestimmten Konzils: 1) seine Anerkennung durch die Gesamtkirche über einen längeren Zeitabschnitt und 2) seine Anerkennung durch die römische Kirche[14]. Das zweite Kriterium paßte ausgezeichnet zu den sonstigen römischen Ansprüchen, wenngleich diese praktisch weit über den Anspruch hinausgingen, nur Konzilsentscheidungen zu ratifizieren.

Spätestens seit Mitte des vierten Jahrhunderts hatte der römische Bischofssitz immer deutlicher und in immer eindringlicherer Sprache seinen Anspruch vertreten, letztentscheidende Instanz in allen Fragen zu sein und den Vorrang vor allen Konzilien und allen anderen Bischofssitzen zu haben. Seine Entscheidungen durften nicht in Frage gestellt werden, noch gab es eine Berufung gegen sie[15]. Mit der deutlichen Abzeichnung der rivalisierenden Ansprüche Roms und der Konzi-

lien auf die Lehrautorität war die Entwicklung der einschlägigen Strukturen für die Periode des Altertums zu einem Ende gelangt.

Die klassische Formulierung des patristischen Denkens zu dieser Frage findet sich in Vinzenz von Lerins Commonitorium. Für ihn ist die Autorität der Vergangenheit die höchste. Sie drückt sich am besten aus in einer Konzilsentscheidung oder, wenn eine solche nicht vorhanden ist, durch übereinstimmende Meinung der Väter.

«Die Kirche Christi, die gewissenhafte und sorgfältige Wächterin der ihr anvertrauten Lehren, ändert niemals etwas an ihnen. Sie nimmt nichts weg. Sie fügt nichts hinzu. Sie schneidet nichts heraus, was wesentlich ist, noch propft sie auf, was nicht notwendig ist. Sie gibt nichts auf von dem ihr Eigenen, noch nimmt sie etwas auf, was nicht ihr eigen ist. Doch mit aller Kraft strebt sie nach diesem einen : getreulich und klug mit dem zu verfahren, was aus der Vergangenheit kommt. Sollte etwas von dem Alten ungestaltet oder nicht abgeschlossen sein, so trägt sie dafür Sorge und verfeinert es ; doch alles, was klar und bestimmt ist, das festigt und stärkt sie. Alles aber, was gefestigt und definiert ist, das hütet sie.»[16]

Im größten Teil dieses Artikels haben wir über das Aufkommen und die Entwicklung der verschiedenen Ämter oder Strukturen gehandelt, die dazu dienten, die Selbstidentität der Kirche durch Schaffung und Erhaltung der Einheit in der Lehre zu sichern. Doch darf nicht vergessen werden, daß die Autorität, von der hier die Rede ist, vor allem in der Autorität der Lehre Christi liegt, wie sie in der Predigt der Apostel zu finden ist. Die primäre Autorität ist das Lehren selbst, nicht die der Strukturen, die dazu bestimmt sind, diese Lehre zu bewahren und weiterzugeben. Auch hier bringen die Worte von Vinzenz von Lerin die Idee vollkommen zum Ausdruck. Die Aufgabe der Kirche ist eine bewahrende Aufgabe. Sie soll «...gewissenhafte und sorgfältige Hüterin ...» sein.

Keime künftiger Entwicklungen

Eine Reihe Elemente lassen sich in der patristischen Periode finden, die darauf hindeuten, daß die Lehrfunktion nicht rein bewahrend bleiben konnte im vollen Sinne des Wortes. Obwohl den Vätern der Gedanke einer Lehrentwicklung als solcher fremd war, anerkannten sie doch, daß es Zeiten gab, in denen die reine Wiederholung der Formeln der Vergangenheit nicht ausreichte, um Verzerrungen und Abirrungen abzuwehren. In solchen Fällen konnten nur Änderungen den bleibenden Ausdruck der in der Vergangenheit gelehrten Realität sichern.

Als Arius sein Problem vorbrachte, waren viele nicht willens, den außerbiblischen Terminus *homoousios* anzunehmen. Waren aber ohne diesen Begriff die biblischen Begriffe allein ausreichend, den Gehalt des Glaubens der Vergangenheit zu erhalten ? Diejenigen, denen die Tradition anvertraut war, mußten sich vielmehr gerade, um die überkommene Lehre zu bewahren, auf ein schöpferisches Tätigwerden einlassen. Tertullian anerkannte, daß weder Schrift noch Glaubensregeln noch Glaubensformeln sich selbst interpretieren konnten. Ständig tauchten unterschiedliche Interpretationen auf. Tiefer schürfende Denker würden, womit Origenes rechnete[17], natürlich nach den Gründen der Dinge suchen. Wer sollte die Angemessenheit neuer Interpretationen beurteilen, wenn die alten in Frage gestellt wurden ? In Tertullians prototypischer Darlegung in *De praescriptione haereticorum* stoßen wir tatsächlich auf eine Bemerkung, die Schrift müsse im Licht der Glaubensregel interpretiert werden und nicht umgekehrt[18]. Die Schrift kann auf unterschiedliche Art verstanden werden, doch sondert der allgemeine Glaube der Kirche die richtige Interpretation aus. Diese Andeutungen aus patristischer Zeit lassen den Weg offen für weitere Entwicklungen, die praktisch dahin tendieren, bei der Lehrautorität den Akzent von der Lehre auf die Lehrer, von der inneren Autorität des Wortes auf die äußere Autorität seines Hüters zu verschieben.

Heute sieht man das Wesen der Offenbarung und den Sinn und Zweck der Lehrentwicklung weniger eng als in der patristischen Zeit. Die Auffassung, die zur Grundlegung des Verständnisses der Lehrautorität und der bewahrenden Funktion des kirchlichen Leitungsamtes führte, kann nicht mehr als selbstverständlich angesehen werden. Das moderne katholische Verständnis des Magisteriums gründet sich, wenngleich in modifizierter Form, weiterhin auf die alten Annahmen. Es betrachtet sich als verpflichtet, die Ansammlung aus vielen Jahrhunderten einer Lehrentwicklung über die patristische Glaubensregel hinaus zu bewahren. Wenn ein Fortschritt im ökumenischen Verhalten erreicht werden soll, muß dieses spezielle Verständnis des Magisteriums und das allgemeine Problem der Lehrautorität unter den Christen neu durchdacht und überprüft werden. Weder die Lehre der Vergangenheit noch die Lehre der Gegenwart kann als absolute Norm angesehen werden, die anderes ausschließt.

[1] Origenes, Contra Celsum III. 10–12; V. 63.
[2] Tertullian, Apologeticum 39.7.
[3] Eusebius, Hist. Eccl. V.16.22. Montanistische Martyrer. Epiphanius, Panarion 68.3.6–8.
[4] Cyprian, Ep. 74. 1–2.
[5] J. Schmitt, Tendences nouvelles dans l'organisation communautaire vers la fin du siècle apostolique: RDC 25 (1975) 11-18.
[6] Eusebius, Hist. Eccl. V.16. 8.
[7] AaO. III.39.11–13.
[8] AaO. VI.12. 2–6.
[9] Ignatius von Antiochien, Brief an die Gemeinde von Smyrna 8; Brief an die Gemeinde von Ephesus 5-6; Brief an die Gemeinde von Magnesia 7.
[10] Irenaeus, Adversus Haereses III.3.4.
[11] Tertullian, De Praescriptione Haereticorum 32; 36.
[12] John Howard Schütz, Paul and the Anatomy of Apostolic Authority (Society for New Testament Studies Monograph Series 26 – Cambridge 1975).
[13] Vgl. Kanon 6 von Nizäa; Kanon 3 des Ersten Konzils von Konstantinopel und 28 von Chalzedon.
[14] Ferrandus, Ep. 6; Facundus, Defensio trium Capitulorum VII. 6.7.
[15] Z.B. Zosimus, Ep. 12.1; Bonifacius, Epp. 15,15. 14,1.
[16] Vinzenz von Lerin, Commonitorium XXIII (32).
[17] Origenes, De Principiis, Praefatio 3.
[18] Tertullian, De Praescriptione... 17.19; De Pudicitia 9.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

ROBERT ENO

1936 in Hartford, Conn., geboren. Sulpizianer. Zum Priester geweiht 1963. Er studierte in Washington und Paris, erwarb den Doktorgrad der Theologie am Institut Catholique 1969. Seit 1970 lehrt er Patrologie an der Catholic University of America. Er hat Artikel über patristische Themen veröffentlicht in den Zeitschriften: Revue des Etudes Augustiniennes, The Thomist, Eglise et Théologie, Chicago Studies und anderen. Anschrift: 401 Michigan Avenue NE, Washington, D.C. 20017, U.S.A.

John Gilchrist

Das kirchliche Recht und christlicher Glaube in der scholastischen Zeit

(etwa 1050-1350)

«Glaube aus dem Hören» und «Glaube auf Befehl» bilden ein fundamentales Paradox für die Kirche in ihrer charismatischen Rolle einerseits und ihrer institutionalen Rolle andererseits. Sie repräsentieren die Spannung, die sich aus der zweifachen Natur des Glaubens als *fides qua creditur* (die direkte Begegnung mit Gott) und *fides quae creditur* (die Annahme der als Dogmen vorgelegten Wahrheiten) ergibt. Obwohl heute alle darin übereinstimmen, daß Autorität im Dienst des Glaubens stehen sollte, daß Dogmen uns an Gott binden sollten und nicht an die Hierarchie, die sie verbindlich vorlegt, bleibt die Tatsache bestehen, daß man immer noch nicht soweit gekommen ist, diese Erkenntnis in befriedigender Weise wirksam werden zu lassen[1]. Vielmehr sieht es, historisch betrachtet, ganz so aus, als sei das Gegenteil der Fall. Zu den verschiedenen Zeiten im Leben der Kirche ist entweder die Autorität dem Glauben untergeordnet worden oder der Glaube der Autorität. Und wenn wir die Frage stellen, wie und wann das Letztere einsetzte, so verdient die als Zeitalter der Scholastik (ca. 1050–1350) bekannte Periode des Mittelalters eine besondere Hervorhebung. Weshalb ist das so gewesen? In diesem Beitrag möchte ich aufzeigen, daß in Westeuropa in einer Periode rascher und revolutionärer Veränderung, während die Quellen und Techniken des Wissens noch rudimentär waren, die neuen Klassen sich selbst helfen mußten mit dem, was sich ihnen bot (in diesem konkreten Fall der Dialektik und dem Römischen Recht), wenn sie versuchen wollten, zu einem tieferen Verständnis der Probleme zu gelangen, die sich ihrer Zeit stellten. Auf die Kirche angewandt, bedeutet dies, daß derselbe Vorgang Theologen und Kanonisten dazu veranlaßte, in Sachen des Glaubens das Gewicht stärker auf Vernunft und Autorität zu verlegen als auf die innere Ansprechbarkeit und Angesprochenheit[2]. Die Notwendigkeit autoritativer Entscheidungen bewog die Hierarchie, sich selbst als Quelle des Glaubens zu betrachten und dabei ein *Magisterium* zu entwickeln, das Gehorsam verlangte[3]. Das unmittelbare Verständnis der Schrift als Glaubensquelle wurde sekundär für die Annahme der Glaubenswahrheiten, die durch die Autorität Roms gedeckt waren. Zuerst kam der Gehorsam, dann das Verstehen. Diese Haltung hat sich bis in die heutige Zeit hinein erhalten als eins der typischen Kennzeichen römischer Mentalität.

Um das aufzuzeigen, habe ich mich auf die Concordantia discordantium canonum oder das *Decretum* des Bologneser Kanonisten und Mönchs Gratian (um 1140) konzentriert, den man den Vater der Wissen-

schaft des kanonischen Rechtes genannt hat. Das *Decretum* enthält eine Sammlung von an die 4000 Texten unterschiedlicher und miteinander in Widerstreit stehender Autoritäten und umfaßt an die 1000 Jahre kirchlicher Lehre und Geschichte. So läßt sich an ihm ausgezeichnet untersuchen, wie der Gebrauch der Dialektik durch die Schulgelehrten gewirkt hat[4]. Spätere Sammlungen des kanonischen Rechtes dagegen waren in erster Linie Sammlungen päpstlicher Briefe, so zum Beispiel die *Decretales Gregorii IX.* (1234); und diese waren, wenngleich ausgiebig glossiert, wodurch wiederum neues Recht geschaffen wurde, das Ergebnis einer bereits übernommenen Ideologie, nämlich des päpstlichen Anspruches, Diskussionen innerhalb der Kirche, einschließlich unklarer Punkte der Glaubenslehre, autoritativ zu entscheiden. Doch war es bei diesen Texten weniger wahrscheinlich, daß sie eine offene Diskussion widerstreitender Auffassungen auslösten. Überdies beherrschte das *Decretum* die Unterweisung im kanonischen Recht in den Schulen und den im Entstehen begriffenen Universitäten während des großen Jahrhunderts der inneren Gestaltung und Expansion Europas. Diese Expansion ist gekennzeichnet durch ein Bevölkerungswachstum, einen wirtschaftlichen Fortschritt, das Aufkommen einer Klasse von Handelsleuten, eine zunehmende Urbanisierung und das Abrücken von feudalistischen Ideen. Im religiösen Bereich steht sie in Zusammenhang mit Reformen, einer Zentralisierung der päpstlichenn Autorität und der Schaffung neuer Orden und Genossenschaften. Die Entwicklung des hierokratischen Konzepts, das auf der Schrift basierte, jedoch durch dem römischen Recht entnommene Prinzipien und eine auf der aristotelischen Logik aufgebaute Methodologie weiter vorangetrieben wurde, schuf die Idee von der römischen Kirche als einer allumfassenden Diözese mit einer alle anderen Bistümer übergreifenden Jurisdiktion[5]. Dieser Primat wurde im Osten nicht akzeptiert; und im Westen rief er seine eigenen Häresien hervor, namentlich solche, die die Bezugnahme auf die Bibel im Gegensatz zur hierarchischen Kirche betonten (Idee der *sola scriptura)*[6].

Die Wandlungen im religiösen Bereich wurzelten in bestimmten Entwicklungen des elften Jahrhunderts, die die Idee einer zentralisierten kirchlichen Reform mit den verbreiteten Diskussionen über Simonie, Konkubinat, Ausübung kirchlicher Gewalt durch Laien und der mit dem Namen Berengars von Tours (gest. 1088) zusammenhängenden eucharistischen Häresie verbanden[7]. Das Suchen nach «Lösungen» ergab sehr bald, daß die Masse der einschlägigen Texte sich ohne Berufung auf eine zentrale Autorität nicht in Einklang bringen ließ. Ein subjektiv verstandener Glaube schien zum Chaos in den Glaubensdingen zu führen. Was unerläßlich für das Herauskristallisieren einer reinen Lehre erschien, war eine zentrale Gewalt, der strittige Fragen vorgelegt werden konnten und gegen deren Entscheidung es keine Berufung gab. Von symbolischer Bedeutung für diesen Wandel war der *Dictatus Papae* (1075) Gregors VII. Er schuf das Prinzip einer Souveränität, das abschließend von Papst Innozenz III. (1198-1216) in der Rechtsmaxime formuliert wurde: *Par in parem non habet imperium*[8]. Ungeachtet der fortwährenden Achtung der alten Ideen der Tradition (Gewohnheiten), bischöflicher Hoheit (Kollegialität) und des Fortbestandes eines Rechtes, das in der Schrift, den Entscheidungen der frühen Konzilien sowie den Väterschriften wurzelte, drohte die neue päpstliche Souveränität mit ihrem Anspruch auf das *ius condendi legem* die Vielfalt im Glaubensausdruck durch ein von außen auferlegtes System von Dogmen zu ersetzen. Das Prinzip der *Fides ex auditu* konnte nur schwerlich neben einer päpstlichen Autorität der endgültigen Entscheidungen weiterexistieren[9].

Hand in Hand mit diesen Entwicklungen erfolgte eine Akzentverschiebung von den alten monastischen Schulen mit ihrer kontemplativen, konservativen, symbolischen und in engen Grenzen bleibenden Wissenschaft auf die neuen bischöflichen Lehranstalten wie die in Laon, Chartres, Reims, Canterbury, Toledo und Paris. Diese ließen eine neue Wissenschaft entstehen und schufen letztlich die Universitäten, in denen die ebenfalls von vereinheitlichenden Prinzipien beherrschte scholastische Methode maßgeblich wurde[10]. Die Einführung lateinischer Übersetzungen griechischer, arabischer und jüdischer Autoren – speziell des *corpus* der Schriften des Aristoteles – im Westen während des zwölften und frühen dreizehnten Jahrhunderts eröffnete revolutionäre Dimensionen für die menschliche Vernunft und rief nach vorher nicht geahnten Lösungen unter Einsatz von Glaube, Vernunft und Autorität[11].

Die religiösen und intellektuellen Umwälzungen waren im Grunde ein und dasselbe: Lehrer wie Studenten waren Kleriker, und zwei der Hauptdisziplinen waren die Theologie und das kanonische Recht. Und schließlich erzeugte die enge Verbindung zwischen Päpsten und Universitäten einen klerikalen Professionalismus, der den magistri einen außerordentlichen Einfluß verlieh. Die dialektische Lehrmethode, die durch ein Fehlen jeglicher historischen Betrachtungsweise gekennzeichnet war, führte unglücklicherweise zu einer aus dem gesamten Kontext völlig losgelösten Behandlung von Texten. So war es in Sachen des Glaubens angesichts der Dringlichkeit des Problems, des Fehlens eines verfeinerten Verständnisses menschli-

cher Verhaltensweisen und der Leidenschaftlichkeit der Zeit leichter, die *fides quae creditur* zu definieren und für die Definition Gehorsam zu verlangen, als mit der *fides qua creditur* zurechtzukommen, die scheinbar doch in ihrem Ruf nach freier Zustimmung zur Wahrheit Gottes eine potentiell häretische Note enthielt.

Untersuchen wir kurz die Methode der mittelalterlichen Scholastik, die der moderne gebildete Laie als reichlich befremdlich empfinden wird, so kann man wohl fragen, welche Chance es da im Mittelalter für irgend jemand andern als den beruflich spezialisierten Kleriker gab. Der scholastische Text ist vor allem andern ein rationaler Text, das Ergebnis eines von der Logik beherrschten Systems. Die Art der Beweisführung, die Wiederholung früherer Autoritäten und Zitierung von Paralleltexten in verkürzter Form, die bisweilen endlose Unterteilung einer *Quaestio* durch weitere Distinktionen, sowie der trockene, humorlose Stil mit seinem übertrieben technischen Vokabular – das alles war Literatur von Spezialisten für Spezialisten. In den Schulen selbst zog die Lektüre (*lectio*) des vorgeschriebenen Textes (im kanonischen Recht Gratians Decretum, in der Theologie die *Libri IV Sententiarum* von Petrus Lombardus [1150], gefolgt von Kommentar und Einzeldiskussionen, eine ganze esoterische Sammlung von Schriften nach sich: *Glossae, Summae, Apparatus, Quaestiones, Lecturae* und *Commentaria*[12]. Gratians Methode findet sich kurz zusammengefaßt in der *Summa Paucapaelea* (1140-1148): «Von dort geht er weiter zu den *Causæ*, die er auf vielfache verschiedene Weise darlegt und anordnet. In diesen zitiert er, wenn er Fragen formuliert hat, Autoritäten sowohl *pro wie contra*; und wenn er sie derart einander gegenübergestellt hat, sucht er, sie in Übereinstimmung zu bringen.»[13] Mit dem 13. Jahrhundert wurde die *quaestio* zum technischen Standard und verringerte oftmals die Rolle, die der vorgeschriebene Text selbst oder gar die Bibel spielten[14]. Wenn ein solches System auf die *prima credibilia* und die mit diesen in Verbindung stehenden notwendigen Wahrheiten Anwendung findet, hinterläßt dies den Eindruck, als sei zum Verständnis der Glaubenswahrheiten eine rationale Fähigkeit höchsten Grades erforderlich[15]. Daher mußte für die Masse ein Gehorsam solchen Wahrheiten gegenüber auferlegt werden; andernfalls würde die Einheit gestört werden. Das kanonische Recht erhielt dabei die Rolle eines Werkzeuges zur Definition der Autorität, die diese Wahrheiten festsetzen konnte, und zur Bestimmung der Bedingungen, die ihre Annahme veranlaßten.

An dieser Stelle müssen wir einen näheren Blick auf Gratian und seine Kommentatoren werfen, um die historische Stellung des Papsttums hinsichtlich der Festsetzung der Glaubenswahrheiten und deren Einfluß auf die Idee der *fides ex auditu* zu untersuchen. Im 12. Jahrhundert wurde die *fides ex auditu* einer wachsenden päpstlichen Autorität unterworfen, die im späten 13. Jahrhundert mit Unfehlbarkeitsansprüchen verbunden war. Glaube auf Befehl wurde zum Wesenskern dieses Systems. Natürlich verschwand der Begriff der *fides qua creditur* nicht – die Verkündigung des Wortes Gottes war ein fundamentaler Teil der Rolle des Klerus –, doch wurde er in seiner Geltung eingeschränkt durch die Idee der Wahrheit im Sinne von Einheit im Glauben[16]. Für die Annahme oder Ablehnung der auferlegten Glaubensinhalte blieb damit nur ein sehr geringer Freiheitsspielraum auf seiten des einzelnen. So bewegte sich die Entwicklung des päpstlichen Primats und der Zentralisierung der Autorität im weltlichen wie im kirchlichen Bereich ganz generell darauf hin, den Gläubigen eher zur Annahme eines starren Lehrgebäudes zu bringen, als sich vom Wesen des Glaubens selbst bewegen zu lassen. Von Alexander III. (1159-1181) an war die große Mehrheit der Päpste Juristen; somit ist es kaum überraschend, daß sie ein von juristischen Ideen beherrschtes theologisches System begünstigten[17].

Wenden wir uns wieder Gratian zu, so können wir nicht übersehen, was er seinen Vorgängern Bernold von Konstanz (gest. 1110), Ivo von Chartres (gest. 1115), Alger von Lüttich (gest. 1132) und einem Zeitgenossen wie Abälard (gest. 1142) verdankt. Diese Männer formulierten die Regel für eine Konkordanz von Texten, die zu derselben Frage abweichende Meinungen vertraten[18]. Doch Gratians eigener Beitrag war einzigartig genug. Auf seinem *Decretum* wurde eine Ekklesiologie und ein allgemeines Recht für die Kirche aufgebaut, das bis in unser Jahrhundert hinein Bestand haben sollte. Dies wurde das institutionelle Rahmenwerk für den christlichen Glauben. Es scheint, als sei unvermeidlich ein solcher gemeinsamer Glaube im Sinne von Dogma auch das Ergebnis dieses Systems gewesen. Unter den modernen Historikern (namentlich Tierney) und Theologen (Küng, Congar) sind Fragen aufgeworfen worden zu den auf Gratians Werk basierenden dekretistischen Lehren. Obwohl sie alle darin übereinstimmen, daß die Kanonisten eine Lehre vom Primat des Papstes vertraten (der Papst als oberster Richter, der selbst von niemandem gerichtet wird, außer wenn er im Glauben irrt), herrscht eine beträchtliche Meinungsverschiedenheit über folgende Fragen: (1) Gab es für Gratian und die Dekretisten eine zweifache Offenbarungsquelle, nämlich Schrift und Tradition? (2) Ging der Primat soweit, daß Änderungen von Konzilsdekreten über Glaubenswahrheiten vorge-

nommen wurden? (3) War in dieser Lehre im Embryonalzustand die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit angelegt? Tierney hat in einer Reihe meisterhafter Artikel alle drei Fragen verneinend beantwortet[109].

Ohne daß wir unnötigerweise versuchen wollen, Tierneys Arbeit hier zu wiederholen, läßt sich eine Reihe Beobachtungen machen aufgrund unserer eigenen erneuten Lektüre der Texte bei Gratian und den dekretistischen Kommentaren, speziell zu *Distinctiones* 11-12, 34, 38, 40, 45, 50, 62, 63, 93 und 96, sowie *Causae* 1, q.1; 2:7; 3:6; 11:3; 23:4; 24:1-3; 25:1. Die genannten Beobachtungen sind sechs an der Zahl. (1) Die fundamentale Rolle der Schrift als Offenbarungsquelle; (2) der Fortbestand der Idee der *Fides ex auditu*, jedoch ohne eine Weiterentwicklung des Prinzips; (3) die annähernde Unwandelbarkeit der Dekrete der vier ersten allgemeinen Konzilien; (4) das Verständnis der Traditionen als Gewohnheiten, die der Änderung unterworfen sind; (5) der Rechtsprimat der Päpste und (6) die Irrtumslosigkeit (indefectibility) der römischen Kirche – nicht verstanden als der Papst, sondern als Gesamtkörperschaft der allgemeinen Kirche[20]. Päpstliche Dekretalen wurden, wenn wir dem Kommentar von Huguccio (um 1188) zu D.20, c.3 folgen, der zu einer der Standardglossen zum *Decretum* wurde, niemals der Schrift gleichgesetzt. Ja mehr noch: Ungeachtet des Gewichtes, das Gratian und die Dekretisten dem päpstlichen Primat zuerkennen, finden wir diesen auf mehrerlei Weise begrenzt. So räumte zum Beispiel Rufinus (1157-59) in seiner Glosse zu D.12 ein Recht des Widerstandes «cum discretione iustitiae» ein, und obgleich den Päpsten generell das Recht zuerkannt war, disziplinäre Dekrete allgemeiner Konzilien abzuändern, erstreckte sich dieses Recht nicht auf Glaubensdinge. Und schließlich gestattete Huguccio in seinem Kommentar zu D.15 c.2, daß die Laienschaft an allgemeinen Konzilien teilnehme, die über Glaubensdinge entscheiden, da, was alle angehe, auch von allen bestätigt werden müsse[21]. Dieses Verständnis des Glaubens, der getragen werde von der Zustimmung der Gläubigen, fand noch weitere verheißungsvolle Formulierungen bei Gratian, zum Beispiel C.19 q.2 § 1: «Wo der Geist Gottes ist, da ist Freiheit (2 Kor 3, 17), und wenn ihr vom Geist Gottes geleitet seid, steht ihr nicht unter dem Gesetz»; doch solche Texte blieben isoliert dastehende Ausnahmen in dem herrschenden Trend[22].

D.12 c.11: *Illa autem* (ein Text aus Augustinus) gibt uns eine Vorstellung von dem Minimum dessen, was zu glauben war und allgemein als gültig angesehen wurde, weil es entweder von den Aposteln oder von allgemeinen Konzilien definiert worden war, – nämlich: das Leiden, die Auferstehung und die Himmelfahrt des Herrn sowie das Kommen des Heiligen Geistes. D.15 c.2 von Gregor I. sieht diesen Glauben als gründend auf den vier allgemeinen Konzilien, «einberufen auf allgemeine Übereinstimmung». Unglücklicherweise aber wurde unter dem Einfluß der dem römischen Recht entnommenen Theorien über Souveränität und Körperschaft die Übereinstimmung immer mehr als «einzelner bestimmender Akt» gesehen, «der zugleich für alle Mitglieder bindend war».[23] Die Übertragung des Petrusamtes in Mt 16, 18 wurde zwar im zwölften Jahrhundert als Verheißung verstanden, die Petrus *in figura ecclesiae* empfangen hatte, war aber offen für eine Interpretation, die zu einer geistlichen Souveränität des Papstes im absoluten Sinne führte und wurde tatsächlich deren hauptsächlichste Stütze. Nicht länger mehr sollte die Zustimmung der Gläubigen zu den Glaubenswahrheiten notwendig sein, es genügte die Zustimmung zur Autorität Roms. Somit war der Weg bereitet für das Prinzip eines Glaubens nach dem Befehl der Kirche, verstanden als die Hierarchie.

Diese Entwicklung verlief nicht geradlinig. Zwischen konziliarer und päpstlicher Autorität finden wir einige unausgleichbare Differenzen. So spricht beispielsweise Rufinius in seiner Glosse zu D.19 c.1 Dekretalen dieselbe Autorität zu wie Kanones «propter primatum Romanae ecclesiae»; doch dann fügt er hinzu, die Dekretalen dürften nicht als «den Vorschriften des Evangeliums oder den Dekreten der seligen Väter widersprechend» erfunden werden. Die abschließende Meinung Gratians in seinem *dictum* D.19 *post* c.7 lautet, daß päpstliche Dekretalen angenommen werden können, vorausgesetzt in ihnen findet sich nichts, was den Dekreten der Väter oder den Vorschriften des Evangeliums widerspricht; anschließend zitiert er den Fall des Papstes Anastasius II., der wegen Häresie verurteilt wurde. Eingedenk der verschiedenen im frühen Mittelalter wegen Häresie angeklagten Päpste (Marcellinus, Liberius, Felix, Anastasius II. und Honorius I.) entwickelten die Dekretisten die Idee, die Gesamtkörperschaft allein der römischen Kirche besitze die von Christus verheißene Kraft der Irrtumslosigkeit[24]. Andere Autoren, zum Beispiel Manegold von Lautenbach (gest. 1103) und Gebhard von Salzburg (gestorben 1088), hielten fest an der Idee, die alten Kriterien authentischer Tradition seien Konsens, Alter und Universalität[25].

Doch sie waren mehr Ausnahmen als Regel. Zwar können wir über das Wesen der von den Dekretisten vorgeschlagenen Lösungen in den Einzelheiten streiten, doch besteht kein Zweifel, daß die beherrschende Richtung der Texte dahin ging, den Glauben als Lehre

und die Zustimmung als Zustimmung aus Gehorsam darzustellen. Diese Dinge wurden deutlich sichtbar in der Weise, wie die Kanonisten Juden und Häretiker behandelten, ein Bereich, der bei modernen Autoritäten wie Tierney relativ unberücksichtigt gelassen ist. In D.45 *dictum post* c.4 stellt Gratian das Prinzip auf, die Juden sollten nicht zur Annahme des Glaubens gezwungen werden, doch hätten sie ihn gegen ihren Willen angenommen, so sollten sie gezwungen werden, ihn beizubehalten. So betrachtet Gratian die Zustimmung zwar für wichtig, aber nicht als unerläßlich, damit das Sakrament der Taufe gültig sein kann. Diese Meinung störte Rufinus, denn er erklärt, die Juden hätten ja wohl schließlich dahin kommen sollen, anzuerkennen, was anzunehmen sie gegen ihren Willen gezwungen worden wären, andernfalls aber «sollten sie niemals gezwungen werden, an dem festzuhalten, was sie gegen ihren Willen übernommen, aber niemals wirklich gebilligt hätten»[26]. Die verheißungsvolle Linie dieses Gedankenganges wurde weder aufgegriffen noch auf andere Gebiete, namentlich das der Behandlung von Häretikern, angewandt. Gratian und seine Nachfolger haben generell Zwang und Nötigung als Mittel anerkannt, um Menschen «von verderblichem Irrtum zur Anerkennung und freien Wahl der Wahrheit» zu bringen (C.23 q 4, c. 38).

Im zwölften Jahrhundert lösten Häretiker, die sich auf den prophetischen Geist verließen, grundlegende Fragen aus. So stellten sie etwa dem traditionellen Tauftext (Mt 28, 19) «Geht daher hin, lehrt alle Völker und tauft sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes» die Markusstelle 16,16 gegenüber: «Wer glaubt und sich taufen läßt, soll gerettet werden; wer aber nicht glaubt, soll verdammt werden»[27]. Solche Ideen bedeuteten eine schwere Herausforderung für die gesamte Idee der Kirchengliedschaft – nämlich durch die Säuglingstaufe – und drohten damit das sakramentale System und die darauf gegründete Hierarchie der Autorität zu untergraben. Es ist nicht überraschend, daß orthodoxe Männer der Kirche in dem von Augustinus stammenden Text in C.23 q.6 c.1 eine Stütze fanden; es heißt dort, wer zum Evangelium gezwungen worden sei (der Apostel Paulus), habe mehr zu kämpfen und zu leiden gehabt, als alle die, welche «durch das Wort allein gerufen worden» seien. Gratian schließt dann, daß die «Bösen zum Guten gezwungen werden müssen» und antwortet auf den Einwand, daß «im Neuen Testament die Menschen nur in Freiheit, durch Liebe der Gerechtigkeit zum Glauben gerufen werden sollen», mit dem Argument, es sei Eigenart der menschlichen Natur, dem Guten Widerstand zu leisten, am Ende jedoch komme es soweit, daß, was durch Zwang und Furcht auferlegt worden sei, geliebt werde. Diese Worte fassen vielleicht am besten die scholastische Antwort zum Thema dieses Beitrages zusammen.

Welche Rückschlüsse lassen sich aus den eben angestellten Beobachtungen ziehen? Ungeachtet der Brillanz, die die Kanonisten in der klassischen Periode bei ihrer Arbeit an den Tag legten, litt diese Leistung unter der Gefahr, zwischen dem Volk Gottes und dem Wort Gottes ein in hohem Grade formalisiertes System von Gedanken aufzubauen, das nur von Fachleuten verstanden werden konnte und damit einen Glauben nach Befehl zur einzig möglichen Lösung in einer Zeit der Unwissenheit und im Volke weit verbreiteten Aberglaubens werden ließ. Für die Seele wurde es nahezu unmöglich, direkt vom Wort Gottes zu hören und zu lernen. Ja man hat gesagt, das wahre Verständnis des Evangeliums sei geschwunden. Darüber hinaus aber hat das scholastische System der Theologie und Rechtswissenschaft auf dem Höhepunkt im 13. Jahrhundert aufgrund der Klarheit und Vollständigkeit, mit der es zum Ausdruck gebracht wurde, die falsche Annahme hervorgerufen, das System selbst, ja seine Ausdrucksweisen, seien wesentlich für die Wahrheiten, die es zu definieren suche[28]. Diese Auffassung ist heute noch nicht ganz beseitigt. Manche von diesem System definierte Wahrheiten waren weit entfernt von den ursprünglichen Wahrheiten der Schrift. Dieser Sachverhalt ist häufig mit der Behauptung verteidigt worden, man müsse unterscheiden zwischen Hinlänglichkeit der Schrift im materiellen Sinne (Quelle der Wahrheit) und ihrer mangelnden Hinlänglichkeit im formalen Sinne (hinsichtlich der Mittel, mit deren Hilfe Wahrheit beurteilt werden kann)[29]. Doch kann man wohl fragen, ob nicht dieses gewaltige juristische Gebäude der päpstlichen Autorität, so einflußreich und großartig es gewesen sein mag, jenes Gebäude, das aufgebaut war auf dem Prinzip der formalen Unzulänglichkeit der Schrift, nicht letztlich seine eigenen Absichten vereitelt hat. Die Männer der protestantischen Reformation des sechzehnten Jahrhunderts verfochten bei ihrem Versuch, hinter die mittelalterliche Vergangenheit zurückzugehen, den Standpunkt, die Schrift enthalte sowohl die materiale als auch die formale Hinlänglichkeit[30]. Es ist nicht zu bestreiten, daß die Glaubensaussagen der Protestanten selbst sich nicht immer an diesen Grundsatz gehalten haben (auch sie schufen sich ihren Kirchenbann oder ihre eigene Form der Exkommunikation); doch zumindest sagten sie deutlich, was wir in der Hochscholastik nur dunkel und unklar beobachten können: daß die Zustimmung zum Glauben, zum Wort Gottes, einen freien Gehorsam verlangt, selbst auf die Gefahr hin, sich dabei zu irren[31]. Im Gegensatz dazu brachte die mittelalterliche

Struktur die Inquisition hervor mit ihrer Vergewaltigung des menschlichen Gewissens[32].

Man kann fragen, ob das am Anfang unserer Ausführungen festgestellte Paradox unvermeidbar war, und ob nicht die scholastische Lösung, die die Tendenz zeigt, heute noch weiter zu leben, die realistischste Form war, mit dem Problem fertigzuwerden. Ich weiß die Antwort nicht. Aber ich glaube, daß der folgende Kommentar von Tierney eines der Wahrheitskörner herausgreift, die in Gratians *Decretum* eingeschlossen sind:

«Wenn letztlich die einzigen Wahrheiten der Religion, die wir mit letzter Sicherheit erkennen können, diejenigen sind, die alle Christen immer einmütig geglaubt haben, dann sehen wir uns den schlichtesten, wesentlichsten Dingen des Glaubens gegenübergestellt: daß es einen Gott gibt, daß er im Leben und Sterben seines Sohnes Jesus Christus den Menschen offenbart ist – und nicht viel mehr. Es scheint aber, als ergebe sich daraus der notwendige Folgesatz, daß innerhalb der Kirche eine weit gespannte Vielfalt von Meinungen über alle anderen theologischen Fragen toleriert werden könnte. Auf der Grundlage dieser Theorie wäre es jedermann unbenommen, sich seine eigenen religiösen Glaubensgehalte zu schaffen: dem ungeschulten Bauern, der sich an seine aus dem Hörensagen stammende Kenntnis der Schrift hält, dem studierten Theologen, der alle Feinheiten seiner Kunst zu Hilfe holt, um zu den von ihm gewählten Standpunkten zu gelangen.»[33]

Die Anerkennung dieses Entwurfes würde uns von der Vorstellung des Mittelalters fortbringen, daß Einheit im Glauben Einheit der Glaubensinhalte erforderte, und würde das Gewissen frei machen für eine freie Glaubenszustimmung auf das in der Schrift verkündete Wort Gottes hin.

[1] M.D. Chenu, Faith and Theology, übers. von D. Hickey (Dublin 1968) 12, 65.
[2] Vgl. Y. Congar, Die Rezeption als ekklesiologische Realität: CONCILIUM (1972) 507.
[3] Y. Congar, L'ecclésiologie du haut moyen âge (Paris 1968) 100.
[4] B. Tierney, Die Kollegialität im Mittelalter: CONCILIUM (1965) 542.
[5] Y. Congar, aaO.: CONCILIUM (1972) 507-508.
[6] J. Leclercq, Die Bibel in der Gregorianischen Reform: CONCILIUM (1966) 509 f.
[7] J.B. Russell, Dissent and Reform in the Early Middle Ages (Berkeley und Los Angeles 1965) 108-109.
[8] Dig. 1.3.31, und für Innozenz III. vgl. X.1.6.20.
[9] Vgl. K.F. Morrison, Tradition and Authority in the Western Church 300-1140 (Princeton University Press 1969) 273-274; 276-277.
[10] M.D. Chenu, Nature, Man and Society in the Twelfth Century (University of Chicago 1968) 14-15.
[11] Y. Congar, La foi et la théologie (Paris 1962) 232.
[12] M.D. Chenu, Nature, Man and Society, 291-292.
[13] Hrsg. J.F. von Schule 3.
[14] Chenu, aaO. 145.
[15] E. Schillebeeckx, Revelation and Theology, übers. von N.D. Smith (Sheed and Ward 1967) 67.
[16] R. Zerfass, Der Streit um die Laienpredigt (Freiburg 1974) 120 ff.
[17] Y. Congar, La foi et la théologie, 231.
[18] A.M. Stickler, Historia Iuris Canonici Latini, I: Historia Fontium (Turin 1950) 188-195.
[19] Tierney hat eine Anzahl von Ergebnissen seiner früheren Veröffentlichungen in sein jüngstes Werk, Origins of Papal Infallibility 1150-1350 (Leiden 1972) eingearbeitet.
[20] Tierney, aaO. 37.
[21] Tierney, aaO.: CONCILIUM (1965) 543, 544.
[22] Vgl. M.D. Chenu, L'éveil de la conscience dans la civilisation (Paris-Montreal 1969) 61.
[23] Tierney, aaO. 49.
[24] Joannes Teutonicus bringt in der Hauptglosse zu Gratian C.24 q.1 c.9 den Unterschied in einer kurzen und bündigen Weise zum Ausdruck: «Certum est quod papa errare potest... (Es ist gewiß, daß der Papst irren kann) Respondeo: ipsa congregatio fidelium hic dicitur ecclesia... (Die Versammlung der Gläubigen selbst wird hier Kirche genannt).»
[25] Morrison, Tradition and Authority, 307.
[26] Hrsg. H. Singer, 106.
[27] S. Chodorow, Christian Political Theory and Church Politics in the mid-Twelfth Century (University of California 1972)78.
[28] Congar, L'ecclésiologie, 202.
[29] Y. Congar, La tradition et les traditions (Paris 1960) 148-149.
[30] Ders., La foi et la théologie, 47.
[31] H. Küng, The Council, Reform and Reunion, übers. von C. Hastings (Sheed and Ward 1961) 58.
[32] W. Kasper, Das Verhältnis von Evangelium und Dogma. Geschichtliche Überlegungen zu einem aktuellen Thema: CONCILIUM 3 (1967) 69-75.
[33] Infallibility, 235.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JOHN GILCHRIST

1927 geboren. Studierte an der Universität von Leeds (England), erwarb den Doktorgrad der Philosophie 1957. Anschließend lehrte er in England, Australien und den USA. Zur Zeit ist er als Professor der Geschichte an der Trent University, Ontario, Canada, tätig. Sein Hauptforschungsgebiet sind das kirchliche Recht in der Zeit zwischen 1050 und 1234, speziell die Gregorianische Reform (1073-1085) und ökonomische Ideen. Er veröffentlichte Beiträge im Journal of Ecclesiastical History, Studi Gregoriani, Studia Gratiana, Journal of Religious History, New Catholic Encyclopedia usw. sowie in Festschriften für Le Bras, Kuttner, Fransen u.a. Buchveröffentlichungen: The Church and Economic Activity in the Middle Ages (Macmillan, London 1969); Diuersorum patrum sententie siue Collectio in LXXIV titulos digesta, Monumenta Iuris Canonici Series B: Corpus Collectionum I (Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana 1973). Anschrift: Dept. of History, Trent University, Peterborough, Ont. K9J 7B8, Canada.

John Meyendorff

Die Lehrautorität in der Tradition der orthodoxen Kirche

Man hat schon oft gesagt und geschrieben, die Frage nach der Lehrautorität sei im Grunde genommen das Problem, das die Orthodoxie und Rom trenne. In den meisten Arbeiten der vergleichenden Ekklesiologie, die diesen Punkt behandeln, setzen die Autoren – zumal die Orthodoxen – die Autorität der «ökumenischen Konzilien» betont der des Papstes entgegen und behaupten, die orthodoxe Tradition sei nichts anderes als der lebendige, kontinuierliche Ausdruck des Glaubens der frühen Konzilien. Darum wendet sich die Diskussion zwangsläufig geschichtlichen Fragen nach der Rolle Roms in der Konzilsgeschichte zu, wobei katholischerseits behauptet wird, daß die Konzilien selbst der Beteiligung des Papstes bedürfen und von ihm gutgeheißen werden müssen. Dieser Diskussionstypus mag nützlich und informativ sein, weicht aber im allgemeinen dem Problem der Autorität *per se* aus: Von welcher Natur ist die Autorität in der Kirche? Ist die Lehre der Kirche eine Reihe von Überzeugungen, an denen die Christen festhalten, weil eine «Autorität» für sie bürgt?

Der russische Theologe A. S. Chomjakow (1804-1860) hat einen bekannten Versuch gemacht, das Problem der christlichen *Wahrheit* vom Autoritätsproblem zu lösen. Er machte der westlichen Christenheit den Vorwurf, sie habe das «Kirchenvolk» seiner unmittelbaren Verantwortung für die Bewahrung der geoffenbarten Wahrheit beraubt und zwischen Gott und den Menschen die Autorität entweder des Papstes oder der Schrift als Buch gestellt und so das Kirchenvolk um die Freiheit der Kinder Gottes gebracht[1]. Chomjakows Ideen haben in Rußland einen ganz gewaltigen Einfluß ausgeübt, wie das Dostojewskijs «Legende vom Großinquisitor» zeigt. Die kollektive Verantwortung des Gottesvolkes für die Integrität der Tradition sowie die unmittelbare Wahrheitserkenntnis durch alle Christen – d.h. die Hauptintuitionen des Denkens von Chomjakow – werden in der orthodoxen Tradition ganz allgemein angenommen.

Was jedoch in Chomjakows Denken fehlt, ist ein besonderes Verständnis für die Lehr*charismen*, die nur *gewissen* Gliedern des Leibes der Kirche zuteil werden. Deswegen hat man ihm den Vorwurf gemacht, er huldige einer Art Populismus im Sinn Hegels – eine Tendenz, die für die russischen «Slawophilen» in der Tat chrakteristisch war und die des biblischen und patristischen Denkens als eines Korrektivs bedarf.

1. Die sakramentale Autorität des Bischofs

Wie aus den Schriften der Apostolischen Väter und der Autoren des zweiten Jahrhunderts erhellt, widerspiegelt sich in der Funktion des Bischofs eine dialektische Spannung, die dem Neuen Testament selbst innewohnt[2]:

– Auf der einen Seite wird der Lehrdienst als Weiterführung der Zeugenschaft der Apostel auf einem «horizontalen» *geschichtlichen* Weg gesehen: «Das Evangelium war den Aposteln vom Herrn Jesus Christus für uns übergeben worden, und Jesus Christus war von Gott gesandt... Als sie nun in Ländern und Städten predigten, setzten sie (die Apostel) die Erstlingsfrüchte (ihrer Predigt) ... zu Bischöfen und Diakonen der zukünftigen Gläubigen ein» (Clemens, 1 Kor 42). Diese geschichtliche Dimension des Episkopats ist dann zur klassischen Auffassung der «apostolischen Sukzession» geworden.

– Auf der anderen Seite wird das Bischofsamt im Rahmen der eschatologischen Wirklichkeit bestimmt, die in der Eucharistieversammlung aufscheint, über die der Bischof in jeder Ortskirche den Vorsitz führt. So gesehen, besteht seine Funktion darin, die Gegenwart Gottes am Mahl des künftigen Reiches zu manifestieren. Dieser zweite Aspekt des Episkopats findet sich schon bei Clemens von Rom, wenn er sich des Hohenpriesterbildes (ἀρχιερεύς) als eines Modells für die christliche Kirchenordnung bedient (1 Kor 40). Der eigentliche Zentralgedanke in den Ignatiusbriefen ist derselbe: «Alle sollen... den Bischof achten als Abbild des Vaters, die Presbyter aber wie eine Ratsversammlung Gottes und wie eine Vereinigung von Aposteln» (Trall. 3,1). Die um ihren Bischof zum eucharistischen Mahl versammelte Ortskirche ist die gesamte «katholische Kirche» (Smyrn. 8,2) in Vorwegnahme der Parusie, wo die Presbyter ebenfalls den Thron Gottes umgeben werden (Offb 5 und 6).

So verstand die frühe Kirche das Bischofsamt als Weiterführung des apostolischen Zeugnisses der Apostel und gleichzeitig als Vorwegnahme der eschatologischen Vollendung: in diesen zwei Dimensionen widerspiegelt sich die eigentliche Wirklichkeit der Kirche als *Mysterium* oder Sakrament.

Beides wird gleichfalls zusammen zum Ausdruck gebracht im Begriff der «apostolischen Überlieferung», der sich besonders bei Irenäus findet, wenn er von den Bischofssukzessionen in jeder Ortskirche

spricht. Irenäus betrachtet die apostolische Sukzession nicht als eine persönliche Übertragung von Vollmachten (obwohl er den bei Clemens vorhandenen Begriff der Ernennung nicht ausschließt), sondern sieht sie als eine Sukzession von Funktionen *in jeder Kirche*. Dies ist der Sinn seiner Lehre über die «apostolischen» Lehrstühle in Rom, Smyrna und Ephesus (Adv.haer. III).

Der Gedanke wird weiterentwickelt in Cyprians Schrift «Die Einheit der katholischen Kirche», worin alle Bischöfe als einziger *episcopatus* angesehen werden, wobei jeder von ihnen in seiner Ortskirche den «Stuhl Petri» (*cathedra Petri*)[3] innehat, d.h. die Funktion, den Glauben zu lehren, den Petrus gelehrt hat.

Durch die ganze Geschichte der Polemiken von Byzanz gegen den im Mittelalter bei den Lateinern aufgekommenen Gedanken des römischen Primats liegt der Hauptton auf einer Ekklesiologie, die ganz der Auffassung Cyprians entspricht. Die Byzantiner betonten, es liege kein Grund vor, zu glauben, daß der Bischof von Rom allein einen «Stuhl Petri» innehabe, denn dies sei die Funktion *jedes Bischofs* in seiner Kirche[4].

Infolgedessen findet der «Glaube des Petrus» auf universaler Ebene seinen autoritativen Ausdruck im Konsens der Bischöfe, der auf dem Weg der Konziliarität zustande kommt. Die orthodoxe Kirche nimmt die Lehrdefinitionen der ökumenischen Konzilien als endgültige Fassungen der christlichen Wahrheit an, wenn sie von der Gesamtkirche «rezipiert» worden sind. Zwischen den orthodoxen und den römisch-katholischen Christen stellt sich zwangsläufig die Frage, ob der Bischof von Rom beim Zustandekommen dieses Konsenses eine *notwendige* und *führende* Rolle spiele oder nicht. Die entschiedene Aussage des Zweiten Vatikanums, daß dies tatsächlich der Fall sei, stellt für die Orthodoxen die Hauptschwierigkeit dar, Texte zu übernehmen, die sie an und für sich als treffliche Fassungen einer konziliaren Ekklesiologie empfinden. Vielleicht kommt an diesem Punkt das eigentlichste Autoritätsproblem in der christlichen Kirche am klarsten zum Ausdruck: Gibt es für die Glaubenslehren eine letzte, dauernde Garantie oder Sicherheit, die den Menschen seiner Freiheit und seiner Verantwortung für die Wahrheit enthebt? Was kommt zuerst: die Wahrheit selbst (die durch Zeugnisse und Zeichen bestätigt wird, wobei der bischöfliche Konsens höchst autoritativ ist) oder die Lehrautorität, die sie verbürgt? Die erste Option ist die der orthodoxen Kirche, mit all den Unannehmlichkeiten, die durch das Fehlen eines greifbaren Zentrums der «Unfehlbarkeit» in der Praxis entstehen, aber auch mit einem Anforderungen stellenden Sinn für die Lehrkontinuität und das treue Festhalten an der apostolischen Wahrheit.

2. *Die charismatische Autorität des Heiligen*

Eine der charakteristischsten Eigenarten des christlichen Ostens besteht in der Rolle, die bei Lehrstreitigkeiten Gruppen oder Einzelpersonen spielen, die nicht formell mit dem sakramentalen Lehramt betraut sind. Man könnte fast sagen, die *Mönche* seien mit einer gewissen *de facto*-Autorität ausgestattet, die sie in bezug auf verschiedene Streitfragen und Lehrpositionen oft ausübten. Diese ihre Autorität wurde nie formell definiert. Sie läßt sich als Ausfluß der weiteren Auffassung verstehen, wonach das ganze Gottesvolk – Klerus und Laienschaft – letztlich zur Behütung der christlichen Wahrheit bestellt ist.

Der Gedanke, daß die Laienschaft (von λαός, «Volk») für die Bewahrung der Überlieferung kollektiv verantwortlich ist, wird von orthodoxen Theologen oft betont. Jetzt ist er auch vom Zweiten Vatikanum aufgenommen worden[5], Die Kirche ist indes sicherlich keine Demokratie, sondern eine Theokratie. Nicht Volksentscheide und öffentliche Meinungsumfragen sind für sie maßgebend. Zwar ist das gesamte Gottesvolk mit dem Recht und der Pflicht zur «Unterscheidung» (διάκρισις – 1 Kor 14,28) betraut, Wortführer Gottes aber ist der *Heilige* oder Prophet, wenigstens in «außerordentlichen» Umständen, besonders dann, wenn es mit der Autorität der Bischöfe nicht zum besten bestellt ist oder sie nicht vorhanden ist.

Unter den historischen Beispielen, die am häufigsten angeführt werden, um diese entscheidende prophetische Verantwortung zu veranschaulichen, kann man an den Fall des hl. Maximus des Bekenners erinnern, der sich weigerte, die Lehre über den einen Willen in Christus anzunehmen, selbst als er der Tatsache gegenüberstand, daß die Bischöfe einmütig für diese Lehre eintraten (oder einzutreten schienen)[6]. So unterstützten auch 1430 die Mönche des Berges Athos feierlich die Theologie des hl. Gregorios Palamas, indem sie jeden, der mit ihr nicht einverstanden war, aus ihrer Gemeinschaft ausschlossen (schon bevor das Lehramt dazu formell Stellung genommen hatte)[7].

Diese Beispiele zeigen, wie weit die geistliche Autorität der Mönche von der östlichen Christenheit anerkannt wird. In einer positiveren Form brachten sie diese Autorität oft zum Ausdruck, selbst in der Neuzeit: das charismatische Amt einzelner «Ältester» (*startsi* auf slawisch) ist gelegentlich (beispielsweise im 19. Jahrhundert in Rußland; vgl. die Werke Dostojewskijs) autoritativer und einflußreicher gewesen als das der offiziellen kirchlichen Hierarchie.

Die angeführten geschichtlichen Beispiele besagen jedoch nicht, daß das Prophetenamt – auch von Laien – irgendwelche Unfehlbarkeit besitzt. Mönche setzten

sich oft für falsche Positionen ein. Sie entwickelten gelegentlich auch Theorien über eine charismatische Leitung, die sich mit der sakramentalen Ekklesiologie nicht vereinbaren ließen; diese bildete selbstverständlich weiterhin immer die Norm für die Kirchenleitung und die kirchliche Autorität. Ursprünglich «messalianisch» oder «platonisch», kamen diese Theorien besonders in den Werken des Pseudo-Dionysios[8] zum Ausdruck, der im Bischofsamt einen persönlichen Status und nicht eine kirchliche *Funktion* sieht. In der blumigen, poetischen Sprache eines Symeon des Neuen Theologen (11. Jahrhundert) konnte es auch heißen, die Kirchenleitung dürfe allein dem «Vollkommenen» zukommen, und wer Gott nicht erfahre, besitze das Bischofsamt nur zum Schein. Man sollte jedoch solche Texte, die in Mönchskreisen auftauchen, nicht allzu wörtlich nehmen. Der intensive Sakramentalismus Symeons selbst läßt ihn ganz klar im Hauptstrom der kirchlichen Tradition stehen[9]. Dennoch ist zu sagen, daß die östliche Christenheit in ihrem Ethos stets eine gewisse Spannung zwischen der «Institution» und dem «Ereignis», zwischen der öffentlichen, offiziellen Lehre (κήρυγμα) und der erlebnismäßigen Lehre (δόγμα)[10], zwischen der Lehre der Bischöfe und der Gnosis der Heiligen bewahrt hat. Nur ausnahmsweise führte diese Spannung zu offenem Gegensatz; die antiautoritäre und antihierarchische Versuchung wurde im allgemeinen durch das um die Eucharistie kreisende Kirchenverständnis überwunden und somit das apostolische Amt als der normale, ordentliche Kanal der Lehre der Kirche anerkannt.

Wie aus diesen Bemerkungen erhellt, hat die orthodoxe Christenheit keinen Autoritätsbegriff entwickelt, der als die letzte *Sicherheit* in allen Lehrfragen angesehen werden könnte. Bischöfe und Konzilien – und selbstverständlich auch die Heiligen – müssen sich der «Unterscheidung» durch die Kirche unterziehen, und diese erfolgt nicht nach juristischen Kriterien. Trotzdem kam es nicht zu einer Form von «liberalem» Christentum, ganz im Gegenteil. Weil im Osten die Hierarchie nie die Rolle eines unfehlbaren Wachhundes übernahm, gab es hier, wie Historiker bemerkt haben, nur wenige antihierarchische Krisen und Schismen, und die Schismen, zu denen es in dieser Richtung kam, waren eigentlich *reaktionäre* Sezessionen, wobei Laien den Bischöfen Neuerungen vorwarfen. Dies war der Fall bei den Monophysiten des sechsten Jahrhunderts, bei den russischen «Altgläubigen» und in der Neuzeit bei den Griechen, die am alten Kalendarium festhalten. In der orthodoxen Kirche haben es selbst berechtigte Reformen schwer, den Test der durch das Volk ausgeübten «Unterscheidung» zu bestehen.

[1] Vgl. vor allem A.S. Chomjakow, L'Eglise latine et le protestantisme au point de vue de l'Eglise d'Orient (Lausanne und Vevey 1872).

[2] Vgl. die ausgezeichnete Studie von J. Zizioulas, Apostolic Continuity and Orthodox Theology: Towards a Synthesis of Two Perspectives: St. Vladimir's Theological Quarterly 19 (1975) 75–108, La continuité avec les origines apostoliques dans la conscience théologique des Eglises orthodoxes: Istina, 1974, No. 1, 65–95.

[3] Diese Deutung des Denkens Cyprians wird heute in weiten Kreisen angenommen. Vgl. J. Meyendorff, Orthodoxy and Catholicity (Sheed and Ward, New York 1965) 15 = Orthodoxie et Catholicité (Le Seuil, Paris 1965) 16.

[4] J. Meyendorff, Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche (Zürich 1961) 95-118.

[5] Dogmatische Konstitution «Lumen gentium» Nr. 12.

[6] Acta Maximi: PG 90, Col. 121 BC.

[7] Hagioretisches Buch: PG 150, col. 1225-1236.

[8] Eccl. Hier. I,3: PG 3, col. 373 C.

[9] Cap. Eth. III, Ed. J. Darrouzès, Sources chrét. 122 (Paris 1966) 421-425.

[10] Basilius von Caesarea, Über den Heiligen Geist, Ed. Pruche (Paris 1945) 231 f.

Übersetzt von Dr. August Berz

JOHN MEYENDORFF

1926 in Neuilly-sur-Seine (Frankreich) geboren, studierte an der Sorbonne und am Institut für orthodoxe Theologie in Paris, doktorierte 1958 in Philosophie (Paris) und 1966 in Jurisprudenz (Notre Dame). Er war Lektor und Assistent für Kirchengeschichte am Institut für orthodoxe Theologie in Paris. Im Auftrag des Centre National de la Recherche Scientifique widmete er sich byzantinischen Studien. Gegenwärtig ist er Professor für Kirchengeschichte und Patrologie am St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary, Crestwood, New York, und Herausgeber des St. Vladimir's Theological Quarterly, Professor für byzantinische Geschichte an der Fordham University, Lektor in Orthodoxer Theologie am Union Theological Seminary, Mitglied des Board of Scholars, Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies. Harvard University. Er ist Präsident der Faith-and-Order-Kommission des Weltkirchenrates. Veröffentlichungen u.a.: St. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe (Paris 1959); Grégoire Palamas – Défense des saints hésychastes, 2 Bde., Spicilegium Sacrum Lovaniense 30-31 (Löwen, 2., revid. Ausg. 1974); Die orthodoxe Kirche gestern und heute (Salzburg 1962; in mehreren Sprachen); Orthodoxy and Catholicity (New York 1966); Christ in Eastern Christian Thought (Washington 1969); Marriage in Orthodox Perspective (New York ²1975); Byzantine Theology (New York ²1975). Anschrift: St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary, 575 Scarsdale Road, Crestwood N.Y. 10707, USA.

Jan Witte

Die Autorität des Lehramts in den Kirchen der Reformation, insbesondere bei Luther und Calvin

1. Einleitung

Aus dem Gesamtkomplex der Voraussetzungen, «Ursachen» und treibenden Faktoren, die mit dem Entstehen und Wachstum der Reformation zusammenhängen, richten wir hier unsere Aufmerksamkeit auf den einen, aber doch wohl sehr grundlegenden Aspekt: Wie steht es in der Lehre der Reformatoren mit der Spannung zwischen der christlichen persönlichen Freiheit und dem Gehorsam gegenüber der kirchlichen Autorität?

In unserer Antwort beschränken wir uns auf die Stellungnahme Luthers und Calvins[1], weil wir meinen, auf diese Weise besser in das eigentliche Problem Einsicht geben zu können als durch eine notwendigerweise flüchtige Übersicht über mehr als vier Jahrhunderte, während ihre Problemsicht die heutige Interpretation noch (oder wieder) zum großen Teil beherrscht.

Calvin hat viele Prinzipien von Luther übernommen, vor allem in Hinsicht auf dieses Problemgebiet; aber in der Konkretisierung der Kirchenstruktur hat er die Spannung zwischen christlicher persönlicher Freiheit und kirchlicher Gemeinschaftsautorität eindringlicher zum Ausdruck gebracht als Luther. Zur äußersten Kürze verpflichtet, beschränken wir uns bei Luther hauptsächlich auf die Grundsätze, bei Calvin vornehmlich auf die konkrete Form der Kirchenstruktur und die sich daraus ergebenden Konsequenzen.

2. Luthers Auffassung von kirchlicher Lehrautorität

Luther entdeckte, daß Gott überall in dieser Welt verborgen wirkt und zwar unter dem Gegenteil dessen, was Vernunft und Natur als geraten erscheinen lassen («sub contrario» wiederholt er immer wieder). Er entdeckte dies bei der andächtigen Betrachtung des gekreuzigten Christus und seines Weges durch Erniedrigung, Leid und Tod zur Verherrlichung. Er entdeckte dieselbe Lebensaufgabe in sich selbst als Christ: diesen vorgezeichneten Weg durch eigene Angst und Verzweiflung, durch Leid und Sterben zur vollkommenen Gleichförmigkeit mit Christus. Die zwei Wege sind für unseren Verstand ganz unbegreiflich. Von Natur aus stellen wir uns dem entgegen. Das Unbegreifliche können wir nur in der vollen Glaubensübergabe an Christus annehmen. Das sind in einer Nußschale einige Kernbegriffe von Luthers «theologia crucis». Wenn Luther diese tiefe christliche Sicht erklärt, bemerkt man, daß auf dem philosophischen Hintergrund der occamistische Nominalismus mitspielt: die Lehre, welche alle natürliche Erkenntnis des Transzendenten ausschließt und alles Suchen nach Wesenszusammenhängen zwischen den geschaffenen Dingen für sinnlos hält. Luthers *Christologie* wird von der angedeuteten christlichen Sicht, aber auch durch diesen Nominalismus mitbestimmt. Die «Knechtsgestalt» in Phil 2,7 besagt nach Luther, daß die menschliche Natur Christi nicht mehr ist als die passive «Larve», unter der sich die – alles allein bewirkende – Gottheit verbirgt. Er nennt diese «Knechtsgestalt» Gottes «opus alienum», das fremde undurchsichtige Werk Gottes, unter dem er das «opus proprium», das Gott eigene Werk, die Heiligung der menschlichen Natur des Christus, «zu unserem Nutzen», verbirgt.

Parallel dazu sieht Luther Gottes Wirken in der *Rechtfertigung* des Sünders: Der sündige Mensch in all seiner Verwerflichkeit ist Gottes «opus alienum», unter dem er sein befreiendes und heiligendes «opus proprium» verbirgt. Das bedeutet hier: Die gefallene menschliche Natur bleibt sündig, auch nach der Rechtfertigung, aber auf verborgene Weise ist Christi Gerechtigkeit schon gegenwärtig. Christus «tauscht» die Gegenwart seiner Gnade *in* uns gegen unsere Sünde ein, die er auf sich nimmt («der fröhliche Wechsel», sagt Luther). Aber Christus läßt den Gerechtfertigten nicht teilnehmen an seiner Heiligkeit[2].

Luthers Absicht ist, in Christologie und Rechtfertigungslehre jede Möglichkeit pelagianischer oder semipelagianischer Interpretation des Erlösungswerks auszuschließen. Dieselbe Absicht begegnet uns in seiner Kirchenlehre. Die Kirche wird von Luther «Mutter der Gläubigen» genannt, in dem Sinne, daß sie durch ihre Predigt das Wort Gottes durch die Zeiten trägt und durch dieses Wort die Gläubigen erweckt und nährt.

Bei diesem «durch die Zeiten Tragen», diesem «Erwecken und Nähren» kommt der Kirche jedoch keine instrumentale Mitursächlichkeit unter der Wirkung des Geistes zu. Luthers Kategorie ist eine andere: Das freisprechende Wort der Gnade ist ganz allein Gottes Wort, und das ist genug. Die Kirche ist nur der Platz, wo der Geist das Erlösungswerk Christi bei Gelegenheit von Verkündigung und Sakramentenspendung

gegenwärtig setzt. Trotzdem betont Luther, daß beide, Geist und Kirche, notwendig sind[3]. Der Heilige Geist schafft sich die Kirche als notwendige Voraussetzung für seine heiligende Wirksamkeit im einzelnen Gläubigen. Durch die aktuelle Wirkung des Heiligen Geistes in der Verkündigung der Kirche und durch das inwendige Zeugnis des Heiligen Geistes im Herzen der Hörer *werden* Schrift und Predigt erst zur Offenbarung Gottes. Die Kirche trägt nichts Wesentliches dazu bei (man denke an die «Larve» bei Christus).

Der ganz und gar verdorbene Mensch würde außerdem noch das hellste äußere Zeugnis entstellen, wenn der Heilige Geist nicht in seinem innersten Herzen die Wahrheit bezeugte und besiegelte. In diesem inneren Zeugnis treffen so zwei Funktionen zusammen: der Heilige Geist ist der glaubwürdige Interpret der Wahrheit, aber er ist auch, ja noch weit mehr: der Tröster, der das angstvolle, schuldbewußte Menschenherz des gefundenen persönlichen Heils gewiß macht[4].

Für den Christen, der so durch äußeres und inneres Zeugnis des Heiligen Geistes seine Heilsgewißheit gefunden hat, wird nun die Heilige Schrift, gelesen unter dem doppelten Zeugnis des Heiligen Geistes, zur letzten Glaubensnorm[5]. Doch bedeutet dies nicht, daß Luther ein bloßes personales Heil predigte, denn jeder Gläubige wird durch den Heiligen Geist zur Gliedschaft im Volke Gottes berufen, das durch Gottes frei gewählte Zeichen von Verkündigung und Sakramentenspendung (es hätten auch durchaus andere Zeichen sein können!) in der Kirche zusammengebracht wird[6].

Artikel 7 des Augsburgischen Glaubensbekenntnisses präzisiert nun die an die Zeichen gestellten Forderungen in der bekannten Formel: «Die Kirche ist die Versammlung der Gläubigen, in welcher das Evangelium *rein* gepredigt und die Sakramente *recht* gespendet werden. Und für die wahre Einheit der Kirche *ist es genug,* übereinzustimmen in der Lehre des Evangeliums und der Spendung der Sakramente»[7].

Es ist genug («satis est»)! Das Amt und die amtlich ausgerüstete Kirche können lediglich ein Vermittlungskanal für die Heilstat Gottes in Jesus Christus sein. Auch die sichtbare Kirche ist schließlich nur die «Larve», unter welcher der Heilige Geist sein Werk verbirgt. Die Kirche ist nicht instrumental effektiv für die Heilserwerbung; sie ist auch nicht notwendig für die sichere Feststellung des Sinns der Heiligen Schrift. Wer aber macht denn dann aus, ob das «Reine» und «Rechte» wirklich gegenwärtig sind? Letztlich der einzelne Gläubige, der die Heilige Schrift unter dem inneren Zeugnis des Heiligen Geistes liest, wenn auch sekundär unterstützt durch die kirchliche Verkündigung und Schrifterklärung. Insofern kann man sagen, daß für Luther ein «ministerium verbi» *als Dienst* der (reinen) Verkündigung und (rechten) Sakramentenspendung nötig ist. Mehr nicht. Das «satis est» ist kirchenspaltend aufgetreten, weil es Ausdruck für eine Sicht auf das Verhältnis von Kirchenautorität zu Schriftautorität ist, die sich von der römisch-katholischen Sicht radikal unterscheidet (obwohl das Zweite Vatikanische Konzil bestätigt, daß auch die Kirche unter der Schrift steht: Dei Verbum, Nr. 10). Aber das «satis est» bedeutet de facto trotzdem nicht die absolute Ausschließung jeder kirchlichen Lehrautorität. Die Augsburgische Konfession sagt, daß der «Diener des Wortes» das pastorale Amt hat, die Kirche zu leiten und zu lenken, worin eingeschlossen ist, daß er das Recht hat, «Regeln aufzustellen, damit es in der Kirche geordnet zugehe ... Solche Ordnung gebührt der christlichen Gemeinde um der Liebe und des Friedens willen aufrecht zu halten und den Bischöfen und Pfarrern in diesen Fällen gehorsam zu sein»[8].

Aber derselbe Artikel 28 dieser Augsburgischen Konfession zählt auch Aufgaben auf, bei denen der «Diener des Wortes» (sei es Bischof oder Pfarrer) mit klarer Lehrautorität auftritt, nämlich beim «Beurteilen der Lehre, beim Verwerfen einer Lehre, die dem Evangelium entgegen ist, und beim Ausschluß der Gottlosen, deren Gottlosigkeit offenbar ist, aus der Gemeinschaft der Kirche: ohne menschliche Gewalt, sondern allein durch Gottes Wort. Und deshalb sind die Gläubigen und die Kirchen verpflichtet, den Bischöfen gehorsam zu sein gemäß dem Wort Christi: Wer euch hört, der hört mich»[9]. Inzwischen steht der geforderte Gehorsam gegenüber diesen und anderen Lehrentscheidungen immer unter dem Vorzeichen: «Solange der ‹Diener des Wortes› nichts auferlegt, das mit dem Evangelium in Widerstreit ist» (ebd.). Das Urteil darüber liegt letztlich beim einzelnen, weil dieser in der Schrift, gelesen unter dem persönlichen Zeugnis des Heiligen Geistes, seine letzte Glaubensnorm und Heilsgewißheit findet. – Lernprozesse sind aber möglich, ausgehend von den «Dienern des Wortes», weil diese gegenüber der Kirche die Verpflichtung auf sich genommen haben, die Kirchenlehre zu verkündigen. Wir können hier darauf nicht näher eingehen, auch nicht auf die Ehrfurcht vor der Lehre der Kirche, die für alle Gläubigen gilt. Wir kommen darauf bei Calvin zurück, der Sinn und Grenzen dieser Ehrfurcht viel gründlicher ausgearbeitet hat als Luther.

3. Calvins Lehre über das Verhältnis von persönlicher Freiheit und kirchlicher Lehrautorität

Calvin gibt der sichtbaren Kirche im Erlösungswerk mehr Funktionsraum als Luther. Dennoch steht auch

bei ihm die Tätigkeit des Heiligen Geistes an erster Stelle neben dem individuellen Gläubigen, wenn auch dieses auf den einzelnen gerichtete Geistzeugnis, gerade wegen seiner freiwilligen Bindung an das verkündigte Wort, einen gewissen Zusammenhang mit der Kirche gibt. Dieses innere Zeugnis hat, wie bei Luther, eine doppelte Aufgabe: einerseits innerlich Zeugnis zu geben von der Wahrheit des äußeren Zeugnisses, das in der Schrift gegeben wird; anderseits im Herzen die Heilsbotschaft Gottes zu besiegeln, die mir persönlich geschenkt ist. Luther und Calvin betonen beide den wechselseitigen Zusammenhang zwischen Wort und Geist; aber Calvin setzt den Akzent etwas anders als Luther. Luther geht es vor allem darum, dem angstvollen Menschenherzen Gewißheit über das persönliche Heil zu schenken; Calvin erkennt diese Aufgabe zwar an, aber für ihn steht mehr im Mittelpunkt, daß dieses Band zwischen Wort und Geist uns Sicherheit über die *Wahrheit* der Schrift verschafft. Calvins dringendste Sorge ist nämlich, daß wir niemals unsere Distanz zu dem himmlischen Christus aus dem Auge verlieren. Christus ist im Himmel, wir sind auf der Erde, wiederholt er des öfteren. Diese Betonung der Distanz hängt u.a. mit seinem Mißverständnis von der Gegenwart des auferstandenen Herrn im Himmel zusammen. Er versteht diese als eine irdisch-örtliche Gegenwart, die eine «Gegenwart gleichzeitig auf der Erde» ausschließt[10].

Er kennt keine pneumatische Gegenwart des auferstandenen Herrn. Luther dagegen und auch die Katholische Kirche kennen sie – wenn auch mit anderer Präzisierung. Bei Calvin wird die Distanz zwischen dem verherrlichten Christus im Himmel und der sündigen Menschheit auf Erden nur insofern überbrückt, daß die verherrlichte Menschheit Christi *durch seine Kraft* dem Auserwählten nahe ist[11]. Und es ist der Heilige Geist, der *durch seine Kraft* die Kraft Christi den «electi» überbringt. Aber der Heilige Geist bewirkt nicht eine ontologische Verbundenheit mit dem verherrlichten Herrn selbst, der dadurch in seiner Kirche gegenwärtig und wirksam ist (wie die Katholische Kirche es lehrt). Calvin geht es um die unmittelbare Beziehung des einzelnen Gläubigen zum verherrlichten Herrn, aber um eine *rein geistige* Beziehung, in der sogar die verherrlichte Menschheit Christi nicht selbst verbindend auftritt, und noch viel weniger ein rein menschlicher Stellvertreter Christi eine wesentliche, essentielle Funktion hat: Alles wird hier zustande gebracht *allein durch Wort und Geist*. Calvin dachte hier nicht allein an eine Abgrenzung von der römisch-katholischen Kirche, sondern ebenso sehr an eine Abgrenzung von den Wiedertäufern, die sich nur auf das innere Geistzeugnis stützten und die Schrift vernachlässigten.

Aus dieser unmittelbaren Christokratie müssen wir nun Calvins Kirchenordnung verstehen. In einem einzigen meisterhaften Satz faßt Calvin das unterschiedliche Verhältnis der Gläubigen zur unsichtbaren und zur sichtbaren Kirche zusammen: «Gleichwie es also nötig ist, daß wir eine unsichtbare, nur für Gottes Augen wahrnehmbare Kirche *glauben*, so wird uns geboten, diese, die mit Hinsicht auf die Menschen Kirche genannt wird, *hoch zu achten* und Gemeinschaft mit ihr zu üben»[12]. Glaubensobjekt ist die sichtbare Kirche also nicht; was bedeutungsvoll für ihre Lehrautorität ist. Diese Verneinung suggeriert schon eine recht große Freiheit im Ändern der Kirchenstrukturen, natürlich in Bindung an die Schrift.

Die scharfe calvinische Haltung gegen die Kirchenstruktur der römisch-katholischen Kirche schwingt noch nach in Artikel 1 der einflußreichen Kirchenordnung, die im Jahr 1571 von der Emder Synode abgefaßt wurde:

«Keine Gemeinde (Kirche) darf über die andern Gemeinden den Primat oder die Herrschaft an sich reißen, kein Prediger über die andern Prediger, kein Ältester über die übrigen Ältesten, kein Diakon über die Diakone. Jede und jeder hat sich sorgfältigst auch vor dem Verdacht solcher Anmaßung und vor jedem Versuch, sich das Regiment anzueignen, zu hüten»[13]. Antihierarchischer geht es kaum noch (es war denn auch der harte Ausdruck einer sehr brüderlich empfindenden «Protestgruppe», die in «feindlichem Gebiet» zusammenkam). Und doch war es so ganz im Geiste Calvins. Damit Christus allein unmittelbar über jeden und alle herrsche, darf weder die eine Ortskirche über die anderen herrschen, noch das eine Amt über das andere. Die Ämter sind für Calvin lediglich *Dienste* an den Gläubigen, die übrigens alle teilhaben am allgemeinen Priestertum. Ein besonderes Priestertum gibt es demnach nicht. Aber vor allem betont Calvin, daß alle «pastores» untereinander gleich sind[14].

Im zitierten Artikel finden wir schon alle die *bleibenden* Dienste der Kirchenordnung, die Calvin als schriftgemäß akzeptiert, außer den *«doctores»* oder «Lehrern». Letztere sind nach ihm die Männer, die in der apostolischen Kirche die Lehre erklären mußten und die vor allem in den ersten Jahrhunderten, aber auch später noch, für die Erhaltung der reinen Lehre nötig waren.

Kurz noch eine Auskunft über die anderen Pfeiler von Calvins Kirchenordnung. Calvins große Entdekkung in der Praxis der Genfer Kirche *und* in der Heiligen Schrift ist der *«Presbyter»* oder «Älteste», der die Aufsicht hat über die Lehre und die Lebensweise der Gemeinde und ihres «pastor» oder «Hirten»[15]. Vor allem durch diese aus dem Kirchenvolk und durch das

Kirchenvolk gewählten Ältesten schützte der Genfer Reformator seine Kirche vor der Gefahr, eine «Pastorenkirche» zu werden. Die *«pastores»* oder «Hirten», so sagt er, haben die Aufgabe, die Lehre zu verkündigen, die Sakramente zu spenden und die Kirche zu leiten, nicht aber über die anderen Gläubigen – zumal nicht über ihre Gewissen – zu herrschen. Schließlich kennt seine Kirchenordnung die *«Diakone»*, die mit dem Dienst an den Armen und Kranken beauftragt sind. Diese vier Ämter – und nur diese vier – sind für ihn «bleibende Funktionen», die in aller Reinheit aus der Heiligen Schrift geschöpft wurden. Er fand darin auch wohl «Apostel», aber diese waren für ihn in der Totalität ihres Amtes absolut einzigartig, also unter keinem einzigen Aspekt durch einen Nachfolger zu ersetzen. Er fand auch wohl «Propheten» und «Evangelisten», aber er entschied, daß dies nur Ämter für eine gewisse Zeit waren, also waren sie kein Problem für die Kirchenordnung. Die vier *bleibenden* Ämter betrachtete er als von Christus selbst eingesetzt. So kam er zu seiner «rein-evangelischen Kirchenordnung» von «göttlichem Recht», wenn auch nicht bis in alle Teile[16]. De facto folgte die biblische Beweisführung manchmal der schon gewachsenen Praxis, und nicht immer hatte die Heilige Schrift für die Praxis Modell gestanden[17].

Dennoch muß anerkannt werden, daß Calvins Kirchenordnung einige sehr grundlegende biblische Elemente enthält; man denke an die drei Gesichtspunkte: Verkündigen, Beaufsichtigen und Dienen, mit Akzent auf dem Dienen, auch bei den ersten zwei. Aber man denke vor allem an die kühle Reaktion auf die strukturell-verkalkte spätmittelalterliche Kirche: Bei Calvin fällt wieder volles Licht auf die charismatischen Gaben des Heiligen Geistes, und er durchdenkt die Konsequenzen dieser neuen (oder erneuerten) Einsicht, sowohl in den Ämtern wie auch für das Kirchenvolk.

Mehrere Reden und Entscheidungen des Zweiten Vatikanischen Konzils erinnerten uns persönlich lebhaft an Texte, die wir bei Calvin gelesen haben. Vielleicht können einige Punkte seiner Kirchenordnung auch beim weiteren Nacharbeiten der Konzilsbeschlüsse noch anregend wirken[18]. Auch der Oberbau von Calvins Kirchenstruktur enthält anregende Aspekte. Wir können hier nur wenig andeuten: für die Ortskirche ist da das *«Konsistorium»*, zusammengesetzt zu höchstens einem Drittel aus «pastores», zu zwei Dritteln aus «Ältesten» (manchmal kommen noch die «Diakone» hinzu); die *«classes»* sind zu vergleichen mit unseren Dekanaten, sind aber «demokratischer» geleitet; die *regionale* oder *nationale Synode* bestehen aus Abgeordneten der «classes», im selben Zahlenverhältnis von Pastoren und Ältesten. Schließlich ist sich Calvin der *Universalität der sichtbaren Kirche* auf der ganzen Erde bewußt. Alles zusammen eine sehr solide Kirchenstruktur auf organisatorischer Ebene, vor allem durch das geistliche «demokratische» Element mit den solide kontrollierenden und aktiv teilnehmenden Ältesten: Kontrolle und Teilnahme bis in die Spitze.

Im Anschluß daran ein kurzes Wort über die Kirchenzucht. Calvin fügt manchmal «der reinen Verkündigung des Evangeliums und der rechten Spendung der Sakramente» noch ein drittes Kennzeichen der sichtbaren Kirche hinzu, nämlich «wenn in dieser Kirche die kirchliche Zucht aufrechterhalten wird». Dieser dritte Punkt steht zwar nicht auf derselben Linie mit den beiden anderen, aber – sagt Calvin – «diejenigen irren sich in ihrer Meinung, die vertrauen, daß die Kirchen lange Zeit ohne dieses Band der Zucht bestehen bleiben können»[19]. Diese Zucht ist bei ihm manchmal straff. Calvin legt aber besonderen Nachdruck auf den geistlichen Charakter sowohl des Lehrprozesses wie auch des rein disziplinären Prozesses: vor allem muß sich der geistliche Charakter aus der strikten Gebundenheit an die Heilige Schrift erweisen, so daß man immer Mt 18,15-18 darin erkennen kann oder – soweit die Rede von schweren öffentlichen Sünden ist – wenigstens 1 Tim 5,19-21. Wenn es um Lehrprozesse geht, ist Calvins Sorge um ihren geistlichen Charakter und um die Personbeziehung zu dem Angeklagten als «Bruder» noch größer. Vielleicht könnte auch hier die römisch-katholische Kirche von ihm noch etwas lernen, obwohl auch bei Calvin und in den calvinischen Kirchen die Praxis manchmal von der schönen Theorie abwich. – Die Schlüsselgewalt, die den Aposteln übergeben wurde, ist für ihn nichts anderes als der Auftrag, das Evangelium von der Sündenvergebung rein zu verkündigen, darin eingeschlossen das «Behalten» für diejenigen, die die Verkündigung nicht annehmen.

Was läßt nun die so verstandene und konsequent durchgeführte unmittelbare Christokratie noch an Raum für die Lehrautorität der Kirche?

Die Kirche als mystischer Leib Christi hat für Calvin keine ontologische Beziehung zum personalen verherrlichten Leib Christi, und deshalb hat sie auch keine ihr eigene pneumatische Realität. Sie hat ontologisch keinen Anteil an der «Fülle Christi», seinem «pleroma». Calvin befürchtet hier, daß «eigene Realität» «autonome Realität» bedeutet (zu Unrecht) und daß «ontologisch» zur «Verdinglichung» der geistlichen Realität führt (in seiner Zeit eine verständliche Furcht).

Die Kirche lebt «ganz allein» von der Verheißung. Und so sehr diese Verheißung auch eine Wirklichkeit konstituiert – der neue Äon des auferstandenen Herrn

strahlt dennoch nicht in die Kirche weiter, sogar nicht im ersten Anfang. Deshalb ist sie nicht endgültig heilig. Deshalb hat sie keine Priester, die an Christi einzigem Priestertum teilhaben. Deshalb kann sie keine unfehlbare kirchliche Lehrautorität haben: keinen Papst also, aber auch kein unfehlbares Konzil in Einheit mit dem Papst. Wohl aber fordert Calvin ein «ehrfürchtiges Aufschauen zur Lehre der Kirche», die ausgesprochen ist in den Bekenntnisschriften oder auch in einer aktuellen Lehrentscheidung der Synode[20]. Diese Ehrfurcht hat ihren Grund in der Anerkennung des Sprechens des lebendigen Wortes Gottes in der kirchlichen Wortverkündigung und durch sie hindurch.

Der Akzent auf diesem «ehrfürchtigen Aufschauen» ist bei Calvin nach und nach gereift, in dem Maß, wie seine Aufmerksamkeit und Wertschätzung für die sichtbare Kirche zunahm. Der Nachteil dieser späten Entwicklung ist, daß der einseitige Akzent auf der Stellung des einzelnen Gläubigen aus der Periode seiner Lehre von der unsichtbaren Kirche (wenn auch niemals ausschließlich unsichtbar) sehr schwer wiedergutzumachen ist. So erklärt es sich, daß er niemals versucht, den Einfluß der Kirche auf den Glaubensakt des einzelnen in einer einzigartig wirklichen, von Christus seiner Kirche geschenkten Vollmacht zu begründen – außer auf den Auftrag zur Verkündigung und Sakramentenspendung. Und das, obwohl er doch die Pastoralbriefe als authentische Paulusbriefe akzeptierte und er auch die Authentizität von Mt 16,18-19 und 28,18-20 nicht in Zweifel zog. Es bleibt bei einem Hinweis auf die hohe Würde, die der sichtbaren Kirche in der Schrift zuerkannt wird. Wo liegt dann die Grenze für mein «ehrfürchtiges Aufschauen zur Lehre der Kirche», wenn mein persönliches Urteil von dieser Lehre abweicht? Calvin sucht die Lösung in der Berufung auf ein «judicium caritatis», angewandt auf die Kirche. Hier, sagt er, muß dieses Urteil (zum Unterschied von solch einem «judicium» über den einzelnen Gläubigen) zugunsten des guten Rechts der kirchlichen Entscheidung in die «praesumptio iuris» übergehen. Das soll heißen: Der einzelne Gläubige muß sich an das Urteil der Kirche halten, wie es in der Bekenntnisschrift oder in der aktuellen synodalen Lehrentscheidung ausgesprochen wird, «bis das Gegenteil aus der Schrift bewiesen wird»[21].

Die Schwierigkeit liegt darin, daß die Kirche für ihr Gemeinschaftsurteil nicht die unumstößliche Garantie besitzt, die dem einzelnen Gläubigen im – an sich – unfehlbaren inneren Geistzeugnis durchaus zuerkannt wird. Das «ehrfürchtige Aufschauen zur Lehre der Kirche» bleibt also immer begleitet von einem kritischen und – bei abweichendem Urteil – bald mißtrauischen Blick. Das innere Zeugnis des Heiligen Geistes wird von Calvin nicht mit dem zur Einheit führenden Geistzeugnis im Ganzen der Kirchengemeinschaft zur Synthese gebracht. Insofern droht in calvinischen Kirchen leicht das Verlassen der Kirche oder auch die Kirchenspaltung, wie die Geschichte bestätigt.

Was wir für das Verhältnis Einzelner-Synode feststellten, gilt analog auch für das Verhältnis Ortskirche-Nationalkirche. Sowohl die Ortskirche wie die Nationalkirche können sich nämlich auf «göttliches Recht» berufen, oder – wie es heißt – «auf Autorität erster Hand»; dabei hat die Ortskirche ein bleibendes Autoritätsorgan, die nationale Kirche in der Regel jedoch nicht. Unfehlbare Autorität hat keine von beiden, obwohl Calvin von einer sicherlich «höheren Autorität» der Synode als Autoritätsorgan der nationalen Kirche spricht. Theoretisch kann die sich benachteiligt fühlende Ortskirche letztlich an die «allgemeine Kirche» appellieren (die alle wahrhaft christlichen Kirchen in der Welt umfaßt). Diese Berufung an ein allgemeines Konzil der allgemeinen Kirche ist immer ein utopischer Fall geblieben, obwohl der jüngere Calvin aufrichtig ein solch allgemeines Konzil gefordert hat[22].

Etwas von diesem Wunsch klingt nun wieder durch bei dem im Ökumenischen Rat der Kirchen gewachsenen Verlangen nach «Konziliarität», letztlich nach einem «universalen Konzil», das mit Autorität für alle Kirchen sprechen könnte. Aber mit welcher Autorität? Der Weltrat sucht, weil sich das Bedürfnis nach dem Sprechen aus Autorität aufdrängt. Sollte die Katholische Kirche nicht gerade hier «die ersten Schritte tun müssen»[23] durch die – auch ökumenische – Anpassung ihrer Art und Weise der Autoritätsausübung? Wir wissen beiderseits noch nicht genau, welche Schritte, und auch nicht, wohin das führt; beiderseits erkennen wir die Grenzlinien. Aber furchtlos können und müssen wir *gemeinsam suchen*. Das Dekret über den Ökumenismus ermahnt uns, nicht zu weit nach vorn sehen zu wollen, aber unsere ökumenischen Initiativen *gemeinsam* mit den noch nicht ganz mit uns vereinigten Mitchristen zu entwickeln, «ohne den Wegen der Vorsehung irgendein Hindernis in den Weg zu legen und ohne den künftigen Anregungen des Heiligen Geistes vorzugreifen»[24]. Unser Rückblick auf Luther und Calvin hat uns Licht- und Schattenseiten der Reformation in bezug auf das besprochene Problem gezeigt; aber er hat uns auch verstehen lassen, welchen großen Fortschritt wir beiderseits in einigen Jahrzehnten gemacht haben, um den Schutt von Jahrhunderten beiseite zu räumen.

Heute ist man geneigt zu beten: «Tantus labor non sit cassus.» Möge diese ökumenische Anstrengung nicht vergeblich gewesen sein! Der Heilige Geist hat diese ökumenische Tätigkeit geweckt, sagt das Konzil.

Quer durch die Zeichen des ökumenischen Tiefstands hindurch glauben wir deshalb weiterhin an sein Feuer, das die Kirchen zu «einem passenden und kräftigen Beginn mit dem Werk der Erneuerung und Reform» zwingt[25].

[1] Calvins «Institutiones Christianae Religionis», hgg. 1559, zitieren wir mit Buch, Kapitel und Abschnitt (z.B. Inst.IV. 2.8 = Institutiones Christianae Religionis, Viertes Buch, zweites Kapitel, Nr. 8).

[2] Vgl. Weimarer Ausgabe (W.A.) 2.145, 7-12; 43.575; 43.576; 17 I, 436,2; 42,563, 17-20; 44.508, 17-30.

[3] Vgl. W.A. 31 II, 449-450.

[4] Vgl. W.A. 18. 653,22-25; 656, 25-28; W.A. Br.I, 133,32-37.

[5] Vgl. Erlanger Ausgabe 51.103; auch W.A. 7,97.

[6] Vgl. Der große Katechismus II, 51-54: Die Bekenntnisschriften der evang.-luth. Kirche (Göttingen 1952²) 657-658.

[7] Confessio Augustana, art. 7: «Est autem Ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta. Et ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum»: Die Bekenntnisschriften aaO. 61. – Auszeichnungen vom Autor des Artikels.

[8] Confessio Augustana, art. 28.53-55: Die Bekenntnisschriften aaO. 129.

[9] Confessio Augustana, 28.21: ebd. 123-124. – Hier fügt der lateinische Text gegenüber dem deutschen in schärferer Formulierung hinzu: «Hic necessario et de iure divino debent eis ecclesiae praestare oboedientiam, iuxta illud: Qui vos audit, me audit.»

[10] Vgl. Inst. IV 17.12; und 17.32; auch Op.Calv. 9.169.

[11] Vgl. Inst. II 15.3; auch Op. Calv. 45.568; 15.723.

[12] Inst. IV 1.7. – Hervorhebung vom Autor des Artikels.

[13] Wir folgen in unserer Übersetzung dem vertrauenswürdigsten lateinischen Text, der lautet: «Nulla ecclesia in alias, nullus Minister in Ministros, Senior in Seniores, Diaconus in Diaconos primatum seu dominationem obtinebit, sed potius ab omni suspicione et occasione sibi cavebit»; vgl. Reformierte Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen in deutscher Übersetzung, bearbeitet und herausgegeben von Paul Jacobs (Buchhandlung des Erziehungsvereins Neukirchen Kr. Moers) 252.

[14] Op. Calv. 53.234; auch Inst.IV 3.8 und 4.2.

[15] Die Aufgabe der «Presbyter» steht weder im Neuen Testament und in der nachapostolischen Zeit, noch bei Calvin eindeutig fest. Manchmal predigten sie auch; in der nachapostolischen Zeit haben sie oft auch eine liturgische Funktion. Für letztere hat Calvin kein Auge.

[16] Vgl. Ordonnances ecclésiastiques de Genève (1541), passim vor allem in Op.Calv. 10 I, 15-16; ebda 92; auch Inst. IV 5.10; 6.9; 3.1; 3.4.

[17] Vgl. J.L.Witte S.J, Het probleem Individu-Gemeenschap in Calvijns Geloofsnorm (Franeker 1949) II, 25-27 und 33-40 (über die Entwicklung von Calvins Kirchenordnung) und 83-96 (über die Lehrgewalt der Kirche).

[18] Vgl. für die katholische Bereitschaft, von «den anderen» zu lernen: Dekret über den Ökumenismus Nr. 4, 9 und 24.

[19] Inst. IV 12.4.

[20] Kein Papst und Konzil: Inst. IV 8.10 und 9.1. – Jedoch «ehrfürchtig aufsehen»: Inst.IV 9.8: 9.2 und 9.13.

[21] Vgl. den bekannten Artikel 31 der Dordrechter Kirchenordnung, der in den Niederlanden schon zu mehreren Kirchenspaltungen geführt hat.

[22] Vgl. Op. Calv. 5.537: «actes de Ratisbonnes», Calvins Übersetzung und Umarbeitung der Akten des Regensburger Gesprächs von 1541, die von Butzer in lateinischer Sprache abgefaßt wurden.

[23] Dekret über den Ökumenismus Nr. 4.

[24] Ebd. Nr. 24.

[25] Ebd. Nr. 4.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

JAN WITTE

Geboren 1907 in Groningen/Niederlande. Jesuit. Priesterweihe 1940. Er studierte in Djokjakarta/Indonesien, Maastricht und Heidelberg. Doktor der Theologie; Dissertation: Het probleem individu-gemeenschap in Calvijns Geloofsnorm (Franeker 1949) 2 Bände. Zunächst Dozent an der Theologischen Fakultät der Jesuiten in Maastricht. Seit 1955 lehrt er ökumenische Theologie an der Gregoriana in Rom. Gastvorlesungen an der University of San Francisco, Boston College, University of St. Louis und an der Theologischen Fakultät der Jesuiten in Barcelona. Er war Peritus der Theologischen Kommission des Zweiten Vatikanischen Konzils und des Sekretariats für die Förderung der christlichen Einheit. Veröffentlichungen: Die Christologie Calvins: Grillmeyer/Bacht (Hg.), Das Konzil von Chalkedon, Bd. III (Würzburg 1954); One, Holy, Catholic and Apostolic: H. Vorgrimler (Hg.), One, Holy, Catholic and Apostolic (London/Sydney 1968); ferner viele andere Artikel u.a. in Gregorianum, La Cività Cattolica, Münchener Theologische Zeitschrift. Anschrift: Pontificia Università Gregoriana, Piazza della Pilotta 4, I-00187 Roma/Italien.

Alexandre Ganoczy

Kirche, Schrift und Glaube im Verständnis der Gegenreformation

Die Frage nach der «rechten Lehre» bewegte die Theologen der Gegenreformation nicht minder als die Reformatoren selbst. Es war ihre feste Überzeugung, daß der Glaube, mit dem der Christ den von Gott geoffenbarten Wahrheiten zustimme und das Heil erlange (fides quae), nur durch eine verbindliche Klärung der heilsnotwendigen Glaubensinhalte (fides qua) gesichert werden kann. Sie waren sich auch dessen bewußt, daß ohne solche Klärung die Einheit der kirchlichen Gemeinschaft nicht zu wahren ist. Die bleibende Verunsicherung der katholisch gebliebenen Massen durch die religiöse Anziehungskraft des evangelischen Lagers machte sie wachsam. Die immer wieder aufflammenden Lehrstreitigkeiten der reformatorischen Kirchen untereinander und deren chronische Neigung zur Zersplitterung lieferten ihnen willkommene kontroverstheologische Argumente.

Aber wie ist es möglich, die rechte Glaubenslehre festzulegen, zu verteidigen und zu verbreiten, wenn zunächst die Frage nach den Kriterien dieser Lehre nicht gelöst wird? Und wie kann die Kriterienfrage gelöst werden, wenn es sich nicht klären läßt, welche Autorität in letzter Instanz darüber entscheidet? Daß die Theologen des Konzils von Trient die Brisanz dieser Fragen erkannten, zeigt schon die Reihenfolge der dort behandelten dogmatischen Themen. An der Spitze und gleichsam als Einleitung zur weiteren Arbeit stehen die Dekrete über das Glaubenssymbol, die kirchlichen Traditionen, die Schrift und deren authentische Auslegung[1]. Erst danach folgen die großen Lehrentscheidungen über die Erbsünde, die Rechtfertigung und die Sakramente.

1. *Trient: Schrift und Überlieferungen*

Für die gesamte Orientation der gegenreformatorischen Theologie sind jene Sätze besonders bedeutsam, in denen das Konzil das Verhältnis zwischen Schrift und Überlieferung bestimmt. Es wird erklärt, daß das Evangelium als «Quelle aller heilbringenden Wahrheit und sittlichen Ordnung» enthalten ist «in geschriebenen Büchern und ungeschriebenen Überlieferungen, die die Apostel aus Christi Mund empfangen haben oder die von den Aposteln selbst auf Eingebung des Heiligen Geistes gleichsam von Hand zu Hand weitergegeben wurden und so bis auf uns gekommen sind»[2]. Ferner fällt hier der folgenschwere Satz, der rechtgläubige Christ anerkenne und verehre «mit *gleicher* frommer Bereitschaft und Ehrfurcht»[3] die heiligen Bücher und die Überlieferung.

Die Spitze dieser Erklärung richtet sich eindeutig gegen die reformatorische «sola-scripura»-These. Sie setzt dieser gleichsam antithetisch ein klares «non sola» entgegen. Die Schrift ist nicht einzige Quelle der evangeliumgemäßen Wahrheit und Ordnung. Neben ihr und mit ihr zusammen sind es auch die Glaubensüberlieferungen apostolischen Ursprungs, welche die Kirche in ununterbrochener Folge und universaler Breite als solche befolgt und verkündet.

Damit ist jener Fragenkomplex gestellt, der bis zum II. Vatikanum für die Auseinandersetzung zwischen katholischer und evangelischer Dogmatik maßgebend bleibt. Ist das Verhältnis zwischen den biblischen Schriften und den apostolischen Traditionen vollkommen paritätisch? Gibt es zwei gleichwertige Quellen der Offenbarung, aus denen dann die Kirche als höchste Autorität die Kriterien der wahren Lehre und des rechten Glaubens erhebt? Oder sind doch die heiligen Bücher höher einzuschätzen als die Überlieferungen? Sind sie nicht sogar für die Kirche selbst die letzte «norma normans»? In der Tat verband sich die Diskussion über das Verhältnis von «scriptura» und «traditiones» mit dem Problem, ob die Kirche über der Schrift oder die Schrift über der Kirche stehe. Die meisten maßgeblichen Theologen der Gegenreformation[4] haben der Abwägung dieser beiden Lehr- bzw. Glaubensautoritäten ausführliche Abhandlungen gewidmet. Im folgenden sollen nur einige diesbezügliche Thesen des Thomas Stapleton (1535-1598) dargestellt werden. Nach der neuesten Forschung sind sie für die gegenreformatorische Theologie und Hermeneutik besonders charakteristisch[5].

2. *Thomas Stapleton: Autorität der Kirche und der Schrift*

Die antikalvinistische Frontstellung Stapletons, dieses wegen seiner Romtreue aus England vertriebenen und in Löwen tätigen Exegese-Professors, erklärt zum großen Teil das Mißtrauen, das er einer ausschließlich schriftorientierten Weise des Glaubens entgegenbringt. Sah Calvin in der Bibel, ähnlich wie Luther, jene Erscheinung des Gotteswortes, die alle in Christus geoffenbarte Wahrheit enthält und glaubwürdig bezeugt, eine Wahrheit, die jeder Glaubende dank des

in ihm wirkenden Gottesgeistes erfassen kann[6], so spricht sich der englische Kontroverstheologe für das formale und das inhaltliche *Ungenügen* der Bibel für die Glaubensbegründung aus.

Formal ist die Autorität der Schrift zunächst einmal wegen ihrer faktischen «Dunkelheit» mangelhaft. Zwar enthält sie eine Gottesoffenbarung, deren innere Erhabenheit über jedem Zweifel steht. Doch erscheint sie dem Durchschnittsgläubigen schon wegen der Tiefe und Fülle ihrer Gedanken als eine schwer verständliche Botschaft[7]. Auch ihre Sprache ist oft rätselhaft für den gegenwärtigen Leser, der meist – wie Luther selbst zugab[8] – den biblischen Wortschatz und die Grammatik gar nicht oder kaum beherrscht. Sicherlich erhellt die Gestalt Jesu Christi, die gleichsam die Mitte der Schrift ausmacht, vieles, was gesagt wird. Doch schafft nicht einmal diese Erkenntnis dort die nötige Klarheit, wo Unwissenheit sich mit maßlosem Stolz verbindet[9]. Man könnte sagen: Vergeblich gibt Christus allen Aussagen der heiligen Bücher einen Sinn, wenn das auf sich gestellte Individuum durch eigene Schwäche, Trägheit oder Willkür vom rechten Begreifen dieses Sinnes ausgeschlossen bleibt. Die Schrift stellt also den isolierten Gläubigen vor eine Aufgabe, die er ohne Anleitung einer sicheren lehrenden Autorität nicht zu erfüllen vermag. Die Reformatoren muten ihm zu viel zu und haben überdies eine idealisierte Auffassung von der Klarheit der Schrift.

Aufgrund der menschlichen Natur und ihrer Unzulänglichkeit waren die biblischen Schriften seit jeher auf die klärende Autorität der Kirche angewiesen. Diese besaß ihre Festigkeit kraft ihrer göttlichen Stiftung, bevor noch die biblischen Schriften als Offenbarungsquellen erkennbar wurden. Ja, es stand der Kirche zu, mit ihrem Zeugnis das Selbstzeugnis der Bibel zu bestätigen, d.h. den Kanon verbindlich festzulegen. Diese Anordnung Gottes liegt umso näher, als der Glaube öffentlichen, gemeinschaftlichen und universalen Charakter haben mußte. Damit alle Menschen des rechten Glaubens teilhaftig werden können, wirkt der Heilige Geist unablässig in der «lehrenden Kirche», der «ecclesia docens»[10]. Er als eigentlicher Autor der heiligen Bücher bewirkte es, daß die Kirche sie als solche kanonisierte[11]. Was die fehlende Selbstbezeugung dieser Bücher nicht leisten konnte, leistete das Zeugnis der vom Heiligen Geist untrennbaren kirchlichen Autorität.

Was nun das inhaltliche Ungenügen der Schrift anbelangt, nimmt Stapleton eine ebenfalls entscheidende Position ein. Auch hier regiert das Prinzip «non sola». Für ihn sind nicht alle heilsnotwendigen Glaubenswahrheiten in der Bibel zu finden. Sonst könnte man nicht erklären, wie die Patriarchen bereits vor der Verkündigung des Evangeliums das Heil erlangen konnten. Ferner verstünde man nicht, warum weder Jesus noch die Apostel das «sola scriptura» als audrückliches Gebot formuliert haben. In der Tat wirkte die mündliche Verkündigung als Vermittlung alles Heilsnotwendigen. Die einzelnen Dokumente des Neuen Testaments (lauter Gelegenheitsschriften) riefen nur einzelne Punkte der bereits verkündigten Lehre in Erinnerung[12].

Nach solchem Nachweis der Ansicht, daß die Heilige Schrift durchaus ergänzungs-, bezeugungs- und erklärungsbedürftig sei, erscheint die Lehrautorität der Kirche wahrhaft als Alpha und Omega jeder Glaubensorientierung. Man sage nicht, daß damit menschliches Wissen und Können dem geschriebenen Gotteswort vorgeordnet würden. Denn insofern die Kirche die Schule des Glaubens und nicht des bloßen Wissens ist, erfüllt sie ihre Aufgabe weder mit Argumenten der Philosophie noch mit der wissenschaftlichen Beweisführung der Theologie, sondern mit dem Einsatz der Entscheidungsgewalt und -gnade, die ihr Christus verliehen hat[13]. Sicherlich erlaubt diese Gewalt den kirchlichen Lehrern nicht, Glaubensentscheidungen zu fällen, die der Schrift widersprächen, wohl aber solche, die keine eindeutige biblische Begründung aufweisen. Die Kirche hat von Gott her das Recht, eine Glaubenswahrheit zu lehren, die die Bibel nicht lehrt. «Die Schrift ist Wort Gottes. Die Kirche ist die Stimme Gottes, der sowohl das geschriebene als auch das nicht geschriebene Wort spricht»[14].

Diese Gleichsetzung der ecclesia docens mit dem göttlichen Organ, das bald mit der Schrift, bald ohne sie zu den Menschen redet, führt folgerichtig zu einer systematischen Überordnung der ecclesia docens über das verbum Dei scriptum. Das findet seinen Ausdruck in Steigerungen wie «nobilius» und «excellentius», für evangelische Ohren wohl unerträglich. Der Vergleich zwischen Schriftautorität und kirchlicher Lehrautorität, mit der dann eine ganze Reihe von ungeschriebenen Überlieferungen gedeckt wird, fällt nicht mehr einmal im Sinne des tridentinischen «*pari* pietatis affectu» aus. Die traditionsmächtige Kirche überragt eindeutig die Schrift, wie der Zeuge sein Zeugnis, die Ursache ihre Wirkung, der Gesetzgeber das Gesetz, der Handwerker das Richtmaß, das er selbst angefertigt hat und an dem er alles mißt[15].

Somit ist nun die ecclesia docens als totale Vermittlerin der Heilsbotschaft und -wirklichkeit fest etabliert. Sie ist oberste Richterin in allen Sachen, die den Vollzug der fides qua bei den Gläubigen betreffen. (Und Stapleton zögert nicht, sie mit dem weisen König Salomo zu vergleichen!) Ihr wird nun auch das Prädikat der Infallibilität zugesprochen. Und daß diese ganze

Theorie auch in den amtlichen und kirchenrechtlichen Strukturen der katholischen Kirche ihren entsprechenden Niederschlag finden sollte, lag in der Logik einer Entwicklung, die bereits vor der Reformation angesetzt hatte.

3. Robert Bellarmin: Unfehlbares Lehramt

Die Väter des tridentinischen Konzils selbst hatten noch eine merkwürdige Zurückhaltung bezüglich des obersten Trägers der unfehlbaren Lehrautorität gezeigt. Allzusehr spürbar waren noch die Nachwirkungen des spätmittelalterlichen Konziliarismus, als daß eine grundsätzliche Auseinandersetzung oder gar ein Lehrentscheid über diese Frage hätte gewagt werden können. Trotz des Einflusses Cajetans, für den der Papst als Haupt des Kirchenleibes die Lehrgewalt Christi selbst verkörpert und der diese den Bischöfen nur teilweise überträgt[16], waren bei weitem nicht alle Konzilsväter für ein radikal monarchisches Verständnis vom Lehramt zu gewinnen. Viele stammten aus der Schule von Salamanca, der Schule Francisco Vitorias, der die Infallibilität der Gesamtkirche bzw. dem ökumenischen Konzil als deren Repräsentation zuschrieb. Demnach sind die konziliaren Entscheide in Sachen des Glaubens und der Sitte als infallibel anzusehen, zwar «gewiß nicht ohne den Papst, jedoch vor einem ausdrücklichen Approbationsakt des Papstes»[17]. Die These der Vitoria-Schule wurde nie verurteilt. Sie wirkte auch nach Trient weiter und trug, bis hin zu den mehr oder weniger extremen Positionen des Gallikanismus im 17. und 18. Jahrhundert, zur Relativierung der Papstmonarchie im Bereich der Lehramtsautorität erheblich bei. Hier wurde die Pflicht des Papstes, sich vor jeder Lehrentscheidung wenigstens ausführlich beraten zu lassen, immer betont[18].

Doch wirkte dieser Meinung, die dem Konziliarismus in gewisser Hinsicht nahestand, die Ekklesiologie Bellarmins zunehmend entgegen. Diese sollte dann für das gegenreformatorische Amtsverständnis aufs Ganze gesehen auch den Ausschlag geben. Man geht sicherlich nicht fehl in der Annahme, daß Bellarmin für die Grundhaltung der Gegenreformation in Ekklesiologie und Kirchenrecht ebenso charakteristisch ist wie Stapleton für deren lehrhermeneutische Grundeinstellung.

Bellarmin will ebenfalls höchstmögliche Klarheit und Einheitlichkeit im Selbstverständnis und Leben der Kirche erzielen. Es geht ihm vor allen Dingen darum, in einer von konfessioneller Vielfalt und Zersplitterung beherrschten Welt aufzuzeigen, welches die *wahre* Kirche ist. Denn nur dort, wo die vera ecclesia sich verwirklicht, kann auch die vera doctrina gehört und glaubend erlernt werden. Bellarmin nennt drei Kriterien für diese Kirche: Bekenntnis des einen und selben christlichen Glaubens, Gemeinschaft der Sakramente und Gehorsam gegen den rechtmäßigen Hirten, vor allem gegen den «Romanus pontifex», den Stellvertreter des einen Christus auf Erden[19]. Alle drei Kriterien zeigen den wesentlich sichtbaren und faßbaren (visibilis et palpabilis) Charakter der ecclesia; Bellarmin geht darin so weit, daß er die Kirche mit einer politischen Größe wie dem französischen Königtum oder der venetianischen Republik (beide recht zentralistisch regierte Staaten!) vergleicht[20].

Daß ein solches Pochen auf die eindeutige Erkennbarkeit der einen wahren Kirche im Äußeren sich mit dem lutherischen Kirchenverständnis unmöglich verträgt, liegt auf der Hand. Bellarmin geht sicherlich nicht heilspersonalistisch vor; für die reformatorische Vorstellung einer unsichtbaren Kirche läßt er keinen Raum. Für ihn ist es nicht das im personalen Glaubensvollzug empfangene Wort Gottes, das die Christen eint und zusammenhält, und nicht die innerliche Begegnung mit Christus als der sinngebenden Mitte der Schrift. Es muß ein äußerer Rahmen, eine Institution, eine sakramentale Gemeinschaft und eine zentrale Leitungsgewalt da sein, damit von wahrer Kirche Gottes überhaupt geredet werden kann. Eine einfache «fidelium congregatio», wie Luther meinte[21], reicht nicht aus, damit ecclesia zustande kommt. Eine Ekklesiologie des auf Christus hin mystisch konvergierenden subjektiven Glaubensvollzugs erscheint ihm als eine unrealistische Idealvorstellung. Er will eine gleichsam konkrete Ekklesiologie, eine dogmatisch klar formulierbare Lehre von der Kirche, die man auch im rechtlichen, organisatorischen, pastoralen und missionarischen Bereich vorbehaltlos einsetzen kann. Auch die Rolle Christi wird dabei eher juridisch erklärt: er ist, ekklesiologisch gesehen, der göttliche Stifter der sichtbaren Gemeinde und der Einsetzer eines Stellvertreters, der diese zu regieren hat[22].

In der Bellarminschen Theologie der Kirche kommt, wie man sieht, dem Pontifex Romanus die ordentliche und höchste Jurisdiktionsgewalt in der Kirche zu. «Allein der Papst besitzt die volle apostolische Vollmacht über die ganze Erde; die Bischöfe haben eine Vollgewalt nur für den Bereich ihrer Diözesen, eine Vollmacht, die sie vom Papst erhalten»[23]. Man kann also sagen, Bellarmin ignoriere die Kollegialität der Bischöfe ebenso, wie dies bereits Cajetan tat[24], und baue damit ein Strukturelement der Kirchenleitung ab, das seit Irenäus und Cyprian bis hin zur Ekklesiologie Torquemadas Mitte des 15. Jahrhunderts noch vorhanden war. Hier erreicht das monarchistische Kirchenverständnis einen echt gegenreformatorischen

Höhepunkt, den erst das II. Vatikanum rückgängig machen wird.

Die papalistische Zuspitzung der ekklesialen Jurisdiktionsgewalt hat freilich ihre Konsequenzen auch für die Theorie und Praxis der eigentlichen Lehrvollmacht gehabt. Die Glaubenslehre wird immer weniger gleichsam «von unten nach oben» garantiert, etwa im Sinne der alten, patristischen These von der Unfehlbarkeit des Kirchenvolkes in seiner kollektiven Ganzheit. Betont und überbetont wird nunmehr die Infallibilität der Hirten und besonders des Papstes. Das Wahrheitscharisma der Kirche konzentriert sich in ihrer Führungsspitze. Bellarmin geht so weit, daß er sogar mit der Irrtumsmöglichkeit des Gesamtepiskopats rechnet, nicht aber mit der des Papstes[25].

4. Folgen eines autoritären Kirchenverständnisses

Was waren die Folgen einer solchen Lehre vom unfehlbaren Lehramt in der Kirche? Zunächst einmal die Zementierung einer Zweiteilung der ekklesialen Gemeinschaft, nach der es eine «lehrende» und eine «lernende, hörende, glaubende, sich fügende» Kirche gibt. Damit ist die Grundlage für jene «hierarchisierende Mystik» z.B. eines Fénelon geschaffen, welche «die Vernunft dem Gehorsam zum Opfer bringt» und dem Volk nur eine «Infallibilität der Einsicht und der Fügsamkeit» zuteilt[26]. Solche passive Zustimmung zur göttlichen Wahrheit wird freilich im Falle des einzelnen Gewissens nicht automatisch eintreten. Die Gegenreformation bedient sich also der Inquisition, überwacht mit amtlichen Mitteln das theologische, spirituelle und kultische Schrifttum und hält an der Vulgata als der allein «authentischen» bzw. «maßgebenden» Version der Bibel fest[27]. Die Sorge um die rechte Deutung der Schrift ging so weit, daß z.B. die Päpste Paul IV. und Pius IV. für die Bibellesung in der Landessprache die ausdrückliche Erlaubnis des zuständigen Bischofs oder der Inquisition verlangten. Erst 1757 gestattete Benedikt XIV. generell die Lektüre von Bibelübersetzungen, die mit autorisierten Kommentaren der Kirchenväter und der Theologen versehen sind[28]. Es bedurfte auch einer langen und wechselhaften Entwicklung, bis der Toleranzgedanke im Sinne seiner Vorläufer wie Jacques Bienassis und Michel de l'Hospital gelegentlich zum Durchbruch kam[29]. Der Respekt vor der persönlichen Gewissensentscheidung in Sachen des Glaubens wurde indes von der Gegenreformation nie zu einem zentralen und offiziell kodifizierten Prinzip erhoben. Auch war die Allianz der religiösen Kräfte der katholischen Selbstreform mit den politischen, ja polizeistaatlichen Organen zu stark, als daß eine Theorie der Gewissens- und Religionsfreiheit in größerem Maß hätte praktisch werden können. Zusammenfassend läßt sich also sagen: Die Kirche der Gegenreformation erwartete mehr von ihrem unfehlbaren Lehramt und ihrer erneuerten straffen Selbstdisziplin als von einer Wahrheitsfindung in aller Freiheit.

Bedeutet dies aber, daß die Katholiken dieser Zeit nur gleichsam «auf Befehl» glaubten? Diese Frage darf nicht unbeantwortet bleiben. Denn es wäre eine unsachgerechte Verkürzung der Perspektive, wollte man in der Gegenreformation nur eine autoritäre und totalitaristische Kombination der Größen Kirche, Schrift und Glaubensvollzug sehen. Hätten die Kräfte der katholischen Reform nur im Sinne eines Glaubensjuridismus gewirkt, könnte man schwerlich ihren beträchtlichen Erfolg gerade in der Erneuerung des religiösen Lebens und der Mission erklären. Daher die Frage: Was machte das Geheimnis der Gegenreformation aus, insofern sie in einer genuin religiösen und evangeliumgerechten Bewegung bestand?

5. Erscheinungen eines disziplinierten Glaubensverständnisses

«Die Umsetzung aktiver menschlicher Willenskräfte in mystische Erfahrung und die Umsetzung mystischer Erfahrung in menschliche Aktivität /.../ machen das Geheimnis der Gegenreformation aus»[30]. Dieses Urteil eines angesehenen evangelischen Kirchenhistorikers dürfte wohl die Richtung angeben, in der eine Antwort auf unsere Frage gesucht werden soll. Sicherlich hat die hier erwähnte Korrelation zwischen mystischer Erfahrung und apostolisch-karitativer Potenz dazu beigetragen, daß die beiden bisher analysierten Faktoren, die ganz dem Lehramt unterworfene Bibelhermeneutik und die einseitig hierarchisch gedachte Ekklesiologie, bei den Katholiken auf Glaubensvollzug und -ethos nicht nur lähmend, sondern vielfach sogar anregend einzuwirken vermochten.

In diesem Bereich ist das historische Verdienst der katholischen Reform, vor allem in Spanien, unverkennbar. Heimat eines früh ansetzenden monastischen Observantismus und der quietistischen Mystik (Therese von Avila, Johannes vom Kreuz), hat Spanien in den Jesuiten «den disziplinliertesten Orden der Gegenreformation hervorgebracht»[31]. Schon am Gründer der Gesellschaft Jesu sind Züge einer Spiritualität erkennbar, die sich für den späteren Verlauf der katholischen Selbstreform vielerorts als tonangebend erwies.

«Ignatius ist eine der geballtesten Potenzierungen menschlicher Willenskraft, die die Geschichte kennt»[32]. Dieses Urteil von Joseph Lortz ist wohl kaum übertrieben. In der Tat kommt bei Ignatius, dem

baskischen Edelmann, ein eigenartiger Voluntarismus zum Zuge, der sich unmittelbar aus einer methodisch angestrebten Glaubens- bzw. Christuserfahrung nährt. Ähnlich wie Luther und die Mystiker des Spätmittelalters sucht Ignatius vor allem persönliche Christusbegegnung. Seine Glaubenserfahrung ist radikal christozentrisch ausgerichtet. Doch anders als bei Luther mobilisiert diese gläubige Begegnung bei ihm Kräfte eines ebenso leidenschaftlichen wie realistischen Willens zur Mission und zum Dienst an der Kirche. Ein anderer Unterschied liegt allem Anschein nach darin, daß Ignatius fast ohne exegetisches Wissen und ohne Theologie des Wortes gleichsam intuitiv jene «Mitte der Schrift» erfaßt, die der ganzen christlichen Botschaft ihren Sinn gibt. Aus diesem Erfassen des Wesentlichen erwächst unmittelbar die apostolische *parrhesia*, jenes mutige Zeugnis von der Wahrheit des Evangeliums, die schon die ersten Missionare des christlichen Glaubens auszeichnete. Es mag paradox klingen; was die genaueste Exegese und die wissenschaftlichste «Suche nach dem historischen Jesus» – wie das später heißen wird – nicht leisten konnte, leistet die Glaubensintuition eines Ignatius von Loyola: eine restlos aktive Angleichung an Leben und Werk Jesu. Die Meditationen über die Kindheit und das öffentliche Leben Jesu, die die Exerzitien für die zweite Woche vorsehen, mögen exegetisch wenig gestützt und einem kritischem Geist fast zu simpel sein. Nichtsdestoweniger fielen ihre praktischen Auswirkungen oft völlig evangeliumgerecht, und zwar in einer «modernen» Weise evangeliumgerecht aus. Armut, Gehorsam, Dienst an den Geringsten, Predigt, Katechese, Mission, aber auch Wille, für Kirche und Gesellschaft eine wirksame Elite zu bilden, charakterisieren diese ganz auf Praxis ausgerichtete «Nachfolge Christi».

Die Besonderheit dieser aktiven Spiritualität liegt nun darin, daß sie die maximale Betätigung des freien Willens mit einer echten Autoritätsmystik verbindet. Die kirchliche, hierarchische, lehramtliche juridische Autorität wird ähnlich wie später bei Stapleton und Bellarmin bejaht. Hinzu kommt noch die strikte Disziplin des Ordens selbst. Doch bleibt in diesem festen Rahmen der persönlichen Freiheit und Kreativität genügend Raum, um einen erfinderischen Selbsteinsatz zu ermöglichen. Wieweit auch das gleichsam mystisch begründet wird, läßt sich schon am Verhalten des ignatianischen Exerzitienmeisters ablesen. «Er lasse den Schöpfer mit seinem Geschöpf und das Geschöpf mit seinem Schöpfer unmittelbar handeln», heißt es in den Vorschriften[33]. Den Willen Gottes offenbart der Heilige Geist selber. Der Exerzitienmeister muß nur geduldig warten, bis sich ein Zeichen der vom Geist bewirkten Erleuchtung bemerkbar macht. Das bringt dann auch mit sich, daß es zwischen ihm und dem Exerzitanden eine Art Partnerschaft mit «gegenseitiger Hilfeleistung»[34] geben soll. Beide horchen gemeinsam auf die Offenbarung des göttlichen Willens. Daß solche Öffnung der Spiritualität in die pneumatische Dimension nicht für alle gegenreformatorischen Kräfte selbstverständlich war, zeigt die Tatsache, daß Ignatius, ähnlich wie andere spanische Mystiker, die Prüfung der Inquisition über seine Lehre ergehen lassen mußte[35].

Diese bruchstückhaften Hinweise mögen genügen, um die trotz allem Autoritarismus und Juridismus doch weitgehend positive Bilanz der katholischen Reform vor und nach Trient anzudeuten. Zusammen mit jenen humanistischen Strömungen, die bereits vor der Reformation die biblische, patristische und spirituelle Forschung gewaltig vorangetrieben hatten und die auch in der Gegenreformation noch sporadisch weiterwirkten[36], zusammen mit reformfreudigen Kirchenmännern, Kardinälen und Päpsten, vermochten die erneuerten oder neu gegründeten Orden eine in vieler Hinsicht funktionsfähige und evangeliumgerechte Synthese von Selbsterhaltung und Mission[37], Kirchenrecht und Mystik[38], Dogmatik, Ethik und Pastoral zu verwirklichen. Man könnte diese Synthese kurz und bündig einen disziplinierten Heilshumanismus nennen. Die faktische Allianz dieser eminent religiös-kirchlichen Synthese mit den oft brutalen Kräften der politischen Rekatholisierung mag uns heute als widernatürlich erscheinen. Die Überordnung der kirchlichen Lehrautorität über die der Schrift und die zunehmende Verherrlichung der päpstlichen Vollmacht über alle Bereiche des ekklesialen Lebens mögen in vielem den späteren Krisen der katholischen Theologie und des Kirchenrechtes Vorschub geleistet haben. Doch steht eines für den unparteiischen Beobachter fest: die gegenreformatorische Handhabung von Kirche, Schrift und Glaube hatte trotz aller objektiven Fehlentscheidungen *damals* einen wesentlichen Anteil daran, daß aus einer dekadenten Kirche wieder eine «Kirche der Seelsorge» und eine «universale Missionskirche» wurde[39].

[1] DS 1500-1508.
[2] DS 1501.
[3] Ebd.: «*pari* pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur».
[4] So Albert Pigge, Stanislas Hosius, Petrus a Solo, Gregor von Valentia, Robert Bellarmin u.a.
[5] Siehe dazu die ausgezeichnete Monographie von H. Schützeichel, Wesen und Gegenstand der kirchlichen Lehrautorität nach Thomas Stapleton (Trier 1966) (=Schützeichel).
[6] Vgl. Institutio Christianae Religionis I.7.4 und 8.12.
[7] Vgl. Schützeichel 99-103.
[8] WA 18, 606 ff.
[9] Vgl. Schützeichel 92-99.
[10] Der Ausdruck scheint eine Schöpfung Stapletons zu sein.
[11] Vgl. Schützeichel 103-106.
[12] Vgl. ebd. 107-112.
[13] Vgl. ebd. 119. Stapleton beruft sich bei diesen Gedanken auf Cajetan.
[14] Ebd. 200.
[15] Vgl. ebd. 201f., unter Verweis auf Stapleton, Demonstratio XII, 16f.
[16] Vgl. Apologia de comparata auctoritate Papae et Concilii, c. 12, Nr. 721: «caput concilii repraesentat Christum caput Ecclesiae, et corpus concilii corpus Ecclesiae», zitiert bei Y.Congar. Die Lehre von der Kirche. Vom Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart, HDG III, 3d, Freiburg-Basel-Wien 1971 (=Congar), 38.
[17] Ebd. 51.
[18] Vgl. ebd. 57.
[19] Controversiae 4 III 2; lateinischer Text der Definition zitiert bei Congar 54.
[20] Ebd. 3 II.
[21] Vgl. WA 7, 742-745, 762f.
[22] Vgl. Congar 54.
[23] Ebd. 55, unter Verweis auf Controversiae 3 IV 24 und auf zwei Reden Bellarmins aus dem Jahre 1604.
[24] Vgl. Congar 39.
[25] Vgl. Controversiae 4 III 14.
[26] Congar 64f.
[27] DS 1506.
[28] A.Stonner, Bibellesung, LThK 2, 367.
[29] Siehe dazu J.Lecler, Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme, Paris 1955, deutsch: Stuttgart 1965.
[30] W.Maurer, Gegenreformation (=Maurer), RGG II, 1257
[31] Ebd.
[32] J.Lortz, Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung, Bd. II, Die Neuzeit (Münster [21]1964) (=Lortz) 147.
[33] Zitiert bei Lortz 151.
[34] So P.Pourrat, La spiritualité chrétienne, Bd III/1. Les temps modernes. De la Renaissance au Jansenisme (Paris 1947) 49.
[35] Ebd.
[36] Vgl. Mauer 1255f.; Lortz 157; zur Bibelkenntnis bei Petrus Canisius.
[37] Vgl. Lortz 172; Congar 60.
[38] Vgl. Congar 51, 168.
[39] Maurer 1261.

ALEXANDRE GANOCZY

1928 in Budapest geboren. Studierte an der Universität Pazmany zu Budapest, am Institut Catholique de Paris und an der Päpstlichen Universität Gregoriana, ist Doktor der Theologie und Philosophie, Professor für Systematische Theologie an der Universität Würzburg. Er veröffentlichte verschiedene Aufsätze und mehrere Bücher, u.a.: Le jeune Calvin (Wiesbaden 1966); Ecclesia ministrans (Freiburg i.Br. 1968); Sprechen von Gott in heutiger Gesellschaft (Freiburg i.Br. 1974); Der schöpferische Mensch und die Schöpfung Gottes (Mainz 1976). Anschrift: Mühlweg 28, D-8702 Gerbrunn.

José Gómez-Heras

Glaube und kirchliche Autorität auf dem Ersten Vatikanischen Konzil

Die Beziehungen zwischen dem Glauben des Gläubigen und der Autorität des kirchlichen Lehramtes bilden das Zentralthema der Überlegungen des Ersten Vatikanischen Konzils. Das Problem ist in einen globalen Kontext eingebettet: in die Konfrontation des herkömmlichen Christentums mit der rationalistischen bürgerlichen Kultur. In diesem Kontext spaltet sich die Frage nach den Beziehungen zwischen Glauben und Autorität auf in die Fragen nach dem Verhältnis zwischen Glauben und Vernunft, zwischen der Autorität des Lehramtes und der Freiheit des Gläubigen, zwischen Tradition und Fortschritt[1]. Die Folgen dieser Konfrontation und die vom Ersten Vatikanum getroffenen Entscheide lasten schwer auf der Gestalt des heutigen Katholizismus. Aus der Krise geht triumphierend eine Auffassung des Glaubens, der Theologie und der Kirche hervor, die deren Entwicklung während der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bestimmt. Die Stellungnahme des Konzils Pius' IX. wirken sich auf die Modernismuskrise und die der sogenannten «neuen Theologie» aus und auch noch auf die Debatten, die dem Zweiten Vatikanum vorangingen. Die Probleme und Alternativen, vor denen man damals stand, gleichen – mit den Varianten, die die geschichtlichen und kulturellen Umstände mit sich bringen – denen, die sich der heutigen Theologie stellen. Wenn wir diese Phase der Bildung des heutigen religiösen Bewußtseins etwas zu beleuchten suchen, geht es also nicht bloß darum, unsere Geschichtskenntnis zu mehren, sondern es geht um eine Auseinandersetzung mit den Grundlagen, von denen aus und denen zuwider der heutige Katholizismus operiert.

I.

Vorkämpferin der Neuzeit ist eine Gesellschaftsklasse, die immer mehr die Macht übernimmt und das Selbstverständnis formuliert, das sie von sich besitzt: das Bürgertum. Dieses bahnt bei Beginn der Renaissance ein Wirklichkeitsverständnis an, das dann unaufhaltsam zu den Phänomenen des «Rationalismus», der «Aufklärung» und des «romantischen Idealismus» führt. Die Theozentrik des Mittelalters macht dem «homo sibi Deus» Platz, worin der Aufgeklärte proklamiert, daß er nun erwachsen und mündig geworden sei. Zwei Haltungen prägen die neue Lebensauffassung: die Hinwendung zur Welt und die Autonomie des Menschen. Damit kommt es zur Zurückweisung jeglicher Transzendenz und jedweder Heteronomie. Das Europa des 19. Jahrhunderts sucht dieses so belastende Erbe zu verarbeiten und zu verdauen. Es ist eine Epoche der Krise und der Auseinandersetzungen. In einem Großteil des alten Kontinents herrscht politische Unrast. Die liberale Revolution ist noch nicht verarbeitet, und es kommt zu einer ganzen Reihe von Konflikten zwischen ihren Parteigängern und den Anhängern des Ancien Régime. Die Demokratisierung macht Fortschritte und die Freiheit erobert eine neue Zone nach der andern: die Politik, das Gewissen, die Religion... Auch die gesellschaftliche Situation ist in tiefer Umgestaltung begriffen. Die Industrialisierung führt zum Aufkommen des Proletariats, und es dauert nicht lange, bis dieses ein Klassenbewußtsein entwikkelt. Im Bereich der Kunst und der Literatur weicht die Romantik dem Naturalismus. Doch ihre Proteste gegen die Vernunft, ihr Sinn für die Geschichte und die Evolution, ihre von Herz und Gemüt bestimmte Religiosität, ihre Verehrung der Vergangenheit leben weiter.

Revolutionäre Fortschritte wechseln im 19. Jahrhundert mit Restaurationen ab. Mit «Restauration» pflegt man die Reaktion von Institutionen, Werten und Personen zu bezeichnen, die von den Prinzipien der Aufklärung und des Liberalismus am unmittelbarsten bedroht sind: Thron, Aristokratie, Kirche. Die Reaktion sucht die in der ideologischen revolutionären Krise verlorenen Werte zurückzugewinnen. Das Restaurationswerk richtet sich gegen die ideologischen Prinzipien des aufgeklärten Rationalismus und gegen die von ihnen inspirierte politisch-gesellschaftliche Ordnung. Im Namen der Autorität, der Überlieferung und des Glaubens werden die Freiheit, der Fortschritt und die Vernunft gezügelt. In diesem Kampf verbünden sich verwandte Tendenzen, um gemeinsame Interessen zu verteidigen. Der Absolutismus der Fürsten, der religiöse Dogmatismus und der Traditionalismus der Aristokratie bilden eine gemeinsame Front gegen das Überhandnehmen liberaler Auffassungen.

In diesem geschichtlichen Kontext packt das Erste Vatikanische Konzil fünf große Probleme an, in denen es unterschwellig um die Frage der Beziehungen zwischen Autorität und Glauben geht: 1) eine Kulturlage, die vom Nachwirken des Rationalismus und Idealismus bestimmt wird; 2) eine Theologie, die infolge der Wirkkraft des Rationalismus desorientiert und in Gä-

rung geraten ist; 3) ein Konflikt zwischen Kirche und Gesellschaft, hervorgerufen durch die vom Liberalismus in diese hineingebrachten Strukturänderungen; 4) ein neues kirchliches Bewußtsein, das sich unter dem Zeichen der Autorität und des Zentralismus entwikkelt; 5) das Problem der Anpassung der kirchlichen Strukturen und der Seelsorgemethoden an die neue gesellschaftlich-religiöse Situation. Der Auseinandersetzung des Konzils mit diesen Fragen drückt die Persönlichkeit ihren Stempel auf, die länger als ein Vierteljahrhundert hindurch die katholische Kirche regiert: Pius IX.

In der Auseinandersetzung des 19. Jahrhunderts zwischen der liberalen Kultur und der Theologie der Restauration sind verschiedene Phasen zu unterscheiden. Während der ersten Jahrzehnte ruft die rationalistische Kritik eine reiche apologetische Literatur hervor, der es darum geht, den übernatürlichen Charakter des Christentums neu zu bekräftigen. Mit der Zeit erlahmt das apologetische Bestreben und macht einer Theologie Platz, die um sich selbst kreist, um sich nach den Voraussetzungen des Glaubens und der theologischen Arbeit zu fragen. In einer dritten Periode, die bereits die Phase des Konzils ist, tritt das Thema der in Rom konzentrierten und vom römischen Bischof personifizierten kirchlichen Autorität in den Vordergrund, die man als die «conditio sine qua non» des richtigen Funktionierens der katholischen Rechtgläubigkeit ansieht.

Die Religiosität hat in der Welt, die aus den im Namen der Vernunft und der Freiheit erfolgten Revolutionen hervorgegangen ist, keinen leichten Stand. Der sakrale Faktor verliert immer mehr an Bedeutung, und das übernatürliche Weltbild, zu dem sich das Christentum bekennt, wird immer mehr aufgegeben. In einer Welt, in der der Unglaube voranschreitet, vegetiert das katholische Denken kraftlos dahin in einer Abwehrhaltung gegenüber den Einflüssen von außen und im Austeilen von Anathemen gegen Abweichungen im Innern. All dies verstärkt die Überzeugung, daß Religion und Kultur, Katholizismus und Fortschritt unvereinbar seien. Im Namen der Vernunft und der Freiheit bekämpft man die übernatürliche, autoritäre Religion. Die Haltung des Gläubigen, der seine theoretischen und praktischen Probleme auf dem Weg der Unterwerfung unter die Autorität löst, gilt dem Menschen der Wissenschaft und der Tat als unannehmbar. Von einem feindlichen Klima umgeben, hält es das Christentum der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts für seine Aufgabe, seine Voraussetzungen rational zu begründen, um den denkenden Menschen wieder glaubwürdig zu werden. Und aus dieser Urnotwendigkeit erwächst eine der edelsten Beschäftigungen der modernen katholischen Theologie: die *Apologetik*. Hinter der religiösen Literatur dieser Epoche: hinter den Spekulationen der deutschen Theologen, hinter den glänzenden Essays eines Chateaubriand oder Lamennais, hinter den restaurativen Bemühungen der Neuscholastik scheint das eine gleiche Anliegen zu stehen: das Bestreben, den Katholizismus vor der aus dem Rationalismus, der Aufklärung und der Revolution hervorgegangenen Welt zu rehabilitieren.

Die apologetische Beschäftigung mit dem Glauben hebt wohl dessen rationale Momente ans Licht, läßt aber andere Dimensionen, beispielsweise seine mystische und seine gemüthafte Seite unberücksichtigt. Das von Kant vermachte kritische Problem wirkt sich in der Theologie dahin aus, daß die Theologen ihr Augenmerk sozusagen ausschließlich dem Thema der religiösen Erkenntnis zuwenden. Hier haben sie sich mit dem *Rationalismus* auseinanderzusetzen. Die apologetische Literatur beschreibt diesen als Autonomie der Vernunft und der Freiheit. Da diese beiden zu obersten Richtern darüber erhoben werden, was als Wahrheit oder als Irrtum, was als gut oder als böse zu gelten habe, lassen sie keinerlei Heteronomie zu, die dem subjektiven Urteil des Menschen ein Wahrheitskriterium oder eine Verhaltensregel vorlegen würde. In der Polemik mit dem Rationalismus wird der Glaube selber rationalistisch. Es besteht die Tendenz, die Glaubenserkenntnis auf den Umkreis der Subjektivität zu begrenzen. Dies ist der Fall beim Bonner Professor G. Hermes, der den Glauben als bloße wissenschaftliche Schlußfolgerung oder als Ergebnis eines Vernunftbeweises für die geglaubte Wahrheit auffaßt. Der Glaubensakt wäre dann eine durch den Vernunftbeweis für das Geglaubte erzwungene Zustimmung. Dies gilt auch von der Auffassung des Wiener Priesters A. Günther, dessen Anliegen es ist, die Theologie zu einer bloßen Offenbarungsphilosophie zu verkürzen. Beide Apologeten gleiten zu einer *theologia rationalis* ab. Der erste rationalisiert das religiöse Erkennen zu einem psychologischen Prozeß, der dem Glaubensakt vorausgeht. Der zweite rationalisiert es in der Verstandestätigkeit, die die Glaubensinhalte formuliert, interpretiert und systematisiert.

Parallel zum Triumph der Subjektivität als Vernunft schreitet die Verherrlichung der Subjektivität als Freiheit fort. Der *Liberalismus* polarisiert die gesellschaftspolitischen Kontroversen der Epoche und prägt das Antlitz des vergangenen Jahrhunderts. Auf dem Gebiet der Politik inspiriert er den liberalen Staat, auf dem der Wirtschaft das kapitalistische System, auf dem der Religion die fortschrittlichen Gruppen. Über die liberale Lebensauffassung ließen sich jedoch widersprüchliche Werturteile fällen. Für die einen inkar-

nierte sie die Ideale der Wissenschaft, des Fortschritts und der Zivilisation. Für andere schien sie an Laizismus zu kranken. Für den Katholizismus schloß sie so schwerwiegende Gefahren in sich wie die Abwertung der Überlieferung, der kirchlichen Autorität und des hierarchischen Lehramtes. Die Katholiken waren über das Phänomen des Liberalismus geteilter Meinung. Die einen hielten ihn für schädlich und sagten ihm den Kampf an. Andere entschieden sich für den Weg des Dialogs und der Zusammenarbeit. So kommt es zum katholischen Liberalismus, der vor allem zwei Richtungen einschlägt: die politisch-religiöse und die wissenschaftliche. In der ersten Richtung entfaltet er sich im französischen Sprachraum, wo sich um die Zeitschriften «L'Avenir» mit Lamennais und «Le Correspondant» mit Montalembert als Schriftleiter aktive liberale Gruppen bilden. In Deutschland konzentriert der liberale Katholizismus seine Anstrengungen auf den Bereich der Wissenschaft. Der bayrische Professor J. Frohschammer läßt es sich angelegen sein, die Freiheit der Wissenschaft zu preisen. Diese Ideen werden von andern geteilt. Rom greift ein, doch mit geringem Erfolg. Das Übel breitet sich durch die gebildeten Minderheiten aus und beschwört bald einen schweren Konflikt zwischen der römischen Kurie und der deutschen Universitätstheologie herauf, einen Konflikt, bei dem es hauptsächlich um die Frage geht, wie sich die Freiheit des katholischen Intellektuellen in seiner wissenschaftlichen Arbeit und die für seine Arbeit wegweisende Lehrautorität der Hierarchie miteinander vertragen. Der Professorenkongreß von München im Jahre 1863 läßt zutage treten, wie erregt die Geister am Vorabend der Eröffnung des Ersten Vatikanums sind. Eine Gruppe katholischer Schriftsteller, die mit der Münchener Gruppe freundschaftlich verbunden sind, verbreitet durch die Zeitschrift «The Rambler» auch in England ein Gedankengut, das dem ihrer Kollegen in Bayern gleicht.

Gleichzeitig mit den rationalistischen und liberalen Tendenzen des 19. Jahrhunderts gelingt es einer unter traditionalistischem Vorzeichen stehenden Kulturkraft, der *Neuscholastik,* sich vor allem in den lateinischen Ländern durchzusetzen. Durch die von der Romantik vorgenommene Wiederaufwertung des Mittelalters kann die Neuscholastik alsbald auf die Unterstützung durch Gregor XVI. und Pius IX. zählen. Beide Päpste sehen in ihr eine ausgezeichnete Hilfe, um der dem Liberalismus entspringenden Lehranarchie Herr zu werden. Nach einer Periode der Prüfung glückt ihr während der Restaurationszeit der Durchbruch und in der Folge wird sie zur offiziösen Ideologie des Katholizismus. Die Neuscholastik findet in allen europäischen Ländern Anhänger. Ihre repräsentativste Gruppe ist indes die sogenannte *römische Schule.* Ihr gehören Männer wie Perrone, Passaglia, Franzelin... an. Charakteristika dieser Gruppe sind eine einwandfreie Orthodoxie, eine apologetische Ausrichtung gegenüber den Abweichungen nördlich der Alpen, ein ausgeprägtes Mißtrauen gegenüber dem Rationalismus und dem Liberalismus und ein entschiedenes Eintreten für eine zentralistische, autoritäre Kulturpolitik. Die römische Schule wollte vor allem vier Dinge: a) gegenüber den sich aus dem Rationalismus ergebenden Irrtümern die Orthodoxie verteidigen; b) gegenüber dem wissenschaftlichen Liberalismus Zentraleuropas die Autorität des römischen Pontifex und der Kurie steigern; c) durch eine straffe Zentralisation der Kirchenleitung die Überreste des Gallikanismus beseitigen; d) die alte scholastische Doktrin erneuern, um aus dem Lehrchaos der Nachrevolutionszeit herauszukommen.

Mehr im Zusammenhang mit dem Geist der Romantik als mit dem liberalen Ideengut kommt es zur sogenannten *katholischen romantischen Schule*, die vor allem an der Universität Tübingen ihren Sitz hat. Ihre Mitglieder: Drey, Hirscher, Kuhn, Möhler... besitzen ein feines Gespür für die Geistesströmungen ihrer Zeit. Durch sie kommt in den Katholizismus der Sinn für das Werden und das geschichtlich-genetische Studium der Glaubenslehre. Sie sind jedoch nicht bloß gründliche Kenner der Vergangenheit. Sie bestreben sich auch, die geschichtliche Methode organisch mit der Spekulation zu verbinden. Die Geschichte ist ein Organismus, der im Werden ist und dessen innere Gesetzmäßigkeiten aus den Geschehnissen erschlossen werden müssen. Dies ist die Aufgabe des Theologen, der durch die Ereignisse, von denen die Geschichte berichtet, zur Idee durchzudringen hat, die in ihnen atmet. Von dieser Idee aus lassen sich die Geschehnisse in eine Synthese bringen, welche vom Prinzip beherrscht wird, die deren Entwicklung lenkte und hervorbrachte.

Bei diesen so disparaten Tendenzen, die im Katholizismus vorhanden waren, mußte es zwangsläufig zu Konflikten kommen. Verfechter der Autonomie und des Primates der Vernunft konnten sich mit den französischen Apologeten, die für die Tradition und den Glauben eintraten, nicht vertragen. Und zudem ertrugen sie beide nicht die Ansprüche der Neuscholastik, die, nachdem sie sich einmal durchgesetzt hatte, für sich die intellektuelle Führung der katholischen Welt beanspruchte. Es kam zum Zusammenstoß, der tragische Folgen hatte. Auf die Polemik zwischen den Philosophen und den Theologen folgten die Stellungnahmen der Hierarchen: Eine lange Reihe von Verlautbarungen der Kurie bezeugt die aktive Rolle, die Rom in

diesem Streit spielte. Noch nie hatte das Lehramt in ideologische Auseinandersetzungen so häufig eingegriffen wie seit 1830. Seine intensive Arbeit wurde im Syllabus von 1864 zusammengefaßt und einige Jahre später in den Konstitutionen des Ersten Vatikanums dogmatisch formuliert.

Im Lauf des Jahrhunderts klären sich die Positionen und überstürzen sich die Ereignisse. Der deutsche Semirationalismus klingt in dem Maß ab, als die Ideologien dahinschwinden, die ihn motivierten und ihm einen geschichtlichen Sinn gaben. Dem römischen Autoritarismus gelingt es, über die verschiedenen Daseinsformen des Liberalismus die Oberhand zu gewinnen. Die Neuscholastik setzt ihren Aufstieg fort. Sie ist die Strömung, die den Stellungnahmen des Konzils als Lehrsubstrat dient und danach die Führung der katholischen Kultur übernimmt. Andererseits ist es entscheidend, daß sich der Grundsatz durchsetzt, daß die Lehrautorität als wegweisendes Kriterium des katholischen Glaubens und Wissens zu gelten habe. Im Lauf der Pontifikate Gregors XVI. und Pius' IX. vervielfachen sich denn auch die Lehrdokumente, die von Rom ausgehen, und zeigen so, daß sich die Päpste entschlossen haben, in die ideologischen Debatten einzugreifen. Pius IX. versäumt keine Gelegenheit, den philosophischen und theologischen Studien die Richtung zu weisen, indem er auf Gefahren aufmerksam macht und gegen Irrtümer Stellung nimmt. Sein Lehrwerk bildet einen weit ausgreifenden Gesamtplan, der darauf ausgeht, der Auswüchse des Naturalismus, Rationalismus und Liberalismus Herr zu werden. Er bekräftigt darin angelegentlich den übernatürlichen Charakter des Christentums, die Existenz der Offenbarung, die Harmonie zwischen Glauben und Wissen, die Rechte der Autorität und des kirchlichen Lehramtes. Seine Doktrinen, die allzusehr von der römischen Neuscholastik abhängen, rufen jedoch in verschiedenen Sektoren des mitteleuropäischen Katholizismus starke Reaktionen hervor.

Der Begriff und die Anwendung des Prinzips der Lehrautorität entwickelt sich in Parallele zu einem bestimmten Kirchenbild, das sich im Zeichen der Autorität und der Zentralisierung entfaltet. Die Spannungen zwischen einer gallikanisch gesinnten und einer ultramontan ausgerichteten Ekklesiologie, zu denen während des 18. Jahrhunderts lebhafte Polemiken geführt hatten, setzen sich, wenn auch weniger intensiv, im 19. Jahrhundert fort und treten während der Feier des Ersten Vatikanums von neuem zum Vorschein. Die ultramontane Bewegung macht in den Jahrzehnten, die dem Konzil vorausgehen, ständig Fortschritte. Die Dogmen vom Primat und der Unfehlbarkeit des Papstes fixieren das in der Kirche entstandene neue Bewußtsein, daß ein starkes Prinzip einer zentralisierten und mit einer bestimmten Person verbundenen Autorität als letzter Rückhalt der Orthodoxie nötig sei. Der Prozeß wird durch die kulturelle und politische Zeitlage begünstigt. Die im Gefolge des Liberalismus entstandene ideologische Anarchie ruft eine starke Reaktion zugunsten der Autorität im allgemeinen und des hierarchischen Lehramtes im besonderen hervor. Man hält es nicht für möglich, die Lehreinheit der Kirche zu wahren ohne Lehrautorität. Andererseits suchen die nationalen Episkopate, die mit den liberalen Regierungen häufig in Konflikt geraten, eine Stütze im römischen Pontifex; dadurch wird dessen Autorität neu bestärkt und bieten sich ihm Gelegenheiten, vermehrt in die Angelegenheiten der Nationalkirchen einzugreifen. Dieser Prozeß wird, wie gesagt, in den Dogmen von «Pastor Aeternus» gipfeln. Dieser Stand der Dinge befriedigt jedoch nicht alle. Die zentralistischen Kräfte und die Ableger des Gallikanismus leben weiter. Vor allem in den mitteleuropäischen Episkopaten und an den deutschen Universitäten sind die autonomistischen Tendenzen lebendig. Die Spannungen zwischen Ultramontanen und Gallikanern, zwischen scholastischer Restauration und progressistischer Theologie treten in einer an Virulenz grenzenden Heftigkeit von neuem zutage in den Debatten zwischen der Mehrheit und der Minderheit während der Vorbereitung und der Feier des Ersten Vatikanums.

II.

Die Frage, wie der Glaube und die kirchliche Autorität sich zueinander verhalten, wird vom Konzil durch das Prisma des sozio-politischen und kulturellen Kontextes betrachtet, der die Versammlung umgibt. Die Theologie der römischen Schule beschafft das theoretische Substrat der Konzilsentscheide. Unter diesen Bedingungen herrscht eine Glaubensauffassung von intellektualistischem, apologetischem und autoritativem Zuschnitt vor. Im Gegensatz zu den anthropologischen «Verkürzungen» des Glaubens, die vom Rationalismus und Liberalismus vorgenommen worden waren, bekräftigen die Konzilsväter die «theologische», heteronome Natur des Glaubens. Dementsprechend wird im Gegensatz zum liberalen Subjektivismus und zur romantischen Gefühlsseligkeit der objektive, gesellschaftliche und juristische Charakter des Glaubens betont. Die Autorität der Kirche ist die «conditio sine qua non» der Rechtgläubigkeit der Gläubigen. Diese Stellungnahme des Konzils schließt eine Gefahr in sich: die Gefahr, verschiedene Aspekte des Glaubens, die von der Romantik hervorgehoben worden waren, wie z. B. seine mystisch-erlebnishafte, geschichtlich-

fortschreitende und organisch-evolutive Seite, wieder in den Hintergrund zu drängen.

Das Erste Vatikanum entfaltet seine Glaubenstheologie in Kapitel III der Konstitution «Dei Filius». Der Glaube wird hier als freie Verstandeszustimmung von übernatürlichem Charakter bestimmt, die von der unfehlbaren Autorität Gottes motiviert wird und mit Hilfe seiner Gnade zustande kommt. Damit weist man jegliches rationalisierende oder naturalistische Glaubensverständnis zurück. Der Glaube ist nicht eine durch einen wissenschaftlichen Beweis motivierte, mit Notwendigkeit erfolgende Zustimmung. Gleich darauf fordert das Konzil für eine Reihe objektiver Kriterien: die Wunder, die Weissagungen, gewisse äußere Eigenschaften der Kirche... den Primat über die mystisch-subjektiven Dimensionen des Glaubens, die zwar nicht ausgeschlossen, jedoch der Überprüfung durch diese objektiven Kriterien unterstellt werden. Der Glaube, so betont das Konzil, ist Gabe Gottes und nicht Errungenschaft der Vernunft. Vom Heiligen Geist inspiriert und erleuchtet nimmt der Glaubende den Inhalt des Gotteswortes an, so wie er vom ordentlichen und außerordentlichen Lehramt der Kirche vorgelegt wird.

Kapitel IV dieser Konstitution «Dei Filius» legt die katholische Lehre über das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen dar. Zuerst unterscheidet es klar zwischen zwei Erkenntnistypen: zwischen dem natürlichen und dem übernatürlichen Erkennen. Diese sind ihrem Ursprung und ihrem Inhalt nach verschieden, doch stehen sie nicht zueinander in Gegensatz, sondern sie arbeiten zusammen und unterstützen einander. Was die theologische Arbeit angeht, so behält der Glaube bei der geistigen Durchdringung des Offenbarungsgutes den Primat, und das kirchliche Lehramt hat die Funktion der obersten, maßgebenden Instanz in der Glaubensinterpretation. Nicht in der individuellen Subjektivität auf dem Weg der Erfahrung oder der freien Forschung dringt man in das christliche Mysterium ein, sondern in der Kirche und durch die Kirche. Das hierarchische kirchliche Lehramt hat die Pflicht und besitzt das Recht, verbindliche Lehrentscheide zu treffen und Methoden zur wissenschaftlichen Erhellung der Offenbarung gutzuheißen oder zurückzuweisen. Der Primat des Glaubens und des Lehramtes schließt jedoch einen korrekten Gebrauch der Vernunft und der Freiheit nicht aus. Der Vernunft weist das Konzil die Aufgabe zu, die Offenbarung denkerisch zu erhellen und deren verstreute Elemente zu einem systematischen Ganzen zusammenzufassen. Desgleichen anerkennt es eine «berechtigte Freiheit der Wissenschaft» und gesteht dieser das Recht zu, «in ihrem Bereich ihre eigenen Grundsätze und Methoden zu gebrauchen.» Der Glaube und das Lehramt sind auch die maßgebenden Kriterien für den Fortschritt im Glaubensverständnis. Infolgedessen wird die rationalisierende theologische Methode zurückgewiesen und desgleichen erklärt, die theologische Forschung und die Dogmenerklärung dürften nicht völlig frei vorgehen. Die theologische Forschung dürfe bei ihrer Arbeit nicht vom Glauben und vom Lehramt absehen. Die Dogmatik müsse bei der Dogmenerklärung die Autorität der Kirche berücksichtigen.

Die Funktion der Glaubensautorität erhält ihre radikalste und personalisierteste ekklesiologische Form im Lehramt des Papstes. In Kapitel IV der Konstitution «Pastor Aeternus» hat das Erste Vatikanum die Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes als Glaubenssatz definiert. Wenn der Papst in höchster Lehrgewalt (*ex cathedra*) spricht, d.h. wenn er kraft seiner höchsten apostolischen Amtsgewalt endgültig erklärt, eine Lehre über Glauben oder Sitten sei von der ganzen Kirche festzuhalten, so kommt ihm die Unfehlbarkeit zu, die Christus seiner Kirche bei Entscheidungen, die die Glaubens- oder Sittenlehre betreffen, gewährt hat. Die ekklesiologischen Autonomien unter gallikanischem Vorzeichen werden zurückgewiesen.

[1] Nähere Ausführungen über die in diesem Aufsatz behandelten Fragen finden sich in J.M.G. Gómez-Heras, Cultura burguesa y restauración católica. La asimilación de las categorias «razón», «libertad» y «progreso» en la Neoescolástica del siglo XIX (Ed. Sigueme, Salamanca 1975) und in: Temas dogmáticos del concilio Vaticano I, Bd. I-II (Ed. Eset, Vitoria 1971). Unter der daselbst angeführten Literatur empfehle ich insbesondere die Arbeiten von R. Aubert, Th. Granderath, E. Hocedez, G. Paradis, H.J. Pottmeyer, U. Betti und F. van der Horst.

Übersetzt von Dr. August Berz

JOSÉ GÓMEZ-HERAS

1935 in Bocigas (Valladolid/Spanien) geboren. Schloß das Studium der Philosophie und der Theologie an den Universitäten Salamanca, Rom (Angelicum), München und Madrid mit dem Doktorat in beiden Disziplinen ab. Ist Professor an der staatlichen und an der kirchlichen Universität Salamanca. Hauptwerke: Temas dogmáticas del concilio Vaticano I, Bd. I-II (Ed. Eset, Vitoria 1971); Teologia protestante (BAC, Madrid 1972); Sobre Dios, Bd. I-II (Kadmos, Salamanca 1973); Cultura burguesa y Restauración católica. La asimilación de las categorías «razón», «libertad» y «progreso» en la Neoescolástica del s. XIX (Sigueme, Salamanca 1975). Der Autor ist der Begründer und jetzige Sekretär der Zeitschrift «Cuadernos salmantinos de filosofía» (1975). Anschrift: Ma. Auxiliadora 23-5°izq., Salamanca, Spanien.

Joseph Komonchak

Theologische Überlegungen über die Lehrautorität in der Kirche

Die klassische Darlegung der Lehrautorität der Kirche nahm folgenden Verlauf: Jesus Christus hat die Kirche gegründet, damit sie seine Offenbarung bewahre und weitergebe. Diese Aufgabe wurde den Nachfolgern der Apostel, dem Papst und den Bischöfen anvertraut. Diese üben ein Amt aus, zu dem ihnen Christus den Beistand des Heiligen Geistes verheißen hat, so daß sie mit der Autorität Christi lehren. Ihrer Autorität entspricht die Verpflichtung, ihren Lehren gläubig zuzustimmen. In außerordentlichen Fällen ist diese Zustimmung eine unbedingte Glaubenszustimmung; in anderen Fällen erfordern ihre Lehren, obwohl deren Unfehlbarkeit nicht gewährleistet ist, aufrichtige innere religiöse Zustimmung und zwar nicht wegen der Gründe, die für diese Lehren vorgelegt werden, sondern deshalb, weil sie von Personen kommen, denen von Christus ein Amt anvertraut und der Beistand des Heiligen Geistes verheißen worden ist[1].

I. Kritik des klassischen Modells

Vor, während, vor allem aber nach dem Zweiten Vatikanum sind gegen dieses Denkmodell eine Anzahl ernstzunehmender Einwände vorgebracht worden. Der erste übt am «Juridizismus» Kritik, von dem es beseelt ist. Selbst wenn das Lehramt nicht als Bestandteil der «Jurisdiktionsgewalt» der Kirche betrachtet wurde, faßte man es irgendwie als gesetzgebend auf, und die römisch-katholischen Christen gewöhnten sich an die seltsame Ideenassoziation von «Gehorsam» und «Lehre». Diese Gedankenverbindung war umso unglückseliger, als die gesetzgebende Autorität selbst positivistisch verstanden wurde. Wie es die Stärke des Gesetzes ausmacht, daß es nicht auf seiner Vernünftigkeit beruht, sondern auf seiner Promulgation durch die rechtmäßige Autorität, so förderte die beharrliche Behauptung, daß die kirchliche Lehre «verpflichtend» sei nicht aufgrund der Argumente, sondern weil sie von den «dazu bestellten Lehrern» gelehrt werde, eine Wahrheitsauffassung, gemäß der alles, was die Lehrautorität zufällig lehrt, als wahr zu gelten hat. Auf diesem wie auf ähnlich gelagerten Gebieten ging es bei den Diskussionen um die Autorität mehr um die Form als um den Inhalt[2].

Zweitens wies das klassische Modell beim Zustandekommen des Glaubens der Kirche eine so übersteigerte Rolle zu, daß sie nach Ansicht einiger mit zum Glaubensmotiv gehört. Doch einerseits verkürzte dies die vermittelnde Rolle der Kirche zu einer formalen Autorität – wobei man die in ihrer Bezeugung selbst liegende Macht der Wahrheit und auch die weiteren Faktoren übersah, welche die Kirche zum Mutterschoß des Glaubens machen – und andererseits schrieb man einer institutionellen Autorität für das Zustandekommen des Glaubens eine Rolle zu, die einzig das innere Zeugnis des Heiligen Geistes zu leisten vermag. Man glaubt nicht deshalb, weil man die Autorität der Kirche annimmt, sondern man nimmt diese Autorität an, weil der Geist zur Einsicht führt, daß Gottes Wahrheit in dieser Gemeinschaft vorhanden ist. Das klassische Denkmodell nahm an, daß die formale Autorität das Hauptmittel oder gar das einzige Mittel sei, durch das der Geist die Kirche zusammenrufe und ihre Einheit erhalte. Doch übersieht man dabei die Vielzahl konkreter Träger des Erlösungswillens Christi – die Heilige Schrift, die Überlieferung, den Kult, das heilige Leben von Christen usw. –, deren jeder einen Kontext für die andern verschafft, und sie alle zusammen bilden diese Konvergenz von Wahrscheinlichkeiten, die, wie Newman argumentierte, die Menschen zu der Kirche bringt und in der Kirche hält.

Drittens war es für dieses Denkmodell sehr schwierig, über seine klassizistischen Ursprünge hinwegzukommen und in ein geschichtsbewußtes Zeitalter Eingang zu finden[3]. Die transkulturelle Permanenz des Sinns und der Wahrheit der Botschaft der Kirche wurde den Begriffen und Formeln zugeschrieben, in denen diese Botschaft ihren klassischen Ausdruck gefunden hatte. Erst 1973 wurde in «Mysterium Ecclesiae» der geschichtliche Charakter dogmatischer Formulierungen offiziell anerkannt. Wir müssen immer noch auf das Eingeständnis warten, daß das Lehramt selbst nicht über den Lauf der Geschichte erhaben ist und noch nicht die volle Wahrheit besitzt, sondern daß es in der Geschichte steht und am allmählichen Hineinwachsen der Kirche in die Fülle der Wahrheit Christi *teilhat*. Die ideologischen Vorteile, die sich aus diesem Aufschub ergeben, sind nicht unbeachtet geblieben. Eine kritische Geschichte der Lehrautorität in der Kirche, die ihre theologischen Implikationen hätte, ist erst noch zu schreiben.

Diese Bedenken veranschaulichen eine letzte Bemerkung: das klassische Denkmodell war in seiner Darstellung des Lehramtes selten konkret. Zum ersten isolierte es das Lehramt – die «lehrende Kirche» – vom

Leib der Kirche, der lediglich passiv zu «lernen» hatte. Trotz verbaler Beteuerungen des Gegenteils erhielt man den Eindruck, die offiziellen Lehrer hätten ganz besondere Informationsquellen oder der Beistand des Geistes könne die ordentlichen Mittel ersetzen, durch die die Kirche das Wort und den Willen Gottes entdeckt. Dieser Eindruck wurde noch verstärkt durch eine strenge Unterscheidung zwischen dem «autoritativen Lehramt» des Papstes und der Bischöfe und dem Lehramt weiterer Lehrinstanzen in und außerhalb der Kirche. Daß die Heiligkeit, die Charismen, die Erfahrung von andern für das Lehramt echte «Autoritäten» sind, wurde in der Theorie nicht zugegeben. Die konkrete Weise, auf die der Papst und die Bischöfe lernen, was und wie sie lehren sollen, wurde selten beschrieben, vielleicht aus Furcht, dieser allzu menschliche Prozeß der Diskussion und Debatte, des Kompromisses und der Übereinkunft, Redlichkeit und Bescheidenheit könnten von der Autorität des Schlußentscheides ablenken. Da die Lehrtätigkeit des Papstes zur häufigsten und eindringlichsten Lehrinstanz in der Kirche wurde, machte der Tumult offener, lebhafter Debatten auf Konzilien oder in frei ausgetragenen innerkirchlichen Kontroversen bezeichnenderweise der Gestalt des einsamen Pontifex Platz, der in der Privatheit seines vielkammerigen Gewissens sich mit umstrittenen Problemen abquälte. Den Katholiken brachte man bei, sie hätten nicht zu prüfen, was gesagt werde oder aus welchen Gründen etwas behauptet werde, sondern sie hätten einzig darauf zu achten, wer es sage[4]. In der Praxis (und selbst in gewissen Theorien) wurden sämtliche Instanzen des offiziellen Lehrens so vorgelegt, als ob folgender Syllogismus gelte: «Das Lehramt ist des Beistandes des Heiligen Geistes versichert. Nun aber lehrt das Lehramt diesen Glaubenssatz. Also verbürgt der Heilige Geist, daß dieser Satz wahr ist.»[5]

Die meisten dieser Mängel lassen sich darauf zurückführen, daß man es unterlassen hatte, eine konkrete Ekklesiologie aufzubauen. Bei all dieser Abhängigkeit vom «institutionellen Modell» der Kirche litt die Darstellung in den Handbüchern an dem, was James Gustafson den «theologischen Reduktionismus» nennt, an der Weigerung nämlich, die Parallelen zwischen der Kirche und andern menschlichen Gemeinschaften zuzugeben oder auszunutzen, aus Angst, dies könnte ihre Einzigartigkeit beeinträchtigen[6]. Der Soziologie, von der doch zu erhoffen wäre, daß sie der Ekklesiologie einen großen Dienst leisten könnte, wird mißtraut, denn noch mehr als irgendwo sonst in der Theologie widerstrebt man in diesem Punkt dem Gedanken, daß Gott durch das Menschliche und nicht dem Menschlichen zuwider wirkt, daß die Gnade auf der Natur aufbaut, daß der Beistand Gottes die menschliche Anstrengung nicht ersetzt. Dieses Mißtrauen ist noch nicht gänzlich aus neueren Kirchenmodellen geschwunden, und wir warten immer noch auf eine Ekklesiologie, die von den Möglichkeiten der heutigen Sozialwissenschaft systematisch und kritisch Gebrauch macht.

Tastende Schritte in dieser Richtung werden auf den folgenden Seiten gewagt, wo in aller Kürze eine Autoritätstheorie skizziert und sodann angewandt wird, um ein alternatives Modell für die Lehrautorität in der Kirche vorzuschlagen. Aus Raummangel kann alles nicht mehr als ein Entwurf sein, und wir können auch nicht auf alle Gesellschaftswissenschaftler und Theologen hinweisen, auf deren Einsichten das Modell gründet.

II. Autorität und Vertrauen

Autorität ist selbstverständlich eine gesellschaftliche Beziehung und besagt, daß zwischen zwei Partnern ein Aufeinander-Einwirken zu erwarten oder wahrscheinlich ist. Wer sagt, A sei für B eine Autorität, meint damit, daß jeder dieser beiden vom andern ein gewisses Verhalten erwartet. Die Autorität bestimmen heißt angeben, was jeder erwartet.

In der Autoritätsbeziehung erwarten A und B nicht dasselbe voneinander; d.h. sie sind einander in gewisser Hinsicht nicht ebenbürtig. Autorität besteht somit nicht bloß in Überredung, denn diese setzt eine Ebenbürtigkeit voraus[7]. Autorität setzt normalerweise voraus, daß der eine Partner vom andern verschieden ist in bezug auf die Rolle oder das Amt oder die Befugnis oder einfach insofern, als er etwas weiß, was der andere nicht weiß. B erwartet von A etwas, was er sich nicht selbst zu beschaffen weiß, im Vertrauen darauf, daß A es ihm bieten kann.

Die Autorität ist aber mehr als bloße Gewalt, sonst müßten wir der Aufgabe, zwischen verschiedenen Gewalten zu unterscheiden, entsagen. Meistens wird Autorität als berechtigte, legitime Gewalt aufgefaßt. Obwohl in der modernen Gesellschaftswissenschaft «Legitimität» oft zu einer bloßen Legitimation oder de-facto-Akzeptation verkürzt worden ist, müssen wir, da wir Gewalt von Gewalt zu unterscheiden haben, in der Definition der Autorität ein normatives Element beibehalten[8]. Mit andern Worten: A ist eine Autorität für B, sofern B gewisse berechtigte Erwartungen auf A *setzen sollte*.

Der Unterschied zu bloßer Gewalt schließt aus, daß die Autorität von A in B Furcht auslöst; der Unterschied zu der Überredung weist darauf hin, daß ein Vertrauen vorhanden ist, bevor A seine Autorität ausübt. Somit besteht eine Autoritätsbeziehung dann

wenn B darauf vertraut, daß A ihm eine kluge, vernünftige, verantwortliche Führung zuteil werden läßt. Die Klugheit, die Vernünftigkeit und Verantwortlichkeit der Führung von A begründet die Legitimität oder Normativität, die A mehr als eine nackte Gewalt sein läßt und deshalb das Vertrauen von B auch zu etwas Klugem, Vernünftigem und Verantwortbarem macht. A *ist* also dann eine Autorität für B, wenn B *tatsächlich* darauf vertraut, daß A ihm eine treffliche Führung zuteil werden läßt; A *sollte* eine Autorität für B *sein*, wenn B sein Vertrauen A schenken *sollte*. Autorität ist folglich Vertrauenswürdigkeit.

Autorität setzt Gemeinschaft voraus und ist auf sie und durch sie begrenzt. Die Gemeinschaft ist die Trägerin der gemeinsamen, von A und B geteilten Welt. Gewisse gemeinsame Erlebnisse, Einsichten, Urteile, Verpflichtungen bilden die Grundlage dafür, daß der eine auf den andern vertraut, und darin *besteht* die Autoritätsbeziehung. Das Vertrauen auf die Autorität wird nicht größer sein und sich nicht weiter erstrecken als das gemeinsame Interesse und Engagement, auf denen es gründet.

Eine dauernde Gemeinschaft wird einen institutionellen Rahmen vorsehen, um die Zusammenarbeit zu organisieren und die Autoritäten zu artikulieren, die den gemeinsamen Sinn und Wert vermitteln und das gemeinsame Engagement verwirklichen. Dieser Rahmen wird Vorkehrungen enthalten, damit solche Personen mit einem Amt beauftragt werden, denen man zutrauen darf, daß sie die Hoffnungen der Gemeinschaft auf eine kluge, vernünftige, verantwortliche Leitung erfüllen werden. Solche Autoritäten sind für die Gemeinschaft da und für sie verantwortlich. Sie müssen ihre Vertrauenswürdigkeit öffentlich bestätigen, indem sie die Zielsetzungen der Gemeinschaft wirklich fördern und ihre Bedürfnisse erfüllen. Sie haben keine Hilfsmittel, die nicht die ganze Gemeinde ebenfalls besitzt, vielmehr schließen der gemeinsame Sinn und Wert, welche die Gemeinschaft konstituieren und die Autorität untermauern, Kriterien in sich, um deren Ausübung zu beurteilen und zu bewerten und, im Notfall, diejenigen, die den Erwartungen der Gemeinschaft nicht entsprechen, aus ihrem Amt zu entfernen.

Keine geschaffene Autorität ist unbedingt glaubwürdig, sondern ihre Glaubwürdigkeit unterliegt Bedingungen. Sind diese vorhanden, ist es ein verantwortliches Verhalten, der Autorität zu vertrauen; sind sie nicht vorhanden, kann das Vertrauen von B unverantwortlich werden. Die entscheidende Bedingung dafür, daß das Vertrauen von B sich rechtfertigen läßt, ist, daß A seine Rolle verantwortlich erfüllt. Wie B vernünftigerweise von A nicht Unfehlbarkeit erwarten darf, so darf A vernünftigerweise von B auch nicht unbedingtes Vertrauen erwarten.

Eine Gemeinschaft ist bestrebt, das ständige Vertrauen auf ihre Autoritäten durch Legitimationsverfahren zu stützen; Legitimität ist jedoch mehr als Legitimation, und ihr Kriterium besteht nicht nur in formalen Legitimationsverfahren[9]. Die Vollmacht von A wird im Grunde durch ihre Authentizität legitimiert, die auch das Kriterium für die Legitimität des Vertrauens von B ist. Das richtige Funktionieren von Autorität – das authentische Vertrauen von B auf die authentische Vollmacht von A – beruht im Grunde auf einer Konversion. Wenn A den Sinn und Wert der Gemeinschaft nicht teilt oder, radikaler gesagt, wenn A intellektuell, moralisch, religiös keine Konversion vollzogen hat, ist er kaum glaubwürdig; wenn umgekehrt B keine Konversion vollzogen hat und das allgemeine Denken und Werturteil nicht teilt, wird er kaum richtig vertrauen. Die Legitimation entbindet weder A noch B von den transzendentalen Forderungen, klug, vernünftig und verantwortlich zu handeln[10].

Diese Analyse ließe sich auch auf andere Autoritätsinstanzen anwenden[11], hier aber wenden wir sie lediglich auf Lehrinstanzen an. Wissenschaftler, Gelehrte, Fachmänner werden für gewöhnlich «Autoritäten» genannt, d.h. man nimmt an, daß sie Achtung gebieten und Vertrauen darauf erheischen, daß sie eine kluge, vernünftige, verantwortliche Einführung in ihren Kenntnisbereich verschaffen. Es kommt ihnen eine reale Autorität zu, denn ihre Studenten und für gewöhnlich auch ihre Fachkollegen wiederholen ihre Experimente und Forschungsarbeiten nicht, sondern verlassen sich auf ihre Berichte und Forschungsergebnisse, den Kriterien entsprechend, die in ihren Fachkreisen in Geltung sind. Glaube oder Vertrauen ist für den Prozeß der Erziehung und Bildung, für die wissenschaftliche Zusammenarbeit, für das Vorankommen der Forschung von zentraler Wichtigkeit[12].

Dieses Vertrauen beruht mittelbar auf der Bedeutung des Glaubens für den Fortschritt und die Verbreitung des Wissens, unmittelbar aber auf der Vertrauenswürdigkeit des Lehrers. Seine Vertrauenswürdigkeit wird indes für gewöhnlich nicht direkter Verifikation unterzogen und ist so nach indirekten Gründen zu beurteilen wie z.B. nach der innern Kohärenz seines Werks, nach der Vereinbarkeit seiner Arbeit mit anderem bereits Bekanntem, nach dem Vorhandensein geeigneter Kriterien, nach seinem wissenschaftlichen Ansehen und so weiter. All dies wirkt zusammen, um ein vernünftiges Urteil zu begründen, wonach es klug, vernünftig und verantwortlich ist, das, was er lehrt, zu glauben. Wohlgemerkt: die Evidenz, mit der der Lehrer seine Autorität an den Tag legt und rechtfertigt,

läßt die Antwort des Studenten nicht zu einem Wissen werden; sie bleibt Glauben, sofern und solange er das, was der Lehrer lehrt, nicht selbst feststellt, versteht und beurteilt. Dies ist jedoch für gewöhnlich nicht der Fall, und der weitaus größte Teil des Lehrens und Lernens und der Zusammenarbeit zur Förderung des Wissens kommt durch diesen Prozeß zustande, worin «autoritativen» Lehrern Vertrauen geschenkt wird[13].

III. Lehrautorität in der Kirche

Das Bedürfnis, in der Kirche Glaubenslehrer zu haben, ergibt sich aus der Natur der Kirche selbst. Die Gemeinschaft, die die Kirche darstellt, wird vom erlösenden Sinn und Wert konstituiert, die herkömmlicherweise in den Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe zum Ausdruck gebracht werden. Dies ist ein gemeinsamer Sinn und Wert, die um die geschichtliche Gestalt des Jesus von Nazareth kreisen, der im Mittelpunkt der Erinnerung, der jetzigen Glaubensgemeinschaft und der Hoffnung der Gemeinde steht. Soll sich die Kirche nicht in eine verschwommene Gruppe von Personen auflösen, die einfach die gleichen warmen Gefühle für Gott und den Menschen teilen, so muß irgendwie dafür gesorgt werden, daß der ihnen gemeinsame Sinn und Wert übermittelt und geschützt wird.

Menschen, die zu Lehrern in der Kirche bestellt sind, haben ihre Autorität innerhalb und zugunsten der Grundgemeinschaft des Glaubens, die stets ihre Voraussetzung und Bedingung bildet. Die Gesamtkirche ist die erste Erbin und Trägerin des apostolischen Zeugnisses und der Christusnachfolge, die durch verschiedene Mittel – Schrift, Überlieferung, offizielle Lehre, Liturgie, Leben der Heiligen, Katechese, Diakonie usw. – von Generation zu Generation übermittelt und verwirklicht wurde. Indem sie den ihr übermittelten Sinn in ihrem eigenen Glauben, in ihrer Nachfolge und in ihrem Dienst verwirklicht, wird jede Generation der Kirche zum Mutterschoß, worin eine neue Generation in das Christentum hineingeboren wird.

Der Lehrdienst ist ein wesentlicher Teil dieses Prozesses des Selbstaufbaus der Kirche. Eine reiche Vielfalt von Diensten erfüllt diese Aufgabe: das Amt der Eltern und Erzieher, der Katecheten und Theologen, der Propheten und geistlichen Führer und die durch Ordination übertragenen Ämter des Diakons, Priesters und Bischofs. Der christliche Glaube wird dann wirksam übermittelt, wenn alle diese Ämter von Personen ausgeübt werden, die eine intellektuelle, moralische und religiöse Konversion durchgemacht haben und wissen, was sie über Christus zu sagen haben und wie sie es sagen sollen. Wenn jedoch eine dieser Aufgaben nicht geleistet oder von Unbekehrten übernommen wird, wirkt sich das auf die Geburt der Kirche durch die Kirche nachteilig aus.

Unter den Lehrämtern wird für gewöhnlich das Amt des Papstes und des Bischofs als etwas ganz Besonderes angesehen wie z.B. in «Dei Verbum», Nr. 10, wo von ihnen gesagt wird, sie allein hätten die Aufgabe, das Gotteswort «autoritativ» (*authentice*) zu interpretieren[14]. Um diese Behauptung richtig zu verstehen, müssen wir von der strengen Unterscheidung sprechen, die oft zwischen diesem «autoritativen» Lehramt des Papstes und der Bischöfe und dem gemacht wird, was die Handbücher das «wissenschaftliche Lehramt» aller übrigen Lehrer innerhalb und außerhalb der Kirche nennen. Von diesem letzteren sagt man, es beruhe auf den Beweisgründen, die der Lehrer vorbringe, das erstere aber auf dem Amt, das der Papst und die Bischöfe innehätten. Doch diese strenge Unterscheidung übersieht, wie sehr Vertrauen und Glauben ein Element selbst der «wissenschaftlichsten» Lehrbeziehungen sind, und sie hat die Tendenz, über die Frage hinwegzugehen, warum man den Inhabern eines kirchlichen Amtes Vertrauen entgegenbringen soll. Der einzige Grund, der für gewöhnlich angeführt wird, ist der, daß diese Ämter von Christus eingesetzt worden sind und ihren Inhabern der Beistand des Heiligen Geistes verheißen worden ist. Doch dieses gültige Motiv macht noch nicht alle konkreten Bedingungen dafür aus, daß jemand ein vertrauenswürdiger christlicher Lehrer ist. Die Ordination ist gewissermaßen das kirchliche Äquivalent der Legitimation, doch löst sie nicht das Legitimitätsproblem, das durch rein formale Kriterien nicht adäquat anzugehen ist.

Niemand soll einem häretischen Papst oder Bischof Vertrauen schenken müssen; deshalb schließt der Ordinationsritus ein Bekenntnis des wahren Glaubens mit ein. Doch selbst das löst das Problem noch nicht, sofern die Lehrtätigkeit in der Kirche nicht bloß in einem Wiederholen ehrwürdiger Glaubensformeln besteht. Timotheus wurde daran erinnert, daß bloß «ein zum Lehren begabter» Mann zu einem Vorsteher (Presbyter – Bischof) gewählt werden solle. Demnach ist kaum zu erwarten, daß Ungeeignete durch die Ordination wie durch ein Wunder in vertrauenswürdige Lehrer verwandelt werden. Auch versetzt die Ordination Bischöfe nicht in eine Sphäre geheimer Gnosis, und sie verheißt ihnen auch nicht unablässige Offenbarungen und Inspirationen. Papst und Bischöfe bleiben glaubende Menschen und Diener am Wort. Sie besitzen für ihren Glauben nur die Quellen, über die die Kirche verfügt, die Schrift und die Überlieferung, und sie müssen «sich mit geeigneten Mitteln eifrig mühen,

die Offenbarung recht zu erhellen und angemessen darzustellen»[15]. Die Verwendung dieser Mittel ist für einen Papst oder Bischof heute notwendig, damit er in der Kirche ein «geeigneter» Lehrer sei und als solcher anerkannt werde.

Die Berufung auf das Amt und den Beistand des Geistes ist ein gültiges Kriterium, aber es vermag noch nicht zu genügen, sondern man muß sich auf weitere Kriterien berufen können. Wenn das Lehramt der Wahrheit dienen soll, dann muß es für gewöhnlich von talentierten Lehrern ausgeübt werden[16]. Da der Beistand des Geistes den Gebrauch des Verstandes oder die Anwendung der gewöhnlichen Mittel, wodurch die Kirche Gottes Wort und Willen kennenlernt, nicht ersetzt, muß sich die Autorität der offiziellen Lehrer in ihrer Amtsausübung selbst beglaubigen durch die geistliche Unterscheidung, die sie an den Tag legen, durch das Achten auf die entsprechenden Gegebenheiten, durch kluge Fragen und treffende Antworten, durch die Respektierung offenkundiger Tatsachen und das Ernstnehmen von Einwänden, durch die Harmonie mit dem, was andere christliche Lehrer gedacht haben und lehren, durch die Relevanz ihres Lehrens für die konkrete Welt, in der die Christen leben, und so weiter. Wie bei anderen Lehrern braucht auch bei offiziellen Lehrern ihre Vertrauenswürdigkeit nicht direkt verifizierbar zu sein. Sie legen aber dem christlichen Volk eine ungerechte Bürde auf, wenn ihre formale Autorität als Ersatz für die angedeutete indirekte Verifikation herhalten soll. Man darf annehmen, daß der Beistand des Geistes sie zu einem klugen, vernünftigen und verantwortlichen Urteil darüber bringen wird, was und wie sie lehren sollen. Die Gründe zu diesem Urteil sind vermutlich in der Kirche bekannt und vorhanden. Ohne solche Gründe können sie nicht verantwortlich lehren; sofern sie solche Gründe haben, können sie nicht geschickter lehren, als wenn sie diese der Gemeinschaft vorlegen, die vom gleichen Geist beseelt ist, der, wie sie hoffen, sie geleitet hat. Nichtunfehlbare Lehrer sollten von ihren Zuhörern nicht erwarten, daß diese ihnen unbedingtes Vertrauen schenken, und sie dürfen auch nicht überrascht sein, wenn deren Vertrauen durch wiederholte Fälle eines ungeschickten oder nichtssagenden Lehrens ertötet wird.

Damit wollen wir bloß ein weiteres Mal betonen, daß das Lehramt nicht über der Kirche, sondern in ihr steht als ein notwendiges Mittel, wodurch die Kirche immerfort in der Wahrheit des Erlösungswortes Christi verbleibt. Das treue Festhalten der gesamten Kirche an der Lehre Christi ist der Gemeinschaftskontext, der eine Voraussetzung für das Lehramt bildet, das zugleich in dessen Dienst steht und auf den und durch den es begrenzt ist. Die offiziellen Lehrer wenden sich ja nicht an solche, denen die christliche Wahrheit fremd ist; das Geisteszeugnis ist auch in der Gemeinde und in einzelnen Christen vorhanden, welche die Gegenwart des Geistes wahrzunehmen vermögen, wenn sie im Geist angesprochen werden (1 Kor 2,13). Aus diesem Grund ist es ein wirklich schlechter Dienst am Lehramt, wenn man sich einzig oder hauptsächlich auf formale Autoritätsgründe stützt. «Grundsätzlich kann man durchaus sagen, daß das kirchliche Lehramt... dann am besten und richtigsten handelt, wenn es die gnadengetragene Wahrheit der von ihm gelehrten und vertretenen Sache selbst mächtig sein läßt und beinahe ganz hinter dieser Wahrheit seine formale Autorität zurücktreten läßt.»[17]

Diese Erwägungen gelten in jedem Fall, sind aber heute ganz besonders zu beachten, wo der freiwillige Charakter der Zugehörigkeit zur Kirche etwas Selbstverständliches wird und wo, wie viele Zählungen und Umfragen immer wieder ergeben, viele in der Kirche «bewußt am Rande» stehen[18]. Die Trennung von der Kirche hat nur noch geringe gesellschaftliche Konsequenzen, und viele Katholiken sind von Schuldgefühlen unbelastet, wenn sie mit der einen oder anderen offiziellen Lehre der Kirche nicht einverstanden sind oder auch einfach vom Papst oder Bischof keine treffliche, kluge Führung mehr erwarten. Wer heute die Lehrer der Kirche sind, ist nicht einfach dadurch auszumachen, daß man Legitimationsprozeduren prüft, sondern nur, indem man sich fragt, von wem die Christen vertrauensvoll Weisung zu einem Leben im Geiste erwarten, an wen sie sich in Lebensfragen wenden. Es ist so, wie Rahner bemerkt: «Faktisch werden in Zukunft die Amtsträger so viel effiziente und nicht nur theoretisch in Anspruch genommene Autorität haben, als sie ihnen von der Freiheit der Glaubenden durch ihren Glauben zugestanden wird.»[19] Wenn auch diese Freiheit gegenüber sämtlichen Trägern der christlichen Botschaft unverantwortlich ausgeübt werden kann, so darf sie doch von den Christen in Anspruch genommen werden, und ihr Mißbrauch wird nur durch eine Lehrweise und einen Lehrinhalt wirksam behoben werden können, die ihren berechtigten Erwartungen entsprechen.

Wir kehren damit wieder zum Begriff der Autorität als Vertrauenswürdigkeit zurück, von dem wir ausgegangen sind. Es gibt in der Kirche tatsächlich «autoritative Lehrer», denen das christliche Volk wirklich zutraut, daß sie ihm in der Kraft des Geistes eine kluge, vernünftige, verantwortliche Leitung zuteilwerden lassen. Einige von ihnen sind zu solchen Leitern für die Kirche ordiniert worden, andere nicht. Ob man einem von ihnen Vertrauen schenken soll oder nicht, hängt letztlich von Bedingungen ab, die nicht juridischer

oder formaler Natur sind, sondern den Grad der christlichen Bekehrung betreffen und so etwas wie eine Unterscheidung der Geister in sich schließen, wird doch im Evangelium der Grundsatz vertreten: «An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen».

[1] Zu einer umfassenderen Darlegung und zu der Einverleibung dieser Sicht in «Lumen gentium» Nr. 25 vgl. J. Komonchak, Ordinary Papal Magisterium and Religious Assent, in: C. Curran (Hg.), Contraception: Authority and Dissent (New York 1969) 101-126.

[2] Vgl. unter vielen anderen Werken Y. Congar. Die Normen für die Ursprungstreue und Identität der Kirche im Verlauf ihrer Geschichte: CONCILIUM 9 (1973) 156-163.

[3] Zu den Begriffen «Klassizismus» und «Geschichtsbewußtsein» vgl. B. Lonergan, Method in Theology (New York 1972).

[4] Congar führt oft den von Thomas Stapleton vertretenen Grundsatz an: «In doctrina fidei non quid dicatur, sed quis loquetur a fideli populo attendendum est.»

[5] Dieser Syllogismus wird treffend kritisiert von G. Thils, L'Infaillibilité pontificale: Source – conditions – limites (Gembloux 1968) 139-141.

[6] J. Gustafson, Treasure in Earthen Vessels: The Church as a Human Community (New York 1961).

[7] Vgl. H. Arendt, What is Authority?: Between Past and Present: Eight Exercises in Political Thought (New York 1968) 93.

[8] Vgl. J. Schaar, Reflections on Authority: New American Review, No. 8 (New York 1970) 44-80, und C. Mueller, The Politics of Communication (London 1973).

[9] Zum Unterschied zwischen Legitimation und Legitimität vgl. B. Lonergan, The Dialectic of Authority: Boston College Studies in Philosophy III (1974) 23-30.

[10] Auf den transzendentalen Forderungen gründet Lonergans «Method in Theology».

[11] Dazu wären die Gründe, weshalb man den verschiedenen Autoritäten Vertrauen schenkt, und die Folgerungen, die sich daraus ergeben, zu spezifizieren. Schaars Aufsatz zeigt auf, wie diese Bemerkungen auf die politische Macht zutreffen. Webers Dreiteilung der Autorität beschreibt die verschiedenen Gründe für ein Vertrauen, das allen drei Formen gemeinsam ist.

[12] Die zentrale Rolle des Vertrauens wird analysiert von B. Lonergan, Insight: A Study of Human Understanding (New York 1958) 703-718 und Method in Theology, 41-47.

[13] Nach Peter Bergers Erkenntnissoziologie besteht die Sozialisation darin, daß man dazu gelangt, die «als gegeben angenommene» Welt der Gemeinschaft, in der man lebt, zu teilen. Wie E. Farley, Ecclesial Man: A Social Phenomenology of Faith and Reality (Philadelphia 1975) 188, dargelegt, wäre diese Position eher als «Glaubenssoziologie» zu bezeichnen.

[14] *Authentice* besagt nicht «authentisch», sondern «autoritativ», wie aus «Lumen gentium» Nr. 25 und «Mysterium Ecclesiae» Nr. 2 («authentice, id est auctoritate Christi... participata») erhellt. «Authentisch» und «autoritativ» sind nicht gleichbedeutend.

[15] «Lumen gentium» Nr. 25 mit der Bezugnahme auf Bischof Gassers *Relatio* auf dem Ersten Vatikanum (Mansi 52, c. 1216D). Leider spezifizierte weder das Erste noch das Zweite Vatikanum, was man als «geeignete Mittel» betrachten könne, und beide scheuten davor zurück, von ihrer Notwendigkeit zu sprechen.

[16] Johannes Chrysostomus machte für die «großen Wirren» in den Kirchen seiner Zeit den Umstand verantwortlich, daß «die Vorsteher sorglos und unbedacht erwählt und ernannt werden» (De sacerdotio III,10). Wir wollen damit hier bloß unsere Ansicht stützen, daß nur von guten Lehrern eine gute Lehre zu erwarten ist.

[17] K. Rahner, Das kirchliche Lehramt in der heutigen Autoritätskrise: Schriften zur Theologie IX (Zürich 1970) 361.

[18] Vgl. P. Burns, Sociology and Theology: Response to Gregory Baum, in: Proceedings of the Catholic Theological Society of America 30 (1975) 34.

[19] K. Rahner, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance = Herderbücherei 446 (Freiburg i.Br. 1972) 63. Vgl. auch die Bemerkungen von Cajetan, Turrecremata und Pierre de Versailles, die Y. Congar anführt in: Die Rezeption als ekklesiologisches Problem: CONCILIUM 8 (1972) 500-514.

Übersetzt von Dr. August Berz

JOSEPH KOMONCHAK

1939 in Nyack, N.Y., geboren. Studierte Philosophie am St. Joseph's Seminary in Yonkers, N.Y., und Theologie an der Gregoriana zu Rom. 1963 zum Priester geweiht; 1964 Theologisches Lizentiat. Nach dreijähriger Tätigkeit in der Seelsorge seit 1967 Professor für Systematische Theologie am St. Joseph's Seminary, Yonkers, wo er gegenwärtig Sektionsleiter ist. 1976 Doktorat in Philosophie mit einer Dissertation über die Ekklesiologie des frühen Newman. Veröffentlichungen: The Problem of a Religious A Priori: The Dunwoodie Review 7 (1967) 199-214; Ordinary Papal Magisterium and Religious Assent: Charles E. Curran (Hg.), Contraception: Authority and Dissent (New York 1969) 101-126; Redemptive Justice: An Interpretation of the Cur Deus Homo: The Dunwoodie Review 12 (1972) 39-64; Towards a Theology of Liberation: Edward J. Tyle (Hg.), The Social Mission of the Church: A Theological Reflection (Washington 1973) 5-28. Anschrift: St. Joseph's Seminary, Dunwoodie, Yonkers, N.Y. 10704, USA.

Francesco Zanchini di Castiglionchio

Soziopsychologische und soziopolitische Einflüsse auf die Autorität der Kirche

1. Die Uneindeutigkeit der Autorität in der zeitgenössischen Kultur

Die möglichen Verheerungen, die sich aus dem Zusammenstoß des Christentums mit der alten bürgerlichen Welt ergeben, erscheinen noch viel erschreckender, wenn man sie im Zusammenhang mit der organisatorischen Labilität der kirchlichen Strukturen der Zeit betrachtet. Man könnte wohl sagen, daß in der Ebene der Wertvorstellungen eine egalitäre Gesellschaft mit starker interpersonaler Integrationskraft einen größeren gesellschaftlichen Einfluß ausübt als eine komplexe, auf Herrschaft hin strukturierte Organisation.

Dies verhält sich vielleicht deswegen so, weil in dieser Ebene die kleine Formation der Vorhut – aufgrund der bloßen Tatsache, daß sie konfrontiert ist mit dem System, das sich in den Schaltstellen vorfindet, wo der auf die politische Allgemeinheit gerichtete Konsens manipuliert wird – die Motivationsgrundlagen der allgemein angenommenen «Leitlinie» der geltenden Ordnung in eine Krise versetzt, der Leitlinie, welche nach Easton im wesentlichen bestimmt wird dadurch, daß der Gesellschaft autoritativ Werte angewiesen werden, welche anzuzielen sind[1]. Ganz richtig spricht daher Mac Iver im Hinblick auf das historische Auftreten des Dogmas der Souveränität von einem «Mythos der Autorität»[2]: einem Mythos, der hinsichtlich der Wertoptionen von seiten der Individuen und der verschiedenen gesellschaftlichen Korporationen Beihilfe dazu leistet, daß der herrschenden Macht auf dem Wege der Übereinkunft ein gradueller Vorrang zuerkannt wird.

Die Krise der antiken Welt (die in vielen Zügen der Krise der heutigen Welt gleicht) scheint aber nun zu zeigen, daß die verletzlichsten Nahtstellen eines politischen Systems in der Ebene des Ideologischen liegen, dort nämlich, wo der Konsens der Volksgemeinschaft sich bildet und so die herrschende Macht befestigt, und zwar mit einer einzigartigen und punktuellen Umkehrung der Marxschen Beziehung zwischen Unterbau und Überbau.

Dadurch ist es dazu gekommen, daß die moderne Organisation der Bildungsinstitutionen und der Massenmedien Hand in Hand mit einigen vertieften Einsichten aus der Psychologie sich so strukturiert hat, daß sie imstande ist, das Individuum in der Ebene seiner tiefsten Bedürfnisse nach Identifikation und Zugehörigkeit so zu manipulieren, daß es in der Konfrontation mit rationalen Werten eine leichte Beute unkritischer und zerstörerischer «raptus» wird, die Beute einer mystischen Anbetung von Pseudowerten[3], die von der Propaganda der herrschenden Macht als jeder Diskussion enthobene Mythen aufgenötigt werden.

Unter diesem Aspekt kann es als erwiesen gelten, daß eben gerade die bewußte Manipulation von Werten wie Autorität und Gehorsam schließlich und endlich in die Zustimmung zu den nazistischen Vernichtungslagern einmündet; ebenso wie es umgekehrt eine Mißdeutung der Freiheit als Mittel der Identifikation und der Selbstverwirklichung des Subjekts wäre, wenn dieses sich den verschiedenen Mechanismen der Flucht des heutigen Menschen vor der Eigenverantwortung überließe und so beim konformistischen Totalitarismus der demokratischen Massengesellschaften landete[4].

Was die technologische Macht betrifft, so benütze ich hier eine noch unveröffentlichte ausgezeichnete Arbeit, welche – wie mir scheint – die mystisch-charismatischen Komponenten der Ideologie der Industriegesellschaft als technizistische Illusion entlarvt (d.h. als einen Irrationalismus des Rationalen): als eine Ideologie, die zu verstehen ist als eine «Bereitschaft zu glauben, daß es eigentlich keine politischen Probleme mehr gibt, daß es keine Wertprobleme mehr gibt, sondern einzig und allein technische Probleme, welche gelöst werden können durch die Anwendung der jeweils entsprechenden Transformatoren»[5]. Eine solche Glaubensbereitschaft ist der Nährboden eines technologischen Absolutismus[6]. Angesichts des ihm innewohnenden Zwanges zu unablässiger Veränderung verfallen die Ziele (die Werte) der Tendenz, funktionalisiert zu werden und damit die Beweglichkeit bloßer Hilfsmittel anzunehmen, ganz im Sinne jener tiefen Intuition von Carl Schmitt, wonach das moderne Bewußtsein nur mühsam die seinem völlig unkritischen Begriff des Fortschritts der Menschheit innewohnende Aggressivität verbirgt: Dies bedeutet die Legalität des Neuen an sich, das auf nichts Rücksicht nimmt und sich selbst zum Wertmaßstab aller Dinge macht[7].

2. Autorität und Werte in der Kirche

Wenn es möglich wäre, den Sinn der in der kirchlichen Organisation angewendeten Gleichgewichtstechniken

hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Legalität und Gerechtigkeit, zwischen Autorität und Wahrheit auf synthetische Weise herauszuarbeiten, so glaube ich, müßten wir erkennen, daß die grundlegende Einhaltung der rechten Ordnung zwischen derartigen Werten weder auf der postulierten Legitimität eines innersten Kerns charismatischer Vollmacht (im Sinne von Max Weber) noch auf der (letzten Endes auch charismatischen) *volonté générale* als letzter Instanz beruht, sondern vielmehr auf dem Prinzip, wonach im Grunde genommen die Sphäre des Metajuridischen nicht am eigentlich Politischen endet, weil die Gemeinschaft, indem sie jenes der christlichen Botschaft unterordnet, es in ethischer Beziehung unter ihre Kontrolle nimmt, indem sie nämlich durch ihre Praxis eine weiterreichende und höhere Ebene bindender Autorität (*ius divinum, rationabilitas*) postuliert, in der die Legalität selbst dem Urteil des Wortes Gottes unterstellt wird.

Dies zu behaupten, bedeutet wahrhaftig nicht, die in der Kirchengeschichte immer aufs neue wiederkehrenden Einbrüche von Phänomenen der Verweltlichung zu leugnen, die verursacht werden von jenem «Synchronismus der Institutionen», der von Le Bras in solch hervorragender Klarheit beschrieben worden ist. Bekannt ist heute auch, insofern man Yves Congar und Hans Küng gelesen hat, daß es im historisch-konkreten Leben der christlichen Kirchen nicht nur Entwicklungen *praeter evangelium*, sondern auch *contra evangelium* (wenn wir einmal die *rationabilitas* beiseite lassen wollen) geben kann. Worauf es uns hier vielmehr ankommt, ist dies: Was auch immer sonst noch zu sagen wäre, so besteht doch auf jeden Fall eine gewisse und beständige Überzeugung der Kirchen des Inhalts, daß allein dem Evangelium das letzte Urteil über ihre Geschichte zukomme; und daß auch die Kirchenordnung, die am markantesten von Legalität geprägt und «politisch» organisiert ist – die römische Kirche – sich rigoros an eine Methode der gesellschaftlichen Organisation hält, welche von der Tendenz geprägt ist, die Entleerung des Gesetzesbegriffes von jedem inhaltsbestimmten Bezug auf die Vernunft und die Gerechtigkeit zu verhindern, indem man das klassische Empfinden für eine Kontinuität zwischen wertorientierter Rationalität und einer auf den empirischen Zweck orientierten Rationalität, für eine Kontinuität zwischen Ethik und Technik lebendig erhält[8].

Daher würde das kanonische Recht – das bis zur Reformation wirklicher Polarstern des *ius publicum Europaeum* war – ein Phänomen bleiben, das nicht zu begreifen wäre ohne die Prämisse, daß es, wie Carl Schmitt treffend hervorhebt[9], die Unterscheidung zwischen Legalität und Legitimität nicht zuläßt: die historischen Antinomien zwischen diesen beiden Größen löst das Reglement des Kirchenrechts auf synthetische Weise mit der ihm eigenen Hinzuziehung der ungeschriebenen kanonischen «Billigkeit»[10], die dazu dient, das System der verschiedenen Rechtsquellen kontinuierlich auf die oberste Quelle zurückzuführen und von daher auf die eigentliche integrale und alle Widersprüche auflösende Einheit *(aequitas, id est Deus)*.

Innerhalb dieses Rahmens wird auch deutlich, daß die historische Legitimität der kirchlichen Hierarchie nicht ganz und gar – wenigstens nicht in der von Max Weber verwendeten Bedeutung[11] – aufruht auf der Situation traditioneller oder charismatischer Macht; denn die Autorität der Kirche weist nicht nur einen rationalen Charakter auf (Gelehrte wie A. von Martin und E.H. Carr definieren sie geradezu als die einzige rationale Institution des Mittelalters); sie hat vielmehr auch vermocht, den eigenen Apparat mit Instrumenten der Kontrolle über die Legalität auszurüsten, und zwar schon viele Jahrhunderte bevor man nach den ersten Erfahrungen mit Verfassungen, welche die bürgerlichen Revolutionen gemacht hatten, daran ging, die eigentlichen Verfassungsgerichtshöfe (die aber doch noch mit großer Unbestimmtheit behaftet waren) zu errichten.

Dies ist auch der Grund, warum nach den geltenden Regeln des Kirchenrechtes die Unvollständigkeit der Legalität (d.h. des geschriebenen Rechtes) ganz bewußt dem rechtspositivistischen Dogma der totalen Herrschaft geschriebener Normen entgegengesetzt wird: hier werden die Institutionen, die Weisungen und Gesetze nicht – und dürfen dies auch nie – zu bloßen Akten eines bloßen Willens, die losgelöst werden könnten von der heilwirkenden Grundentscheidung, welche sie in den Dienst des Lebens gestellt hat[12]. Und eben diese zähe Entschlossenheit, mit der die Kirche ein solches so offensichtlich aus der Mode gekommenes und archaisches Strukturelement des «ius publicum Europaeum» bis heute – wenigstens de jure und unter tausend Widersprüchlichkeiten – bewahrt hat, hat sie behütet vor der Blockade der entscheidenden Säkularisierung, welche die Rechtskultur des Westens angesichts der Erschütterung der Werte getroffen hat, welche von der naturwissenschaftlich-technischen und industriellen Epoche heraufgeführt worden ist.

Wenn das eben Gesagte wirklich wahr ist, dann klingt das Dogma von der päpstlichen Unfehlbarkeit – ungeachtet der von Säkularisierungstendenzen gekennzeichneten Spitzen, die es dann in der Praxis der römischen Kurie angenommen hat – wie ein letzter Appell zur Rettung, den die Väter des I. Vatikanums an den Westen richten, der – um es mit dem bildkräftigen Ausdruck von Carl Schmitt zu sagen – sich mit-

samt seiner glänzendsten Schöpfung, dem *ius publicum europaeum*, in den Abgrund stürzt. Und so wird das Dogma von der päpstlichen Unfehlbarkeit historisch gesehen – spes contra spem! – zum Ausdruck der feierlichsten Bezeugung des kirchlichen Glaubens an eine von Gott her eingesetzte Ordnung, die von den modernen Freiheiten und von ihrer tragischen Doppeldeutigkeit nicht angetastet werden darf[13]. Daher ändert die Tatsache, daß dem Papst *ex sese* (und nicht mehr bloß dem Konzil) die Unfehlbarkeit der Kirche zuerkannt wird – obgleich diese auch betont juridisch-dezisionistische Elemente enthält – nichts am kirchlichen Bezugsrahmen, da ja «die Entscheidung des unfehlbaren Papstes nicht die Ordnung und die Institution der Kirche begründet, sondern sie vielmehr voraussetzt. Der Papst ist unfehlbar nur, insofern er Oberhaupt der Kirche ist, kraft seines Amtes, und nicht umgekehrt»[14].

3. *Die Verdunkelung der «auctoritas ecclesiae» im Zeitalter des Absolutismus*

Es dürfte nützlich sein, hier zu vermerken, wie die Kirche die Konfrontation des Christentums mit den großen historischen Erscheinungen (wie dem römischen Imperialismus, den Barbareneinfällen, der arabischen Expansion usw.) oftmals mit überraschendem Vertrauen in die Geschichte als eine providentielle heilsgeschichtliche Einheit bewältigt hat: eine Haltung, hinter der offensichtlich die tiefe, auf Gott gegründete Überzeugung der «Una Sancta» steht, in der Begegnung mit der Geschichte nicht ihre eigene wesentliche Identität verlieren zu können, die in der Zeitspanne zwischen den Konzilien von Nizäa und von Chalzedon ein für allemal festgelegt worden ist.

Daher auch rührt die organisatorische Beweglichkeit, der Egalitarismus und der kollegiale Leitungsstil der Kirchen des ersten Jahrtausends. Daher läßt sich in der Folgezeit die Öffnung des Westens gegenüber den germanischen Kulturen und ihre Integration im Zuge der *renovatio imperii* erklären; daher kommt auch die Fähigkeit zur Einbeziehung der Massen in die gregorianische Reform, welche in Bewegung gebracht und lebendig gehalten wurde durch die Aktivität der Tausende von monastischen Zellkernen und der von päpstlichen Legaten koordinierten und geleiteten Lokalsynoden; daher auch erklärt sich die Kollegialität der Cathedra Petri, die auf dem Grundsatz beruht, daß die Kardinäle *partes corporis papae*[15] sind; daher auch rührt das hohe Ansehen und die Häufigkeit der allgemeinen Konzilien im Mittelalter[16]. Und daher schließlich erklärt sich das beständige Wohlwollen der päpstlichen Regierung gegenüber den kaiserlichen Reichstagen und den königlichen Parlamenten, deren historische Abkunft von den Generalkapiteln der Mönche und der Mendikanten Gegenstand bedeutender Forschungen geworden ist[17].

In der erbitterten Konfrontation zwischen den beiden komplementären Autoritäten der Christenheit (vor allem infolge der unglückseligen Absetzung Friedrichs II. von Hohenstaufen durch Innozenz IV.) kam es dann dazu, daß die weitgespannte Randbreite vernünftiger Dialogbereitschaft zunichte gemacht wurde, jene weitgespannte Randbreite, welche die Grundlage der mittelalterlichen Einheit gebildet hatte und die vom Wormser Konkordat so weise formuliert worden war. Nun aber wird in der Terminologie des öffentlichen Rechtes die auctoritas[18] zur potestas. In Europa nimmt nun die von keinerlei ethischen Bedenken eingegrenzte Raublust des königlichen Absolutismus Gestalt an, und Papst Julius II. seinerseits räumt – um sich auf diese Weise im kirchlichen Bereich eine ebensolche absolutistische Herrschaft über die Gesellschaft zu schaffen – die letzten Reste des Konziliarismus beiseite, und Sixtus V. vernichtet die Autorität des Kardinalskollegiums, während er zugleich die Liste der Konzilien von Kardinal Bellarmin[19] manipulieren läßt, welcher zusammen mit Suarez den Trugschluß von der soziologischen Unterscheidbarkeit der Kirche von der *societas temporalis* theoretisch ausbaut und befestigt[20].

Aus der Auflösung des vom mittelalterlichen System artikulierten Pluralismus erhebt sich nun eine neue Beziehung zwischen der kirchlichen Spitze und dem *populus Dei*[21]: in ihrem Rahmen gestaltet sich die Präsenz der Bischöfe auf den kaiserlichen Reichstagen und in den königlichen Parlamenten – weit entfernt davon, die religiöse Authentizität der Ortskirchen zum Ausdruck zu bringen – nach dem Modell bloßer Machtbeziehungen zwischen der königlichen Gewalt und den kirchlichen Würdenträgern. Diese neue Gegebenheit, die noch besser sichtbar wird seit den Religionskriegen (keine Kirche kann in Treue zu sich selbst den Grundsatz «cuius regio, eius et religio» hinnehmen), schafft schließlich die Voraussetzungen für die Gestaltung der institutionellen Phänomenologie der politischen Vertretung im Interesse der Körperschaften und im integralistischen Sinne: die Vertretung der politischen Gewalt entfernt sich immer weiter von den Bedürfnissen und tiefsten Werten der Massen. Mit der Reformation wandeln sich die christlichen Kirchen um in «pressure groups», und in Europa wird die Religion wirklich das Opium der Völker.

Nach dem Sturz des Ancien Régime sitzen keine Bischöfe mehr in den neuen Vertretungsinstitutionen, die aus der Revolution hervorgegangen sind; aber die

Beziehung zwischen dem Heiligen Stuhl und den von der Basis des katholischen Volkes gewählten Abgeordneten blieb – schon um damit ein Exempel zu statuieren – um nichts weniger subaltern und von einer integralistischen Grundeinstellung geprägt, die keinerlei Anspruch der Laienschaft auf Autonomie – und mochte er auch noch so gemäßigt vorgetragen werden – duldete. Dies ist nicht der letzte Grund für die Unregierbarkeit der bürgerlichen Demokratien in Ländern mit katholischer Bevölkerungsmehrheit sowie für die immer aufs neue bewiesenen Sympathien der römischen Kurie für autoritäre Regime, die geneigt sind, ihr konkordatäre Lösungen konfessionalistischen Typs zuzubilligen[22].

4. Der Kapitalismus als eine neue Art von Kaiserkult

Die Ausweitung des internationalen Handels, das Aufkommen einer räuberischen Wirtschaft der Ausbeutung der Unterlegenen und Schwachen, das Anwachsen der inneren Widersprüche durch die unablässige Vermehrung der wirtschaftlichen Macht der Klasse des Besitzbürgertums, der sogenannten «Ritterschaft», waren die Erscheinungen, in denen im alten Rom die Krise der demokratischen Legalität und die Heraufkunft des Prinzipates, der Cäsarenherrschaft, wurzelte[23]. Und in dem Maße, wie sich mit und mit die Strukturen des Prinzipates festigten, wuchs auch dessen Fähigkeit zur politisch-kulturellen Bestätigung der unterworfenen Nationen, die ihren Ausdruck auch in der Aufnahme von deren einheimischen Göttern in das Pantheon und in der immer «großzügigeren» Streuung des römischen Bürgerrechtes fand. Schon vor der Geburt Jesu begann der Kaiserkult Fuß zu fassen, und Israel (dieser unbeugsame Archetyp der Christenheit) widersetzt sich hartnäckig seiner Verbreitung, zumal er ja, wie man scharfsichtig beobachtet hat, «vom psychologischen Gesichtswinkel her gesehen ein dem Monotheismus aufs engste benachbarter Kult war, der auf dem Glauben an einen guten und gerechten Vater gründete»[24].

Nun kann man aber wohl festhalten, daß der seelische Hintergrund der unerhörten Kraft der Ausbreitung und der Fähigkeit, Menschen Sicherheit zu verleihen, wie er den positiven Religionen ebenso eignet wie dem modernen Kapitalismus in seiner derzeitigen hedonistischen und transnationalen Phase, zu finden ist in dem Glauben (wie ihn auch der Kapitalismus unverkennbarerweise voraussetzt) an einen allgegenwärtigen und anonymen Vater, der beim Ursprung der Rationalität des technologischen Universums angesiedelt wird; an einen Vater, der Wohlstand austeilt entsprechend den Verdiensten dessen, der ihm dient, und der denjenigen beiseite schiebt, der für seine «Heilspläne» (d.h. für den Fortschritt) keine Funktion erfüllt: ein Vater also, der folglich nicht nur «gut» ist, sondern auch gerecht, und sei es auch nur auf seine Weise[25]. Diese Vatergestalt (nach Tawney eine Übersetzung des Gottes Calvins ins Weltliche, eine Gnadenverteilungsstelle für diejenigen, welche sich bereit finden, deren Götzenbilder anzubeten) ist es, welche die Tendenz hat, sich an die Stelle Christi zu setzen, der das menschgewordene Zeugnis der Wahrheit gegenüber den irdischen Mächten ist, die Offenbarung des himmlischen Vaters und Seiner Gerechtigkeit.

Es ist unbestreitbar, daß wir uns mit dem Versuch konfrontiert sehen, eine bloß formal-demokratische Gesellschaft zu errichten, die aber in Wirklichkeit von den Massenmedien mit aller Entschiedenheit auf den Weg eines Technizismus geführt wird, der jede Dialektik zwischen Legalität und Gerechtigkeit zerstört, deren dunkler Religion große Massen anhängen, «weil sie, wie alle Massen, die radikale Konsequenz suchen und weil sie glauben, hier die absolute Entpolitisierung gefunden zu haben, hinter der man seit Jahrhunderten herläuft und mit der der Krieg ein Ende hat und der universale Friede beginnt»[26]: eine Entpolitisierung von völliger Beliebigkeit, welcher die christlich-demokratischen Parteien das Etikett des guten Gewissens liefern, ein Etikett, das immer mehr entbehrlich wird, je mehr der Prozeß der Entsakralisierung zur Reife kommt und je mehr sich daher auf dem Bildschirm unserer Vorstellungen das gekreuzigte Bild dessen verflüchtigt, der (in einem Augenblick eines ähnlichen Jahrtausendumbruchs) zu seinen Jüngern gesagt hat: «Ich bin nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert.»

5. Das neue kirchliche Lehramt

An diesem Punkte scheint es wohl klar, daß die «katholischen» Parteien – diese autoritären Apparate, die mit doppeldeutigen, untereinander oft unvereinbaren Banden an den Heiligen Stuhl und an das Bürgertum gefesselt sind – ganz und gar unfähig geworden sind zur authentischen Verwirklichung der christlichen Werte in der Gesellschaft. Andererseits ist eben diese römische Kurie – angesichts des überwältigenden Gewichtes der technischen Daten in den modernen politischen Entscheidungen – zu einem rückständigen und obsoleten Instrument geworden, das als vorwiegend ideologisch bestimmte Bürokratie der übermächtigen und perfekten Effizienz der modernen technischen Strukturen gegenübersteht.

Was man daher aufgeben muß, ist die Strategie des Ansatzes an der Spitze des politischen Systems (das Ende der Kennedys sollte dies lehren!), um statt des-

sen die Gesellschaft von der Basis her zu regenerieren, um den Dissens mit Hilfe der Technik des «kollegialen Lehramtes» kleiner Gruppen von stark egalitärer Struktur zu organisieren, in loyalem und kritischem Bündnis mit den anderen Kräften der Opposition: und dabei soll man nicht nur mit dem Integralismus gegebener Wahrheiten, sondern auch mit dem methodischen Zweifel, wie er der wissenschaftlichen Arbeit eigentümlich ist, zum gemeinsamen Kampf beitragen. «Dieser Augenblick ist es – wenn es einen solchen überhaupt einmal gibt –, in dem die Politik zu einer Wissenschaft werden kann; während die Struktur der historischen Welt, die es zu kontrollieren gilt, sich als ganz und gar einsichtig erweist, ergibt sich dagegen von der neuen Moral her ein Blickwinkel, für den das Bewußtsein im Grunde genommen nicht mehr als mit einer bloßen passiven Kontemplation befaßt gesehen wird, sondern als ein kritisches Selbstbewußtsein, das auf die politische Aktion vorbereitet»[27].

Während in Europa die kommunistischen Parteien (zerrissen von den Widersprüchlichkeiten ihres eigenen wirtschaftlichen Materialismus und ihrer Unterwürfigkeit gegenüber der Stabilisierungspolitik des sowjetischen Sozialimperialismus) der repressiven Toleranz des neuen totalitären Autoritarismus, welcher sich in der Gestalt des sozialdemokratischen Hedonismus darbietet, nachgeben, bleibt die Kirche imstande – immer unter der Voraussetzung, daß sie den Widerstreit des verbürgerlichten Klerus, der «kaiserlichen Prälaten», überwindet –, den Massen in aller Klarheit das Ziel ihrer echten Befreiung zu zeigen: *veritas liberabit vos.*

Nach all dem aber ist noch zu sagen: «Bis zum heutigen Tage ist die Kirche die Kirche einer bäuerlichen Welt gewesen, welche dem Christentum sein einziges originales Element im Vergleich mit allen anderen Religionen weggenommen hat, das heißt Christus selbst. In diesem bäuerlichen Universum ist Christus einer der tausend Adonisgestalten oder einer der tausend bereits vorhandenen Proserpinagestalten angeglichen worden: diese aber kannten keine reale Zeit, das heißt sie kannten keine Geschichte...

Im Gegensatz dazu hat Christus die ›einlinige‹ Zeit, das ist die Zeit, die wir Geschichte nennen, angenommen. Er hat die geschlossene Kreisstruktur der alten Religionen aufgebrochen... Dies ist die (christliche) Ersetzung der Wiederkehr durch das Ende; der *pietas rustica* durch die soteriologische Mystik. So ist also eine urbane Religion – ihrem Grundschema nach – unendlich aufnahmebereiter, sich das Modell Christi zu eigen zu machen, als jede Art von bäuerlicher Religion... Diese ‹in der Stadt geborenen Priester› werden verständlicherweise in keiner Weise etwas davon wissen wollen, daß man sie mit Polizisten und Militärs, mit Bürokraten oder Großindustriellen zusammen in einen Sack steckt; dagegen können sie nur eines sein: kultivierte Männer, die ihre Bildung in einer Welt empfangen haben, die sich statt von Adonis und Proserpina her zu leben, auf die großen Texte der modernen Kultur gründet. Wenn die Kirche als Kirche überleben will, so kann sie nichts anderes tun, als die Macht aufzugeben und sich jener – von ihr immer gehaßten – Kultur zuzuwenden, die kraft ihres eigensten Wesens frei, antiautoritär, in ständigem Werden, widersprüchlich, kollektiv und ärgerniserregend ist»[28].

Wenn auch Luther sich irrte, wenn er annahm, daß das Naturrecht eine papistische Erfindung sei mit dem Zweck, sich der Autorität des Kaisers zu entziehen, so ist es doch auch wahr, daß dieser alte Wert – der nach dem Ausspruch Gratians *in Lege et Evangelio continetur* – epistemologisch gesehen nur in seiner nicht mehr rückgängig zu machenden Diaspora inmitten der Reflexion auf die zeitgenössischen Humanismen – so widersprüchlich und magmatisch diese sich auch darstellen mögen – auszumachen ist. Daher ist heute der Kirche das empirische Wagnis der autonomen und *loyalen* – und nicht bloß instrumentalen und taktischen wie in der «christlichen» Soziallehre oder in der Praxis der «katholischen» Parteien – Annahme und geduldigen Meditation jener «Atheisten» aufgegeben, die schon seit drei Jahrhunderten unablässig außerhalb der Kirche und gegen sie dem Nächsten gedient haben[29].

Eine Aufgabenstellung dieser Art wird den Durchbruch zu einer unvermeidlichen, aber heilsamen Dialektik innerhalb der Gemeinden öffnen, und dies um so mehr, als man beginnt, die Theologie zu verstehen als «kritische Theorie der christlichen und kirchlichen Praxis»[30]. In diesem Zusammenhang wird die kirchliche Institution nicht mehr abstrahieren können von der Tatsache, daß im Falle von Meinungsverschiedenheiten der Gehorsam gegen Jesus in der Kirche «darin besteht, sich offen zur Unmöglichkeit des Gehorsams gegenüber einer bestimmten Entscheidung zu bekennen, oder auch in der Erklärung, daß die einzige mögliche Weise der Anerkenntnis der wirklichen Autorität eines bestimmten Vorgesetzten für mich darin besteht, daß ich mich weigere, eine Handlung auszuführen, die für mein Gewissen unmoralisch wäre, weil ich ihr nicht in der Liebe zustimmen kann»[31]: einer Liebe, die auf die Geschichte blickt mit dem Optimismus dessen, der – wie Rosmini – dort «ein religiöses Bedürfnis» am Werke sieht, «wo auf den ersten Blick eher die Religionslosigkeit zu triumphieren scheint, das Bedürfnis nach einer Religion, die frei ist, sich dem Herzen der Völker ohne die Dazwischenkunft der Fürsten und Regierungen mitzuteilen».

[1] Vgl. D. Easton, Il sistema politico (Mailand 1973) 155 ff. (The Political System. An Inquiry into the State of Political Science, 1971).

[2] Vgl. R.M. Mac Iver, Governo e società (Bologna 1968) 45 ff. (The Web of Government, New York 1958.)

[3] Zu diesem Punkte ist unbedingt wichtig: W. Reich, The Mass Psychology of Fascism (New York 1970). Zur Frage der Verantwortung von Luthers und Kalvins Theologie hinsichtlich des Aufkommens des Nazismus und des kapitalistischen Imperialismus siehe auch: E. Fromm, Fuga dalla libertà (Mailand 1975) 70 ff. (Escape from Freedom, New York 1941). Fromm benützt hier auch die Forschungsergebnisse von M. Weber und von Tawney.

[4] Vgl. E. Fromm, aaO. – Vom selben Vf. vgl.: Man for himself. An inquiry into the Psychology of Ethics (New York 1947). (Dts.: Psychoanalyse und Ethik, Konstanz 1954.) – Zum Thema Faschismus in den demokratischen Massengesellschaften vgl. schließlich auch: P. Pasolini, Scritti corsari (Mailand 1975).

[5] E. Enriques, Centralizzazione o decentramento delle decisioni, 25.

[6] Für einen streng wissenschaftlichen Beweis des kulturellen Zusammenhangs zwischen klassischem Absolutismus, totalitärer Demokratie und technologischer Macht vgl. S. Cotta, La sfida tecnologica (Bologna 1968) 164 ff.

[7] Vgl. C. Schmitt, Le categorie del «politico» (Bologna 1972) 24 ff. (Begriff des Politischen, 1963.) – «In den Händen dieser Menschen ist die Geschichte wirklich zum Schöpfungsvorgang, d.h. zu etwas der freien Unterscheidung Unterworfenem, geworden: In einem wirklichen Prozeß der Immanenz hat sie bewiesen, daß sie nicht an irgendeine Wahrheit gebunden ist, daß sie wirklich frei ist (negativ gesehen: von jeder Bindung oder jedem Gesetz), daß sie ungeschuldet ist; die Wissenschaft gibt ihr, indem sie die Mittel zur Zerstörung des Lebens bereitstellt, die Möglichkeit, die Freiheit wirklich zu betätigen als absolute Befreiung von jedem Gesetz und jeder Wahrheit im vollsten Sinne, denn welche Freiheit wäre größer als die, Macht zu haben, nach eigener Willkür das Leben zu zerstören, es sein oder nicht sein zu lassen?» (C. Capograssi, Il diritto dopo la catastrofe: Opere, V (Mailand 1959) 165.

[8] «In omnibus gubernantibus idem videmus, quod ratio gubernationis a primo gubernante ad secundos derivatur: sicut ratio eorum quae sunt agenda in civitate, derivatur a rege per praeceptum in inferiores... Cum ergo lex aeterna sit ratio gubernationis in supremo gubernante, necesse est quod omnes rationes gubernationis quae sunt in inferioribus gubernantibus, a lege aeterna deriventur... Unde omnes leges, inquantum participant de ratione recta, intantum derivantur a lege aeterna. Et propter hoc Augustinus dicit, in I de Lib. Arb., quod in temporali lege nihil est iustum ac legitimum, quod non ex lege aeterna homines sibi derivaverunt» (Thomas v. Aq., Summa Theologiae, I - II, q. 93, III).

[9] «Die Umwandlung des Rechtes in Legalität ist eine Konsequenz des Positivismus: eine unvermeidliche Konsequenz, sobald ein politisches System sich nicht von der Kirche unterscheidet» (C. Schmitt, aaO. 287).

[10] Vgl. meinen Beitrag: Kodifikation und «aequitas canonica»: CONCILIUM 9 (1973) 520-524.

[11] Vgl. M. Weber, Economia e società (Mailand 1968) I, 221 ff. (Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 1922).

[12] Dazu kommt es, wenn der Apparat sich aus dem leibhaftigen Zusammenhang mit der Rechtserfahrung löst – das eigentliche Phänomen der derzeitigen Krise der westlichen Zivilisation: «Der Staat wird zum Schöpfer des Rechts, und der Wille derjenigen Kraft, die sich der Herrschaft dieses Apparates bemächtigt hat, wird Recht. Hier wird die Trennung der Rechtserfahrung von dem tiefgründenden und objektiven Willen, aus dem sie entstanden ist, vollkommen, vollendet sie sich in unübertreffbarer Weise, weil hier dieser tiefgründende und objektive Wille radikal verneint wird; und mit ihm wird das ganze Universum der Erfahrung verneint, in dem dieser Wille sich manifestiert und verkörpert» (C. Capograssi, Incompiutezza dell'esperienza giuridica: Opere, III, 302).

[13] «Aber vor wem soll das Individuum sich retten? Aus welcher Gefahr soll es sich retten? Es gibt keine andere Antwort für denjenigen, der Einblick hat in die verworrenen und untergründigen emotionalen Strömungen der derzeitigen geschichtlichen Situation, es gibt keine andere Antwort als diese: Rettung bedeutet für das Individuum Rettung vor sich selbst. Dies ist eine Metaphysik der Desillusionierung: der Abschluß und der Epilog der großen Desillusionierung, welche das Endergebnis der modernen Erfahrung ausmacht, in welcher das Individuum in so offener und unbeschränkter Weise seine eigene Freiheit zelebriert hat. Welchen Gewinn hat es aus dieser Freiheitserfahrung mitgenommen? Soviel, wie es nur konnte: Allein die Wahrheit macht frei, und diese moderne Freiheit ist gelebt worden mit einem von Gewißheiten und Glaubensgehalten entleerten Bewußtsein, und darum hat sie im Individuum nichts übrig gelassen als ein Grauen vor der Einsamkeit, ein Grauen vor sich selbst und den Verlust des wunderbaren und unersetzlichen Geschmacks des personalen Lebens» (so formuliert es – Erich Fromm vorwegnehmend – C. Capograssi in seiner Schrift «Il significato dello Stato contemporaneo», jetzt veröffentlicht in: Opere, IV, 384).

[14] C. Schmitt, aaO. 262. – Für eine klare und auf den neuesten Stand gebrachte Synthese der derzeitigen Auseinandersetzung über das Problem der Unfehlbarkeit vgl. das Heft zum Thema «Wahrheit und Gewißheit»: CONCILIUM 9 (1973), Nr. 3.

[15] Vgl. (statt vieler anderer) G. Alberigo, Cardinalato e collegialità (Florenz 1969).

[16] Vgl. den Sammelband: Le Concile et les conciles. Contribution à la vie conciliaire de l'Eglise (Chevetogne 1960).

[17] Vgl. B. Barker, The Dominican Order and Convocation. A Study in the Growth of Representation in the Church during the Thirteenth Century (Oxford 1913); P. Grossi, Le abbazie benedettine nell'alto medioevo italiano. Struttura giuridica, amministrazione e giurisdizione (Florenz 1937). – Für eine auf den neuesten Stand gebrachte Revision dieser Problematik in den heutigen monastischen Gemeinschaften vgl. V. de Couesnongle, Nouvelles structures de participation: La vie spirituelle, 393 ff.

[18] Eine authentische Darlegung dieses Problems während der schöpferischen Phase des Mittelalters findet sich bei: C. Gérest, Spiritualität der Autorität im 11. und 12. Jahrhundert: CONCILIUM 9 (1973) 714 - 720.

[19] Vgl. P. Peri, Il numero dei concili ecumenici nella tradizione cattolica moderna: Aevum 1963, 430 ff. Vgl. auch vom selben Vf.: I concili e le chiese (Rom 1965).

[20] Ein Trugschluß, der dazu diente, den hartnäckigen Anspruch auf eine Hegemonie zu stützen und der sich gründete auf die fragwürdige theoretische Voraussetzung des Axioms «societates sunt ut fines» (vgl. P.A. D'Avack, Introduzione sistematica al diritto della Chiesa, Mailand 1956, 248 ff.).

[21] Zu diesem Punkte vgl. zuletzt Y. Congar, Die Normen für die Ursprungstreue und Identität der Kirche im Verlauf ihrer Geschichte: CONCILIUM 9 (1973) 156 - 163.

[22] Für die Politik der Kurie im Zeitalter der Moderne gelten die scharfsichtigen Beobachtungen von Gramsci: «Wenn man die Stellung der Kirche in der modernen Gesellschaft verstehen will, muß man zunächst einmal begreifen, daß es ihr darauf ankommt, einzig und allein für die Verteidigung ihrer besonderen korporativen Freiheiten, d.h. für die Freiheiten der Kirche als Kirche, als amtskirchlicher Organisation) zu kämpfen, d.h. für die Privilegien, für die sie den Anspruch erhebt, daß sie an das ureigenste Wesen Gottes gebunden seien. Zur Verteidigung dieser Freiheiten schließt die Kirche kein einziges Mittel aus, weder den bewaffneten Aufruhr, noch das Attentat auf eine einzelne Person, noch den Aufruf zur Intervention durch ausländische Mächte... Sie erkennt jede de-facto-Macht an, und wenn diese nur nicht ihre Privilegien antastet, so legitimiert sie sie sogar. Wenn sie dann ihre Privilegien noch vermehrt, so spendet die Kirche ihr Lob und erklärt sie als von der Vorsehung gesandt. Angesichts dieser Voraussetzungen hat der katholische soziale Gedanke rein akademischen Wert. Er ist ein bloßes Reserveelement.» (A. Gramsci, Note sul Macchiavelli sulla politica e sullo Stato moderno, zit. bei G. Candeloro, Il movimento cattolico in Italia [Rom 1972] 535.) Dieser «soziale Gedanke» ist zu verstehen im Rahmen einer äußersten Anstrengung der Institution, welche sich darauf richtet, nicht nur – da die konfessionelle Einheit in Europa zerbrochen war – den ökumenischen Archetyp der «Ecclesiae primitivae forma» wiederzugewinnen, sondern vielmehr jene koextensive Einheit zwischen Kirche und Christenheit, welche die mittelalterliche Ideologie kennzeichnete, wo immer nur möglich und um den Preis jeden beliebigen Kompromisses wiederherzustellen.

[23] Vgl. De Martino, Storia della costituzione romana (Neapel 1973/1974, III, 117 ff.; IV/1, 1 ff., 309 ff.

[24] E. Fromm, Dogmi gregari e rivoluzionari (Mailand 1973) 57. (The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology and Culture, New York 1963. Dts.: Das Christusdogma und andere Essays, München 1965.)

[25] P. Pasolini, aaO. 31 ff.

[26] C. Schmitt, aaO. 182.

[27] K. Mannheim, Ideologia e utopia (Bologna 1972) 193. (Ideology and Utopia, New York 1973.) Vgl. dort zur Frage nach der christlichen Wurzel jeder revolutionären Utopie: 213 ff. Der religiöse Wert der Aufbruchserfahrung im Zusammenstoß der Studentenbewegungen der sechziger Jahre mit der demokratisch-bürgerlichen Ideologie ist auch Y. Congar nicht entgangen: Autorité, initiative, corresponsabilité: La Maison-Dieu 1969, 44.

[28] P. Pasolini, aaO. 109 ff.

[29] Diese neue Form der Abwendung ist es, welche die beherrschende Haltung der Zeitgenossen gegenüber der Kirche erklärt: «... die Erinnerung an die Enttäuschungen durch diese Kirche, das historische Gewissen der Generationen, das von den bedenklichen Allianzen mit den herrschenden Mächten spricht und von dem zuweilen zwiespältigen Eindruck der Kirche als einer nicht mehr geglaubten, sondern sich selbst ersetzenden Religion. Diese Erinnerung haben wir in Rechnung zu stellen, sie ist auch unauslöschlicher, als wir gerne annehmen möchten. Sie – und nicht etwa der historische Nachweis der Kirchengründung und der apostolischen Sukzession – ist das historisch-hermeneutische Problem Nr. 1 einer gegenwärtigen Ekklesiologie.» (J. B. Metz, Zur Präsenz der Kirche in der Gesellschaft: Die Zukunft der Kirche. Berichtband des Concilium-Kongresses 1970. Zürich-Einsiedeln-Köln-Mainz 1971, S. 91.)

[30] W. Kasper, Die Funktion der Theologie in der Kirche: ebd.

[31] A. Hayen, aaO. 115.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

FRANCESCO ZANCHINI
DI CASTIGLIONCHIO

1933 in Rom geboren. Studien an der Päpstlichen Universität San Tommaso und an der Università degli Studi in Rom. Abschluß mit dem Doktorat in kanonischem und bürgerlichem Recht. Seit 1963 Advokat am Gerichtshof der Sacra Romana Rota. Seit 1969 Privatdozent an der Juristischen Fakultät der Universität Rom. Seitdem ebenfalls Lehrbeauftragter für Kirchenrecht in Teramo, an der Juristischen Fakultät der Freien Universität «Giuseppe D'Annunzio». Veröffentlichungen: La Chiesa come ordinamento sacramentale (Mailand 1971); Ipotesi die sviluppo della dottrina del matrimonio dopo il concilio Vaticano II (Mailand 1972); Problemi di decentramento della giurisdizione ecclesiastica dopo il concilio (Rom 1974); außerdem einige kleinere Beiträge in: Justitia, Il diritto ecclesiastico, Ephemerides iuris canonici. Eine Monographie über die juridische Natur der Generalkonzilien (im 12. - 14. Jahrhundert) erscheint demnächst. Anschrift: Via delle Tre Madonne 16, I-00197 Roma, Italien.

Luis Vela Sanchez

«De magisterio ecclesiastico» im kanonischen Recht

Man braucht wohl kaum darauf hinzuweisen, wie wichtig die Fragen um das Lehramt an und für sich und für unsere Zeit sind. Auch muß man wohl kaum daran erinnern, wie weit das Thema ist – so weit, daß wir im Blick auf die uns gesetzten Grenzen gezwungen sind, unseren Aufsatz auf das Wesentliche zu beschränken.

Das Streben nach *Wahrheit* stellt eine eigentliche Berufung des Menschen dar; es ist nicht bloß eine psychologische und gnoseologische Gegebenheit, sondern auch ein ethisches – moralisches und rechtliches – Prinzip.

Allen, namentlich den Wahrheitssuchern, leuchtet die Maxime Juvenals: «Vitam impendere vero»[1] sowie auch das Leitwort Fichtes[2] voran. Die christliche Ethik hat diese Devisen aufs schönste endgültig bestätigt, indem sie die Sünde gegen die Wahrheit zu einer Sünde gegen den Geist erklärt hat.

Die Wahrheit ist sozial: sie ist ein Mittel zur Kommunikation mit den anderen Menschen, um mit ihnen eine echte menschliche und christliche Gemeinschaft zu bilden[3]. Mit dieser juristischen, weder subjektiven noch objektiven, sondern intersubjektiven Wahrheit befaßt sich der Codex Iuris Canonici in Pars IV, tit. XX – XXIV des dritten Buches, also in den Canones 1322-1408.

Eine der Hauptschwierigkeiten, die mit diesem Teil «De magisterio ecclesiastico» im Kodex gegeben sind, besteht in seiner rigoros hierarchischen Struktur. Es liegt ihm eben die tridentinische Ekklesiologie zugrunde, worin man nicht von der Kirche als Lehrgemeinschaft ausgeht[4], sondern worin die Unterscheidung «lehrende Kirche und lernende Kirche» betont wird. Diese Unterscheidung ist irgendwie berechtigt, jedoch nicht als Ausgangspunkt. Sie beschränkt das Lehramt auf seinen öffentlichen Aspekt, der ein eminent kanonischer Aspekt ist, jedoch eine wenig überzeugende Auffassung des Kirchenrechts voraussetzt[5], in der zwangsläufig die Rechte der Hierarchie und die Pflichten der Gläubigen hervortreten. Man betont auch nicht das Recht der Gläubigen auf entsprechende Unterweisung und noch weniger ihr Recht, an der Lehrverkündigung aktiv teilzunehmen[6]. Die Befugnis des Gläubigen als solchen, die Befugnis derer, die mit dem Charisma der Wissenschaft usw. ausgestattet sind, beschränkt sich auf die bloße Beteiligung an der öffentlichen Lehrgewalt. Infolgedessen tritt die juristische Struktur einer richtigen interpersonalen Beziehung nicht klar zutage, sondern eher eine einseitige Situation, worin die öffentliche Rechtsgewalt überstei-

gert erscheint und von ihrer sakramentalen Wurzel[7] und ihrer Dienstfunktion nicht deutlich die Rede ist. Auch die entscheidende Funktion des Heiligen Geistes und der dynamische, vitale Sinn für die Wahrheit sind hier etwas verblaßt[8].

Der Hauptvorwurf jedoch, den man dem Teil «De magisterio» des Kodex machen kann, ist der seiner inneren Dürftigkeit. In ihm scheint nicht einmal implizit der spezifische kanonische Wahrheitsbegriff auf. Diese innere Dürftigkeit oder, so man lieber will, diese mangelnde innere Folgerichtigkeit des Kodex rechtfertigt diese unsere Reflexion in «CONCILIUM».

Wir gehen dabei so vor: 1) Allgemeine Einleitung; 2) Umriß der Gewalt des Lehramtes; 3) Spezifischer juristisch-kanonischer Sinn der Wahrheit; 4) Schlußfolgerung.

1. Allgemeine Einleitung

Gott ist drei-einig. Er ist personale Gemeinschaft. Gott kann nicht absolut existieren ohne Wort[9]. Gott spricht *sich selbst* aus, nicht, weil er sich zu dieser Selbstaussage entschließt, sondern weil sein Wesen dies fordert. Gott spricht ein ewiges Wort und in ihm repräsentiert und vergegenwärtigt er sich ganz und gar. Die Selbstaussage des Vaters erfordert ein Du, das zuhört und gleichzeitig die Antwort (der Sohn, das Verbum) ist. Gott lebt in Begegnung. Begegnung ist gleichbedeutend mit Liebe (der Heilige Geist)[10].

Wenn Gott «ad intra» Wort ist, ist Gott auch fähig, «ad extra» zu sprechen, und der Mensch ist fähig, ihn zu hören[11]. Gott hat denn auch auf zwei Weisen zu den Menschen gesprochen (und tut dies weiterhin): als schöpferisches Wort und als heilschaffendes Wort. Nicht, als ob diese beiden Worte nichts miteinander zu tun hätten; es handelt sich dabei höchstens um zwei Phasen des einen Wortes. Dieses ist ein Bundeswort[12]. Gottes Wort ist in der Geschichte und im geschichtlichen Geschehen ertönt. Es schafft hier und jetzt eine reale Beziehung zu dem, der es hört[13].

Das Wort Gottes im Alten Bund hatte den Charakter eines Prologes zu Jesus als dem lebendigen Wort. In Jesus, dem *menschgewordenen Wort*[14], spricht Gott endgültig zur Welt[15]. Die Worte und Zeichen Jesu sind analoge Gestalten des Wortes, das Gott durch Ihn an die Menschen richtet[16].

Vermittels des Wortes wird der Heilsakt formell zur *Offenbarung* für uns[17]. Darum sind die Heilstat (Offenbarungsgeschehen) und das Wort (Offenbarungswort) unauflöslich vereint in der einzigen Wirklichkeit: der Offenbarung.

Das in Jesus und der Kirche offenbarte und sich weiterhin offenbarende Wort ist die Wahrheit[18]. Die Wahrheit ist weder bloß theoretisch[19] noch bloß praktisch[20]. Man muß die Wahrheit erkennen[21] und verwirklichen[22]; indem man sie erkennt, verwirklicht man sie; indem man sie verwirklicht[23], erkennt man sie.

Uns geht es vor allem um die *personale* Wahrheit; sie ist an die Freiheit und diese an das *Sein* gebunden. Ein Aspekt dieser Wahrheit ist das Bemühen, daß man selbst wahrhaftig[24], authentisch wird und authentisch handelt, indem man Theorie und Praxis miteinander verbindet und sie für die andern ins Sein überführt. Uns geht es um die «veritas salutaris»[25], die in ihrer authentischen Auslegung durch das öffentliche Lehramt «lex credendi» und «lex operandi» ist.

Die Offenbarung ist die Norm des Lebens. Die Heilswahrheit enthält den Sinn und die Bedeutung des theologalen Lebens der Gesamtkirche, die sich selbst in der Schrift erkennt. Diese besitzt gewissermaßen einen doppelten Kontext, den zeitgenössischen und den aktuellen. Die *Überlieferung* der Offenbarung ist von ihrem Wesen her an ihr lebendiges Subjekt gebunden: an die Kirche, das lebendige Gottesvolk; es steht unter der Leitung des *kirchlichen* Amtes und beide stehen unter der obersten Leitung durch den Heiligen Geist. Das *Dienstamt* ist Richter unseres Glaubens.

2. Umriß der Gewalt des Lehramtes

Die Kirche ist die Gemeinschaft derer, die an Jesus Christus glauben, eine Gemeinschaft des Glaubens «an» Christus. Darum gibt es in ihr keine glaubenden Glieder, die nicht auch hörende Glieder wären. Doch ist auch die gesamte Kirche berufen, den Glauben darzulegen und zu verkünden, der ihr Leben und Sein ausmacht. In der Eucharistieversammlung, worin die Kirche zusammengefaßt wird und gipfelt, ist das ganze Volk aktiv und sind alle glaubend und lehrend. Alle sind berufen, von Christus Zeugnis zu geben[26]. Wie die Schrift bezeugt, ist es der eine gleiche Heilige Geist, der innerhalb der Glieder der Kirche, ob sie nun Dienstämter innehaben oder nicht, diejenigen auswählt, die eine besondere Predigt ausüben sollen. Die Charismen wurden allen geschenkt. Die Kirche ist auferbaut auf dem Fundament der Apostel und der Propheten[27].

Einzelne Glieder sind von Jesus Christus zu einer besonderen, unaufgebbaren Aufgabe berufen. Sie sind die offiziellen, authentischen Repräsentanten des Lehramtes der Kirche: der Papst und die Bischöfe als die Nachfolger der Apostel. Die Bischöfe mit dem Papst als ihrem Haupt repräsentieren die Gesamtkirche als Glaubensgemeinschaft. Kraft des von Jesus

Christus erhaltenen Auftrags über die ganze Erde zerstreut, sind sie die vorzüglichen, entscheidenden Zeugen des Glaubens der Kirche. Sie bilden den Maßstab und die *Norm* des Lehramtes. Sie lenken die Kirche (Jurisdiktionsgewalt im allgemeinen Sinn) «sub ratione magisterii», was dann zur Norm erhoben wird.

In der lehramtlichen Gewalt vereinen sich die Jurisdiktionsgewalt[28] und die heiligende (priesterliche) Gewalt[29]. Wenn das Lehramt der Kirche das «verbum divinum» in seiner Heilsmächtigkeit darlegt, tut sich vor dem Menschen der Weg zum Heil auf und wird ihm die Erlösung zuteil. Gleichzeitig nimmt ihn diese Wahrheit in Pflicht. Verpflichtung und Heiligung, Glaubensnorm und Heil durch den Glauben schaffen Verbindung mit der lebendigen Gemeinde von Brüdern, in deren Mitte Christus gegenwärtig ist, und bringen sie damit in Verbindung mit Gott und mit dem eigenen Heil.

Gegenstand der Verkündigung und des Lehramtes, Gabe Christi an die Kirche, ist Christus «ut veritas et exemplum sequendum»[30].

Wie Christus und durch ihn predigen und lehren seine Nachfolger in ihrer öffentlichen, universalen Sendung *autoritativ*. Sie lehren nicht nur die Wahrheit, sondern auferlegen sie kraft ihres Lehrauftrages. Gewiß ist der Glaubensakt von seinem Wesen her frei, doch diese Freiheit besteht keineswegs in Laune und Willkür, sondern sie geht aus dem Geheiß des Willens hervor, der kraft der Wahrheit und der Gnade sich persönlich Christus übergibt, sich Christus anvertraut und durch ihn seiner Wahrheit in der Kirche, in der er weiterlebt.

Das Lehramt ist die Weiterführung des *authentischen* Werks Christi. Die Wahrheit, die das Lehramt vorlegt, wird nicht von ihm geschaffen, sondern aus der Offenbarung und kraft autoritativer Sendung übernommen. Das Lehramt hat den Auftrag, die geoffenbarte Lehre zu bewahren[31] und sie als solche vorzulegen.

Daß die lehramtliche Gewalt ein eigentliches «Amt» in sich schließt, ergibt sich vor allem daraus, daß die Kirche selbst auf der geoffenbarten Wahrheit aufruht. Schon die Existenz der Kirche selbst als einer übernatürlichen Gemeinschaft, ihre Grundlage, ihr Ziel und ihre Mittel gehen aus der Offenbarung hervor. Die «Wahrheit» konstituiert und konstruiert die Kirche. Außer dieser Wahrheit «ad intra», aus der sich die Kirche auferbaut, gibt es, untrennbar von ihr, die Wahrheit «ad extra», die missionarische, ökumenische Wahrheit. Die Kirche existiert ja nicht aus sich selbst noch für sich selbst; sie steht nicht im Dienst ihrer Selbstbehauptung, sondern im Dienst der geschichtlichen Behauptung des universalen Heils.

3. Spezifisch rechtlich-kanonischer Sinn der Wahrheit

Die Rechtswahrheit ist die «veritas agenda», die bilateral zu vollziehende, die gesellschaftlich «secundum iustitiam» zu verwirklichende Wahrheit. Die Wahrheit ist zu tun, indem man die Lebenskontraste (Autorität – Freiheit; private Wahrheit – öffentliche Wahrheit; die eigene Wahrheit und die der andern; Meinungen, Zweifel, Gewißheiten usw.) korrekt (der Gerechtigkeit entsprechend) adjustiert. Diese *Adjustierung* ist Werk des Rechtes, das die *Morphologie der Praxis* ist. Sie ist Werk des Rechtes, das *als Handelnslogik Kohärenzprinzip* ist. Sie ist Werk des Rechtes, das *Konformität mit der Wahrheit* des Handelns ist.

Konkret – und noch von verschiedenen Fragen abgesehen – besagt das: Der Jurist hat die Aufgabe, die richtige Artikulation der Wahrheit anzustreben, die richtige Artikulation des kirchlichen Lebens, damit dieses menschlich[32] und christlich sei, damit es für die Menschen glaubwürdig und praktikabel sei. Der Jurist hat die innere Logik zu rekonstruieren, die das Leben der Kirche trägt. Er hat die praktisch-öffentliche Wahrheit, die praktische und öffentliche Verantwortlichkeit des Glaubens zu schützen und zu fördern. Der Jurist hat sich dafür einzusetzen, daß die Wahrheit der Verheißungen sich in der Kirche wirklich erfüllt.

Die Offenbarung Gottes geschieht wesentlich in Form der Verheißung. Gott verheißt sich als Befreier, Hilfe, Leben, Friede seines Volkes. Die Erfüllung dieser Verheißung geschieht immer in der Geschichte. Es handelt sich um eine stets offene, eschatologische Geschichte, weil jede Erfüllung von sich aus neue, noch größere Verheißung ist. Die Wahrheit ist ein Weg, und Glauben heißt, sich in der Hoffnung auf den Marsch machen, daß die Wahrheit so, wie sie ist, wie sie sich verheißen hat, sich auch zu erkennen geben wird. Die biblische Wahrheit ist nicht ein «Factum», sondern ein «fieri», ein Auf-dem-Weg-Sein, ein beständiges «Eingeführtwerden in die Wahrheitsfülle durch den Heiligen Geist», ein Sich-Einüben in das Tun der Wahrheit, denn nur im Tun kann sie wirklich erkannt werden[33]. In Christus hat sich die Wahrheit erfüllt[34].

Die Rechtsaspekte sind höchst bedeutungsvoll. Sie sollen hier kurz beleuchtet werden:

a) Die Rechtswahrheit ist gerecht:

Sie ist Gerechtigkeit[35] als fortschreitende Adjustierung[36] in einer fehleingestellten Welt, zwischen fehleingestellten Menschen, in einer pilgernden und kämpfenden Kirche[37], die sich aus Menschen zusammen-

setzt, die Sünden und den Versuchungen zur Verweltlichung[38] ausgesetzt sind.

b) Die Rechtswahrheit ist ethisch:

Sie schützt und fördert Werte: menschliche Werte, Grundrechte der Person als Person. Dies verpflichtet, das positive und das naturgegebene göttliche Recht sehr ernst zu nehmen und jede entmenschlichende religiöse Auffassung, die sich zu einem starren, unpersönlichen, unpraktizierbaren Recht auswächst, zum Verschwinden zu bringen[39].

c) Die Rechtswahrheit ist religiös:

Sie schützt und fördert die übernatürlichen Werte und die mit ihrer Einmaligkeit gegebene Würde jeder Person, die persönliche Intimität, die Freiheit, die Charismen[40].

d) Die Rechtswahrheit ist gesellschaftlich:

Die Rechtswahrheit ist die Wahrheit jeder Person unter Personen. Sie ist eine interpersonale Adjustierung. Sie ist das gerechte Zusammenleben, «hominis ad hominem proportio secundum Christum». Da die Kirche «Gemeinde und Volk Gottes» ist, da sie «moralische Person» ist, hat in ihr die praktische Gleichberechtigung und die aktive Mitbeteiligung aller Glieder möglichst groß zu sein. In diesem Sinn muß die Spannung «Hierarchie – Charisma» ausgeglichen und die strikt persönlichen Privilegien müssen abgeschafft werden. Alle müssen sich der Wahrheit der Gerechtigkeit in allen ihren Richtungen, auch nach der gerichtlichen Seite hin, unterstellen. Die armen und schlichten Menschen sind mit Recht zu begünstigen[41].

e) Die Rechtswahrheit ist plural:

Der Pluralismus in der Kirche ist eine Erfahrungsgegebenheit und ein Wertproblem, das Fragen nach der Organisationstechnik und nach Garantien aufwirft. Der Pluralismus erheischt, daß man von der Substanzlogik zur Relationslogik übergeht. Es gibt Pluralität, weil es Begrenzung und Relativität gibt, weil der Mensch und sein gesellschaftliches Leben kontingent und unzulänglich sind. Hier hat das Bemühen der Gerechtigkeit einzugreifen. Die Gerechtigkeit steht immer in Beziehung zu einer Gesellschaft, die «in itinere», stets unvollkommen und unzulänglich ist und sich nie mit ihrem jeweiligen Ungenügen und ihrer geschichtlichen Beschränkung abfindet. Die Gerechtigkeit muß ein Verständnis der Pluralität im Sinn einer Öffnung und Expansion nach neuen Realitäten hin, im Sinn einer fortschreitenden Aktualisierung potentieller Kräfte und Erfahrungen begünstigen. Beständig tauchen neue Notwendigkeiten, neue Vorteile auf, was dazu verpflichtet, die Probleme unablässig auf erweiterter, katholischerer Grundlage neu zu studieren.

Jede Expansion hat die Tendenz, *gerecht* zu sein («Veritas liberabit vos»), weil sie *Grenzen* aufhebt und die *Freiheit*, die in der Kirche absolut grundlegend ist, weiterentwickelt. Bei der Expansion werden die Vorteile und Nachteile gerechter verteilt. Wichtig ist, daß alle Personen wirklich assoziiert werden, denn wenn jemand das nicht ist, wird er zum bloßen Mittel. Ist eine wahre Kirche vorhanden, wenn ganze Massen von Personen außerhalb ihrer verbleiben? Man beachte, daß die Rechtswahrheit als gesellschaftlich-kirchliche Wirklichkeit nicht mit einer moralischen oder legalen Positivität identisch ist.

Das Gesetz der Begrenzung ist ein providentielles Kommunikations- und Partizipationsprinzip, weil es der Verabsolutierung einiger Kräfte Grenzen setzt, ihre Sakralisierung verhindert und die Aufgeschlossenheit für die reale Geschichtlichkeit der Wahrheit der Kirche begünstigt. Der kirchliche Pluralismus kämpft gegen die Identifizierung von Autorität und Gerechtigkeit und sucht zu verhindern, daß es zu einem gefährlichen Vereinheitlichungs- und Zusammenschlußprozeß kommt, der durch einen Willen zur Hegemonie prädeterminiert wird.

Sobald man Gerechtigkeit und Macht miteinander identifizieren will, geht man zwangsläufig einem funktionalen und bürokratischen Gigantentum entgegen, das allen Erfahrungen nach despotisch ist[42].

Es gibt nicht einen einzigen Pluralismus, sondern eine Vielzahl von Pluralismen in bezug auf Erfahrungsfelder, Begriffsrahmen, Wertsysteme, wobei es immer gemeinsame Punkte gibt[43].

Der objektive Pluralismus schließt jeglichen Dogmatismus[44], jeglichen prästabilierten Rationalismus, jedwede axiomatische Gewißheit aus. Man darf den vielschichtigen, unaustilgbaren Reichtum der Wirklichkeit nicht aufgeben («Spiritum nolite extinguere»). Ebenso wenig darf man eine unkritische oder skeptische Haltung annehmen. Statische oder dynamische Apriorismen haben keine Geltung. Man muß sich in die Dialektik des Realen einlassen. Man muß eine kritische Analyse einer Wirklichkeit unternehmen, die sich nicht als Gleichzeitigkeit repräsentiert, sondern als eine stets unvollständige Formation, die immerzu am Schaffen von Ordnung und nie vollständig geordnet ist. Die Gesellschaft darf sich nicht als eine präkonstituierte Substanz ansehen, sondern muß sich als ein unablässiges Bemühen auffassen, das vielfältige mensch-

liche Erleben – dessen Aspekte wohl aufeinander zu beziehen, jedoch nicht auf eine ethische Synthese zu reduzieren sind – in einen Zusammenhang zu bringen, umzugestalten und zu assimilieren. Beispielsweise darf man die Kirche nicht auf die «innere» Kirche noch auf ihr bloßes Äußeres verkürzen. Man darf das Lehramt nicht auf das bloße offizielle Lehramt beschränken. Man darf die verschiedenen Theologien nicht auf eine einzige, grundlegende Theologie zurückstutzen[45].

Bei den Strukturationsprozessen der Kirche, bei der Suche nach ihrer gerechten Wahrheit darf man nicht an geschlossenen, diskriminatorischen Strukturen festhalten, als ob sie unumstößlich seien. Die Rechtswahrheit verlangt eine vollkommene *Wechselseitigkeit*, welche die beständige geistliche Freiheit begünstigt und jede restriktive oder selektive Auffassung des Andersseins zurückweist. Der Pluralismus verknöchert, wenn die Dialektik der Beziehung verkümmert, wenn er die unerträgliche Last der Ungleichheit schleppt, wenn der Gehorsam als mechanisches Verhalten und nicht als christliche Erfahrung und als eine Weise der Freiheit verstanden wird.

Das Anderssein muß immer als moralischer, rechtlicher und religiöser Wert gelten. Dieses Anderssein erheischt, daß die Beziehung nicht nur interpersonal ist, sondern auch eine Beziehung zwischen Gruppen, Kulturen, geschichtlichen Situationen. Die Beziehung muß sich in die Logik der Kommunikation hineinstellen. Die gerechte Wahrheit findet ihre Rechtfertigung nicht in sich selbst, sondern insoweit sie im Dienst an der Gerechtigkeit der Beziehung *gilt*.

Ein besonders interessanter Aspekt der Rechtswahrheit im Licht des Pluralismus ist der folgende: Das *kognitive* und das *normative* Moment sind zwei wesentliche Polaritäten der Gerechtigkeit und zwei Grundkriterien, die für den Prozeß der Gesellschaftsstrukturation maßgebend sind; dieser sucht einerseits zu erneuern und andererseits will er diese reale Wahrheit an ein System von Normen und Imperativen binden.

Es gibt keine Gerechtigkeit ohne Suche nach der Wahrheit, ohne daß man sich nach dem Wissen ausstreckt – ohne die Wahrheit, ohne die Forschungsfreiheit, ohne die gesunde öffentliche Meinung[46]. Ohne die Wahrheit ist jegliche Gerechtigkeit künstlich und brutal. Die Gerechtigkeit muß an die Wahrheit glauben. Das Suchen nach der Wahrheit setzt den engagierten Glauben voraus, um die kirchlichen Beziehungen auf die volle Höhe der wesentlichen Gewißheiten und der bleibenden Strukturen zu bringen, die Christus und sein Geist fordern. Die Gerechtigkeit verlangt, die verschiedenen Wellenlängen zu respektieren und allen Gehör zu schenken...[47]

Zudem hat die Gerechtigkeit eine kirchliche Rechtsordnung zu schaffen, um den Prozeß kirchlicher Objektivierung in Gang zu bringen, worin die Handlungen und Erkenntnisse von ihrer Willkürlichkeit und Ungenauigkeit, von ihrer Einseitigkeit usw. befreit werden.

Allerdings ist es klar, daß die gerechte Wahrheit sich nicht in der Legalität verabsolutieren darf[48]. Jedes kirchliche Leben muß sich in größerem Symbolgehalt, in größerer innerer Komplexität, in größerem Reichtum an Dimensionen und Ausdrucksgestalten entwikkeln können. Gerechtigkeit und Organisation sind nicht das gleiche. Es gibt sehr wichtige nichtorganisierte Ebenen: Sitten, Gebräuche, erneuernde Verhaltensweisen, hohe Ideale und so weiter.

Was unmittelbar den Pluralismus betrifft, so ist zu bemerken, daß er hauptsächlich auf drei Ebenen vorhanden sein muß: auf der horizontalen, auf der vertikalen und auf der zeitlichen. Auf der horizontalen Ebene liegen alle konkreten Kräfte, die in einem bestimmten Zeitpunkt auf die Kirche einwirken. Die Gerechtigkeit erfordert, daß keine von ihnen ausgeschaltet werde, sondern daß man den Geist frei walten lasse, stets unter der Führung und Garantie des Lehramtes. Auf der vertikalen Ebene liegen die verschiedenen Sinndichten oder Werte. Es gibt in der Kirche wesentliche Werte, die von allen geteilt werden müssen, doch gibt es auch andere, solche positiven Rechts zum Beispiel, die verschieden bewertet werden, was von der Gerechtigkeit zu respektieren ist. Ihrer großen Wichtigkeit wegen werden wir uns etwas länger bei der zeitlichen Ebene aufhalten: bei der lebendigen gesellschaftlichen Zeit, bei der Zeit im Innern der Bildung der gesellschaftlichen Prozesse. Diese Zeit ist ein Wesenselement der Geschichte und des Lebens. Gesellschaft und Zeit wohnen einander inne. Jede Gesellschaft besitzt ihre Zeit, und es läßt sich keine Gesellschaftssituation oder Erfahrung denken außer in der je eigenen zeitlichen Dimension, in ihrem je eigenen Lebens- und Entwicklungsrhythmus. Die Zeit ist eine Seinsweise des konkreten Handelns. Die sozialen Ideen gründen in der Zeit und sind in das Geflecht der Zeit eingewoben. Die idealisierte, von der konkreten Erfahrung absehende Zeit ist die Zeit, welche die Freiheit weder schützt noch respektiert.

Der zeitliche Charakter wohnt der Idee der Gerechtigkeit inne. Die Gerechtigkeit als fortlaufende Adjustierung bewegt sich in der Zeit, die Zeit ist für sie ein konstitutives Element.

Die meisten Mißverständnisse und Ungerechtigkeiten gegenüber der praktischen, gerechten Wahrheit und gegenüber den aufrichtigen Wahrheitssuchern gehen darauf zurück, daß man der Zeit und ihren ver-

schiedenen Schattierungen nicht Rechnung trägt. Wer zeitliche Ideen verabsolutiert und verewigt, spielt der Wahrheit einen bösen Streich. Wer infolge einer allzu intellektualistischen (logischen, statischen und abstrakten) Ausbildung die Ewigkeit der logischen Begriffe auf die Zeitlichkeit ihrer existentiellen Verwirklichung überträgt, fehlt gegenüber der gerechten Wahrheit; er wird intransigent und fanatisch.

Heute, wo man zum ersten Mal sagen kann, daß der Mensch ein Zeitgenosse der Zukunft ist, muß man sich darauf vorbereiten, die Nuancen der Zeit zu erfassen. Es gibt Wahrheiten, die sich aus verschiedenen Gründen in sehr kurzer Zeit gesellschaftlich inkarnieren. Wer aus falscher Klugheit oder einfach aus Denkträgheit an bereits hinfällig gewordenen Ideologien oder an bereits überholten Strukturen oder Normen festhält, vergeht sich gegen die gerechte Wahrheit. Hingegen gibt es auch Vorgänge von langsamem Rhythmus, deren Langsamkeit zu respektieren ist, sonst versündigt man sich ebenfalls gegen die Wahrheit[49]. Dann kommt es zu bloßen Modeströmungen, zu leichtfertigem Handeln, zur Sucht, die Aufmerksamkeit auf sich zu lenken, und so weiter.

Jede Wahrheitsentwicklung, ja jede Wahrheit besitzt «ihre eigene Zeit». und die Gerechtigkeit erfordert die *Opportunität*. Jedes Ding zu seiner Zeit und in seiner Zeit. Es gibt Gedanken, die mit ihrem Umraum so identisch geworden sind, daß sie in einem anderen Lebensraum nicht gedeihen können und sich auch nicht intransigent aufzwingen lassen[50].

Im vielschichtigen Gewebe des Gesellschaftlichen können verschiedene Ideen verschiedene Zeiten haben, die man kennen muß, damit man nicht der naheliegenden, wenig gerechten Versuchung unterliegt, auf der Suche nach einer Kontinuität und Kohärenz, die im betreffenden Moment einfach nicht vorhanden sind, sie alle auf eine falsche Einheit zu verkürzen.

Und schließlich hat nicht jede praktische Wahrheit die gleiche Dauer. Man darf nicht erwarten, daß etwas, das bereits der Vergangenheit angehört, sich in der Gegenwart als wirksam erweise, und man darf auch nicht an einer versteinerten Gegenwart festhalten, da diese nach einer besseren, gerechteren Zukunft verlangt[51].

f) Die Rechtswahrheit ist Heilswahrheit:

Dies ist der große Beitrag der Konstitution «Verbum Dei». Endlich gibt man den Wahrheitsbegriff der griechischen Philosophie und der Geschichtswissenschaft auf, um uns die *biblische Wahrheit* vorzulegen. Schon in den letzten Büchern des Alten Testaments heißt die Wahrheit erkennen soviel wie um das wissen, was Gott vom Menschen will. Von dem Moment an, an dem das Mysterium des göttlichen Heilsplans sich uns kundgibt, wird die Wahrheit gleichbedeutend mit der Offenbarung als Lebensnorm.

Im Neuen Testament liegt die Wahrheit immer noch in dieser Linie, ist jedoch auf Christus bezogen. Bei Paulus wird die Wahrheit oft mit dem Evangelium als Heilsbotschaft identifiziert[52]. Bei Johannes ist die Wahrheit das Gotteswort, das Jesus an die Menschen richtet und das in ihm zugegen ist[53]. Dies ist auch der Wahrheitsbegriff von «Verbum Dei». Diese Heilswahrheit weist einen wesentlich juristischen Aspekt auf, insofern es sich dabei um die Geschichte des Heils handelt. Diese Geschichte setzt sich aus Heilstaten zusammen in einer Geschichte, in der die Kirche mit ihrem Lehramt und ihren Normen sie gleichzeitig in soziale menschliche Taten übersetzt. So wie die Beziehung zwischen den biblischen Heilsgeschehnissen und dem Heilsmysterium das ist, was formell die Wahrheit ausmacht, so macht auch die *gerechte Artikulation* dieser Geschehnisse mit einigen sozialen Mitteln, mit einigen Rahmen, die sie für alle lebendig halten und erleichtern, die kanonische Rechtswahrheit aus.

[1] Juvenal, Satire IV, Vers 91.

[2] Fichte schreibt: «Ich bin dazu berufen, der Wahrheit Zeugnis zu geben... Ich bin ein Priester der Wahrheit...» (Über die Bestimmung des Gelehrten, 2. Aufl.).

[3] Nach Thomas von Aquin ist die Wahrheit («veritas sive veracitas») auf die Gerechtigkeit bezogen, ja eine «pars iustitiae», da auch sie, insofern sie zutage tritt, «est ad alterum» (Summa Theol. $2^a 2^{ae}$, q.109, a.1 und 3).

[4] Gewiß gibt es eine lehrende und eine hörende Kirche, doch dieser Unterschied macht nicht die ganze Wirklichkeit aus. Die erste Wahrheit ist die, daß die gesamte Kirche als priesterliche Gemeinde lehrt und lernt.

[5] Von den drei gewöhnlichsten Rechtsformen, der Subordination, der Koordination und der strikt gemeinschaftlichen, entspricht diese der innersten Realität der Kirche am ehesten.

[6] Rechtlich darf man in der Kirche nicht von der funktionalen Verschiedenheit, sondern muß man von der persönlichen Gleichheit aller ihrer Glieder ausgehen. Vgl. L. Vela, Christifidelium officia et iura fundamentalia descripta in Legis Fundamentalis Schematis textu emendato: Periodica de re mor. et can. Bd. 61 (1972) 605-623.

[7] Corral-Vela, El magisterio episcopal: La función pastoral de los obispos (Sammelband, Ed. Instituto S. Raimundo de Peñafort, Salamanca 1967) 143-171. Vgl. «Lumen gentium» Nr. 18 und 29 und speziell Nr. 21.

[8] «Spiritus non alligatur...»; «Spiritus ubi vult, spirat...». Vgl. 1 Kor 12 und 13. Vgl. auch B. Lonergan, El nuevo contexto de la teología: Teología de la renovación (Ed. Sígueme, Salamanca 1972) 11-27.

[9] Augustinus, De Trinitate 1.IX. c.12, n. 18.

[10] M.F. Sciacca, Ontologia triadica e trinitaria (Ed. Morzorati, Milano 1972) 94-99.

[11] Es gibt nicht Worte an sich, sondern nur Worte für ein Du. Das Wort ist dialogal und offenbart, daß der Mensch Person ist. Das Personsein zeigt sich in der Befähigung zu einem wirklichen Dialog.

[12] P. Schoonenberg, Bund und Schöpfung (Zürich 1970).

[13] Die Wirklichkeit hat keine Geschichte, sondern *ist* in sich selbst Geschichte. Das Wort und die Wahrheit Gottes in der Geschichte sind die Grundlage der echten Geschichtlichkeit. Beim Problem der Geschichtlichkeit vom Rechtsstandpunkt aus besehen (praktische Theologie) handelt es sich um ein praktisches Problem: Wie können wir inmitten der geschichtlichen Veränderungen das dauernd Gültige (die Werte) verifizieren? Vgl. «Gaudium et spes» Nr. 5 und 10; vgl. auch X. Zubiri, Naturaleza, historia, Dios (Madrid 1944).

[14] Joh 1,14.

[15] Hebr 1,1-5.

[16] Mt 17,5.

[17] Die Offenbarung muß von uns als lebendige, existentielle Erfahrung assimiliert werden. Sie muß im «Herzen» (im biblischen Sinn) vernommen werden, so daß sie zur «Intuition» oder Gnosis eines Clemens, Origenes, Gregor von Nyssa oder Augustin wird. Nur in diesem Intuitionstypus vereinigen sich Herz und Kopf, das Natürliche und das Übernatürliche.

[18] Im Alten Testament impliziert die Wahrheit vor allem eine *Beziehung:* sie besteht im treuen Festhalten am Worte Gottes, an seiner Verheißung. Im Neuen Testament ist die Wahrheit die Verbindung mit Christus als der Wahrheit: «Ich bin die Wahrheit...» (Joh 14,6).

[19] Dies ist ein objektiver Aspekt der Wahrheit. Die als «credenda» betrachtete Wahrheit ist die dogmatische Wahrheit.

[20] Die Wahrheit als die einseitig zu leistende («agenda») Wahrheit ist die moralische Wahrheit.

[21] Man muß sie kennen von der Wahrheit her, vom Wahrhaftigsein her und im Sein. Diese Seinswahrheit ist der Seinsgedanke, der sich selbst offenbart, so wie Augustin, Rosmini, Brentano, Sciacca usw. sie verstehen.

[22] «Veritatem autem facientes in caritate» (Eph 4,15). Zu gegebener Zeit werden wir von der «praktischen Rationalität» sprechen und den Gedanken äußern, daß das Formalobjekt der Rechtswahrheit die Wahrheit ist, insofern sie sich von der intersubjektiven Freiheit her *realisieren* läßt.

[23] Der spekulative und der praktische Verstand bilden ein und dieselbe Fähigkeit. «Intellectus speculativus fit per extensionem practicus» (Aristoteles, De anima III.3,414 a 29; Com. S.Thom. lect.5, n. 279).

[24] Wahrhaftigkeit kann es nur da geben, wo bei mindestens zwei Personen eine Öffnung auf die Gemeinschaft hin besteht. Man muß auf die Wahrheit hören: «Wer Ohren hat, zu hören, höre!». Vgl. R. Jolivet, La sinceridad y sus exigencias (Ed. Aula, Madrid 1953); R. Mehl, ¿ Quiés mi prójimo ? (Ed. Nova Terra, Barcelona 1968); C. Castilla del Pino, La incomunicación (Ed. Península, Barcelona 1972).

[25] Zweites Vatikanum, «Verbum Dei», namentlich Nr. 24 und 25.

[26] Mt 5,13-16; 1 Thess 5,11-14; 2 Thess 3,15; Hebr 3,12f und 10,23f.

[27] 1 Kor 12,28f; Eph 2,20; 3,5; 4,11; Apg 11,27f; 15,32; 21,9-14. Gewiß müssen sich die prophetische und charismatische Predigt an die apostolische Verkündigung halten, doch darf das Amt den Geist nicht auslöschen (1 Thess 5,19f). Alle Predigtworte haben ein und dasselbe Ziel (1 Petr 4,10f). Vgl. Augustin, der seine Zuhörer «Mitbischöfe» nennt: Sermo 94 (PL 38,580); In Joan.tr. 51,13 (PL 35,1768). Vgl. auch PL 38,742; 38,966-970. Die Funktion, das Wort zu verkünden, kommt den Nichtgeweihten kraft der Taufe zu. Vgl. «Lumen gentium» Nr. 33-35.

[28] Die Jurisdiktionsgewalt im spezifischen Sinn («potestas imperii») ist von der lehramtlichen Gewalt formal verschieden. Beide sind gewissermaßen zwei verschiedene Formen (das Formalobjekt ist verschieden) der Jurisdiktionsgewalt im allgemeinen Sinn. Die Vereinigung des Lehramtes mit der Jurisdiktionsgewalt hat einen juristischen Sinn insofern, als ihr Objekt nicht die «veritas credenda» ist, sondern die «veritas socialiter facienda in iustitia».

[29] Die lehramtliche Gewalt wird durch die Bischofsweihe übertragen («Lumen gentium» Nr. 21 und 23). Die sakramentale Weihe ist Ursprung nicht nur der Heiligungsgewalt, sondern auch der Lehr- und Leitungsgewalt. Man geht über can. 109 und selbst die Enzyklika «Mystici Corporis» Pius' XII. hinaus (AAS 1943, 211-212). Zur Ausübung der Gewalt braucht es die «hierarchica communio» («Lumen gentium» Nr. 21; «Christus Dominus» Nr. 4 und die «Nota praevia»), und es braucht für das «munus ad actum expeditum» die «canonica determinatio» («Nota explicativa praevia» Nr. 2).

[30] So die ganze paulinische Theologie. In seiner Predigttätigkeit unterscheidet Christus nicht zwischen Wahrheiten und Geboten. Bevor er zur Verkündigung überging, begann er sein Wirken mit dem Tun. Er lehrte das, was er lebte, weil er es vom Vater empfangen hatte.

[31] Das «depositum fidei» wird hier als etwas Statisches, Starres Unveränderliches aufgefaßt, das weder vermehrt noch vermindert werden kann. So can. 1322, wonach es keinen objektiven, sondern bloß einen subjektiven dogmatischen Fortschritt geben kann: eine Entwicklung in unserer Erkenntnis der Dogmen und ihrer Anwendung auf die neuen Situationen und die «Zeichen» der Zeit.

[32] Das für die Theologie des Zweiten Vatikanums Bezeichnendste liegt darin, daß sie sich vor allem mit dem Menschen befaßt. Sie hat ein lebendiges Gespür dafür, daß Gott sich geoffenbart und sich mitgeteilt hat, indem er Mensch geworden ist «für uns Menschen und zu unserem Heil». Die Wahrheit ist Wahrheit für die des Heils bedürftigen Menschen. Das Evangelium wird dann sinngemäß verkündigt, wenn es in der Welt von heute Glauben, Hoffnung und Liebe weckt, wenn seine Botschaft heute verständlich und realisierbar ist, wenn seine Wahrheit Lebenswahrheit ist und jeden Menschen in den christlichen «Metahumanismus» hineinführt, in die integrale Fülle des Menschseins, wie sie den Plänen Gottes in Christus entspricht. Infolgedessen kann nichts Entmenschlichendes christlich sein.

[33] Die Rechtswahrheit existiert nicht, wenn man sie nicht verwirklicht. Man muß sie jedoch *unter* allen, in Rücksicht auf alle verwirklichen. Man kann nicht «a priori» gewisse Normen auferlegen, die in der Praxis die «kirchliche Adjustierung» nicht verwirklichen oder die bloß «moralisch» gefordert werden können.

[34] Christus ist die *Wahrheit*. Die endgültige Wahrheit. Die Rechtswahrheit will die Wege adjustieren, damit sie zum «totalen Christus» führen.

[35] N. Berdiaeff, Reino del espíritu y Reino del César (Ed. Aguilar, Madrid 1953). Wahrheit und Gerechtigkeit decken sich.

[36] J.L. Aranguren, Etica (Ed. Revista de Occidente, Madrid 1968).

[37] J. Leclercq, Cristo, su iglesia y los cristianos (Ed. Desclée, Bilbao 1948).

[38] Die Hauptversuchung in dieser Richtung besteht darin, daß sich die Kirche eine dem «Geist» des Zivilrechts entsprechende Rechtsstruktur zu verschaffen sucht, ohne ihrem eigenen «Geist» zu folgen, der ein Gemeinschaftsgeist, ein Geist der Autorität als eines Dienstes, ein religiöser und pastoraler Geist ist; der Geist Christi, dessen Joch mild ist...

[39] Richtig verstanden, gilt auch für das kanonische Recht das «minimum ethicum», das paradoxerweise das «maximum iustum» ist, weil es ganz besonders die Freiheit schützt. Einen Fall geringen Freiheitsschutzes haben wir in can. 1014.

[40] Die gerechte Organisation der Charismen, Diakonien, Dienste... damit sie das Maximum leisten und das Gemeinwohl anstreben, ist eine dringende Aufgabe der Gerechtigkeit als Rechtswahrheit.

[41] Wie kann die gerechte Wahrheit an den Tag gebracht werden im Fall, daß ein einfacher Gläubiger von seiten der höchsten Hierarchen Unrecht erleidet? Welches ist der «gerechte» Sinn der Maxime «Prima Sedes a nemine iudicatur» in can. 1556?

[42] Hier könnte man z.B. die kirchlichen Basisgemeinden studieren. Vgl. z.B. Les groupes informels dans l'Eglise (Sammelwerk, Ed. Cerdic, Straßburg 1971); A. Alonso, Comunidades eclesiales de base (Ed. Sígueme, Salamanca 1970).

[43] Die gemeinsamen wesentlichen Punkte, die Grundlage der Orthodoxie und der Orthopraxie sind.

[44] Wir sprechen von *«Dogmatismus»*, nicht vom *Dogma*. Das Dogma selbst kann eine Geschichte haben, insofern der Erklärungsgrad des Lehramtes geschichtlich sehr verschieden sein kann. Die Kirche vertieft im Lauf der Geschichte fortwährend ihren Glauben.

[45] Man darf beispielsweise die Empfehlungen zugunsten des hl. Thomas nicht überbewerten; er war ein gewaltiges Genie, jedoch des 13. Jahrhunderts, mit allem, was sich daraus ergibt. Seit dem 13. Jahrhundert bis heute hat es schon viel geregnet!

[46] Vgl. z.B. L. Vela, Opinión pública en la Iglesia: Sal Terrae Bd. 59 (mayo 1971) 367-385.

[47] Es ist z.B. merkwürdig, daß man bei der Reform des Eherechts nicht auf das Wissen und die Erfahrung der Verheirateten selbst abstellt, die doch Spender des Sakraments sind und über eine besondere Standesgnade verfügen!

[48] Recht und Gesetz sind nicht identisch, und das gesamte Recht in Gesetze fassen, die Gerechtigkeit verdinglichen hieße in einen unverzeihlichen Prozeß gesellschaftlicher Verknöcherung hineingeraten.

[49] Die heutige pastorale Bewegung verfällt zuweilen in diese Überstürztheiten; man gibt schwierige, einen langen Atem erfordernde Apostolate auf, fängt andere, rascher vor sich gehende an, die man als «dringlicher» ausgibt und die von höchst geringer Dauer sind, weil es dabei um flüchtige Aspekte geht...

[50] Es ließe sich der Fall der Polygamie anführen als das Ambiente, worin viele leben, die sich aufrichtig zum katholischen Glauben bekehrt haben, ihn aber nicht annehmen können, weil man von ihnen häufig eine unhaltbare Monogamie verlangt... Dies ist die Gefahr, in der die Rechtswahrheit schwebt, da die Legalität viel langsamer ist als das Leben. Bei der kanonischen Rechtswahrheit muß man sich sehr vor Augen halten, daß «der Buchstabe tötet, der Geist lebendig macht».

[51] Eph 1,13.

[52] Joh 1,17; 17,17.

[53] «Verbum Dei» Nr. 2, 7, 8, 19, 24. Dies ist auch der Sinn von Nr. 11.

Übersetzt von Dr. August Berz

LUIS VELA SANCHEZ

1929 in Llanes (Spanien) geboren. Studien an der Universität Comillas und an der Gregoriana zu Rom. Lizentiat in Philosophie und Doktorat im Kirchenrecht. Vizerektor der Universität Comillas und Dekan der Kirchenrechtsfakultät. Veröffentlichte u.a.: El derecho natural en Giorgio Del Vecchio; Lo formal y lo trascendente en la filosofía de Giorgio Del Vecchio; El existencialismo jurídico de San Agustín; Suarez, teólogo y filósofo del derecho; Análisis filosófica de la libertad religiosa; El magisterio episcopal; El derecho canónico como disciplina teológica; Ley natural y ley moral; Humanismo cristiano y humanismo marxista. Mitglied verschiedener nationaler und internationaler Gesellschaften. Anschrift: Universidad Pontificia Comillas, Avda de la Moncloa, 4, Madrid 3, Spanien.

Bericht

Yves Congar

Die Geschichte des Wortes «magisterium»

Es geht hier nur um das *Wort*. Die Funktion des Lehrens hat es in der Kirche schon immer gegeben; sie war entweder an Charismen gebunden oder aber an eine Autorität, die selbst mit Charismen ausgestattet war. Wir können hier nur einige der Bezeichnungen anführen, die diese Wirklichkeit zum Ausdruck brachten. Sie sollen hier eher als Beispiele stehen denn als Versuch einer Rezension: Ich denke zunächst an *didaskalos, didaskalia* und die große Anzahl von Wörtern, die schon seit der Zeit des Neuen Testaments die Prediger und Lehrer bezeichnen, jene, die die *paratheke* bewahren. Die Sendung zum Predigen (Klemens von Rom, Cor. 42, 1-4). «Praedicatio Ecclesiae» (Irenäus, A.H. III, 24,1: PG 7,966), «eos qui ab apostolis instituti sunt episcopi et successores eorum usque ad nos, qui nihil tale docuerunt...» (III, 3,1 : col. 848) und das berühmte «charisma veritatis certum» (IV, 26,2 : col. 1053), dessen Bedeutung (objektive Gabe der Wahrheit oder Amtscharisma?) weiterhin umstritten ist. Man müßte ferner darüber sprechen, was die Wörter *cathedra*, «mater et magistra» auf die römische Kirche bezogen, ferner *potestas* und *auctoritas*... bedeuten. Papst Leo der Große spricht vom «docendi et praedicandi ius», von «gradum praedicatoris assumere» (Brief vom 11.6.453: PL 54, 1045-46). In fast allen Geschichtsabschnitten sprach man von «officium docendi». Diese Beispiele mögen zur Veranschaulichung einer Vorbemerkung genügen: Das Wort *magisterium*, das Gegenstand unserer Untersuchung ist, ist bei weitem nicht der einzige Ausdruck zur Bezeichnung jener Wirklichkeit gewesen, die wir heute durch ihn bezeichnen.

Im Französischen kommt dieser Ausdruck relativ spät in Gebrauch: Robert kennt ihn, Littré kennt ihn nicht. Wie stand es nun im Lateinischen? Im klassischen Latein kommt das Wort selten vor. Der Artikel von Forcellini (Totius Latinitatis Lexikon, Bd. IV, Prato 1668, S. 17) faßt sich kurz. Er definiert unseren Ausdruck als «magistri dignitas seu officium». *Magister* kommt von *magis* (*maior*), wie das Wort *minister*, das ihm oft beigesellt wird, von *minor* kommt[1]. Das Altertum und das Mittelalter hat eine überaus große Anzahl von Verwendungsmöglichkeiten des Titels *magister* gekannt, der den Ersten oder den Anführer in sehr vielfältigen Tätigkeiten und Bereichen bezeichnete[2]. Es gab z.B. einen *magister equitum*, einen *magister militum* (von dem her sich das *magisterium militare*» des Codex Justiniani, 2.12.25, im Gesetz 392, erklärt), einen *magister convivii*, einen *magister gladiatorum* usw. *Magisterium*, Würde oder Amt eines *magister*, wurde zunächst als Bezeichnung für jede Situation, in der jemand als Anführer tätig wurde, gebraucht: «munus, officium praefecti, rectoris, moderatoris»[3]. Eustathius, um 440, übersetzt so das ἡγεμονία des Hexaemeron des Hl. Basilius (PL 53, 911 D, «militum magisteria»).

Aber sehr schnell wurde das Wort spezieller zur Bezeichnung der Funktion und der Tätigkeit eines Erziehers, Professors, Doktors, Rats, Beispiels verwendet. Diese logische Sinnentwicklung werden wir in den christlichen Verwendungsweisen des Ausdrucks finden; nämlich ganz allgemein eine Situation von Autorität, eine vorzugsweise Verwendung des Wortes für das Lehren, bis das Wort schließlich, ausgehend vom offiziellen und hierarchischen Lehramt, die Gruppe der Hirten bezeichnet, die Autorität zur Ausübung dieser Funktion besitzen: Magisterium = *das* Lehramt. Aber diese Bedeutung, die heute geläufig ist, scheint nicht vor dem 19. Jahrhundert aufgetaucht zu sein.

Die allgemeine Bedeutung des Wortes magisterium: Autorität

Magisterium hat zunächst die Bedeutung von Stellung und Autorität dessen, der Anführer ist, des *magister*. Diese Bedeutung hat das Wort lange bewahrt. Wenn man es auf Christus oder auf die Hirten der Kirche anwendet, so bezeichnet *magisterium* die «Macht», die ihnen verliehen wurde, damit sie Werkzeuge des Heilswerkes seien. Zu Beginn des 4. Jahrhunderts schreibt Laktanz, daß Christus gekommen ist, «ut... hominem ad Deum magisterio suo superata morte perduceret» (Epitome 39 [44]: Brandt 716, 13). Der Ambrosiaster, der, um 380, jene Geste kommentiert, mit der Jesus für sich und Petrus und damit für alle Apostel die Drachme bezahlen ließ, gibt dafür folgenden Grund an: «quia sicut in Salvatore erant omnes causa magisterii», weil er ihr Haupt war, «ita et post Salvatorem in Petro omnes continentur» (Quaest. Vet. et Nov. Test., LXXV: inter Opera Augustini, PL 35, 2270). Bei Eusthatius, um 440, findet man die alte Bedeutung, wenn er schreibt: «Adde divitiis civilem quoque potentiam...militum magisteria» (Hex. lib. V c.2: PL 53, 911 D).

Bei Papst Leo dem Großen († 461) bezeichnet *magisterium* manchmal die Autorität, die Eigenschaft des Herren oder, z.B. auf die römische Kirche bezogen, die der Herrin (vgl. Sermo 3,3: PL 54, 146 C). In dem sogenannten Sacramentarium Leonis wird der Beistand der Apostel Petrus und Paulus für die Kirche in folgenden Worten erbeten: «Da ecclesiae tuae toto terrarum orbe diffusae semper moderamine gubernari per quos sumpsit religionis exordium»[4], aber die gleiche Oration ersetzt «moderamine gubernari» durch «magisterio gubernari»[5]. In der bekannten Regula pastoralis, die um 591 entstand, bezeichnet Gregor der Große mit dem Ausdruck *magisterium* die Stellung und die Funktion des Leiters, *regimen* (I, proem.: PL 77, 13; I c. 1, col. 14 A: Ab imperitis ergo pastorale magisterium qua temeritate suscipitur, quanto ars artium regimen animarum»).

Bei Johannes XIX., um 1024, bezeichnet *magisterium Petri* die Autorität des Petrus, die Binde- und Lösegewalt[6]. Bei Alexander II., um 1063, steht *magisterium* für die Kompetenz seines Legaten Petrus Damianus, für die Autorität, mit der jener richtet und entscheidet[7]. In den Texten des so außergewöhnlichen «Normannischen Anonymus», um 1100, bezeichnet *magisterium* eine Autoritätsstellung oder gar eine Überordnung: Keine Kirche besitzt eine derartige Stellung über eine andere[8].

Im Mittelalter lautete der Titel des Vorstehers in einer Zunft «Meister»; magisterium bezeichnete die Würde und das Amt des Meisters. Ein Beispiel dafür finden wir in der Bulle «Benedictus Deus», durch die Alexander III. 1175 einen Meister in der Militia Sancti Jacobi in sein Amt einsetzt (PL 200, 1025 D). Für Alexander beinhaltet *magisterium* eine Autorität mit Entscheidungsgewalt, auch im Bereich der Juridiktion[9]. Als Urban III. im Jahre 1186 die Konstitutionen einer Kommunität von Regularkanonikern approbiert, die von jenem Mann gegründet worden war, der ihm unter dem Namen Gregor VIII. nachfolgen sollte, schreibt er: «si que vero ecclesie magisterio uestro se decreuerint committendas»[10], wo *magisterium* Herrschaft, Autorität, Leitung bedeutet. Der Ausdruck findet sich auch häufig bei Cölestin III. (1191-1198) zur Bezeichnung der Autorität der römischen Kirche, «mater et magistra», der die Fülle der Binde- und Lösegewalt zukommt[11]. Seine Formel «magisterium et principatus» wird bei seinem Nachfolger Innozenz III. zu «apostolorum principi Petro magisterium contulit et primatum»[12]. Innozenz III. gebraucht das Wort *magisterium* zur Bezeichnung von Leitung, Herrschaft, Autorität des Herrn[13]. Wenn das Wort dem klassischen Ausdruck «mater et *magistra*» entspricht, dann klingt eine neue Bedeutungsvariante an: Es will an die Ausbildung von Schülern durch einen Meister erinnern[14]. Papst Klemens IV. (1265-1268) oder seine Kanzlei beginnt eine Reihe Briefe zur Akkreditierung eines Legaten, der die Eintracht zwischen der Königin und den Prälaten Dänemarks wiederherstellen soll, mit folgenden Worten: «summi Regis magisterio»[15]. Thomas von Aquin, der selbstverständlich die besondere Verwendung des Wortes für das Lehramt kennt, wie wir noch sehen werden, verwendet den Ausdruck auch in seiner ursprünglichen Bedeutung, der einer Autorität, die entscheidet und urteilt (Christus: III[a] q. 81 a. 2).

Im klassischen Latein hatte die entsprechende Institution den Namen *magistratus* erhalten[16]. Leo XIII., der ein ausgezeichneter Latinist war, hatte das nicht

vergessen und gebrauchte den Ausdruck in diesem Sinn (Enz. «Satis cognitum», 1896: D 1961; DSch 3309): «bini magistratus» = die beiden höchsten Autoritäten.

Autorität oder Funktion des Lehramtes

Es war natürlich, daß *magisterium*, das ursprünglich eine Situation von Autorität oder Leitung ausdrückte, zur Bezeichnung der Rolle des Lehramtes verwendet wurde. Zahlreiche Texte bezeugen diese Bedeutung. Wir finden Beispiele bei Augustinus. Sein Zeitgenosse, Papst Cölestin I., der nach dem Konzil von Ephesus an den Klerus und das Volk von Konstantinopel schreibt, sagt über die Handlungsweise Kyrills gegen Nestorius: «Nisi est labentem revocare collegam, porrexit dexteram magisterii sui..» (PL 50, 552 A; Schwartz, A.C.O., I/2, S. 93 – 94). Wie soll man diesen Ausdruck übersetzen? «Er hat ihm seine Hand als die eines Bischofs und Lehrers gereicht». Dies ist, unserer Meinung nach, der Sinn dieses Satzes. Magisterium wäre nicht falsch, ergäbe aber eine zu sehr festgelegte Übersetzung, da das Wort in unserer Zeit eine engere Bedeutung angenommen hat.

Wir wollen ferner die Art und Weise zitieren, wie Maximus von Turin († 465) die Rolle und die jeweiligen Verdienste des Petrus und Paulus näher bestimmt: «Et licet in Petro fides emineat, in Paulo doctrina praecellet, et magisterium tamen Pauli fidei plenitudo est, et credulitas Petri doctrinae est fundamentum». Hier heißt *doctrina* Lehre und hat aktive Bedeutung[17]. Maximus spricht für Paulus von «clavis scientiae» (für Petrus von «clavis potentiae»), ein Ausdruck, der in der Folgezeit von manchen auf das unfehlbare Lehramt übertragen wurde. Ebenfalls in bezug auf Paulus, um nämlich dessen Lehren zugleich vom Inhalt und vom Tun her zu bestimmen, sagt Petrus Chrysologus in Zusammenhang mit dem Aufheben des Gesetzes und mit der Gnade: «Postquam Davidicam citharam...ad Apostolicum magisterium mox credidimus esse remeandum... Videtis, fratres, beati Apostoli magnum coelestis magisterii documentum» (PL 52, 515 B und C).

Gregor der Große, bei dem wir schon den Ausdruck «magisterium pastorale» (das Hirtenamt) angetroffen haben[18], schreibt: «Quid vero per cathedram, nisi magisterii auctoritas designatur?» (Mor. in Iob XIX, 16,25: PL 76, 113 C), wodurch die Hirtenautorität näherhin als Lehrautorität bestimmt wird. Dann ist zu erwähnen, wie das Missale Gothicum im Gallien des 8. Jahrhunderts das Vaterunser einführt: «Divino magisterio edocti et divina institutione formati...» (Ausgabe von H.M. Bannister, S. 155 und 517). Fulbert von Chartres († 1029) sagte ebenfalls: «Patri magisterio edocemur» (Tract.: PL 141, 277) und der Normannische Anonymus warnte jenen, der nicht gewillt war «recedere a vestigiis Petri et apostolorum magisterio» (I 29: Ausgabe von Pellens, S. 227). Petrus Damianus († 1072) lehnte seinerseits ein «ius magisterii» für den Verstand bei der Interpretation der Heiligen Schrift ab[19]. «Ad magisterium divinae lectionis» zu gelangen, bedeutete soviel wie die Würde erlangen, die Heilige Schrift auslegen zu dürfen: Dem Abälard warf man vor, dies «sine magisterio» getan zu haben (Hist. calamit., c. 8: PL 178, 140 A). Abälard verwendet das Wort *magisterium* häufig, um die Funktion des Lehrens oder das Recht zu lehren zu bezeichnen[20]. Dieser Gebrauch war geläufig in der Zeit, wo man jenem den Titel *magister* auf Lebenszeit verlieh, der eine öffentliche Lehrtätigkeit innegehabt hatte. Man war sich der Tatsache immer bewußt, daß Gott (der Heilige Geist) der höchste Herr ist und ihm das magisterium in absoluter Weise zukommt[21], aber man zögerte auch nicht, im Gegensatz zu Augustinus[22], den Menschen ein magisterium zuzubilligen, das selbstverständlich Dienstcharakter haben muß.

Der mittelalterliche Text, in dem das Wort *magisterium* seiner heutigen Wortbedeutung am nächsten kommt, ist sicher jener Text des Bernhard von Fontcaule, in dem er kurz nach 1185 die Haltung der Anhänger des Valdes kritisiert, weil sie sich mit ihrer Art, die Heilige Schrift zu lesen und zu predigen, außerhalb einer Unterwerfung unter die Autoritäten der Kirche stellten. Nachdem er zunächst erwähnte, auf welche Weise Paulus zu Ananias geschickt wurde (Apg 9,6) und Petrus zu Cornelius (10,5), schreibt er: «Ex quibus aperte datur intelligi, quod nullus praesumere debet docere aliquid viam perfectionis, nisi sit in civitate, id est in sancta Ecclesia, et Christi sit discipulus: cum Christus vel eius angelus Saulum vel centurionem docere noluerint, ut magisterium Ecclesiae inviolabiliter custodiendum esse ostenderent; et a nullis omnio attendandum, nisi ab his qui in loco discipulorum successerunt, id est ab episcopis et viris ecclesiasticis, quibus id officium Dominus delegavit, sicut scriptum est Malachia attestante labia sacerdotis custodient scientiam et legem requirent ex ore eius, quia angelus Domini exercituum est...» (Liber contra Waldenses, c.2: PL 204, 799).

Wir wollen ferner auf die klare Unterscheidung zwischen «magisterium» des Hirten, d.h. des «Prälaten», der Jurisdiktionsgewalt hat, und «magisterium» des Gelehrten, das wissenschaftlicher Art ist und dem auf wissenschaftlicher Ebene Bedeutung zukommt, aufmerksam machen: Wir finden diese Unterscheidung bei Thomas von Aquin, wollen jedoch nicht behaupten, daß hier das einzige Zeugnis dafür zu finden ist.

Jedenfalls sieht man, daß das Wort hier noch nicht in seiner heutigen Bedeutung vorkommt (magisterium = *das* Lehramt). «Docere sacram Scripturam contingit dupliciter. Uno modo ex officio praelationis, sicut qui praedicat, docet. Non enim licet alicui praedicare nisi officium praelationis habeat, vel ex auctoritate alicuius praelationem habentis: Rom. 10,15, Quomodo praedicabunt nisi mittantur? Alio modo ex officio magisterii, sicut magistri theologiae docent» (In IV Sent. d. 19 q.2 a.2 q^a 2 ad 4). – «Imminent pericula spiritualia his qui habent magisterii locum. Sed pericula magisterii cathedrae pastoralis devitat scientia cum claritate..., pericula autem magisterii cathedrae magistralis vitat homo per scientiam» (Quodl. III, 9 ad 3).

Die objektive Bedeutung: Lehren und Lehre

Da das Wort «magisterium» besonders für das Lehren verwendet wurde, war es normal, daß es in seiner objektiven Bedeutung verstanden wurde und so den Inhalt des Lehrens bezeichnete, eine Lehre. Cyprian verwendet den Ausdruck häufig in dieser Bedeutung[23]. Die gleiche Verwendungsweise findet sich bei Innozenz I. im Januar 417 (Inter Augustini Ep. 182,4: PL 33, 785), und bei Leo dem Großen, wo es noch die Nuance von aktivem Lehren einschließt[24], die man auch in Texten des römischen Konzils vom 27. März 680, das den Monotheletismus verurteilt, findet (D 288, DSch 548), und in Texten des Zweiten Konzils von Nizäa über den Bilderkult: D 302, DSch 600[25]: Das Äquivalent im Griechischen ist διδασκαλία.

Ruppert von Deutz möchte, daß die Gläubigen «tamquam filii in domo patris sub fidei magisterio morumque disciplina eruditi» sein sollen (In Genes. lib. IX c.25: PL 147, 549 D). Das Exordium Magnum von Cîteaux ruft die Mönche auf, der heilsamen Lehre oder dem Vorbild der Gründermönche und Äbte zu folgen. Schließlich wollen wir noch den Titel der großen Summa theologiae, die Wilhelm von der Auvergne zwischen 1231 und 1235 verfaßte, nämlich: *Magisterium divinale*, erwähnen.

Lehrautorität

Wenn *magisterium* eine Autoritätsstellung zum Ausdruck bringt und der Ausdruck schon früh für die Belange der Lehre Verwendung fand, so ist es verständlich, daß man Texte findet, in denen sich bereits die moderne Verwendungsweise des Ausdrucks ankündigt. Man wird solche Stellen unter den bisher zitierten Texten entdecken. Es sollen hier aber auch noch andere genannt werden, die sicher bedeutsamer sind. Der Text Alexanders III., den wir bereits zitiert haben (Epist. 1447 bis), spricht vom *magisterium* der römischen Kirche (bzw. des Petrus) und bittet darum, daß man sich dahin wenden soll, wenn sich eine Frage stellt. Seit Alexander III. kann man eine neue Entwicklung des Bewußtseins von einer Lehrautorität des Papstes datieren[27]. Am 20. Februar 1196 schreibt Cölestin III., der die Rückkehr Zyperns zur Einheit der römischen Kirche herbeiführen wollte: «Fundavit Deus in unitate fidei supra petram ecclesie firmamentum, cuius a sui nascentis exordio, collata beato Petro eiusque vicariis potestate, Romane sedi primatiam contulit, et indulsit tocius magisterii principatum.»

Zunächst könnte es scheinen, als habe das Wort hier nur die ursprüngliche Bedeutung von Überordnung, aber es handelt sich um die Einheit im Glauben, und der Text geht wie folgt weiter: «ex qua si quidem per partes orbis plurime et diverse in unius doctrine spiritu ecclesie, velut a matre filio procreate, ab eiusdem uberibus in edificationem fidelium lacte nutriantur, necessaria suggerere documenta, et inde omnes suscipiant regulas magisterii ubi tocius ecclesie Christus posuit principatum, ut que uniuscuiusque sacerdotalis dignitatis mater esse dignoscitur, sit etiam allactandis filiis magistra ecclesiastice rationis.»[28]

Was wir unter dem Wort *magisterium* verstehen, erhielt sicher, ohne daß das Wort dafür verwendet wurde, einen genaueren Stellenwert in der Theologie der großen Scholastiker[29]. B. Tierney hat die Behauptung einer päpstlichen Unfehlbarkeit bis auf Jean-Pierre Olieu (Olivi) zurückgeführt in Zusammenhang mit dessen genauerer Bestimmung eines Glaubensgegenstandes[30]. Wie es nun auch um diesen Punkt der Geschichte der Lehrmeinungen bestellt sein mag, es ist sicher, daß Olivi den Wörtern «magisterium, magistralis» keinerlei Bedeutung zumißt, die jene einer Autorität mit Entscheidungsbefugnis übersteigt: Er sagt: «Romana Ecclesia, cui datum est universale magisterium»[31]. Guy Terreni, der schon vor 1328 das Wort *infallibilis* verwendet (was Olivi nicht tut), verwendet *magisterium* nur in der bereits bekannten Bedeutung von Lehre[32]. Mit den althergebrachten Worten kommt man jedoch der modernen Verwendungsweise immer näher. Als Beispiel sei hier das angeführt, was Claude Lejey in seiner Denkschrift über die apostolischen Traditionen schreibt, die er 1546 für das Konzil von Trient verfaßte: «Viro catholico dubium non est, quin ecclesia eiusdem Spiritus Sancti magisterio regatur, cuius instinctu Scripturae sacrae scriptae sunt, atque ita non sibi adversantur, Scriptura sane intellecta et ecclesia» (Conc. Trid., Ausgabe der Görresgesellschaft, Bd. XII, Tractatus, S. 522, 12-16).

Wenn die Kirche von dem *magisterium* des Heiligen Geistes geleitet wird, dann erfreut sie sich seines *instinctus*. Die Frage lautet nun, herauszufinden, welche

Person hier gemeint ist, wer Träger dieses Charismas ist? Die Tradition war bezüglich dieser Frage sehr eindeutig: die *ecclesia* selbst. Aber seit dem frühen Altertum hat die *ecclesia Romana*, die «mater et magistra», von sich behauptet, daß sie dieses Charisma in besonderer Weise verwirkliche, und sie wurde auch in dieser Hinsicht als solche anerkannt. Im Laufe der Jahrhunderte hat man erkannt, daß das kirchliche Charisma durch die Hirten personalisiert wird, die als Diener aller das Lehramt Christi und seines Geistes im je konkreten, historischen Leben der Kirche *ausüben*.

Diese Sicht der Dinge hat sich in der Ekklesiologie der Gegenreformation, dann in den Diskussionen mit den Jansenisten, den Protestanten und den Kritikern der Zeit der Aufklärung weiter ausgeprägt. Melchior Cano schrieb im Jahre 1561: «Ecclesia in credendo errare non potest: non solum Ecclesia universalis id est collectio fidelium hunc veritatis spiritum semper habet, sed eumdem habent etiam Ecclesiae principes et pastores» (De locis theol. lib. IV. c.4). Zwanzig Jahre danach argumentierte Bellarmin: «Wenn der gesamte Episkopat sich irren würde, dann würde auch die gesamte Kirche irren, da das christliche Volk verpflichtet ist, seinen Hirten zu folgen» (Controv.4, lib. III c.14).

Zu Beginn und um die Mitte des 18. Jahrhunderts wird man dann zwischen lehrender und hörender Kirche unterscheiden und man wird in bezug auf erstere von aktiver, in bezug auf letztere von passiver Unfehlbarkeit sprechen. Diese Kategorien sind zu Beginn des 19. Jahrhunderts allgemein gebräuchlich in den Katechismen. Sogar ein Theologe, der für die Gesamtgemeinschaft des Bischofskollegiums eintritt wie Martin Gerbert, Abt von Sankt Blasien († 1793), spricht hinsichtlich der Gläubigen von «passiver Communio» und interessiert sich vornehmlich für die «summi principes» (die Bischöfe). Er schreibt: «Tale ergo est ecclesiae magisterium, quod omni hominum statui graduique officia praescribat, idque summa auctoritate, nimirum vicaria ipsius Dei, cui haud impune qui resistat» (De legitima ecclesiastica potestate circa sacra et profana. St. Blasien 1761, S. 14).

Dies ist noch nicht ganz genau die Bedeutung, die wir heute dem Wort «magisterium», *das* Lehramt, zumessen, nämlich die einer abgrenzbaren hierarchischen Körperschaft: Es handelt sich um das Lehramt der «Kirche» (im Dienst an den Menschen!), das mit einer Autorität ausgeübt wird, die vor den Menschen die Autorität Gottes vertritt; jedoch kommt die zuletzt angeführte Bedeutungsvariante diesem heutigen Sinn sehr nahe.

Der Ausdruck «magisterium», das Lehramt, in seiner heutigen Bedeutung wurde durch die Theologie des 18. Jahrhunderts, insbesondere aber durch die deutschen Kirchenrechtler des beginnenden 19. Jahrhunderts, eingeführt[33]. S. Brendel, der noch mitten in die Zeit der Aufklärung hineingehört, schrieb: «Die katholische Lehre versteht unter Kirche nicht die Gesamtheit der Mitglieder, die Kleriker und Laien vereint..., sondern das Lehramt, die lehrende Kirche». Möhler kritisierte diese Auffassung in seinem Bericht in der Theologischen Quartalschrift 6 (1824) 84 - 113.

Der Vorgang aber, der für unser Thema am bedeutsamsten ist, war die Tatsache, daß F. Walter in der zweiten Auflage seines Lehrbuchs des Kirchenrechts, Bonn 1823, eine dreiteilige Unterscheidung der «Gewalten» in der Kirche einführte: eine «potestas magisterii» stand hier neben einer «potestas ministerii sive ordinis» und einer «potestas iurisdictionis sive ecclesiastica in specie» (Pottmeyer, 146). Diese Unterscheidung wurde wieder aufgenommen von G. Phillips (Kirchenrecht, 7 Bände, Regensburg 1845, Pottmeyer 154), von J.B. Schwetz (Theologia fundamentalis seu generalis, Wien, 1850; 4. Aufl., 392, Pottmeyer 191) usw. Seither ist der Ausdruck Bestandteil des kirchlichen Vokabulars.

Wir finden ihn bei Gregor XVI. um 1835 in einer Enzyklika, die er anläßlich der Verfügung des Kongresses von Baden an den Schweizer Klerus richtet: «Habet Ecclesia ipsa, ex divina institutione potestatem, non Magisterii solum, ut res fidei et morum doceat ac definiat sacrasque litteras absque ullo erroris periculo interpretatur, verum etiam Regiminis...» (diese Stelle wird zitiert in dem Schema «Supremi Pastoris» vom 21.1.1870: Mansi 51, 583 Anmerkung 18). Ferner in dem Erlaß «Dum acerbissimas» vom 29. September 1838, der sich gegen Hermes richtet: Hermes hat absurde Dinge gesagt, die der katholischen Lehre völlig fremd sind, «insbesondere in bezug auf die Natur des Glaubens, die Glaubensregel, die Tradition, die Offenbarung und *ecclesiae magisterium*» (D 1520; DSch 2739). Und Pius der IX., der nach seiner Rückkehr nach Rom in seiner Enzyklika «Nostis et nobiscum» vom 8. Dezember 1849 zunächst sehr eindringlich die Privilegien und die Autorität der «Cathedra Petri» herausgestellt hat, fügt dann hinzu: «Man kann sich nicht gegen den katholischen Glauben auflehnen, ohne zugleich die Autorität der römischen Kirche zu verwerfen, die ausgestattet ist mit dem *fidei irreformabile magisterium* a divino Redemptore fundatum et in quo propterea semper conservata fuit ea quae est ab Apostolis traditio».

Pius IX. greift diesen Ausdruck in seinem Brief an den Erzbischof von München wieder auf, in dem er den Theologenkongreß vom 21. Dezember 1863 unter dem Vorsitz von Döllinger kritisiert. Der Brief, der mit den Worten beginnt: «Tuas libenter», sagt, man

habe es dort an «oboedientia debita erga magisterium Ecclesiae...» fehlen lassen (D 1677; DSch 2875). Und dieser Gehorsam ist nicht nur durch die ausdrücklichen Definitionen der ökumenischen Konzilien oder der römischen Päpste gefordert, sondern auch von dem, was an Offenbarung vorgegeben ist, «ordinario totius Ecclesiae per orbem dispersae magisterio» (D 1684; DSch 2880).

Die Abordnung der dogmatisch-theologischen Kommission, die beauftragt war, das Vatikanische Konzil für 1869 vorzubereiten, hatte am 20. April 1868 den *Gegenstand* der Unfehlbarkeit mit folgenden Worten näher umschrieben: «Infallibilitas autem haec, cuius finis est fidelium societatis in fide et moribus intemerata veritas, magisterio inest quod Christus, etc.» (Mansi 49, 634 B). Wir wollen hier über eine Ekklesiologie hinwegsehen, die das «Lehramt» nicht genügend innerhalb einer «fidelium societas», die Gott in der Wahrheit hält, ansiedelte. Uns interessiert hier der Gebrauch des Wortes. Das Schema «Summi Pastoris», das den Konzilsvätern am 21. Januar 1870 verteilt wurde und das hauptsächlich von Schrader redigiert worden war, übernahm ganz offen die Dreiteilung der Gewalten (c.4: Mansi 51, 540 D) und nannte in erster Linie die eines «visibile magisterium». Das Wort bezeichnete diesmal direkt ein Amt, eher als eine bestimmte Körperschaft, aber diese Bedeutung einer Körperschaft der Hirten kommt häufig vor bei den Konzilsrednern und erscheint auch, zusammen mit der Bedeutung eines Amtes, in dem zweiten Schema, «Tametsi Deus», das von Kleutgen vorbereitet worden war, und zwar im siebten Kapitel, «De ecclesiastico Magisterio» (Mansi 312 D – 313 B)[34]. In «Pastor aeternus», worüber diskutiert und abgestimmt worden ist (was für Tametsi nicht der Fall war), beschäftigt sich das vierte Kapitel mit dem unfehlbaren Lehramt des römischen Papstes (D 1832 f.; DSch 3065 f.). Unser Ausdruck kommt darin zweimal vor, und zwar in der Bedeutung von Lehramt und Lehrtätigkeit.

Bei Leo XIII. hingegen bezeichnet das Wort die Körperschaft der Hirten, denen «data divinitas facultas est perficiendi atque administrandi divina mysteria» (Enc. «Satis cognitum», 29. Juni 1895: AAS 28 [1896] 723; D 1957 [DSch 3305] und 1958 [ausgelassen in DSch]). Bei Pius X., in der Enzyklika «Singulari quaedam» vom 24. 9. 1912 (AAS 4 [1912] 658) bezeichnet «Ecclesiae catholicae magisterio tradita» zugleich die Funktion und jene, die sie ausüben.

Die beiden letzten Päpste, Pius XII. und Paul VI., haben das Wort *magisterium* häufig gebraucht. Es ist nicht unsere Absicht, hier eine genaue Aufstellung darüber zu geben; einige Beispiele seien jedoch genannt:

In der Enzyklika «Mystici corporis» vom 29.6.1943 (AAS 35 [1943] 209) nennt Pius XII. drei Funktionen, ohne jedoch das Wort magisterium zu verwenden; auf Seite 228 wird das Wort auf *Christus* angewandt.

In der Enzyklika «Humani generis» vom 12.8.1950 bezeichnet das Wort *das* Lehramt, d.h. zugleich die Funktion und die Tätigkeit des hierarchischen Lehramtes und die Körperschaft der Hirten, die damit beauftragt sind (AAS 42 [1950] 567 bis 569; SDSch 3884 bis 3886); hier ist von «Magisterium vivum» die rede, ein ausdruck, der von der dogmatischen Konstitution «Dei Verbum» Nr. 10 des Zweiten Vatikanischen Konzils mit Hinweis auf die Enzyklika «Magisterium Ecclesiae» wiederaufgenommen wird und in der Folge noch häufig auftaucht und zwar mit der Bedeutung «das Lehramt» (Nr. 571, 575, 576; DSch 2892, 2896, 2897).

Wir finden das Wort ferner in der Konstitution «Munificentissimus» vom 1.11.1950, die die leibliche Aufnahme Mariens als Dogma verkündet: «...ordinarii Ecclesiae Magisterii doctrinam concordemque christiani populi fidem, quam idem Magisterium sustinet ac dirigit» (AAS 42 [1950] 756). Hier bedeutet es *das* Lehramt.

Die Rede «Si diligis» vom 31.5.1954 zur Heiligsprechung von Papst Pius X. verkündet, daß nach den Aposteln ihre rechtmäßigen Nachfolger, die Bischöfe, «veri doctores seu magistri», der Papst «Supremus in Ecclesia magister» und die Theologen, die sie sich im «magistri munere» beigesellen, dazu bestellt sind, «vi missionis quam a legitimo Magisterio receperunt» zu lehren (AAS 46 [1954] 314 und 315). Hier steht das Wort für das Lehramt als hierarchische Körperschaft von Lehrern[35]. In der Radiobotschaft «Inter complures» vom 24.10.1954 ((78) heißt es: «quod quidem depositum authentice illustrandum atque interpretandum Divinus Redemptor uni concredit Magisterio Ecclesiae». Hier stoßen wir also auf die gleiche Bedeutung. In der Konstitution «Sedes sapientiae» vom 31.5.1956 finden wir eine ähnliche Aussage und den nämlichen Sinn (AAS 48 [1956] 362).

Bei Pius XII. bezeichnet unser Wort demnach häufig *das* Lehramt. Dies wird auch noch deutlich aus den Reden «Di gran cuore» vom 14.9.1956, die die Theologen darauf hinweist, daß sie nicht Herren des Lehramtes sind (AAS 48 [1956] 709) und «Oculis Nostris» vom 14.1.1958, die von den «institutionibus et decretis sancti Magisterii...» spricht (AAS 50 [1958] 151). Diese Gedanken waren bei diesem Papst sehr deutlich ausgeprägt. Er sprach auch von «nostra Sancta Mater Ecclesia Hierarchica» (Rede «Quamvis inquieti» vom 17.9.1946: AAS 38 [1946] 384).

In diesen Dingen hat Paul VI. die gleichen Auffassungen und dasselbe Vokabular wie Pius XII.[36]. In seiner Rede zur Eröffnung der zweiten Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils, «Salvete fratres», sagte er: «Cum igitur magisterii ecclesiastici munus» (AAS 55 [1963] 845), wo sich das Wort auf die Funktion bezieht, aber in seiner Rede vom 12.3.1964 «Incensissimo desiderio» bedeutet das Wort *das* Lehramt: «Ecclesiae Magisterio...cui profecto a divina institutione munus concreditum est Fidei depositum fideliter custodire et infallibiliter declarare» (AAS 56 [1964] 365). An anderen Stellen bedeutet das Wort zugleich die Funktion (potestas magisterii: in der Rede «Singulari cum» vom 20.11.1965: AAS 57 [1965] 986), die Lehre und die hierarchische Körperschaft jener, die lehren, so in der Rede «Libentissimo sane» vom 1.10.1966 (AAS 58 [1966] 891). In seiner Ansprache an die Bischöfe der ersten Synode sagte Paul VI.: «vos partes agitis universi catholicae Ecclesiae corporis hierarchici» (Rede «Deo Patri omnipotenti» vom 30.9.1967: AAS 59 [1967] 976).

In der Bedeutung «Körperschaft der Hirten, die das Lehramt mit Autorität ausüben» scheint uns *Magisterium* im Sinne von «*das* Lehramt» neueren Datums zu sein. Diese Verwendungsweise kündigt sich bei Gregor XVI. und Pius IX. an, d.h. man kann sie von der gleichen Zeit ab datieren, in der jene Reihe Enzykliken entstand, die man im allgemeinen mit «Mirari vos» beginnen ließ (15.8.1832). Sie wurde allgemein gebräuchlich unter Pius XII. und, wenn auch weniger durchgehend, unter Paul VI.

[1] Ernout et Meillet, Dictionnaire étymologique de la langue latine, 674 für «magister», 740 für «minister».

[2] Du Cange füllt mehrere Seiten damit. Forcellini, aaO., 15–17, gibt ungefähr sechzig Stellen an und definiert: «qui in aliqua societate vel in aliquo officio prae ceteris auctoritate pollet». Der «Thesaurus Linguae Latinae» Bd. 8 (Leipzig 1936 – 46) gibt auf Spalte 76 – 88 eine Fülle von Texten und Referenzen an.

[3] Thesaurus Linguae Latinae 8, Sp. 88 f.

[4] In natale apostolorum Petri et Pauli. Or. VIII. L.C. Mohlberg, Sacramentarium Veronense (Rom 1956) Nr. 303, 41.

[5] Or. I, Nr. 280, 37.

[6] Vgl. Hugo von Flavigny, Chron.; MGH.SS.VIII, 392.

[7] Ehe Alexander den Petrus Damianus entsandte und solange er nicht wußte, ob er ihn würde entsenden können, hat er Girelmus delegiert. Aber jetzt, da Petrus Damianus Legat ist, schreibt der Papst: «Volumus ut si quid apud vos Girelmus coepit, ad Domini Petri magisterium veniat...» (PL 146, 1296).

[8] Traktate J 2 und J 23: Die Texte des Normannischen Anonymus, hg. von K. Pellens (Wiesbaden 1966) 17 und 125, «Divina institutione nullus inter apostolos maior fuit, nullus magisterium vel principatum in alios habuit».

[9] Alexander III., Epist. X, im Jahre 1063: PL 146, 1296, AB. Der Apostel Petrus war «magister ac fundator» der römischen Kirche: Rede vom November 1159 in bezug auf Friedrich Barbarossa, in Boson, Vita Alexandri III. (Romanorum Pontificum...vitae... hg. von I.M.Watterich, Bd. II, Leipzig 1862, 383).

[10] Vgl. P. Kehr, Gregor VIII. als Ordensgründer: Miscellanea Fr. Ehrle. Scritti di Storia e Paleografia, II (Studi e Testi 38) (Vatikan 1924) 248 – 275 (Nr. 15 des Textes, 270).

[11] So die Epist. 235 vom 23.12.1195: «Cum sacrosancta Romana ecclesia...per beati Petri merita ecclesiarum omnium magisterium cepit et principatum» (PL 206, 1127 C).

[12] So Reg. II, 218; II, 220; VII, 1; VII, 9 (PL 214, 777 A, 779 C, 215, 278 und 294).

[13] So Reg. I, 354 an den Patriarchen von Konstantinopel 1198 (PL 214, 328); II, 209, an denselben, am 24. November 1199 (762 C); II, 218 an Gregor, den Katholikos der Armenier (776 D, 777 A und B); II, 220 an den König der Armenier (779 C); VII, 1 an Colojan, König der Bulgaren (215, 278 und 279 B); VII, 9 (294); Sermo de tempore XVIII (217, 395).

[14] So Reg. II, 57 an Richard, König von England, am 23. April 1199 (PL 214, 595).

[15] Briefe vom 8.6.1265 an den Legaten Guy; vom 12.6.1265 an Waldemar, König von Schweden und an die schwedischen Prälaten: Potthast Nr. 19182, 19191 und 19192.

[16] Pauly-Wissowa-Kroll, eine «*Real*-Enzyklopädie», hat einen langen Artikel von Kühlen über «Magistratus».

[17] Homil. 70 (PL 57, 398 f.); vgl. Homil. 72 (57, 403 f.); «Paulo, tanquam idoneo doctori magisterium ecclesiasticae institutionis iniunxit...»

[18] Reg. Past. I, c.11: «Ad pastorale magisterium dignus qualiter veniat...» (PL 77, 26 C) Das Konzil von Paris wird dann im Jahre 829 sagen, daß die Bischöfe ein «magisterium pastorale» innehaben (I c.12: MGH. Legum sectio III. Concil. II/2,618).

[19] «Quae tamen artis humanae peritia si quando tractandis sacris eloquiis adhibetur, non debet ius magisterii sibimet arroganter arripere, sed velut ancilla...»: De divina omnipotentia (Opusc. 36) c.5: PL 145, 603.

[20] G. Paré, A. Brunet, P. Tremblay, La Renaissance du XIIe siècle. Les écoles et l'enseignement (Paris-Ottawa, 1933) 59 Nr. 2 zitiert 5 Passagen.

[21] Richard von St. Viktor, De erudit. hom. int. lib. II c.6: «Absque dubio numquam proprie Scripturarum interpretatio fit sine eius magisterio qui eas inspiravit» (PL 196, 1305 AB).

[22] Bernhard von Clairvaux, In Cant. sermo 27,7, «sanctus ille Emmanuel servis intulit magisterium disciplinae coelestis» (PL 183, 216 C); Alexander III. erinnert zunächst an die Begründung der Autorität der römischen Kirche und fährt dann fort: «ut quicumque de ovili Christi sunt Petri magisterio et doctrinae subiaceant...» (Epist. 1447 bis, im Jahre 1171: PL 208, 1259). Bonaventura, Christus unus omnium magister, Nr. 24: «Omnis doctrina ministerialis doctoris ad haec tria debet ordinari, ut sub illo magistro summo officium magisterii digne possit executioni mandare...»

[23] D.van den Eynde gibt dafür achtzehn Belege: Les Normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles (Gembloux-Paris, 1933) 129, Nr. 5.

[24] «In universa Ecclesia *Tu es Christus Filius Dei vivi* quotidie Petrus dicit et omnis lingua quae confitetur Dominum magisterio huius vocis imbuitur»: Sermo 3,3 (pL 54, 146 C).

[25] Conciliorum Oecumenicorum Decreta, cur. J. Alberigo (Bologna, [3]1973) 191.

[26] Vgl. J. Kremp, Des Wilhelm von Auvergne «Magisterium divinale»: Gregorianum 1 (1920) 538 - 584; 2 (1921) 42 - 78, 174 - 187.

[27] Vgl. unser Buch L'Eglise de S. Augustin à l'époque moderne (Paris 1970) 191.

[28] L. de Mas Latrie, Histoire de l'île de Chypre sous le règne des princes de la maison de Lusignan, III (Paris 1855) 599 - 600.

[29] Vgl. Y. Congar, aaO., 244 - 248; St. Thomas Aquinas and the Infallibility of the Papal Magisterium: The Thomist 38 (1974) 81 - 105.

[30] B. Tierney, Origins of Papal Infallibility 1150 - 1350. A Study on the Concepts of Infallibility, Sovereignty and Tradition in the Middle Ages (Leiden 1972).

[31] In R. Manselli, La «Lectura super Apocalipsim» di Pietro di Giovanni Olivi (Rom 1955) 220 Nr. 2 (Tierney S. 112 Nr. 1).

[32] Der joachitischen Idee eines Zeitalters des Geistes gegenüber sagt er, daß dem Sohn und dem Geist «una natura, una doctrina, unum magisterium» eignen (Concordia in Jn 16,14 : zitiert von Tierney, S. 252 Nr. 1, der mit «one teaching» übersetzt). Vgl. Guido Terreni, Quaestio de magisterio infallibili Romani Pontificis, hg. von B.-M. Xiberta (Münster 1926). Das Wort «magisterium» stammt vom Herausgeber.

[33] Diese Geschichte ist nachgezeichnet in J. Fuchs, Magisterium, Ministerium, Regimen. Vom Ursprung einer ekklesiologischen Trilogie. Bonn 1941 (übersetzt in : Rev.Sc.ph.th. 53 [1969] 185 - 211) ; J. Pottmeyer, Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts (Mainz 1974).

[34] Handbuch des katholischen und protestantischen Kirchenrechts (Bamberg 1823) 110 (Pottmeyer, 137).

[35] Vgl. unser Werk, aaO., 447 Nr. 15 (dort Belege) ; J. Salaverri, La triple potestas de la Iglesia (Comillas 1951).

[36] Vgl. hierzu M. Seckler (dem wir die meisten unserer Belege verdanken), Die Theologie als kirchliche Wissenschaft nach Pius XII. und Paul VI. : Theol. Quartalschr. 149 (1969) 209 - 234.

Übersetzt von Elisabeth Pfirrmann

YVES CONGAR OP

1904 in Sedan geboren. 1925 Eintritt in den Dominikanerorden, 1930 Priesterweihe. Lehrstuhl an der Theologischen Fakultät «Le Saulchoir». Mitglied der internationalen Theologenkommission. Von seinen zahlreichen Veröffentlichungen seien erwähnt ; La Tradition et les traditions, 2 Bde., 1960 und 1963, (dt. : Die Tradition und die Traditionen, Grünewald, Mainz 1965) ; L'ecclésiologie du haut Moyen-Age, 1968 ; L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne (Histoire des dogmes, III/3) 1970 ; Une, sainte, catholique et apostolique (Mysterium Salutis) 1970 ; Ministères et Communion ecclésiale, 1971 ; Un peuple messianique. Salut et libération, 1975. Anschrift : Couvent St. Jacques, 20 rue des Tanneries, F-75 Paris 13.

Vorwort

Walter Kasper
Hans Küng

Verständigung über Luther?

Mehr als vielleicht jeder andere Theologe ist Martin Luther zum Schicksal für die Kirchen geworden: für die protestantischen Kirchen, die ohne ihn nicht zu denken sind; aber damit auch für die katholische Kirche, die den damaligen Bruch der Einheit bis heute nicht überwinden konnte; indirekt schließlich auch für die orthodoxen Kirchen des Ostens, die von der westlichen Kirchenspaltung mitbetroffen sind. Ohne eine zumindest grundlegende Verständigung über Luther ist keine ökumenische Verständigung denkbar. Solcher ökumenischer Verständigung – dies ist das Ziel der Sektion «Ökumenismus» – soll dieses Heft von «CONCILIUM» dienen.

Zweierlei wird hier deutlich: Die *katholische Lutherforschung* hat in den letzten Jahrzehnten in Historie wie Theologie entscheidende Fortschritte erzielt. Aber die *katholische (und orthodoxe) Amtskirche* hat in ihrem Urteil über Luther diese Entwicklung noch nicht mitvollzogen, wie auch evangelische Kirchenleitungen aus dem bisher erreichten Konsens kaum praktische Konsequenzen gezogen haben. Muß es aber dabei bleiben, daß die offizielle katholische (und orthodoxe) Kirche wie schon zur Zeit der Reformation so auch heute von Luther im Grunde nichts wissen will?

Wer sich nicht in die ganze gegenwärtige katholische wie evangelische Lutherforschung einarbeiten kann und trotzdem präzise Information über den gegenwärtigen Stand der Verständigung haben möchte, wird sie in diesem Heft finden. Unsere Hoffnung ist, daß schließlich auch von Rom das von vielen erwartete «versöhnliche Wort» in Sachen Martin Luther gesprochen werden kann.

Beiträge

Bernhard Lohse

Warum hat man Luther nicht verstanden? Lutherische Antwort

Wenn man die Frage stellt, warum Luther nicht verstanden wurde, muß man das Problem eingrenzen und sich zunächst den Fragen zuwenden: Was hat man nicht verstanden? Wer hat etwas nicht verstanden? Und wann ist dieses Mißverständnis eingetreten?

1. Wann ist das Mißverständnis eingetreten?

Um mit der letzten Frage zu beginnen, so hat offenbar die Chance, Luther zu verstehen, nicht sehr lange Zeit bestanden. Der Beginn dieser Chance war gegeben mit Luthers Auftreten in der Öffentlichkeit, also mit der Veröffentlichung seiner 95 Thesen über den Ablaß. Das Ende dieser Chance ist nicht so leicht zu bestimmen. Sicher war sie seit der Bannandrohungsbulle gegen Luther vom 15. Juni 1520 nicht mehr vorhanden. Im Grunde war aber wohl schon auf der Leipziger Disputation zwischen Luther und Eck im Juni/Juli 1519 die Chance verspielt, als Eck seine Absicht, Luther als Häretiker zu entlarven, in gewisser Weise verwirklichen konnte, da Luther die Heilsnotwendigkeit des päpstlichen Primats und die Irrtumslosigkeit von Konzilsentscheidungen bestritt. Vielleicht war die Chance aber auch schon bei dem Gespräch zwischen Cajetan und Luther im Oktober 1518 in Augsburg vorbei.

Auf der anderen Seite hat es vereinzelt noch später Situationen gegeben, wo man katholischerseits nahe daran war, vielleicht nicht so sehr Luther, aber doch die reformatorische Theologie zu verstehen, wo jedenfalls eine Verständigung nicht ganz unmöglich zu sein schien. Solche Gelegenheiten gab es bei den Verhandlungen auf dem Reichstag zu Augsburg 1530 sowie bei den Religionsgesprächen 1540/41. Aber in diesen Fällen wären größere Schwierigkeiten als 1517/18 zu überwinden gewesen; denn in der Zwischenzeit war die Reformation auch eine politisch mächtige Bewegung geworden.

2. Wer hat Luther nicht verstanden?

Was die Frage betrifft, wer Luther nicht verstanden hat, so muß man sich auf der einen Seite vor Verallgemeinerungen hüten, auf der anderen Seite aber doch die tieferen Gründe sehen, die ein Verständnis verhinderten. Man braucht nur etliche Namen zu erwähnen, um deutlich zu machen, wie unterschiedlich Verständnis und Unverständnis verteilt waren. Johann von Staupitz, Luthers Ordensoberer, hat wohl mehr Verständnis für Luther gehabt als irgendjemand sonst in der Hierarchie. Auch der Erzbischof von Trier Richard von Greiffenklau, den Friedrich der Weise gern als Schiedsrichter in dem Streit um Luther gesehen hätte, dürfte mehr als andere Verständnis für Luther gehabt haben, auch wenn er sich der Reformation widersetzte. Aber Männer wie Albrecht von Mainz, der auf Luthers Übersendung der 95 Thesen über den Ablaß niemals geantwortet hat; oder Johann Tetzel, der Luther am liebsten schnell als Ketzer verbrennen lassen wollte; oder Johann Eck, der wohl der fähigste theologische Gegner Luthers war, aber ohne wirkliches Verständnis Luther nur zu weiteren Konsequenzen drängte; oder Cajetan, der von Luther lediglich den Widerruf verlangte, ohne sich auf eine sachliche Erörterung der Streitfragen einzulassen: sie alle haben, wenn auch aus unterschiedlichen Motiven und trotz verschiedener theologischer Positionen, Luther mundtot machen wollen.

3. Warum hat man Luther nicht verstanden?

Daß es bei diesen Männern und dann auch in der Kurie zu keinem Verständnis gegenüber Luther kam, war alles andere als zufällig. Die Gründe für das Unverständnis und die mangelnde Bereitschaft, Luther auch nur ernsthaft zu hören, waren unterschiedlicher Natur.

a. Praxis der Ketzerbekämpfung

Primär wird man für dieses Unverständnis nicht den schweren Verfall verantwortlich machen dürfen, der seit langem das Papsttum und weite Teile der Kirche betroffen hatte, sondern eher die seit langem praktizierte Art, mit Ketzern umzugehen. Ein faires Gehör hatte im Mittelalter kaum je ein Ketzer erhalten. Meist hatte man nur schnell den Widerruf verlangt; aber selbst wenn dieser geleistet wurde, wurde häufig nur die Ausführung der Strafe gemildert. Das Beispiel des standhaft gebliebenen Huß, der unter Bruch des kaiserlichen Geleites auf dem Konstanzer Konzil 1415 verbrannt worden war, war allen noch lebhaft vor Augen. Luther wurde von Anfang an wie ein möglicher Häretiker behandelt; auf seine Forderung, ihn gegebenenfalls aus der Schrift zu widerlegen, ging deshalb niemand ein.

Die Praxis der Ketzerbekämpfung hing nun freilich damals mit vielen anderen Dingen zusammen, die ebenfalls das Verständnis für Luther erschwerten. Bei der Verfolgung von Häretikern arbeitete die Kirche eng mit dem Staat zusammen; kaum irgendwo sonst funktionierte die Einheit des mittelalterlichen Corpus Christianum so gut wie hier. Im übrigen war die Kirche des Spätmittelalters, unbeschadet ihres universalen Charakters, den sie trotz allem zu wahren bemüht war, im Grunde ein Staat wie die anderen europäischen Staaten auch; sie betrieb Machtpolitik, mußte Kriege führen und hatte einen immensen Finanzbedarf. Während der Herrschaft Karls V. bestimmten die Sorgen um die Erhaltung des Kirchenstaates an wichtigen Punkten auch kuriale Entscheidungen. Es wäre gewiß falsch, diese Tatsache etwa nur den Päpsten anzulasten. Vielmehr handelte es sich hier um eine Verstrikkung, die sich im Laufe einer sehr langen Entwicklung ergeben hatte und aus der ein einzelner – auch Hadrian VI. nicht! – die Kirche nicht zu befreien vermochte. Aber die Notwendigkeit, auf politische Faktoren bei der Behandlung zentraler Glaubensfragen Rücksicht zu nehmen, hinderte die Kirche daran, auf einen Mann wie Luther zu hören.

b. Mißstände in der Frömmigkeit (Ablaß)

Weiter müssen aber die schweren Mißstände genannt werden, die sich etwa im Ablaßwesen oder beim Heiligenkult seit Jahrhunderten eingeschlichen hatten. Frömmigkeit und Heilsverlangen der Menschen wurden hier schamlos ausgenutzt, um die Finanzen der Kirche aufzubessern. Die Hintergründe des Ablaßhandels Albrechts von Mainz waren Luther, als er seine 95 Thesen verfaßte, nicht bekannt. Er ahnte also nicht, daß Albrecht für die dem Kirchenrecht widersprechende Ämterhäufung dem Papst eine «Komposition» zahlen mußte und daß der von den Fugger vorgeschossene Betrag durch den Ablaß wieder hereingeholt werden sollte. Wie hätte die Kirche, deren höchste Würdenträger ein derartiges Geschäft abschlossen, Luthers Bußruf, der sich gerade am Ablaß entzündet hatte, hören sollen?

c. Mißstände in der Theologie

Schließlich war aber auch die Theologie nicht unschuldig an den mancherlei Mißständen. Die meisten Theologen hatten es nicht nur versäumt, durch klare Herausarbeitung der zentralen Schriftaussagen den Mißständen in der Frömmigkeit und in der Kirche zu wehren, sondern hatten im Gegenteil auch die Entwicklungen in der Ablaßvorstellung theologisch zu rechtfertigen versucht. Selbst die Meßopferlehre wurde oft theologisch unzureichend entfaltet.

4. Was hat man bei Luther nicht verstanden?

Was freilich war es, das man bei Luther nicht verstand oder nicht hören wollte? Will man diese Fragen beantworten, so darf man nicht an das Bild denken, das die moderne Lutherforschung von der tiefen, an der Schrift orientierten Theologie des jungen Luther gezeichnet hat, wie sie sich hauptsächlich in seinen frühen Vorlesungen findet. Diese Vorlesungen waren naturgemäß nur einigen Wittenberger Studenten bekannt. In der Öffentlichkeit hat man im wesentlichen zunächst nur die 95 Thesen über den Ablaß vom 31. Oktober 1517 zur Kenntnis genommen, ohne sich über den theologischen Hintergrund ganz im klaren zu sein, auf dem diese Thesen erst ihre volle Bedeutung haben.

a. Die 95 Thesen

Die 95 Thesen waren – das konnte freilich niemand übersehen – im wesentlichen ein Bußruf an die Kirche. Gewiß war der Ablaß das unmittelbare Ziel von Luthers Angriff; aber Luther kritisierte den Ablaß nicht von dessen Mißbrauch her, sondern auf Grund eines neuen Verständnisses der Buße. Die erste These lautet: «Unser Herr und Meister Jesus Christus hat mit seinem Wort ‹Tut Buße› usw. gewollt, daß das ganze Leben der Gläubigen Buße sein solle.» In der zweiten These zieht Luther daraus den Schluß, daß dieses Wort Jesu sich nicht auf die sakramentale Buße bezieht. Insofern ist für Luther die umfassende Buße, die das Neue Testament meint, nicht identisch mit dem kirchlichen Bußsakrament. Luther stellt nun aber nicht etwa den Bußruf Jesu und die sakramentale Buße nebeneinander. Vielmehr lehnt er es ab, Jesu Wort über die Buße nur auf eine innerliche Bußgesinnung zu beziehen, und betont, daß sich die wahre innere Buße immer auch in «verschiedenen Tötungen des Fleisches» äußert (These 3).

Noch lehnte Luther den Ablaß nicht in jeder Form ab. Die Auffassung von der Buße, wie sie sich hier zeigt, bot jedoch Zündstoff. In ähnlicher Weise deuten sich auch anderswo in den 95 Thesen neue Auffassungen an, ohne daß diese schon voll entfaltet wären. So sagt Luther etwa: «Der Papst kann keine Schuld anders erlassen als durch die (scil. nachträgliche) Erklärung und Bestätigung, daß sie von Gott erlassen ist» (These 6). Hier kündigt sich eine neue Auffassung über das priesterliche Amt an. Allerdings fährt Luther fort, daß Gott niemandem die Schuld vergibt, ohne ihn zu-

gleich in allen Stücken gedemütigt dem Priester als seinem Stellvertreter zu unterwerfen (These 7). Besonders deutlich waren in den 95 Thesen auch schon kritische Aussagen über das Papsttum. Der Papst hat nach Luther keine Erlaßgewalt über die Fegefeuerstrafen. Der Ablaß des Papstes sei nur dann nützlich, wenn man nicht sein Vertrauen auf ihn setze (These 49). Nicht zu überhören war auch die Frage: «Wenn doch der Papst durch die Ablässe mehr das Heil der Seelen als das Geld sucht, warum hebt er dann schon früher gewährte Briefe und Ablässe auf, die doch ebenso wirksam sind?» (These 89)

Positiv rückt Luther das Evangelium in das Zentrum und konfrontiert es mit dem Ablaß: «Der wahre Schatz der Kirche ist das hochheilige Evangelium der Ehre und Gnade Gottes. Dieser Schatz aber ist mit Recht der allververhaßteste, weil er aus Ersten Letzte macht. Der Schatz der Ablässe aber ist mit Recht der allerangenehmste, weil er aus Letzten Erste macht» (These 62-64). Luther schärft Bischöfen, Seelsorgern und Theologen ihre Pflicht ein, lästerliche Ablaßpredigten zu unterbinden.

b. Ekklesiologische Fragen

Die 95 Thesen waren ein Ruf zur Buße und ein Ruf zur Sache des Glaubens. Aber sie ließen sich doch auch beim besten Willen nicht einfach in die spätmittelalterliche Kirche einbauen. Die Auffassung von der Buße, vom Priesteramt, von Evangelium und Glauben war gewiß noch nicht anti-römisch, aber sie wies auf den Widerspruch hin, der hier zwischen dem Neuen Testament und der damaligen Kirche aufgebrochen war. Insofern enthielten die 95 Thesen indirekt ekklesiologische Aussagen, deren gefährlicher Charakter nicht zu bestreiten war.

Die Fähigkeit, Luther zu verstehen, hätte demnach bei den kirchlichen Oberen nicht nur die Bereitschaft, sich Kritik vorhalten und sich zur Buße rufen zu lassen, vorausgesetzt, sondern auch das mögliche Eingeständnis, daß die Kirche in manchen Stücken nicht dem Neuen Testament entspricht. Von daher haben Theologen wie Eck nicht ohne Grund den Finger auf diese ekklesiologischen Implikationen der 95 Thesen gelegt. Aber die Verlagerung des Streites auf die Frage der Lehrautorität des Papstes und der Konzilien diente doch zugleich auch der Selbstrechtfertigung: man hatte es nicht nötig, sich von dem Wittenberger Mönch und Professor zur Buße rufen zu lassen.

Dabei war die Situation insofern besonders komplex, als Luther sich seiner beginnenden Differenz zu manchen wichtigen katholischen Anschauungen, über deren lehrhafte Verbindlichkeit allerdings noch keine volle Klarheit bestand, nicht bewußt war. Erst gegen Ende des Jahres 1518 kam ihm nach und nach die Erkenntnis, daß der Gegensatz unüberbrückbar sei. Endgültig gewann er jedoch erst durch die Bannandrohungsbulle die Überzeugung, daß in Rom der Antichrist regiere. Dabei verstand Luther unter dieser Herrschaft des Antichristen die menschlichen «Zusätze»: dort, wo Christus allein durch das Wort regieren will, haben menschliche Zusätze nichts zu suchen; sie dürfen jedenfalls nicht verbindlich sein.

5. Ab wann war Verständigung nicht mehr möglich?

Der sich verschärfende Streit zwischen Luther und seinen römischen Gegnern sowie Luthers weitere Entfaltung seiner reformatorischen Theologie ließen die Möglichkeit, daß man Luther Verständnis entgegenbrachte, immer mehr dahinschwinden. 1520 entwikkelte Luther in der Schrift «An den christlichen Adel» seine Auffassung vom allgemeinen Priestertum aller Getauften, die ihre Spitze gegen die mittelalterliche These von der Überordnung der geistlichen Gewalt über die weltliche sowie gegen den Anspruch des Papstes auf verbindliche Schriftauslegung hatte. Ebenfalls 1520 griff Luther in der Schrift «Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche» die katholische Meßopferlehre an und ließ von den sieben Sakramenten nur noch Taufe und Abendmahl sowie mit Einschränkung die Buße gelten. 1521 verwarf er die Mönchsgelübde, sofern sie in der Absicht geleistet seien, ein besonderes «Werk» zu leisten. Außer diesen erheblichen Lehrdifferenzen ist aber auch Luthers ungemein scharfe Polemik gegen den Papst und die römische Kirche seit etwa 1520 ein Grund dafür gewesen, daß man ihm kein Verständnis entgegenbrachte; diese Polemik entsprach allerdings weithin nur dem groben Stil jener Zeit.

Erschwert wurde die Chance für eine verständnisvolle und sachliche Auseinandersetzung schließlich dadurch, daß die Reformation bald nicht mehr nur eine Bewegung für Buße und Erneuerung der Kirche war, sondern in die politischen Verwicklungen hineingezogen wurde. Schon Luthers Vorladung auf den Wormser Reichstag 1521 machte deutlich, daß erhebliche politische Kräfte den Reformator stützten. Bei den Reichstagsverhandlungen der folgenden Jahre verstärkte sich die Bildung eines katholischen und eines evangelischen Blockes. Mit der Einführung der Reformation in einzelnen Territorien seit 1525 und vollends durch den Abschluß des Schmalkaldischen Bundes 1531 erreichte die Verbindung zwischen der lutherischen Reformation und politischen Gewalten ihren

vorläufigen Höhepunkt. Damit war aber die Reformation nun auch hineingezogen in die vielfältigen Auseinandersetzungen zwischen dem Kaiser und den Ständen sowie anderen europäischen Mächten, wobei die Konfessionsgegensätze und die politischen Kontroversen sich nicht selten in unterschiedlicher Weise überlagerten. Jeder Versuch, gegenüber Luther und der Reformation Verständnis aufzubringen, stand nun vor der schwierigen Aufgabe, zugleich theologische und politische Probleme größten Ausmaßes zu lösen. Eine Beschränkung auf den einen oder den anderen Komplex war für lange Zeit nicht möglich.

Bibliographische Hinweise

W. Köhler (Hg.), Dokumente zum Ablaßstreit von 1517 (Sammlung ausgewählter kirchen- u. dogmengeschichtl. Quellenschriften II,3, Tübingen ^{2}1934); E. Kähler, Die 95 Thesen, Inhalt und Bedeutung: Luther – Zeitschrift der Luther-Gesellschaft 38 (1967) 114-124; W. Borth, Die Luthersache (causa Lutheri) 1517-1524. Die Anfänge der Reformation als Frage von Politik und Recht: Historische Studien Heft 414 (Lübeck 1970); V. Pfnür, Einig in der Rechtfertigungslehre? Die Rechtfertigungslehre der Confessio Augustana (1530) und die Stellungnahme der katholischen Kontroverstheologie zwischen 1530 und 1535 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 60, Wiesbaden 1970); H. Immenkötter, Um die Einheit im Glauben. Die Unionsverhandlungen des Augsburger Reichstages im August und September 1530 (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 33, Münster 1973); R. Stupperich, Der Humanismus und die Wiedervereinigung der Konfessionen (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 160, Leipzig 1936); R. Braunisch, Die Theologie der Rechtfertigung im «Enchiridion» des Johannes Gropper. Sein kritischer Dialog mit Philipp Melanchthon (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 109, Münster 1974).

BERNHARD LOHSE

1928 in Hamburg geboren. 1947-51 Studium der Theologie an den Universitäten Heidelberg, Göttingen, Bristol und Cambridge. 1952 Promotion in Göttingen. 1954 Pfarrer in Hamburg. 1958/59 Lehrstuhlvertretung in Göttingen. 1961 Gastprofessor in Claremont, Calif. 1964 Ordentlicher Professor in Hamburg. 1967 Gastprofessor in Yale, Conn. Veröffentlichungen u.a.: Epochen der Dogmengeschichte (Stuttgart 1963, ^{3}1974); amerikan. Übers.: A Short History of Christian Doctrine (Philadelphia 1966); brasil. Übers.: A Fé Cristá a través dos tempos (Editora Sinodal, sine loco 1972); Lutherdeutung heute (Kleine Vandenhoeck-Reihe 276, Göttingen 1968); (Hg.) Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther (Wege der Forschung CXXIII, Darmstadt 1968); Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche (Religion und Kultur der alten Mittelmeerwelt in Parallelforschungen 1, München 1969). Anschrift: Wittenbergener Weg 40, D-2 Hamburg 56.

Daniel Olivier

Warum hat man Luther nicht verstanden? Katholische Antwort

1. Die Gründe

Das Unverständnis, das die Verteidiger des Christentums römischer Tradition, Papsttum und Theologen, Luther entgegenbrachten, ergab sich zu einem großen Teil aus den äußeren Umständen; es entsprang aber keineswegs oberflächlichen Beweggründen. Insbesondere sind die Schwächen der Persönlichkeit Luthers und seines Werks nicht die eigentliche Ursache dafür, daß es ihm nicht gelang, sich Gehör zu verschaffen. Denn Luther mußte *von Anfang an* mit einer möglichen Exkommunikation rechnen. Im März 1518 schrieb er, Eck behandle ihn wie einen fanatischen Hussiten, einen Häretiker, Verführer, einen unverschämten Menschen, Träumer, Unfähigen, Dummkopf und werfe ihm vor, daß er den Papst verachte. Die von der katholischen Polemik (Cochlaeus, Denifle) gegen Luther angehäuften Vorwürfe kranken weniger daran, daß sie häufig der nötigen Objektivität ermangeln, als daran, daß sie eigentlich überflüssig sind: Letzten Endes hatte es der Katholizismus nie nötig, Luther bei einem Fehler zu ertappen, um dann darüber zu befinden, daß jener die Lehre des Katholizismus nicht akzeptieren wollte.

In seiner Rede vor dem Lutherischen Weltbund in Evian, im Juli 1970, hat Kardinal Willebrands im Namen des Heiligen Stuhls anerkennen können, daß Luther eine tief religiöse Persönlichkeit gewesen ist, die aufrichtigen Herzens und mit viel Opferbereitschaft der Botschaft des Evangeliums zu entsprechen suchte. Wer sich aber die Mühe macht, den doktrinalen Teil der Erklärung aufmerksam nachzulesen [1], wird sehen, daß die Höflichkeit der Äußerungen und die Freimütigkeit der theologischen Erklärung keinerlei Konzessionen durchblicken lassen.

Warum wollte der Katholizismus – und will er immer noch – nichts mit Luther zu tun haben? Das Studium der Texte des Reformators läßt uns immer wieder auf eine altbekannte Evidenz stoßen: Das Christentum Luthers ist *unvereinbar* mit der römischen Doktrin. Die Lehre Luthers beinhaltet eine *grundlegende*, nicht

nur eine akzidentelle Kritik des Katholizismus (etwa die Mißstände betreffend...). Aber Rom gibt vor, über einer solchen Kritik zu stehen. Es beansprucht für sich jenen Beistand, den Christus seinen Jüngern versprochen hat bis ans Ende der Zeit (Mt 28,20) und der die päpstliche Unfehlbarkeit begründet. Schon unter dieser Hinsicht ging Luther zu weit, viel zu weit.

Darüber hinaus erkennt der Katholizismus nur schwer jene «evangelischen» Bewegungen an, die in regelmäßigen Abständen in seiner Mitte auftauchen und die Bedürfnissen entsprechen, die die Institution Kirche nicht befriedigt. Luther stellte sich wie ein Apostel eines neuen Evangeliums dar, von dem Rom *a priori* nichts wissen wollte. Wie sollte man auch annehmen, daß die Kirche Christi jahrhundertelang am Wesentlichen vorbeigegangen sei? Die Qualifikationen, die die Bulle *Exsurge Domine* Luthers Thesen gegeben hat, wie häretisch, skandalös, falsch, unschicklich, einfache Gemüter verführend und der katholischen Wahrheit entgegenstehend, lassen erkennen, daß die römische Autorität *unempfindlich* war für den gesamten prophetischen Aspekt der lutherischen Botschaft. 1521 entschied das Edikt von Worms, daß Luther der weltlichen Gerichtsbarkeit ausgeliefert, seine Bücher verbrannt, seine Anhänger ausgerottet, seine Ideen endgültig erstickt werden sollten. Wäre es nur den hohen Instanzen der damaligen Christenheit nach gegangen, dann wüßten wir heute nichts mehr über die Gedanken, die den Protestantismus begründet haben.

In Worms, vor Karl V. und dem Reichstag (am 18. April 1521), hing die Existenz der Welt, in der wir leben, einzig und allein an der klaren Sicht und an dem Mut Luthers, der die letzte Bastion des paulinischen Prinzips der Rechtfertigung *allein* aus dem Glauben, ohne die Werke, darstellte. Hätte Luther seine Schriften widerrufen – man war bereit, ihn dafür zu belohnen –, welcher Fürst, welcher christliche Staatsmann jener Zeit hätte dann den Mut aufgebracht, dem Urteil seines Gewissens, das ihm die «zum Heil notwendige» Unterwerfung unter den Papst befahl, ungehorsam zu sein? Tatsächlich waren es überall die politischen Führer, beim Kurfürsten von Sachsen angefangen, die, durch die Sicherheit Luthers ermutigt, die Reform in die Tat umsetzten und dadurch den Anstoß zu jenen politischen, ökonomischen, philosophischen und sozialen Entwicklungen gaben, die zum Entstehen der modernen Welt, *ohne Rom*, führen sollten.

Die Geschichte des Protestantismus zeigt, daß die Thesen Luthers, wenn sie auch nicht Triebfeder einer Erneuerung der einen Kirche werden konnten, eine lange doktrinale und religiöse Zukunft haben sollten. Durch den Fortschritt in der ökumenischen Bewegung kann es sich die Kirche Roms nicht mehr leisten, diese christliche Strömung, die aus ihrem Leben und aus ihrer Geschichte entsprungen ist, einfach ganz zu verwerfen oder nicht zur Kenntnis zu nehmen. In der Frage nach ihrer Haltung gegenüber Luther geht es jetzt weniger darum zu wissen, ob man Luther hätte verstehen können oder verstehen sollen, als darum, ob der Katholizismus eines Tages das verstehen wird, was er offensichtlich immer noch nicht verstanden hat.

Die historischen Gegebenheiten legen offen, daß Luthers Tätigkeit in erster Linie daran scheiterte, daß sie einen schlechten Anfang nahm und daß dann die Initiativen des Reformators seinen Fall nur verschlimmerten, sowohl im Urteil derer, die für die Lehre verantwortlich waren, als auch im Empfinden der katholischen Masse. Das einzige bemerkenswerte Beispiel für einen Versuch des Katholizismus im 16. Jahrhundert, Luther zu verstehen, war das Bemühen des Konzils von Trient, das jene Probleme behandeln wollte, deren Existenz und Bedeutsamkeit Luther aufgezeigt hatte. Jene Katholiken, die Luther so sehr folgten, daß sie «Protestanten» wurden, verloren schnell den tiefen Sinn seiner Berufung und zweifellos auch seines Werkes, so wie wir es heute verstehen können, aus den Augen, nämlich die Erneuerung des westlichen Christentums durch eine evangelische Predigt, nicht aber die Gründung von Rom getrennter Kirchen.

Eigentlich sind es die Protestanten, die überlegen müßten, ob sie Luther verstanden haben oder nicht (und warum). Was uns angeht, so wollen wir hier einige jener Tatsachen anführen, die die eigenartige Feindseligkeit der römischen Kirche einem Christen gegenüber, dessen Intuitionen ihre jüngste Geschichte doch ständig rechtfertigt, am ehesten erklären.

2. Die Tatsachen

a. Man war auf Luthers Auftreten nicht vorbereitet

Der Thesenanschlag Luthers über den Ablaß kam für das Papsttum überraschend. Man hatte gerade ein Ökumenisches Konzil beendet (das V. Laterankonzil, 1512 – 1517). Die Hauptprobleme des Heiligen Stuhls waren jetzt vor allem *politischer Art*: Unternehmungen des Vatikanstaates in Italien, europäischer Kreuzzug gegen die Türken – jedenfalls handelte es sich hier nicht um religiöse Fragen.

Papst Leo X. war nicht der Mann, den Fehltritte oder abweichende Lehrmeinungen, die menschlicher Schwäche entsprangen, allzusehr beunruhigt hätten. Er hätte die Akten über Luther, der da von irgendwoher auftauchte, ohne weiteren Kommentar einfach weglegen können. Aber da war die Agitation, die durch die Initiative des Mönchs in Deutschland ent-

standen war. Diese war mindestens ebenso beunruhigend – wenn nicht noch beunruhigender – wie die Bedrohung der aus der Ablaßpredigt erhofften Gelder. Im gleichen Gebiet des Reiches hatten einst die Ideen des Johannes Hus, eines anderen Gegners des Ablaßwesens, ein Schisma heraufbeschworen und viele Jahre lang Verwirrung gestiftet. Kürzlich erst hatte es der fanatische Mönch Savonarola in Florenz verstanden, das Volk gegen den Papst aufzuhetzen... Würden diese Schwierigkeiten mit Luther von neuem beginnen?

Zweifellos muß man die Weisung, die Leo X. am 3. Februar 1518 den Augustinern gab, in diesem Sinn verstehen: der Funke müsse ausgelöscht werden, ehe er einen Brand entfachen könne. Alles trug dazu bei, daß man Luther zunächst für einen jener religiösen Agitatoren hielt, mit denen Rom eine jahrhundertealte Erfahrung besaß. Dies schien es zu rechtfertigen, die Sache, die er vertrat, so negativ wie nur irgend möglich auszulegen.

b. Das Papsttum fühlte sich bedroht

Man kann sich wirklich nur darüber wundern, daß eine so unbedeutende Frage wie der Mißbrauch im Ablaßwesen in so kurzer Zeit zu einer Krise für die päpstliche Herrschaft führte. Die Schuld dafür liegt eindeutig beim Heiligen Stuhl, der die Diskussion sofort auf diese Ebene verlegte, wie der «Dialog» von Prierias und der Wortlaut des Ultimatums, das Kajetan bereits 1518 in Augsburg an Luther richtete, deutlich machen.

Das Papsttum hatte sich nie richtig von dem bitteren Schlag des Großen Schismas (1378 – 1417) erholt. Weniger als zehn Jahre, ehe Luther auftrat, hatte der Papst das schismatische Konzil von Pisa (1511 – 1512), einen Anschlag des Königs von Frankreich und einiger Kardinäle, bekämpfen müssen. Und im gleichen Sommer des Jahres 1517 schlug Leo X. eine Verschwörung von Kardinälen nieder, die ihm nach dem Leben trachteten. Sein Bemühen, sich Luthers zu bemächtigen, scheiterte am wirksamen Widerstand des Kurfürsten von Sachsen, bis dann schließlich die Kaiserwahl von 1519 noch eine Widerwärtigkeit für das Papsttum, dessen Kandidat geschlagen wurde, brachte.

Die Thesen gegen den Ablaß richteten sich nicht gegen den Papst. Man kann höchstens sagen, daß sie eine wenig konformistische Auffassung vom Papsttum einschließen. Aber im 16. Jahrhundert werden die Sorbonne und die Berater Karls V. in ihrer Opposition gegen den Papst weiter gehen als die 95 Thesen, ohne deswegen römische Verurteilungen auf sich zu ziehen.

Luther hatte offensichtlich das Unglück, nicht nur in den Verdacht der Häresie zu geraten und dessen Opfer zu werden, er schien auch eine Bedrohung des Status des Papsttums in der Kirche zu sein. Der Ablauf der Ereignisse sollte bestätigen, daß er tatsächlich eine schwere Gefahr für den Primat darstellte, den Rom nur noch unter Kämpfen universell durchsetzen konnte. Der Prozeß, der schon im Frühjahr 1518 gegen ihn eröffnet wurde, stellt eine Reaktion dar, die aus der Unsicherheit hervorging: Man hielt es für sicherer, ihn zum Schweigen zu bringen, als eine antipäpstliche Sturmflut zu riskieren. In einem derart leidenschaftsgeladenen Zusammenhang konnte die Diskussion von Lehrfragen, die erforderlich war, nur rein theoretisch erscheinen.

c. Luther, ein Mann Gottes?

Wir können uns heute nur schwer vorstellen, wie gering die Kenntnisse waren, die die ersten Verantwortlichen der Affäre Luther vom Luthertum hatten. Diese Katholiken, die nur über einige Texte verfügten, konnten diese Texte schließlich nur im Licht einer «Orthodoxie» beurteilen, die, wie das Werk des Konzils von Trient und der beiden Vatikanischen Konzilien erkennen lassen, genügend Lücken aufwies, die das Wirken von «Neuerern» wie Luther geradezu herausforderten.

So haben denn auch die ersten Einwände doktrinaler Art gegen Luther kaum Spuren hinterlassen. Hingegen scheint sich sehr früh die Frage gestellt zu haben, ob der Mönch aus Wittenberg, wenn er schon keine vollkommene Konformität mit der katholischen Lehre aufweisen konnte, wenigstens Zeichen vorzeigen konnte, an denen sich wirklich Inspirierte erkennen lassen.

Der endgültige Test diesbezüglich war die Begegnung mit Kajetan in Augsburg, im Oktober 1518. Der hervorragende Theologe, der der päpstliche Legat und Ordensgeneral der Dominikaner nun einmal war, scheint ebenso wie Staupitz oder wie Kardinal Willebrands die wirkliche Aufrichtigkeit Luthers erkannt zu haben. Aber der Papst mißbilligte die aufkommende Lehre, und man konnte berechtigte Hoffnung hegen, daß dieser Lehrer, der etwas irregegangen war, sich unterwerfen würde, so wie man es von ihm verlangte.

Die eigensinnige Art, mit der Luther eine Widerrufung seiner Lehre verweigerte, bevor man nicht nachgewiesen habe, daß sie mit der Schrift unvereinbar sei, mußte Kajetan tief empören. Unter dem Pontifikat Pius' XII. haben berühmt gewordene Fälle gezeigt, daß sich katholische Theologen auf Befehl Roms vom Kampfplatz zurückziehen und warten können, daß die Abfolge der Ereignisse ihnen recht gibt. Da Luther nicht willens war, jenem Mann der römischen Kurie, der ihm am ehesten einen Hauch Verständnis entge-

genbringen konnte, gerade diesen Beweis für den Empfang seiner Sendung «von oben» zu liefern, ließ er Zweifel an der Reinheit seiner Absichten bestehen. Dieser Zweifel sollte jedoch bald zerstreut werden durch seinen Appell an den Papst, dann an ein allgemeines Konzil.

Die Standhaftigkeit Luthers entsprang dem Prinzip, daß niemand mit der Wahrheit umspringen darf. Aber gerade diese Wahrheit Luthers konnten seine Partner am schwersten begreifen.

d. Der Überraschungseffekt einer Lehre

Besser als die Zeitgenossen Luthers können wir heute ermessen, wie sehr seine Lehre mit der römischen Tradition *brach*, und sei es auch nur in theologischer Hinsicht. Luther berief sich auf keine theologische Schule und deren Autorität. Sein Denken stellte einen nachscholastischen Neuaugustinismus dar, der *a priori* verdächtig war, wenn man bedenkt, mit welcher Anstrengung die Scholastiker versuchten, die exzessiven Folgen des augustinischen Erbes aus der Theologie auszumerzen. Luther beanspruchte für sich das Recht, allen anderen zu widersprechen, da sie sich ja, wie er sagte, selbst untereinander widersprechen. Er verwarf den Gebrauch des aristotelischen Begriffsgerüsts in der Theologie, wie menschliche Natur, menschliche Akte, intellektualistische Definition des Glaubens. Das Verhalten des Menschen sollte nicht in Hinblick auf die objektive Finalität seiner Akte und auf die letzten Dinge, sondern im Hinblick auf den Ursprung ausgestaltet werden: Im Leben des Christen hängt alles von seiner Glaubenshaltung Christus gegenüber ab. Luther sprach auch eine *neue Sprache*, die noch zu Mißverständnissen verleitete. Er wandte eine zwingende Logik an, die keinen mittleren Ausdruck, keine Nuancen oder Kompromisse duldete, und übertrieb ihren Gebrauch.

Diese theologische Neuschöpfung, die wir im nachhinein leicht bewundern können, weil wir nicht gegen den Aufruhr zu kämpfen haben, den Luthers Thesen überall auslösten, stellte für die Theologie der damaligen Zeit eine Herausforderung dar, die sie schwer bewältigen konnte: Es war eine letztlich nicht assimilierbare neue Erkenntnis in der Theologie. Man hatte noch keine Anhaltspunkte für ihre Einordnung. Man hatte es nicht gelernt, die Bibel so zu lesen, wie Luther es tat. Man mußte sein ganzes Vertrauen in Luther setzen, und das war wirklich viel verlangt. Er selbst schien zu wissen, wohin er ging, aber in Wirklichkeit benötigte er viele Jahre, um zur endgültigen Form seiner Intuitionen durchzustoßen. Wie hätten seine Zeitgenossen leicht und sicher die einander ablösenden und lange unvollendeten Ausdrucksweisen dessen, was er wollte, ganz entziffern können?

Sie konnten auch kaum die Bedeutung des Zurechtrückens der spirituellen Haltung des Menschen, die durch den Glauben an das Wort Gottes geschehen sollte, nachempfinden, das doch das Zentrum der Botschaft Luthers darstellt. Die Polemik mit Erasmus über die Dienstbarkeit des Willens zeigt, daß der Katholizismus der damaligen Zeit gegen Luther jenes Prinzip verteidigte, das in der Pädagogik der Jesuiten triumphieren sollte: eine möglichst intensive Kultivierung der spirituellen Antriebskraft des Menschen, in Übereinstimmung mit der Gnade (die selbstverständlich unerläßlich ist). Der Mensch Luthers, der in der Sünde «gefangen» und «ohnmächtig» ist, sich aus ihr zu befreien, schien jedes mögliche Demissionieren wie Quietismus, Laxismus... nach sich zu ziehen.

Den Thesen Luthers,
- daß der Gerechte auch sündigt, indem er das Gute tut;
- daß er zugleich (wirklich) Sünder und Gerechter ist (durch den Glauben);
- daß alle Getauften gleichermaßen Priester sind;
- daß niemand die Exkommunikation fürchten soll;
- daß der freie Wille nach dem Sündenfall nur ein leeres Wort ist und der Mensch, solange er tut, was von ihm abhängt, schwer sündigt...,

fehlte die Garantie, eine «allgemeine theologische Lehrmeinung» zu sein. Diese völlig neuen Behauptungen, die auf eine katholische Orthodoxie niederprasselten, die zudem sicher war, daß sie derartige Fragen schon längst geregelt hatte, stellten ein unlösbares Problem dar. Bedenkt man zudem, mit welcher unglaublichen Beschleunigung sich die Ereignisse von 1517 bis 1521 abspielten, wo hätte man da die Zeit hernehmen sollen, um die von Luther wieder in Frage gestellten Punkte zu untersuchen und die Übereinstimmung seiner Lehre mit dem Glaubensbewußtsein aller Zeiten abzuwägen? Nehmen wir einmal an, Luther habe nie Anlaß gegeben zur Anklage wegen Häresie, so wäre dennoch die einzige Reaktion, die man von der fast sprichwörtlichen Klugheit Roms auf doktrinaler Ebene erwarten konnte, jene gewesen, die hier tatsächlich vorherrschend war: die Büchse der Pandora wieder zu schließen in der festen Überzeugung, daß die Theologie in erster Linie ein Gebiet ist, in dem «besser» der Feind des Guten ist.

e. Skandal der Leere und Abscheu vor der Leere

Luther hat die Ökologie des Christentums mehr verändert als irgend ein anderer Dissident im Lauf der Geschichte. Ganze Kapitel der Theologie sind im Prote-

stantismus nach ihm verschwunden, mitsamt den Praktiken, die sich aus ihnen ableiteten. Die schon von den frühen Lutheranern praktizierte Zerstörung der Statuen der Heiligen ist ein ausdrucksvolles Symbol für ein «Kennzeichen» des Luthertums, das in der katholischen Sensibilität immer noch lebendig ist. Viele Menschen, die sich von dem evangelischen Eifer Luthers angezogen fühlten, wichen vor den Konsequenzen zurück, die sich ihren Augen immer häufiger darboten: verlassene Klöster, verheiratete Priester, Verschwinden der Messe, der «Devotionen», des Gebets für die Verstorbenen – jener Fülle von Praktiken, Gegenständen und Riten, die dem Katholizismus immer die Anhänglichkeit der verschiedenartigsten Volksschichten eintrug. Luther persönlich war kein Ikonoklast, aber er verteidigte kaum, was da verlorenging, und ersetzte es nur teilweise. Er setzte den Akzent auf das Wesentliche: auf die Glaubenserziehung, auf einen Klerus, der ein lauteres Leben in der Ehe führen sollte, auf die Feier von Sakramenten, die wirklich Sakramente *des Glaubens* sein sollten. Dieses Christentum erscheint dem Durchschnittskatholiken mehr oder weniger verstümmelt, unvollständig.

Zum damaligen Zeitpunkt bewirkte es meist einen Skandal, der noch verstärkt wurde durch Gesten wie das Verbrennen der päpstlichen Bulle, die obszönen Pamphlete gegen den Papst (die schlechten Geschmack verraten), den Luther als «Antichrist» bezeichnet. Luther hat wirklich alles getan, um der katholischen Welt dauerhaften Abscheu einzuflößen, dem noch Denifle zu Beginn unseres Jahrhunderts Ausdruck verleiht: «Nein, Luther, in dir läßt sich nichts Göttliches finden!»

...Kritik an der römischen Tradition, zu einem bestimmten Zeitpunkt ihrer Geschichte, hervorgerufen durch eine neue Art, die Schrift zu lesen, Ergebnis einer spirituellen Prüfung, bei deren Beendigung ein anonymer Katholik beschloß, er wolle in der Kirche ein Mann des Glaubens an Jesus Christus sein: dies ist der Knoten, den man nicht anders zu lösen verstand als durch einen Bruch, von dem man heute weiß, daß er nicht *die* Lösung war.

[1] Vgl. Propositions Luthériennes 4 (1970) 328 – 330
Übersetzt von Elisabeth Pfirrmann

DANIEL OLIVIER

1927 in Villabé (Essone) geboren. Assumptionist. Priesterweihe 1954. Studium im Scholastikat der Assumptionisten in Lormoy und an der Universität Straßburg. Lutherstudien bei Joseph Lortz, am Institut für Europäische Geschichte in Mainz und an der École des Hautes-Études in Paris: Geschichte der mittelalterlichen Theologen (P. Vignaux), Geschichte der Reformation (D. Robert). Seit 1967 Auftrag für Lutherstudien am Institut supérieur d'études œcuméniques (Institut catholique) in Paris. Vorlesungen über Luther und die Reformation in Lyon, Heidelberg, Mainz, Barcelona, San Francisco. Mitarbeit bei der katholischen Tageszeitung La Croix. Von seinen Veröffentlichungen seien hier erwähnt: die französische Übersetzung des Werkes von Joseph Lortz, Die Reformation in Deutschland (La Réforme de Luther, 3 Bde, Paris 1970 – 71, in Zusammenarbeit mit R. Givord); Le Procès Luther 1517 – 1521 (Paris 1971); Les deux visages du prêtre (Paris 1971). Anschrift: 8, rue François-Ier, F-75 008 Paris.

George Lindbeck

Der Zusammenhang von Kirchenkritik und Rechtfertigungslehre

Wir wollen in diesem Aufsatz zunächst einen Überblick geben über die verschiedenen Standpunkte, die heute zu diesem Problemkreis eingenommen werden; dann wollen wir die Situation zur Zeit der Reformation betrachten und schließlich zu der Frage zurückkommen, welche Bedeutung die Rechtfertigungslehre heute für die Kritik an der Kirche und für die Erneuerung der Kirche hat.

1. Die verschiedenen Standpunkte, die heute vertreten werden

Ungeachtet der Unterschiedlichkeit in den Anschauungen, die wir hier untersuchen wollen, besteht weitgehend Übereinstimmung darüber, daß die Rechtfertigungslehre von entscheidender Bedeutung für die kirchliche Erneuerung ist. Verständlicherweise ist diese Überzeugung besonders stark in den Kirchen, die aus der Reformation hervorgegangen sind, wenngleich es auch etliche römische Katholiken gibt, die in einem ähnlichen Sinne sprechen. Die Rechtfertigung war für die Reformatoren der *articulus stantis et cadentis ecclesiae*, der *iudex omnia genera doctrinarum*. Sie war mit anderen Worten der Prüfstein oder das Kriterium für die Beurteilung der christlichen Authentizität aller Aspekte des kirchlichen Lebens und Lehrens. Dies läßt es als natürlich erscheinen, wenn viele Protestanten der Überzeugung sind, daß christliche Erneue-

rung unmöglich ist ohne eine neue Aneignung und neue Betonung dieser Lehre.

Es besteht allerdings keine Übereinstimmung darüber, was dies konkret bedeuten soll. Theologische Reaktionäre versuchen ebenso wie theologische Revolutionäre, ihre Thesen durch die Berufung auf die Rechtfertigungslehre zu rechtfertigen. So verteidigen einige *biblische Fundamentalisten* ihre Bemühungen um eine Säuberung der Kirchen von den Übeln der «höheren Bibelkritik» damit, daß sie argumentieren, daß man allein so die Autorität der Heiligen Schrift und der Rechtfertigungslehre wahren könne. Dem gesellen sich oft eng individualistische Begriffe von Rechtfertigung bei, die sich gegen ein Interesse für weitergespannte gesellschaftliche Fragen stellen. Die von den bedeutenderen Konfessionsfamilien und dem Ökumenischen Rat der Kirchen getragenen Programme zur Bekämpfung der Strukturen, die Armut und Unterdrückung bewirken, werden angegriffen als praktische Verleugnung der Errettung *sola fide*. Solche biblizistischen und privatistischen Deutungen der Rechtfertigung scheinen immer mehr an Kraft zu gewinnen, wie zum Beispiel neuere Entwicklungen in der Lutherischen Missouri-Synode in den Vereinigten Staaten von Amerika und in der Bewegung «Kein anderes Evangelium» in der Bundesrepublik Deutschland zeigen.

Für das andere Extrem stehen verschiedene Formen von *radikaler Theologie*, welche den Standpunkt vertreten, daß der rechtfertigende Glaube totale Freiheit von allen Traditionen, Strukturen, Lehren und religiösen Praktiken der Vergangenheit bringe. Einige Autoren scheinen gar zu plädieren für den Tod der Kirche als einer sich erkennbar unterscheidenden institutionalisierten christlichen Gemeinschaft. Was Rechtfertigung aus Glauben für sie bedeutet, ist offensichtlich ausschließlich die Freiheit, sich selbst durch die Errichtung einer neuen und menschlicheren Zukunft in den Dienst des Nächsten zu stellen.

Nicht einmal in *theologisch gemäßigten Kreisen* besteht Übereinstimmung darüber, wie man die Bedeutung von Rechtfertigung heute feststellen könnte. Der Lutherische Weltbund versuchte bei seiner Vollversammlung in Helsinki 1963 eine solche Erklärung zu erarbeiten, scheiterte aber dabei. Es gab niemanden, der nicht der zentralen Bedeutung dieser Lehre zugestimmt hätte, keine Übereinstimmung aber konnte darüber erreicht werden, wie sie zu interpretieren sei. Wie schon die mittelalterlichen Theologen von der *auctoritas* ganz allgemein gesagt hatten, so scheint auch die Rechtfertigungslehre eine Nase aus Wachs zu haben, die in jede beliebige Richtung gedreht werden kann.

Die *Erklärung* dieser Situation muß allem Anschein nach *wenigstens zum Teil soziologischer Art* sein. Um ihre Identität als Erben der Reformation nachzuweisen, suchen viele protestantische Theologen jeden beliebigen Standpunkt, den sie gerade vertreten, durch Berufung auf die Rechtfertigungslehre zu legitimieren. Sie lieben es, sich selbst als Leute zu betrachten, die ihre Ansichten von dieser Lehre herleiten. Aber was oft geschieht, ist das gerade Gegenteil davon. Rechtfertigung durch Glauben allein wird zur Rationalisierung *ex post facto* für Standpunkte, die andere und weithin nichttheologische Quellen haben. Theologen aus gesellschaftlich und politisch konservativen Milieus neigen dazu, ein biblizistisches und privatistisches Verständnis von Rechtfertigung zu bevorzugen, während andere, die von progressiven oder revolutionären Bewegungen und Ideologien beeinflußt sind, eben dieselbe Lehre zur Stützung radikal andersartiger Überzeugungen von dem, was die Kirche ist und wie sie handeln sollte, verwenden.

Dieses Problem gilt nicht ausschließlich für die Rechtfertigungslehre. Die Auslegung aller Lehren wird beeinflußt durch psycho-soziale Faktoren, und diese immerwährende Schwierigkeit wird heute noch weiter intensiviert durch die derzeitige Verwirrung und durch den Pluralismus von hochspezialisierten Denkweisen und von Weltanschauungen. Dies gilt ebenso für den Katholizismus wie für den Protestantismus, und es betrifft die grundlegenden christlichen Glaubensaussagen mit Bezug auf Gott und auf Christus, und nicht nur diejenigen, welche – wie Katholiken es formulieren – in der «Hierarchie der Wahrheiten» einen niedrigen Rang einnehmen oder – wie Protestanten zu sagen pflegen – weiter entfernt sind von der «Mitte des Evangeliums».

Dies will sicherlich nicht sagen, daß damit Lehren zur Bedeutungslosigkeit herabgemindert werden. Rechtfertigung zum Beispiel schließt auch weiterhin – selbst in ihren esoterischsten Interpretationsformen – Standpunkte aus, die offensichtlich von Werkgerechtigkeit infiziert sind, das heißt vom Gedanken an einen Gnadenerwerb durch verdienstliches menschliches Handeln. Nichtsdestoweniger sind die Verfechter der sola-fide-Lehre – ungeachtet der Übereinstimmung in einigen ihrer negativen Aussagen – in solch schreiendem Maße uneins, wenn es darum geht, positive Aussagen zu machen, daß wenigstens ein Versuch gemacht werden muß, die Verwirrung etwas abzubauen.

Eine Annahme, von der wir in diesem Aufsatz ausgehen, ist weit verbreitet in der historischen und ökumenischen Arbeit und scheint auch gestützt zu werden durch das, was die Bibelwissenschaftler uns zu sagen wissen über die vielfache Verschiedenheit der neute-

stamentlichen Theologien. Sie besagt, daß *zu unterscheiden ist zwischen Rechtfertigung als Lehre verstanden und der Wirklichkeit, für welche diese Lehre ein Ausdruck ist*. Diese Wirklichkeit ist ganz einfach Gottes Heilshandeln im Leben, im Tod und in der Auferstehung Jesu Christi. Diese Wirklichkeit kann auch auf andere Weisen erfahren und artikuliert werden, von denen einige keinen Gebrauch machen von den charakteristischen Motiven der Rechtfertigung. So sagt die internationale evangelisch-lutherische/römisch-katholische Studienkommission zum Thema «Das Evangelium und die Kirche» in ihrem «Malta-Bericht» von 1972: «Die Rechtfertigungsbotschaft als gewichtige Explikation der Mittel des Evangeliums muß immer wieder neu zur Sprache gebracht werden. Es wurde jedoch auch darauf verwiesen, daß das im Evangelium bezeugte Heilsgeschehen auch in anderen dem Neuen Testament entnommenen Vorstellungen wie Versöhnung, Freiheit, Erlösung, neues Leben, neue Schöpfung zusammenfassend zum Ausdruck gebracht werden kann» (Nr. 27).

Die Wirksamkeit, mit der diese Vorstellungen Heilswirklichkeit zum Ausdruck bringen, ist von Situation zu Situation verschieden; oder – um es mit Paul Tillichs Terminologie zu sagen: es besteht eine Korrelation zwischen kulturbedingter Frage und Offenbarungsantwort. Rechtfertigung stellt ein besonders angemessenes Modell dar, um die christliche Botschaft in solchen Kontexten darzubieten, in denen – um die Terminologie eines Soziologen vom Rang eines Peter Berger zu verwenden – die gesellschaftliche Rahmenstruktur einer Kultur nach legalen oder juridischen Kategorien entworfen ist und erfahren wird. Unter anderen Begleitumständen kann jenes unbedingte Vertrauen in Gottes unbedingte Gnade, welches rechtfertigender Glaube ist, jedenfalls genau so wirksam vermittelt werden, ohne daß auf die Rechtfertigung Bezug genommen wird.

Diese Sicht, die mehr Nachdruck auf die historische Bedingtheit der Lehre legt, als dies die Reformatoren getan hatten, steht doch nicht im Widerstreit zu ihnen. Die Rechtfertigung kann auch jetzt noch als der immerwährende *articulus stantis et cadentis ecclesiae* behauptet werden in dem Sinne, daß alles, was ihr widerspricht, unchristlich ist. Sie bleibt gültig als eine zumindest potentielle Korrektivregel. Daß sie nicht allzeit konstitutiv sein muß für christliches Lehren, wurde von Luther dadurch stillschweigend anerkannt, daß er sie in seinem Kleinen Katechismus nicht erwähnte. Sowohl er wie auch die Theologen in der Zeit der lutherischen Orthodoxie anerkannten, daß diese Lehre nicht ausdrücklich artikuliert werden muß, damit man rechten Glauben habe, solange nur die ihr entsprechende Wirklichkeit vorhanden ist. Angesichts dessen kann die weit größere Rücksicht auf den historischen Kontext, die unseren Ansatz kennzeichnet, wohl als ein Unterschied gegenüber den Reformatoren, nicht aber als ein Gegensatz zu ihnen eingeordnet werden.

Wenn wir diese Rücksicht auf den historischen Kontext als gegeben voraussetzen, so kann die Frage nach der Beziehung zwischen der Rechtfertigungslehre und der Erneuerung der Kirche nicht beantwortet werden ohne eine Erwägung der tatsächlichen Auswirkungen, welche diese Lehre in konkreten historischen Situationen gehabt hat. Wir wenden uns nun der Zeit der Reformation zu in der Hoffnung, daß von daher auch Licht auf unsere gegenwärtige Zeit fallen wird.

2. *Ekklesiologische Folgen der reformatorischen Rechtfertigungslehre*

Die ekklesiologischen Folgen der reformatorischen Rechtfertigungslehre waren dreifacher Art: Sie erschütterte die historischen Strukturen auf dem rechten Flügel, sie widerstand der sektiererischen Auflösung der Kirche auf dem linken Flügel und stellte gewisse Leitlinien zur Verfügung für protestantische Wiederaufbaubemühungen in der Mitte.

a. Die erste dieser Folgen war das Ergebnis besonderer historischer Umstände. Es gab nichts in der inneren Logik der Rechtfertigungslehre, so wie die frühen Reformatoren sie verstanden, was diese Folgen gefordert hätte. Wie Bernhard Lohse in seinem Aufsatz in diesem Heft uns erinnert, war Luthers ursprüngliche Zielsetzung nicht, die kirchlichen Strukturen zu ändern oder Korruption auszuschalten. Alles, was er forderte, so betonte er, war «die Freiheit, das Evangelium zu predigen». Man kann den Standpunkt vertreten, daß, wenn nur die Autoritäten diese Möglichkeit geboten hätten (so wie sie es heute im jetzigen Katholizismus tun, kann man geltend machen), es kein Schisma, keine unterscheidbaren protestantischen Kirchenstrukturen und keine neuen Lehren von der Kirche zur Legitimierung dieser Strukturen gegeben hätte.

Angesichts der damaligen Situation war dieser Ausweg sicherlich nicht möglich. Die Autoritäten konnten einfach keine Freiheit für das Evangelium geben, ohne sozusagen institutionellen Selbstmord zu begehen. Die spätmittelalterliche Kirche hatte viele ihrer früheren Funktionen verloren (Weitervermittlung des christlichen und klassischen Erbes, Erziehung der Barbarenvölker, Erfüllung der Aufgabe, Quelle der abendländischen Einheit und kulturellen Entwicklung zu sein), und nun hing ihre Existenz – wie das unermeßliche Anwachsen des Ablaßhandels beweist – immer aus-

schließlicher an den ärgsten Zügen im Bild der mittelalterlichen Christenheit: Gnadenhandel durch Messen, Reliquien und die anderen mit dem Heiligenkult verbundenen Praktiken sowie monastische Werkgerechtigkeit. Überdies wurde dieses ganze System aufgrund des Heraufkommens solcher Kräfte wie des Frühkapitalismus, des Nationalismus und des Humanismus als eine in wachsendem Maße lästige und archaische Bürde empfunden – obgleich seine Produkte weiterhin sehr gefragt blieben. Die immer stärker werdende Betonung des verdienstlichen Gnadenerwerbs in der Theologie ließ diese Bürde noch anwachsen. Gott gibt Gnade nur denen, die zuerst einmal so viel tun, wie sie aus eigener Kraft tun können *(facientibus quod in se est Deus non denegat gratiam)*. Viele benutzten dies als Entschuldigung für ihre Laxheit («Ich habe mein Bestes getan, so wenig es auch sein mag»), aber für diejenigen, die sittlich und religiös ernst waren, war dies eine erdrückende Last, zumal sie auf die üblichen Praktiken der Selbstprüfung, wie das Bußsystem sie einschärfte, gedrillt waren. Das geängstigte Gewissen, von dem Luther sprach, war nicht bloß sein eigenes Problem, sondern das der gesamten Kultur. Die ganze Welt sehnte sich nach Befreiung, und zwar sowohl aus religiösen wie aus nichtreligiösen Gründen.

Unter diesen Umständen konnte die Botschaft von einer Rechtfertigung *sola gratia* und *sola fide* nicht geduldet werden (und zwar nicht einmal als bloße Wahlmöglichkeit für diejenigen, die daran interessiert sein mochten), weil sie sowohl die weltliche und wirtschaftliche als auch die religiöse Macht der Kirche moralisch bedrohte.

Wenn umgekehrt die Rechtfertigungslehre geduldet worden wäre, so wären ihre Auswirkungen auf die Kirche nicht revolutionär, sondern allenfalls schrittweise reformatorisch gewesen. Die Reformatoren waren, wie aus dem Augsburgischen Bekenntnis (1530) erhellt, durchaus bereit, unter Päpsten und Bischöfen und inmitten alles dessen, was sie als fortwährenden Irrtum und als Verderbnis betrachteten, zu leben. Alles, was sie verlangten, war das Recht, das zu sein, was in der englischen Verfassungstradition «Ihrer Majestät loyale Opposition» genannt wird.

b. Es ist dann nicht weiter überraschend, daß die Auswirkungen der reformatorischen Lehre, wenn wir uns nun der revolutionären widertäuferischen Linken zuwenden, konservativer Art waren. Für Luther war das nachdrückliche Bestehen der Fanatiker auf der Notwendigkeit einer radikal neuen Kirchenordnung für das Heil genau so eine Art von Legalismus, von Werkgerechtigkeit wie die papistische Haltung. In einer Hinsicht war es sogar noch schlimmer, weil der Versuch, Kirchen zu bilden, die ausschließlich aus solchen zusammengesetzt waren, die sichtbarerweise rein und heilig waren, das *simul justus et peccator* noch offenkundiger verleugnete, als dies die betont römische Ekklesiologie tat. Letztlich ist es ein Unrecht, die Massen der unwissenden und oft auch sittenlosen Namenschristen auszuschließen. Die eigentliche Zweckbestimmung der Kirche ist es, das rechtfertigende Wort anzubieten, das Evangelium so vielen wie nur möglich zu predigen. Dies ist der Grund, aus dem die Reformatoren – zumindest in der Situation des 16. Jahrhunderts – dem Festhalten am «Konstantinischen» Modell von Staatskirchen, welche ganze Gesellschaften in sich schlossen, den Vorzug gaben.

c. Im Gegensatz zu diesen eindeutigen Negationen nach rechts und nach links ist der positive Beitrag der Rechtfertigung für die protestantische Mitte mehrdeutig. Sicherlich behaupteten die Reformatoren, daß alles in der Kirche sowohl Kreatur des rechtfertigenden Wortes sein sollte, wie es auch in seinem Dienste stehen müsse. Die Kirche ist *creatura verbi*, das Amt ist *ministerium verbi*, und die Sakramente sind «sichtbare Worte». Entsprechend der lutherischen (wenn auch nicht der calvinistischen) Sicht können diese Aussagen in gleicher Weise mit jeder beliebigen Kirchenordnung verbunden werden, sei sie nun bischöflich oder nichtbischöflich, presbyterianisch oder kongregationalistisch, staatskirchlich oder freikirchlich. Diese Indifferenz gegenüber Strukturen hatte unglückselige Folgen, deren bekannteste die Unterwürfigkeit der lutherischen Kirchen gegenüber den Fürsten war. Es scheint, daß die Rechtfertigungslehre historisch gesehen in Fragen hinsichtlich der Natur der Kirche und der Kirchenreform mehr als ein Korrektiv denn als ein konstitutives Prinzip gewirkt hat. Sie hat mehr dazu gedient, Übel aufzudecken, als das Gute in Gang zu bringen.

3. Die praktische Bedeutung der Rechtfertigungslehre heute

Es sollte wohl klar sein, daß wir nicht erwarten können, daß die Rechtfertigungslehre für die Erneuerung der Kirche heute dieselbe Bedeutung habe, wie sie sie im 16. Jahrhundert gehabt hat. Obgleich Legalismus in vielen Situationen ein bedeutendes Problem geblieben ist (vor allem im Katholizismus), ist er doch nicht ein beherrschender Zug der modernen Kultur. Die Gewissen sind nicht verängstigt. Weder erfahren wir noch thematisieren wir unsere Befürchtungen und Ängste vorwiegend unter der Kategorie «Sünde», das heißt als Ungehorsam gegen den gerechten Zorn eines gerechten Gottes. Weil dies so ist, darum vermittelt die Botschaft von der unverdienten Vergebung nicht so oft wie in der Vergangenheit jenen Trost, jene Erfahrung der Zuwendung zu Gott in einem befreienden Ver-

trauen, welches die Wirklichkeit der Rechtfertigung ist.

Diese Wirklichkeit bleibt jedoch die Mitte wie eh und je. Das Vertrauen auf Gottes Heilshandeln ist es, wodurch Menschen befreit werden von Selbstbezogenheit und versklavender Abhängigkeit von äußeren Mächten, so daß sie – wie Luther zu sagen pflegte – für ihre Mitmenschen Christus werden können, freie Herren über alles und zugleich Knechte, die jedem verpflichtet sind. Wo es an diesem unbedingten Vertrauen in Gottes unbedingte Gnade fehlt, wird weder unsere Kritik noch unser Gehorsam, weder unser Herrsein noch unsere Dienstbarkeit fruchtbar sein für die echte Erneuerung der Kirche und der Gesellschaft.

Wie aber läßt sich dieser rechtfertigende Glaube heutzutage am besten mitteilen? Wir müssen hier – wenn auch nur versuchsweise – etwas über dieses Thema sagen, bevor wir einen Kommentar zu den derzeitigen Verwendungsweisen der Rechtfertigungslehre geben können.

Es dürfte wohl nützlich sein, wenn wir uns an eine ähnliche, der unseren vergleichbare Situation erinnern, in der die Rechtfertigungslehre kein beherrschendes Mittel für die Darbietung der Wirklichkeit der Rechtfertigung war. Es sei daran erinnert, daß Paulus die Rechtfertigung *sola fide* nicht besonders betonte, wenn er den Griechen predigte, wohl aber, wenn er zu Juden und Proselyten sprach. Überdies ging mit der Ausbreitung des Christentums unter den Heidenvölkern in den ersten Jahrhunderten Hand in Hand einher eine fast vollständige Vernachlässigung und oft ein Mißverstehen der Lehre des Apostels Paulus. Aber auch während dieser Zeitspanne – das kann kaum geleugnet werden – wurde die Wirklichkeit der Rechtfertigung tatsächlich vermittelt.

Eine Weise, wie sie vermittelt wurde, war – nach Ansicht einiger Autoren – *die Erfahrung der Gemeinschaft, der koinonia*. Dies entsprach einer bitteren Notwendigkeit angesichts der verzweifelten Lage der Massen von entfremdeten und entwurzelten Menschen in den kosmopolitischen Großstädten der spätantiken Welt. Und die katholische Kirche als ein internationales Netzwerk von eng untereinander verknüpften Gemeinschaften wechselseitiger Liebe und Hilfeleistung war besser als irgendeine ihrer Rivalinnen ausgestattet, diesem Bedürfnis gerecht zu werden. Die Mitgliedschaft in solchen Gemeinschaften ist sicherlich ebenso wenig gleichzusetzen mit rechtfertigender Gnade, wie die Predigt der Vergebung mit dieser gleichgesetzt werden dürfte. Beide aber sind Mittel, die Gott benützt, um uns unbedingtes Vertrauen in diese unbedingte Gnade zu vermitteln. Das verirrte Schaf, das im Arm des Hirten geborgen ist, lernt nicht weniger zu vertrauen als der verlorene Sohn, dem vom Vater vergeben worden ist. Jede dieser beiden Erfahrungen ist gewiß in der jeweils anderen mit eingeschlossen, aber welche von beiden die vorherrschende ist, bewirkt einen großen Unterschied für die Gestaltung von Lehre und Leben der Kirche.

Es könnte sein, daß unsere Situation mehr derjenigen der frühen Kirche gleicht als irgend etwas sonst, was in den dazwischen liegenden Jahrhunderten gewesen ist. Die Kirche ist dabei, *Diaspora* zu werden, und die einzelnen sind jetzt isolierte Atome, die an Entfremdung und Gesetzlosigkeit leiden, die sich in einer furchtbaren Abhängigkeit von den unpersönlichen Mächten der Massengesellschaft befinden. Vielleicht wird es heute aufs neue die christliche *koinonia* sein, welche das vornehmliche Instrument für die Vermittlung der Wirklichkeit der Rechtfertigung sein wird.

Doch auch unter solchen Umständen bleibt diese Lehre wichtig, wie wir schon sehen können, wenn wir uns an die Probleme erinnern, die durch ihre Vernachlässigung in der frühen Kirche verursacht wurden. Man denke nur *erstens* an die Spannungen, die heute unter denjenigen entstehen, die sich zwar darüber einig sind, daß die Kirche zu einer Diaspora von wirklich gläubigen kleinen Gruppen werden muß: aber einige denken, diese Gruppen sollten charismatische Konventikel sein; andere dagegen meinen, sie sollten revolutionäre Zellen sein. Beide Modelle – daran erinnert uns die Rechtfertigung *sola fide* – können Früchte des Glaubens sein, aber keines von beiden kann mit dem Glauben selbst identifiziert werden. Wenn christliche Revolutionäre oder christliche Konservative nicht gemeinsam am Abendmahl teilnehmen oder nicht miteinander beten können, so müssen wir die christliche Authentizität ihres Glaubensverständnisses anzweifeln.

Zweitens warnt uns diese Lehre davor, die Massen von konventionellen und oft reaktionären Christen zu verachten, deren Mitgliedschaft in der Kirche allem Anschein nach eher ererbte Anhänglichkeit an sterbende kulturelle Traditionen als echtes persönliches Engagement ist. Kulturbedingte Christlichkeit kann jedoch auch ein Gnadenmittel sein. Es gibt viele Christen des üblichen Zuschnitts, die tief infiziert sind von Klassen- und Rassenvorurteilen, die aber, wenn sie mit konkreten Situationen menschlicher Not konfrontiert werden, sich aufgrund ihres Glaubens als mehr befreit erweisen für den Dienst am Nächsten, als dies für ihr politisch oder theologisch aufgeklärtes kritisches Bewußtsein der Fall ist.

Schließlich ist zusammenfassend zu sagen, daß diese Lehre uns daran erinnert, daß rechtfertigender Glaube Freiheit verleiht, nicht nur die Kirche zu kritisieren,

sondern auch ihr treu zu bleiben. Die Kirche befindet sich heute in einer solch traurigen Verfassung, daß Kritiker, die sich mehr an die Werke als an Gott halten, an der Kirche verzweifeln oder sie ganz verlassen. Dies war aber nicht die Haltung der Propheten, die Haltung Jesu oder der ersten Christen. Sie waren zwar unerbittlich kritisch gegenüber dem Volk Gottes, dem sie angehörten, aber nichts konnte sie verleiten, dieses Volk zu verlassen, selbst nicht wenn es treulos war und Ehebruch mit falschen Göttern trieb. Gott hatte dieses Volk erwählt, nicht um seiner Verdienste willen, sondern um seiner eigenen Pläne willen. Seine Verheißungen sind bedingungslos und unabänderlich, und weil sie sich daran hielten, waren sie auch fähig zu glauben, daß Gottes Verheißungen ihnen als einzelnen gegenüber bedingungslos und unabänderlich seien. Daher war Treue zur kirchlichen Gemeinschaft für sie ein integrierender Bestandteil ihrer Erfahrung des rechtfertigenden Glaubens, und einzig aufgrund dieser Voraussetzung waren ihre prophetischen Angriffe auf die *ekklesia* sowohl von vollmächtiger Kraft getragen wie von fruchtbarer Wirkung.

Bibliographische Hinweise

P. Berger und T. Luckmann, The Social Construction of Reality (London 1967). (Ein Beispiel für die soziologischen Perspektiven, an denen sich der vorliegende Aufsatz auszurichten versucht.)
E.R. Dodds, Pagan and Christian in an Age of Anxiety (Cambridge 1965), bsds. 102 – 138. (Zu den Gründen für die Anziehung, die das Christentum in den ersten Jahrhunderten ausübte.) Strukturen der Kirche (Quaestiones disputatae 17, Freiburg ^{2}1963), bsds. 75 – 205. (Eine katholische Auseinandersetzung mit der reformatorischen Haltung zu historischen kirchlichen Strukturen.)
W. Lohff, Rechtfertigung und Anthropologie: Kerygma und Dogma 17 (1971) 225 – 243. (Über das systematisch-theologische Problem der heutigen Deutung der Rechtfertigung.)
H. Oberman, «Facientibus quod in se est Deus non denegat gratiam»: Harvard Theological Review 55 (1962) 317 – 342; Ds., «Iustitia Christi» and «Iustitia Dei»: ebd. 59 (1966) 1 – 26. (Über die spätmittelalterlichen Antithesen zur reformatorischen Lehre von der Rechtfertigung.)
S. Ozment, The Reformation in the Cities (Yale University Press, New Haven 1975). (Unter allen vorhandenen Untersuchungen über die «nichttheologische» Anziehungskraft der Reformation die ausführlichste.)
S. Skydsgaard, La réformation en tant qu'événement œcuménique: Oecumenica 1969 (Hg. W. Kantzenbach und V. Vajta, Gütersloh-Minneapolis-Neuchâtel-Paris 1969) 230 – 250. (Eine besonders bewegende Abhandlung über unser Thema.)

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

GEORGE A. LINDBECK

1923 als Sohn eines Missionarsehepaars in China geboren. Professor der Theologie an der Divinity School und dem Department of Religious Studies der Yale-Universität in New Haven, Conn., USA. Delegierter Beobachter des Lutherischen Weltbundes beim Zweiten Vatikanischen Konzil, 1962 – 1964. Teilnehmer an den amerikanischen und internationalen lutherisch/römisch-katholischen Dialogen. Neuere Veröffentlichungen: The Future of Roman Catholic Theology (Philadelphia 1970); Infallibility (Marguette Theology Lecture) (Milwaukee 1972); Theological Education and the University (Rockefeller Working Paper) (New York 1976). Anschrift: Yale University, Divinity School, 409 Prospect street, New Haven, Conn. 06510, USA.

Reinhold Mokrosch

Politik und Gesellschaft in Luthers Theologie[1]

«Wer der Gewalt widersteht, der widersteht Gottes Ordnung; wer aber Gott widersteht, der hat sich die Verdammnis erworben.»[2] Dieses Bekenntnis des jungen Luther wirkt wie ein zugleich theologisches, gesellschaftliches und politisches Credo. Gehorsam gegenüber Gott bedeutet für ihn zugleich Achtung und Verehrung gegenüber geistlicher und weltlicher Gewalt und umgekehrt. Trotz verschiedentlicher Kritik an Kirche, Gesellschaft und Politik stellt der junge Augustinermönch diese Gehorsamseinheit nicht in Frage.

Wird sie sich im Strudel der kommenden Reformationsereignisse bewähren? Oder wird er sie auflösen zugunsten einer je eigenständigen «Gehorsamshaltung» gegenüber weltlicher, geistlicher und göttlicher Gewalt? Wird er die Einheit von Gottes- und Weltbeziehung aufrechterhalten, oder wird er sich genötigt sehen, sie zu differenzieren?

Ich versuche, diese Frage historisch zu beantworten. Denn Luther hat über die Beziehung zwischen Gottes- und Weltverhältnis, zwischen Theologie, Gesellschaft und Politik nicht am Schreibtisch oder am warmen Ofen spekuliert, sondern im gesellschaftlichen Kampf um sie gerungen.[3] In groben Längsschnitten zeichne ich die gegenseitige Einflußnahme von Gesellschaft, Politik und Theologie in Luthers Entwicklung bis zum Bauernkrieg 1525 nach.

1. Für sich Unrecht leiden, für andere dem Unrecht wehren (1513-18)

Der junge Baccalareus biblicus vollzog die reformatorische Wende unbeeinflußt vom politischen und gesellschaftlichen Tagesgeschehen. Es ging ihm nicht um die Stellung des Christen «vor der Welt». Er rang allein um die Rechtfertigung des Sünders «vor Gott».

Deshalb interpretierte er Augustins duae civitates auch nicht ekklesiologisch oder soziologisch im Hinblick auf das Verhältnis von Kirche und Staat oder Evangelium und Politik, sondern anthropologisch und theologisch im Hinblick auf die Existenz des Menschen vor Gott unter der Gnade oder dem Zorn, unter dem Geist oder dem Buchstaben, unter dem Gesetz oder dem Evangelium[4]. Er konzentrierte sich allein auf den einzelnen Menschen und sein Gottesverhältnis. Die Gesellschaft und das Weltverhältnis schienen ihn nicht zu interessieren.

War seine frühe Theologie damit politisch und gesellschaftlich irrelevant? Es hat den Anschein! Denn wenn er verschiedentlich doch politisch Stellung bezog – besonders in den Ablaßthesen und Resolutiones von 1517/18 –, so schien er weltfremd und realitätsfern das Gottes- auf das Weltverhältnis zu beziehen: Einen Krieg gegen die Türken lehnte er ab, weil man sonst gegen «Gottes Zuchtrute» kämpfen müßte[5]. Und einen mit Gewalt erkauften Frieden verurteilte er, weil es wahren Frieden nur «im Glauben» und «in Christus» gebe[6]. Ja, Krieg, Gewalt und Frieden müßten nicht nur geduldet, sondern durchlitten werden, um zu wahrem Frieden und wahrer Gerechtigkeit durchzudringen. «Es ist unmöglich, zugleich das Evangelium und die Menschenrechte zu wahren.»[7] Nur «in gegensätzlicher Gestalt» könne der Christ Freiheit und Frieden erlangen!

In der Tat: Ein politischer Hinterweltler! Ein realitätsferner Tölpel! Aber war sich dieser Tölpel der politischen Irrelevanz oder Relevanz seiner Kreuzestheologie nicht selbst bewußt?

Seine Auslegung von Röm 12 und 13 in seinem Römerbriefkolleg von 1515/16 relativiert unsere Vorwürfe: Kap. 12, so exegesiert er, treffe nur für die zu, die «ihre eigenen Herren seien» und für sich selbst Unrecht erlitten. Kap. 13 dagegen rede von denen, «die andere unter sich hätten», und für deren Recht einträten, d.h. von der Obrigkeit[8]. Und bei der Auslegung von Röm 13, 1-7 begründet er ausführlich das Recht dieser Obrigkeit zur Gewalt- und Strafanwendung[9].

Er unterscheidet hier also zwischen dem *Verhalten des Christen gegenüber sich selbst und gegenüber anderen:* Für sich selbst solle er Unrecht leiden, für andere dem Unrecht wehren.

Unter diesem Vorzeichen müssen wir unsere Vorwürfe teilweise zurücknehmen: Luthers frühe Kreuzestheologie hat möglicherweise nicht für den individuellen, auf jeden Fall aber für den gesellschaftlichen Bereich politische Relevanz. Sie legt hier höchste soziale Maßstäbe an, wie z.B. die 43. Ablaßthese beweist: «Man soll die Christen lehren, daß es besser sei, den Armen etwas zu schenken und den Bedürftigen zu leihen, als Ablässe zu kaufen.»[10] Ob auch der individuelle Bereich, das «Unrechtleiden des Christen für sich selbst» unbemerkte politische Brisanz enthält, können wir erst aus Luthers weiterer Entwicklung ersehen.

2. Abkehr von der geistlichen Gewalt (1518-20)

Freilich, es bleibt dabei: Politik und Gesellschaft spielen eine nur untergeordnete Rolle in der Theologie des jungen Augustinermönchs. Aber das ändert sich mit der Eröffnung des römischen Prozesses schlagartig.

Der drohende Kirchenbann, die antihabsburgische Kurienpolitik am Vorabend der Kaiserwahl, der geistliche Fiskalismus des Ablaßhandels und andere Mißbräuche geistlicher Gewalt nötigen ihn, zunächst sein Verständnis von *geistlicher Gewalt* neu zu durchdenken.

Nur zögernd wendet er sich vom mittelalterlichen «Gewalt»-Gedanken ab: Die Loyalitätserklärung an Leo X. vom 30.5.1518, daß er niemals die «Würde der Schlüssel und Gewalt des Papstes» noch «geistliche Obrigkeit» antasten werde[11], war kein Opportunismus. Auch nach dem Cajetan-Verhör im Oktober 1518 gehörte dieser locus zum festen Bestandteil seiner Ekklesiologie[12]: Wir sollen, so legt er noch 1520 das 4. Gebot aus, «gehorsam sein der...geistlichen Gewalt, was sie gebietet, verbietet, setzt, ordnet, bannet, löset, daß wir uns danach richten.»[13] Und noch konservativer, fast im Sinne von imperium und sacerdotium, gesteht er der Kirche weltliche Funktionen zu: «Es ist wahr, daß Gott hat eingesetzt das weltliche Schwert, dazu auch die geistliche Gewalt der Kirchen, und beiden Obrigkeiten befohlen, die Böswilligen zu strafen und die Verdrückten zu retten.»[14] – Aber mit der Bannandrohungsbulle vom 15. Juni 1520 gibt er den «Gewalt»-Gedanken auf: In der Adelsschrift verweist er im Zuge seiner Einstimmung in die zeitgenössischen ‹Gravamina› die geistliche Gewalt in die Schranken einer bloß «dienenden (und nicht mehr regierenden, Vf.) Form»[15]) und entzieht ihr mit seiner These vom «Priestertum aller Gläubigen» den Boden. Er fordert ihr gegenüber von nun an keinen Gehorsam mehr[16]. In Fragen des Glaubens, des Gewissens und der Seele sei jeder Christ nur Gott, nicht aber der Kirche Gehorsam schuldig.

3. Das neue Verständnis der weltlichen Obrigkeit (1519-23)

Ganz anders stellt er sich zur *weltlichen Obrigkeit*. Ihr entzieht er niemals den Boden mittelalterlicher potestas. Trotz schärfster Kritik an Kaiser und Fürsten hält er an der Gehorsamspflicht gegenüber jeweils höherer Obrigkeit in der Hierarchie der Reichstagssitzordnung (Kaiser – Kurfürsten – Fürsten – Stände) lebenslang fest[17]. Was bewegte ihn dazu? Was verstand er unter weltlicher Obrigkeit und weltlichem Dienst? Wir versuchen, die Fragen in chronologischer Folge von verschiedenen Seiten her anzugehen.

a. Gottesgerechtigkeit – bürgerliche Gerechtigkeit (Amts- und Privatpersonen) (1519)

Anfang 1519 zieht Luther aus seiner Entdeckung der passiven Gerechtigkeit erstmals gesellschaftspolitische Konsequenzen[18]. Er greift, wie er selbst sagt[19], in die schwelende Debatte über das Verhältnis des öffentlichen – im Zuge des Beamtenapparates an Fürstenhöfen sich zusehends durchsetzenden –, bürgerlichen (römischen) Rechts zum Recht der Bergpredigt ein. Wie läßt sich z.B. die Toleranzforderung der Bergpredigt mit der Gewaltforderung des Staates zusammenbringen? Gilt erstere nur für Klerus und Mönche, letztere aber für alle Christen – wie es die mittelalterliche Räte-Gebote-Unterscheidung vorsah? Betrifft die eine nur die Gottesgerechtigkeit, die andere nur die bürgerliche Gerechtigkeit?

Entschieden lehnt Luther solche Lösungen des Konflikts ab. Er unterscheidet zwischen einer «fremden (Gottes-)Gerechtigkeit» und einer «eigenen (bürgerlichen) Gerechtigkeit» und ordnet beide Rechtsforderungen der «eigenen (bürgerlichen) Gerechtigkeit» zu. Innerhalb dieser teilt er sie aber auf zwei Personenkreise auf: *auf Amts- und auf Privatpersonen (homines publici et privati)*[20]. Die Amtspersonen hätten im Sinne bürgerlichen Rechts als «Statthalter Gottes» die Bösen zu strafen und die Unterdrückten zu schützen; die Privatpersonen (im mittelalterlichen Sinn von ‹privatus›: Polisbürger, Gesellschaftsperson![21]) dagegen sollten auf ihr Recht verzichten und im Sinne der Bergpredigt «zum Mantel auch noch den Rock geben».

Wir erinnern: Es ist dieselbe Unterscheidung «für sich» – «für andere», die wir schon im Römerbriefkolleg angetroffen haben. Nur macht Luther hier deutlich, daß er *beide* Verhaltensweisen als «politische» verstanden wissen möchte: Sowohl das Bergpredigt- als auch das bürgerliche Recht seien Konsequenzen der Gottesgerechtigkeit. Keinesfalls darf die eine auf das Gottesrecht und die andere auf das Weltrecht aufgeteilt werden. Vielmehr seien beide «politische» Rechtsformen «vor der Welt».

Diese «evangelische» Lösung der schwelenden Rechtsdebatte wurde für Luthers gesellschaftspolitisches Denken richtungweisend. Er hat es im Kontext der Reformationsereignisse bis 1523 weiter ausgebildet und vertieft. Vier Beobachtungen mögen das erläutern:

b. Christperson – Weltperson (1519-22)

Zum ersten: Die Unterscheidung einer «eigenen (bürgerlichen) Gerechtigkeit» von einer «fremden (Gottes-) Gerechtigkeit» ermöglichte es ihm, die gesamte Politik, d.h. nicht nur die «öffentliche» Staats- und Kirchen-, sondern auch die «private» Sozialpolitik, von göttlichen und übernatürlichen Normen *freizukämpfen*. Er unterstellte sie der politischen Vernunft, dem gesellschaftlichen Naturrecht und der christlichen Nächstenliebe: Bei der politischen Durchsetzung der Reformation z.B., besonders bei der Pfarrstellenbe-

setzung und -besoldung[22], bei der Visitationsfrage[23] oder bei der Meßfrage warnte er vor einem idealisierten, an übernatürlichen Reich-Gottes-Normen orientierten Stürmen und mahnte zu bedächtigem, ordnungsgemäßem, sozial vernünftigem und an der Nächstenliebe orientiertem Vorgehen. Ebenso forderte er – um zwei sozialökonomische Beispiele zu nennen – angesichts des überhandnehmenden Wuchers zu einer ökonomisch vernünftigen und an den Bedürfnissen orientierten Wirtschaftsordnung auf und richtete mit der Leisniger Kastenordnung eine an sozialer Bedürftigkeit orientierte Sozialhilfe ein.

Zum zweiten: Die Unterscheidung zwischen Privat- und Amtsperson ermöglichte ihm eine hohe *Anerkennung auch außerchristlicher Politik*. Seine Hochachtung vor dem Türkenstaat z.B. war mit ein Grund für seine Ablehnung eines Türkenkrieges. Als sich die Türken allerdings als «Volk Gottes» prädizierten und ins Reich einfielen, stimmte er einem Feldzug zu. Ähnliches ließe sich für sein Verhältnis zu griechischen und römischen Staatsmännern, aber auch zu zeitgenössischen humanistischen Juristen und Fürsten sagen.

Zum dritten: Mit der Unterscheidung zwischen Amts- und Privatperson war freilich auch schon der Keim zur *Gehorsamspflicht* gegenüber jeweils höheren Amtspersonen gelegt. Denn eine Amtsperson, so erklärt Luther, sei «Gottes Statthalter» und übe «Gottes Dienst in der Welt aus»[24]. Dieser Keim kam im Sog der Reformationsereignisse zwischen Worms, Wittenberg und der Wartburg zur vollen Entfaltung: In seinen berühmten Briefen an Kurfürst Friedrich vom März 1522, in denen er seine heimliche Ankunft in Wittenberg begründet hatte[25], beteuerte er angesichts des Wormser Edikts Gehorsamsbereitschaft gegen jede Obrigkeit und forderte auch Friedrich auf, «dem Kaiser gehorsam zu sein» und ihn «nach der Reichsordnung» in seinem Lande gewähren und gegebenenfalls Luther gefangennehmen zu lassen, «denn die Gewalt soll niemand brechen noch widerstehen, denn alleine der, der sie eingesetzt hat, sonst ist's Empörung und wider Gott». Zwar schränkt er ein, «daß man nicht allezeit der menschlichen Obrigkeit Gehorsam leisten soll, nämlich wenn sie gegen Gottes Gebot handelt», aber «auch dann soll man sie niemals verachten, sondern ehren». – Alle Elemente lutherschen Obrigkeitsverständnisses ballen sich hier in ihrem Anfangsstadium zusammen: die Gehorsamspflicht gegenüber höherer Obrigkeit, der göttliche Ursprung jeder Obrigkeit, das Widerstandsverbot gegenüber höherer Obrigkeit und die politische Hierarchie vom Bürger bis zum Kaiser, an deren Spitze er der mittelalterlichen Gesellschaftsordnung entsprechend später auch noch Gott setzt.

Entspricht dieses Obrigkeitsgehorsamsverständnis noch der anfänglichen Unterscheidung zwischen «fremder (Gottes-) Gerechtigkeit» und «eigener (bürgerlicher) Gerechtigkeit»? Ist eine durch prinzipiellen Gehorsam erworbene bürgerliche Gerechtigkeit z.B. nicht eher eine fremde, passive Gerechtigkeit? Wir können diese Frage erst am Schluß beantworten.

Unsere vierte Beobachtung führt uns aber schon einen Schritt näher an sie heran: Die Unterscheidung Privat- und Amtsperson führte Luther ab 1522 mit der Terminologie «*Christperson*» – «*Weltperson*» und später[26] – in einer Neuinterpretation mittelalterlicher Ständelehre – mit derjenigen von «gemeinem Stand christlicher Liebe» auf der einen und den «drei Ständen politia, oeconomica, ecclesia» auf der anderen Seite weiter. Er hatte die römische Rechtsterminologie «privati – publici» mit seiner eigenen abgelöst. – Warum? Die Erfahrung hatte ihn gelehrt, daß es einen «privatus» im Sinne der Bergpredigt nicht gibt. Deshalb mußte er «privatus» und «publicus» in der sichtbaren Gesellschaft weiter auseinander-, in der unsichtbaren Person aber näher zusammenrücken. Dazu diente ihm die Unterscheidung «Christperson» – «Weltperson». Denn ein «Christ», so klagt er, «ist in der Welt ein seltener Vogel» und «unter Tausend ist kaum ein rechter Christ»[27], aber dennoch sei jeder Getaufte in seiner Person und im Herzen ein Christ. Damit identifizierte er die Christperson mit der «fremden (Gottes-) Gerechtigkeit» «vor Gott» und überließ der Weltperson allein das Feld der «eigenen (bürgerlichen) Gerechtigkeit».

Hat er also den Gedanken von 1519, daß die Privat- bzw. Christperson das Bergpredigtrecht und die Amts- bzw. Weltperson das Staatsrecht jeweils als «politisches» Recht «vor der Welt» vertreten, aufgegeben? Ist der Christenstand keine «politische» Verhaltensweise mehr? Sicherlich ist er es weiterhin! Sicherlich bleibt er eine «politische» Verhaltensweise! Aber es läßt sich nicht leugnen, daß diese Verhaltensweise im Sinne der Bergpredigt bei Luther immer mehr von der Politik im Sinne des Staatsrechts unterschieden wird.

c. Reich Gottes – Reich der Welt (1523)

Diese Tendenz verstärkt sich in Luthers berühmter Obrigkeitsschrift von 1523. Seinen Protest gegen die Konfiskation seiner Übersetzung des Neuen Testaments kleidet er in eine ausführlich dargelegte *Zweireichelehre*: Im *Reich Gottes* «unter Christus» herrschte «kein Zank, Hader, Gericht, Richter, Strafe, Recht noch Schwert», sondern «Friede, Glück, Frommheit und Freiheit». Ihm gehören Christen an, die «von Na-

tur niemand Unrecht tun, jedermann lieben, von jedermann gern und fröhlich Unrecht leiden, auch den Tod»[28]. Im *Reich der Welt* «unter dem Gesetz» dagegen herrschten «Bosheit, Unrecht, Gesetz, Strafe und Schwert». Ihm gehörten Nicht- oder Unchristen an, die «Böses und Unrecht tun» oder «Unrecht mit dem Schwert strafen»[29].

Wir erinnern uns: Es ist wieder die Unterscheidung «für sich» – «für andere» bzw. «Unrecht leiden» – «Unrecht strafen» aus der Römerbriefvorlesung und aus dem Gerechtigkeitssermon. Nur kommt in der Zweireicheunterscheidung noch deutlicher zum Ausdruck, was sich schon in der Christ-Weltperson-Unterscheidung anbahnte: Die Seite des Bergpredigtrechts, das «für-sich-Unrecht-leiden», fällt mit der «fremden (Gottes-)Gerechtigkeit» im Reich Gottes und der Gottesbeziehung zusammen.

Ist es damit als «politisches» Verhalten nun doch aufgehoben? Der erste Eindruck bestätigt das: Genauso wie es kein Reich Gottes und keinen wahren Christen «von Natur aus» gibt («Kein Mensch ist von Natur Christ oder fromm, sondern allzumal Sünder und böse»[30]), so gibt es also auch kein Bergpredigtrecht von Natur aus! Und wenn man Reich Gottes und Reich der Welt nicht korporativ, sondern existentiell im Sinne von «zugleich Sünder und Gerechter» interpretiert, dann bleibt die einst «politische» Bergpredigthaltung tatsächlich allein der Gottesbeziehung vorbehalten. «Vor der Welt» ließe sie sich genausowenig verwirklichen wie die Gottesgerechtigkeit.

Der Eindruck ist richtig und falsch zugleich. Er klärt sich durch eine zweite Beobachtung: Luther fordert den Christen immer wieder auf, «in und vor der Welt» beiden Haltungen zugleich gerecht zu werden: «Also geht's dann beides fein miteinander, daß du... zugleich Übel und Unrecht leidest und doch Übel und Unrecht strafest», um «zugleich Gottes Reich und der Welt Reich genug (zu) tun»[31]. Er hält also daran fest, daß das «für-sich-Unrecht-leiden» eine «politische» Haltung sei! Nur ist sie keine weltlich erworbene, sondern eine von Gott geschenkte, keine gesetzliche, sondern eine freie «politische» Haltung. Freilich: Das Bergpredigtrecht kann dabei vom bürgerlichen Recht abgedrängt werden, – aber es muß es nicht.

Was folgte nun aus der Zweireichelehre für die andere Seite, das «für-andere-Unrecht-strafen»? Eine *doppelte Befreiung der Politik!* Zum einen braucht der weltliche Politiker keine göttlichen und übernatürlichen, sondern kann menschliche und natürliche Maßstäbe anlegen. Zum anderen braucht er seine persönliche Gewissenshaltung nicht zwanghaft in seine öffentliche Politik einzutragen und umgekehrt. – Konkret heißt das für Luther: Die Obrigkeit habe mit Schwert und Gewalt das natürliche Recht zu verteidigen. Aber ihr Arm erstrecke sich nur über Leib und Gut, nicht über Seele, Gewissen und Glauben ihrer Bürger. Die Konfiskation des Neuen Testaments z.B. sei Unrecht. Verrichtet sie ihr Amt aber angemessen und innerhalb ihrer Grenzen, so übt sie einen «besonderen Gottesdienst» aus, denn sie ist als «Gottes Dienerin von Gott eingesetzt»[32].

Diese *heilsgeschichtliche* Auffassung von der Obrigkeit ist sicherlich ebenfalls eine Folge der Zweireichelehre. Die Obrigkeit in ihrer entklerikalisierten, weltlichen Form ist für Luther genauso wie die Rechtfertigung ein Geschenk Gottes zur Erhaltung des Menschen.

Aber ihre *Hierarchisierung*, mit der Luther die damalige Reichsverfassung legitimierte («Daß weltliche Herrschaften, Kaisertümer, Königreiche, Fürstentümer, Städte, Rat und Gemeinden auf Erden bestehen und in ihrer Ordnung gehen, das ist nicht menschliches Tun noch Vermögen, sondern Gottes Regiment»[33]), ist sicherlich genausowenig wie das hierarchische Moment in der Gehorsamspflicht aus den zwei Reichen abzuleiten. Daß Luther die Zweireichelehre – freilich zusammen mit der These vom «Priestertum aller Gläubigen» – nämlich auch «demokratisch» anwenden konnte, bezeugt seine im gleichen Jahr geschriebene Schrift «Daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu beurteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen»[34]. Woher seine hierarchische Fixiertheit rührt und warum er die monastischen Ideale Keuschheit und Armut, nicht aber das des Gehorsams ablehnte, bleibe jetzt dahingestellt.

Ebenso darf Luthers Haltung zum *Widerstand* nicht allein auf die Zweireichelehre, sondern muß gleichzeitig auf die Quelle seiner hierarchischen Gehorsamsauffassung zurückgeführt werden. Luther lehnte jeden aktiven Widerstand ab. Die Messestörungen durch Wittenberger Studenten Ende 1521[35] oder den Reichsritteraufstand Franz v. Sickingens 1522[36] verurteilte er genauso als Aufruhr wider Gott wie den Bauernkrieg 1524/25. Die sozialen Mißstände sollten lieber durchlitten als der Obrigkeit die Gewalt genommen werden. «Darum ist kein Aufruhr recht, wie rechte Sach er auch immer haben mag.»[37] Einen passiven Widerstand allerdings, welcher der Obrigkeit die Gewalt nicht nähme, duldete er: «Wenn ein Fürst Unrecht hätte, ist ihm dann sein Volk schuldig zu folgen? Antwort: nein!» Aber «man soll nicht mit Gewalt widerstehen, sondern nur mit dem Bekenntnis der Wahrheit»[38].

Die Zweireichelehre von 1523 führt also in ihrem Ansatz Luthers Konzeption, sowohl dem Bergpredigt- als auch dem öffentlichen Recht zum Durch-

bruch zu verhelfen, weiter. In der Durchführung aber konzentriert sie sich vorwiegend auf das öffentliche Recht und erkämpft dessen doppelte Befreiung bei gleichzeitiger Abhängigkeit von Gott. Für die Hierarchisierung der Obrigkeit ist sie m. E. nicht verantwortlich.

4. Ökonomische und soziale Probleme (1524-25)

Seit 1524 wurde Luther zusehends mit *ökonomischen und sozialen Problemen* konfrontiert:

Eine unmittelbare Auswirkung hatte die Zweireichelehre auf Luthers *Berufsverständnis*[39]. Galt im Mittelalter nur der Klerikerberuf als vollgültiger Beruf und bestand eine Hierarchie zwischen Lehren, Wehren und Nähren, so stellt Luther alle Berufe vom Priester über den Bauern bis zum Fürsten auf eine Ebene und überträgt ihnen die gleiche Aufgabe: «Alle Stände sind darauf ausgerichtet, anderen zu dienen».[40]

Im ökonomischen Bereich bezog er dezidiert Stellung: Die Durchführung der Nürnberger Reichstagsbeschlüsse von 1522 zur Einschränkung der Augsburger, Ulmer und Nürnberger Handelsmonopole war an der Kapitalmacht dieser Gesellschaften gescheitert. Anstelle dessen florierte das Zins- und Wuchergeschäft. Angeregt durch die harte Kritik des evangelischen Predigers Jakob Sturm am Wucher und Zehnten nahm Luther 1524 seine *Wucherverurteilung* von 1519/20 wieder auf[41] und ergänzte sie durch pointierte Weisungen zum *Kaufhandel*[42]. Sie zeichnen sich durch eine Addition von Bergpredigt- und öffentlichem Recht aus: Einerseits fordert er die Kaufleute auf, nach der «goldenen Regel» von Mt 7,12 freie Almosen zu geben, niemals Gewalt anzuwenden, prinzipiell ohne Zins zu leihen, niemanden zu übervorteilen, sondern sich notfalls übervorteilen zu lassen. Andererseits gestattet er es ihnen, manchmal «nach des Handels Art...ein wenig zu viel» zu nehmen, weil der Handel seine eigenen Gesetze habe[43]. Aufgrund dieser Addition kann er den Kaufhandel zugleich als Erfüllung des Liebesgebotes Gottes und der Gesetze der Gesellschaft bzw. als «christlich und göttlich» und zugleich als «natürlich» bezeichnen[44]. Er verbindet damit die naturalrechtlich-feudale mit der monetär-kapitalen Marktordnung[45].

So hilfreich diese Addition in Handelsfragen war, so problematisch ist sie angesichts der Haltung Luthers zu den *sozialen Forderungen der Bauern*. Luther unterstützte 1525 zwar die Allmende – (freier Fischfang, Jagd, Holznutzung) und andere soziale Forderungen der Bauern – an der Leibeigenschaft und am Zehnten hielt er allerdings fest –, aber er verlangte von ihnen, daß sie im Sinne der Bergpredigt *und* obrigkeitsstaatlichen Gehorsams das Unrecht lieber erleiden als sich widersetzen sollten. «Niemand soll sein eigener Richter sein»[46] sondern «für sich Unrecht leiden». Diese problematische Zuordnung beider Rechtsebenen veranlaßte ihn nach den furchtbaren Eindrücken vom Thüringer Aufstand zu seinem erschreckenden Aufruf zur fürstlichen Gewaltanwendung gegen die Bauern. Eine Zuordnung beider Rechtsebenen im Sinne der Unterscheidung von «fremder und eigener Gerechtigkeit» von 1519 oder auch der Zweireichelehre von 1523, nach denen eine fremde, passive Gerechtigkeit nichts mit Fürsten-, sondern nur mit Glaubensgehorsam zu tun hat, hätte ihn sicherlich vor einem solchen Aufruf bewahrt.

5. Die bleibende Verhältnisbestimmung Politik – Gesellschaft – Evangelium (1525 ff)

Mit dem Bauernkrieg sind wichtige Marksteine der Stellung von Politik und Gesellschaft in Luthers Theologie erreicht. Spätere politische und soziale Entscheidungen traf er im Rahmen der Unterscheidungen von «fremder und eigener Gerechtigkeit», von «Christperson und Weltperson» und von «Reich Gottes und Reich der Welt» mit ihren jeweils verschiedenen Bezügen zwischen Bergpredigt- und öffentlichem Recht: Seine Entscheidungen zu den Packschen Händeln 1528, zu den Schulfragen von 1530, zum Schmalkaldischen Bund 1531 (1532 freilich stimmt er einem Widerstand gegen den Kaiser zu), zum Nürnberger Anstand 1532, zu den Mißernten und Geldspekulationen 1539 oder zu der Wurzener Fehde 1542, um nur einige Knotenpunkte zu nennen.

«Wer der Gewalt widersteht, der widersteht Gott!» Gilt dieses Credo des jungen Augustinermönchs auch noch für den späteren Reformator? Dem Wortlaut nach: ja! Dem Inhalt nach: nein! Luther hat die Gehorsamseinheit gegenüber geistlicher, weltlicher und göttlicher Gewalt aufgegeben und differenziert. Er hat das mittelalterliche corpus christianum zugunsten einer Unterscheidung zwischen Politik, Gesellschaft, Kirche und Evangelium aufgelöst[47]. Aber damit hat er diese Bereiche nicht aus der Gottesbeziehung entlassen! Vielmehr hat er sie mindestens im gleichen Maße wie im corpus christianum zu «Mitarbeitern Gottes» qualifiziert. Aber er hat ihnen ihre eigenen Gesetzmäßigkeiten, Vernunft- und Naturrechte zurückerkämpft. Und er forderte deshalb ihnen gegenüber einen anderen Gehorsam als gegenüber dem rechtfertigenden Gott.

Wie ließe sich dieses Unterscheidungsverhältnis zwischen Politik, Gesellschaft und Evangelium beschreiben? Ich unterscheide zwischen Luthers Theologie und politischer Praxis:

In seiner *Theologie* wirkt die Rechtfertigungswahrheit befreiend auf Politik und Gesellschaft ein: Sie befreit von übernatürlichen Selbstverwirklichungszwängen und Überfremdungen zu sachgerechter Gesellschaftspolitik. Sie nivelliert, ja demokratisiert soziale ebenso wie ideologische Rangunterschiede. Und sie gibt die Möglichkeit, sowohl das Bergpredigt- als auch das öffentliche Recht mit politischer Vernunft durchzusetzen. Aber freilich: Sie trägt auch den Keim zu hierarchischer Gehorsamspflicht in sich, der, mit fremdem Dünger gedüngt, bei besonderer politischer Witterung schnell aufblühen kann. Das gilt weniger für die Unterscheidung zwischen «fremder und eigener Gerechtigkeit» als vielmehr für die zwischen Welt- und Christperson und die zwischen den zwei Reichen.

In der *politischen Praxis* hat Luther auf wirtschaftlichem, sozialpolitischem und staatspolitischem Gebiet zwar Elemente aus der mittelalterlichen Gesellschaftsordnung übernommen, sie aber entklerikalisiert, auf das Naturrecht zurückgeführt und damit weitgehend erneuert. Das gilt allerdings nicht für seine Hierarchisierung der Obrigkeit und der Gehorsamspflicht. Hier bleibt er einer mittelalterlichen Ordnung verpflichtet, die seiner eigenen Rechtfertigungswahrheit gefährlich werden konnte.

«Die Lehre von der Gnade und vom Heil», so erklärt Luther in seiner großen Galatervorlesung 1531/35», billigt und stärkt die Politik und Gesellschaft», obwohl oder gerade weil «Politik und Gesellschaft der Vernunft unterworfen sind»[48]. Diese beiden Sätze fassen die ganze Stellung von Politik und Gesellschaft in seiner Theologie zusammen.

[1] Außerordentlich danken möchte ich an dieser Stelle meinem Lehrer Herrn Prof. Dr. Heiko Oberman, Tübingen, der mir diese Untersuchung anvertraut und das Manuskript mit wertvollen Anregungen versehen hat.

[2] Luther, Weimarer Ausgabe (WA) (1883 ff.), Bd.1; 618,37 f.

[3] Mit dieser Formulierung sei die Unlösbarkeit des Streits, ob Luthers Theologie die damalige Politik und Gesellschaft oder ob Politik und Gesellschaft seine Theologie beherrscht hätten, zum Ausdruck gebracht.

[4] Vgl. U. Duchrow, Christenheit und Weltverantwortung (Stuttgart 1970) 441 ff; dort auch weitere Lit.

[5] WA 1; 535,35 ff (Res. zur 5. Ablaßthese).

[6] WA 1; 540,34 ff (Res. zur 7. Ablaßthese).

[7] (iura hominum!) WA 2; 594,20 ff (Galaterkommentar von 1519).

[8] WA 56; 450,5 ff.

[9] Vgl. WA 56; 123 ff; 476 ff.

[10] WA 1; 600.

[11] WA 1; 527,21 ff.

[12] Die berühmte letzte Leipziger Disputationsthese (WA 2; 161) «Daß die römische Kirche über alle anderen erhaben sei, wird mit den kraftlosesten, in den (letzten) 400 Jahren entstandenen Dekreten der römischen Päpste bewiesen» bildet keine Ausnahme.

[13] WA 6; 255,18 ff (aus: Sermon von den guten Werken 1520).

[14] WA 6; 39,23 ff (aus: Sermon vom Wucher 1520).

[15] WA 6; 434,9 ff; ähnlich im Magnificat 1520/21 WA 7; 578,22 ff.

[16] Interessanterweise läßt Luther in seinen späteren Auslegungen des 4. Gebots den Passus über die geistliche Obrigkeit fort.

[17] In seinem Gutachten an Kurfürst Johann vom 6.3.1530 zum Widerstand des Schmalkaldischen Bundes gegen den Kaiser z.B. lehnt er jeden Widerstand ab, weil der Kurfürst dem Kaiser genauso Gehorsam schulde, wie der Bürgermeister von Torgau dem Kurfürsten von Sachsen (WABr V; 259, 49-54). Vgl. weitere Texte bei H. Scheible (Hg.), Das Widerstandsrecht als Problem der deutschen Protestanten 1523-46 (Texte zur Theologie- und Kirchengeschichte 10, Gütersloh 1969).

[18] In seinem Sermon «De duplici iustitia», WA 2; 145 ff.

[19] WA 2; 151,9 f: «Hierüber reden die einen so, die anderen so».

[20] WA 2; 147,7 und 151,1 ff.

[21] Vgl. Duchrow, aaO. 544 ff; 548.

[22] Der gesellschaftlich heruntergekommene Zustand des Pfarrerstandes schlägt sich in zahlreichen Flugschriften aus der frühen Reformationszeit nieder.

[23] Ab November 1525 überträgt Luther der Landesobrigkeit die Kirchenvisitation (vgl. WABr III; 628), während er ein Jahr zuvor Johann Friedrich von einer Visitation in Sachsen abgeraten hatte (WABr III; 305 ff).

[24] WA 2; 151,1 ff.

[25] WABr II; 456; 97 ff; 468,30 ff.

[26] Vgl. WA 26; 505,1 ff (aus: Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis, 1528).

[27] WA 20; 579,20 f und WA 11; 251,12 f.

[28] WA 11; 250,3.

[29] WA 11; 250,1 ff.

[30] WA 11; 250.

[31] WA 11; 250,12 ff.

[32] WA 11; 261,29 ff. 258,2 ff.

[33] WA 37; 443,19 ff (Predigt von 1534).

[34] WA 11; 408 ff.

[35] Anlaß zu seiner Schrift «Eine treue Vermahnung zu allen Christen, sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung» (WA 8; 676-87).

[36] Die sozialen Hintergründe des Sickingen-Aufstandes sind komprimiert in dem Flugblatt zusammengefaßt: «Dialog der Rede und Gesprächs, so Franciskus von Sickingen vor der Himmelspforten mit St. Peter und dem Ritter Jörg gehalten hat» (Schade, Hg., Satiren und Pasquille aus der Reformationszeit, Neudruck 1966 Bd II, 45-50).

[37] WA 8; 680.

[38] WA 11; 277,28 f. 2 f.

[39] Vgl. G. Wingren, Luthers Lehre vom Beruf (München 1952) mit der zentralen These «Man streckt sich im Beruf nicht aufwärts Gott entgegen, sondern man beugt sich herab zur Erde» (S. 20).

[40] WA 15; 625,7 («Omnes status huc tendunt, ut aliis serviant»).

[41] Vgl. 1519 «Kleiner Sermon von dem Wucher» (WA 6; 3-8); 1520 «Großer Sermon von dem Wucher» (WA 6; 36-60).

[42] «Von Kaufhandlung und Wucher» (WA 15; 293-322, enthält im 2. Teil den kleinen und großen Wuchersermon von 1519/20).

[43] Vgl. WA 6; 49,6 ff; 36 ff und WA 15; 297,6 ff.

[44] Vgl. z.B. WA 6; 50.52.

[45] Vgl. G. Fabiunke, Luther als Nationalökonom (Berlin DDR, 1963).

[46] Vgl. den gleichnamigen Aufsatz von G. Maron: Luther-Zeitschrift (1975) 60-75.

[47] Vgl. zu dieser umstrittenen These K. Matthes, Das corpus christianum bei Luther im Lichte seiner Erforschung (Berlin 1929).

[48] WA 40I; 106,23 und 305,7.

REINHOLD MOKROSCH

1940 in Hamburg geboren. Studium der Theologie und Philosophie an den Universitäten Tübingen, Berlin, Zürich, Hamburg. Promotion zum Dr. phil. 1972. Lehrbeauftragter (1969-72) und Assistent (1973-75) für Theologie- und Kirchengeschichte an der Universität Tübingen. Mitarbeiter der Registerarbeiten zur Weimarer Lutherausgabe. Seit Ende 1975 Akad.Rat/Oberrat am Institut für evgl. und kath. Theologie. Sozialethik und Religionspädagogik an der Technischen Hochschule Darmstadt. Veröffentlichungen: Theologische Freiheitsphilosophie: Freiheit und Ethik bei Schelling und Tillich (Frankfurt 1976). Aufsätze und Analysen aus dem Gebiet der Reformation und der Religionspädagogik. Anschrift: Bergstraße 51, D-6101 Darmstadt-Nd.Ramstadt.

Scott Hendrix

Luther und das Papsttum

«Diese unheilige politische Haltung, dieses Verlangen, den Papst zu stürzen, ist das so Verwirrliche bei Luther.»[1] Obwohl diese Worte Søren Kierkegaards vor allem seine eigene, besondere Auffassung des Reformators wiedergeben, weisen sie auf ein entscheidendes Problem der Lutherinterpretation hin, dem in den letzten Jahren immer mehr Beachtung geschenkt wird: auf Luthers Einstellung zum Papsttum. Die Lutherforschung hat sich in erster Linie mit der schwer zu beantwortenden Frage nach dem ursprünglichen Reformgedanken bei Luther sowie mit dem verwickelten Gang befaßt, welchen die Ereignisse nahmen, nachdem sich Luther vor einem kirchlichen Gericht zu verteidigen gehabt hatte. Doch vermochte weder der vorwiegend theologische noch der kirchenpolitische Verständniszugang zu Luthers Auftreten als Reformator überzeugend zu erklären, wie sich Luthers Reformidee einerseits und seine Reformtätigkeit andererseits zueinander verhielten. Angesichts dieser Aporie verdient die Einstellung Luthers zum Papsttum die Beachtung, die ihr zuteil geworden ist. Da die Erforschung der Haltung Luthers eine Analyse sowohl seiner theologischen Entwicklung als auch der juristischen und politischen Praktiken erheischt, die von seinen Anhängern wie von seinen Gegnern angewandt wurden, verspricht dieses Thema, auf die Entwicklung des jungen Luther erhellendes Licht zu werfen.

Nicht nur unser Verständnis des jungen Luther wird aus einer solchen Überprüfung seiner Einstellung zum Papst Gewinn ziehen. Wie Hans Preuß schon vor langem dargetan hat, faßte Luther sein ganzes Leben als einen Kampf gegen das Papsttum auf[2]. Zwar hatte sich Luther während seiner stürmischen Laufbahn mit einer Reihe von Gegnern auseinanderzusetzen. Doch seine dauernde Opposition gegen das Papsttum, die wahrscheinlich noch in der Nacht seines Todes zum Ausdruck kam[3], bietet ein Kontinuum, an dem sich die Folgerichtigkeit des Denkens und Wollens Luthers an entscheidenden Punkten seiner Laufbahn, namentlich auf dem weniger gut kartographierten Feld seines späteren Lebens testen läßt. Im scharfen Angriff von 1545 («Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet») waren, wie schon in Luthers allmählicher Entfremdung vom Papst vor 1521, theologische und politische Anliegen unentwirrbar miteinander verflochten.

Das Interesse an unserem Thema wurde durch das Werk des römisch-katholischen Forschers Remigius Bäumer gesteigert. Bäumer gab 1969 einen Überblick über die diesbezügliche Literatur[4] und bemerkte, daß seit den um die Jahrhundertwende erschienenen Werken eines Paulus und eines Grisar sich nie mehr eine katholische Monographie mit dem Verhältnis zwischen Luther und dem Papst befaßt hat. Bäumer ging sofort daran, diese Lücke zu schließen, indem er 1970 seine eigene kurze Studie herausgab[5]. Auf protestantischer Seite war das Thema seit der 1958 erschienenen Schrift von Ernst Bizer[6] nicht mehr eigens behandelt worden. Inzwischen hat eine ganze Anzahl bedeutsamer Studien[7], namentlich über Luthers Ekklesiologie, auch etwas Licht auf die Einstellung Luthers zum Papsttum geworfen, doch hat sich kein Autor ausschließlich mit dieser Frage befaßt.

Bäumers Werk hat sowohl ökumenisches als auch wissenschaftliches Interesse auf unser Thema gelenkt. In seiner entrüsteten Antwort auf Bäumers Aufsatz von 1969 machte F.W. Kantzenbach Bäumer den Vorwurf, mit seinem ökumenischen Dialog die Absicht zu verbinden, Luther in den katholischen Pferch zurückzuholen[8]. In einer sarkastischen Erwiderung[9] machte Bäumer klar, er wünsche keineswegs, um einer oberflächlichen ökumenischen Gemeinsamkeit willen die Hindernisse zu übersehen, die sich aus Luthers Einstellung zum Papsttum ergäben. Über seine Worte gegen Kantzenbach hinaus wiederholte Bäumer seine Ansicht, daß das Problem des päpstlichen Primats das entscheidende Hindernis sei, das die Konfessionen nicht zusammenkommen lasse. Bäumer verstärkte seine Position durch die Bemerkungen verschiedener protestantischer Forscher und erklärte sich völlig einverstanden mit Kantzenbachs Ansicht, daß der Historiker die Gesellschaft nicht umstrukturieren dürfe, damit sich ökumenische Träume verwirklichen könnten.

Dieses besondere konfessionelle Geplänkel und die wichtigen ökumenischen Aussprachen über das Thema machen die Überprüfung der historischen Gegebenheiten nur umso wichtiger, besonders auch deswegen, weil Kantzenbachs Antwort sich mit Bäumers historischer Deutung nicht deckt. Ein kürzlich erschienener Essay von Gerhard Müller hat einen nützlichen Beitrag in dieser Richtung geleistet[10]. In der Hoffnung, zu weiterem Nachdenken über das Thema anzuregen, entwerfen wir im vorliegenden Aufsatz eine provisorische Antwort auf eine wichtige Frage, die sich aus der Forschung ergeben hat.

Die Frage, um die es hier geht, ist die, ob Luthers Haltung zum Papsttum während seiner ganzen Laufbahn von einem durchgehenden theologischen Anlie-

gen bestimmt war. Um auf diese Frage mit ja antworten zu können, muß sich diese Antwort in folgenden drei spezifischen Fällen erhärten lassen:

1. Luthers Haltung zum Papst in den entscheidenden Jahren bis 1521 einschließlich

Nach Bäumers Deutung änderte sich die Einstellung des frühen Luther zur kirchlichen Autorität in folgenden Etappen: Bis 1518 glaubte Luther überzeugt an die päpstliche Autorität und äußerte dies auch gelegentlich; 1518–1519 wurde er zu einem taktvollen Befürworter konziliarer Ideen und schließlich seit 1519 zu einem Rebellen gegen jegliche Autorität außer die der Schrift[11]. Da gewisse Äußerungen Luthers sich mit dieser chronologischen Einteilung nicht ganz vereinbaren lassen, nimmt Bäumer an, Luther habe aus taktischen Motiven widersprüchliche Aussagen gemacht und sich nicht immer folgerichtig verhalten. Wenn Luther beispielsweise Cajetan gegenüber sagte, der Papst stehe nicht über, sondern unter dem Gotteswort (Weimarer Ausgabe [= W.A.] 2.11.2–3), so läßt sich dies nach Bäumer ganz und gar nicht vereinbaren mit Luthers Bereitschaft, sich nach der Begegnung von Augsburg dem Verdikt des Papstes zu fügen. Ähnliche Versöhnungsversuche von seiten Luthers wie zum Beispiel seine Berufungen von 1518 und 1520 an ein Konzil der Kirche können nach Meinung Bäumers nicht beim Nennwert genommen werden, wenn Luther inzwischen jegliche Autorität außer die der Schrift absolut abgelehnt hatte.

Selbst wenn man annimmt, daß Luthers Anhänger für defensive Taktiken eintraten, beruht Bäumers Position auf einer Annahme, die unnötig starr ist: Bei jeder positiven Aussage über eine Quelle kirchlicher Autorität wäre entweder anzunehmen, daß Luther dieser Quelle absolute Autorität beimaß (d.h. er muß zur Zeit dieser Aussage entweder ein Papalist oder ein Konziliarist oder ein Biblizist gewesen sein), oder aber daß Luther seiner Überzeugung nicht treu blieb. Indem er dies annahm, hat sich Bäumer voreilig den Zugang zu einer flexibleren Ansicht versperrt, wonach Luther in den Jahren 1517–1520 von einem durchgehenden theologischen und pastoralen Anliegen motiviert war, während er gleichzeitig trotz wiederholter gegenteiliger Erfahrungen an der Hoffnung festhielt, daß der Papst dieses Anliegen anerkennen werde.

Seit der Zeit seiner ersten Vorlesungen über die Psalmen (1513–1515) und während der entscheidenden Jahre 1517–1520 trat Luther für eine folgerichtige Ekklesiologie ein, welche die Kirche als die Versammlung gläubiger Christen ansieht, die mit dem Gotteswort gespiesen und gestärkt werden, und er erkannte die Autorität in der Kirche dem Gotteswort und denen zu, die es getreu verkünden[12]. Solange Papst, Bischöfe und Priester die Gläubigen mit dem reinen Wort spiesen, lag kein Grund vor, ihre Autorität anzugreifen. Sobald aber Luther zur Überzeugung gelangt war, daß den Gläubigen der Zugang zum Gotteswort verwehrt werde, war er gezwungen, diese Autorität in Frage zu stellen. Sollte diese Herausforderung zu einer Exkommunikation aus der Kirche von Rom führen, könnte die wahre Kirche auch ohne den Papst solange weiterleben, als das Evangelium verkündet und die Gläubigen von ihm gespiesen würden. In Luthers Schrift von 1520 «Von dem Papsttum zu Rom» liegt die endgültige, wenn auch ihm widerstrebende Einsicht in diesen drohenden Stand der Dinge und die Anwendung seiner frühen Ekklesiologie auf ihn.

Dieser ekklesiologische Standpunkt bietet eine plausible Erklärung dafür, daß Luther an Konzilsentscheide appellierte und auch zwischen 1518 und 1520, zu einer Zeit also, da er nicht als absoluter Papalist oder Konziliarist zu bezeichnen ist, ausdrücklich bereit war, ein Urteil des Papstes anzuerkennen. Zwischen Luthers Berufung auf die Autorität des Schriftwortes und seiner Bereitschaft, einen Entscheid des Papstes oder eines Konzils anzunehmen, besteht kein Widerspruch, falls er, wenn auch noch so schwach, tatsächlich hoffte, der Papst oder ein Konzil würden im Sinn seines Verständnisses des Gotteswortes entscheiden. Um die Mitte des Jahres 1520 kam Luther zu der Überzeugung, diese Hoffnung werde vom Papst nicht verwirklicht, und sagte sich von Rom los (W.A. 6.329. 12–24). Auf das Drängen von Freunden und Ratgebern hin appellierte er noch ein letztes Mal an den Papst und an ein Konzil. In seinem offenen Brief an Leo X.[13] unterscheidet Luther zwischen dem Papsttum als einer Institution des Antichrists und der persönlichen Misere Leos, was beweist, daß sich seine Ablehnung des Papsttums aus seiner weiterdauernden Überzeugung ergab, dieses habe die Suprematie Christi und seines Wortes in der Kirche usurpiert, nicht aber aus einer persönlichen Vendetta gegenüber Inhabern des päpstlichen Amtes. Luther sah in Leo die Befürchtung verwirklicht, ein Stellvertreter Christi könnte die Gegenwart Christi selbst in der Kirche mißachten (W.A. 7.10.17–25), eine Gefahr, vor der er schon 1515 ausdrücklich gewarnt hatte (W.A. 4.403.29ff), und wiederum 1519 zu Beginn seiner Debatte mit Eck (W.A. 2. 257.9–23).

2. Der Beginn der Opposition Luthers gegen das Papsttum und seine theologischen Neuerungen

Schon in seiner 1958 veröffentlichten Untersuchung legte Ernst Bizer dar, daß Luthers Haltung zum Papst

während der Periode 1518–1521 folgerichtig war und auf der von ihm gewonnenen Einsicht in die Natur des Glaubens und die Bedeutung der Heiligen Schrift beruhte[14]. Nach Bizer gelangte indes Luther erst 1518 zu dieser Einsicht. In diesem Jahr habe sich dessen Einstellung zur Heiligen Schrift von Grund auf geändert, so daß der einst loyale Mönch zu einem Aufrührer gegen die päpstliche Autorität wurde[15]. So ist die Untersuchung Bizers, wie er im Vorwort bemerkt, die logische Folge seiner umstürzenden Analyse der reformatorischen Grundeinsicht Luthers, die er erst nach den fünfundneunzig Thesen zum ersten Mal artikuliert sieht.

Nach Bizers Deutung hatten die Thesen lediglich die Funktion eines Katalysators, der nach der reformatorischen Berufung auf das Wort als auf die für den Glauben maßgebende Autorität und als das Herz der Sakramente rief. Luthers erste Gegner waren indes gewiß anderer Meinung, und ihre Empfindlichkeit gegenüber der indirekten Kritik Luthers am Papst weist darauf hin, daß die Thesen mehr waren als bloß eine Anomalie in seiner Laufbahn als Reformator oder höchstens ein Katalysator, mit dem man nicht voll rechnete. Die Thesen selbst lassen vermuten, daß ihrer Zusammenstellung das gleiche Motiv zugrundelag wie den späteren ausdrücklichen Angriffen auf das Papsttum. Luther befürchtete, durch den Ablaßhandel werde das Gotteswort um seine Wirkung gebracht und seine Herde enttäuscht, wenn sie ihr Vertrauen mehr auf Ablaßbriefe als auf das Wort des Herrn setze (Thesen 52-54). Luthers oberstes Anliegen: die Hochschätzung des Evangeliums als des wahren Schatzes der Kirche (These 62) erklärt sich am besten, wenn er bereits eine Theologie in sich hegte, für die das Wort und der Glaube Elemente waren, die für ein christliches Leben unerläßlich sind.

Der Umstand, daß vor 1518 noch keine direkte Kritik gegenüber dem Papsttum laut wird, braucht nicht zu besagen, daß Luther damals entweder eine papalistische oder eine vorreformatorische theologische Haltung einnahm. Luther hatte einfach noch keinen Anlaß, anzunehmen, daß der Papst die Verkündigung des Gotteswortes absichtlich behindere, und somit auch keinen Grund, dessen Autorität in Frage zu stellen. Die bekannten Treuebekenntnisse des jungen Luther zum Papst sowie sein Zögern, die päpstliche Autorität anzuzweifeln, sind ein überzeugender Beweis für seine Absicht, loyal zu bleiben. Zudem zeigen sie, mit welchem Widerstreben und welcher Angst er der Entfremdung zwischen ihm und dem Papst immer mehr innewurde: «Diejenigen, die in der Folge die verwundete Majestät des Papstes arrogant anzugreifen begannen, hatten kaum eine Ahnung, wie sehr mein Herz in diesem ersten und zweiten Jahr litt und wie groß damals meine aufrichtige Demut, ja schiere Verzweiflung war» (W.A. 39/I. 6. 16–19). Wider seinen Willen begann Luther, sich dem Papst zu widersetzen, um dem treu zu sein, was er als für die Christen in der Kirche unerläßlich ansah.

Die gleiche Haltung, die zu den Thesen führte, wird von Luther in seinen Erläuterungen der Thesen und in dem sie begleitenden Widmungsbrief an Leo X. zum Ausdruck gebracht. In beiden Dokumenten verteidigt sich Luther gegen den Vorwurf, er stelle die päpstliche Autorität in Abrede. Im Brief schiebt er die Schuld an der Kontroverse den Ablaßpredigern zu, die das Volk mit falschen Hoffnungen unter Druck setzten und es um Hab und Gut brächten, während sie selber sich daran mästeten (W.A. 1. 527. 7–10). Kurz nach diesem Brief beschuldigt Luther die Prediger in ähnlicher Weise, sie würden das Volk ängstigen und ihre Worte für Gottesworte ausgeben (W.A. 1. 3878, 14–16). In den Erläuterungen selbst ist Luthers vielbesprochener Ruf nach einer Reform der Kirche von seinem Schmerz über die in der Kirche herrschende Heuchelei inspiriert, die selbst gute Prediger um ihre Wirkung bringe und Gott in seinem Zorn daran hindere, der Kirche Hirten nach seinem Herzen zu schenken, die das Volk statt mit Ablässen mit einem Maß Weizen speisen (W.A. 1.628. 1–8).

Der Umstand, daß sich Luther um die Mitte des Jahres 1518 der päpstlichen Autorität unterwarf, tut der ekklesiologischen Substanz seines Anliegens keineswegs Eintrag. Von seinen ersten kritischen Bemerkungen über Ablässe schon vor 1517 bis zu seiner Rede von 1521 zu Worms (W.A. 7.833.8–834.2) ging es Luther um die Gewissen aller gläubigen Christen wie um sein eigenes Gewissen. Er trat dafür ein, daß alle Gläubigen das Wort Gottes vernehmen müßten, ohne das sie nicht überleben könnten. Wenn man die fünfundneunzig Thesen als den ersten öffentlichen Ausdruck dieses Reformanliegens ansieht, der publiker wurde, als Luther selbst wollte, dann treten sie als mehr denn bloße Katalysatoren hervor. Sie werden dann zum ersten gezielten Schlag gegen eine spezifische Behinderung des Wortes, der an Wucht zunimmt und Verteidiger um Verteidiger trifft und zuletzt das Herz des Papsttums selbst. Luthers Betonung des Gotteswortes wurde sicherlich dadurch verstärkt, daß er auf eine Ablehnung nach der andern stieß. Doch braucht man, um seine wachsende Enttäuschung über den Papst und sein schließliches Aufgeben der Hoffnung auf eine Aussöhnung im Jahre 1520 zu erklären, nicht zu postulieren, daß Luther sich im Frühjahr 1518 mit einer endgültig neuen Theologie wappnete.

3. Luthers scharfe Angriffe auf das Papsttum gegen Ende seines Lebens

Luthers Angriff von 1545 («Wider das Papsttum zu Rom»), der noch durch die vulgären Illustrationen gesteigert wurde, die er in diesem Traktat besprach[16], hat seine Opposition gegen das Papsttum in den Augen selbst der ihm am meisten gewogenen Interpreten in Mißkredit gebracht. Andere machten ihm deswegen den Vorwurf, er habe sich von Haß treiben lassen[17]. Luthers Schmähschrift wurde von daher erklärt, wenn nicht verziehen, daß er befürchtet habe, sein Lebenswerk stürze infolge politischer Niederlagen oder Kompromisse demnächst zusammen. Auch hat man sich auf sein Alter, seinen Gesundheitszustand und seine Vision vom eschatologischen Konflikt zwischen der wahren und den falschen Kirchen berufen, um diese anstößige Polemik zu erklären. Mögen auch einige von diesen Faktoren zur Verbitterung Luthers beigetragen haben, so haben sie doch nur die Heftigkeit seiner Ablehnung des Papsttums gesteigert. Sie änderten aber nicht wesentlich das Grundmotiv für diese ablehnende Haltung. Die Beschäftigung mit dem schmähenden Ton Luthers ließ Aussagen übersehen, die bestätigen, daß sich in diesem letzten Traktat Luthers Hauptanliegen nicht geändert hat.

Luther war sich wohl bewußt, daß er mit «spöttischen, verdrießlichen (= verletzenden), stachligen Worten» gegen den Papst vorgehe. Er hielt aber diese Worte für notwendig, denn «Kein Mensch kans gleuben, welch ein grewel das Bapstum ist... Ich spotte allein darumb..., das die, so jtzt leben und nach uns komen, wissen sollen, was ich vom Babst, dem verfluchten Antichrist gehalten habe. Und wer ein Christ sein will, sich für solchen grewel lasse vermahnen» (W.A. 54.215. 11–22). Wie im wichtigen ekklesiologischen Traktat von 1541 «Wider Hans Wòrst» brachte Luther wiederholt zum Ausdruck, daß es ihm im Grunde um die Freiheit aller christlichen Gewissen ging, die durch die vom Papsttum auferlegten Gesetze immer noch gefesselt seien (W.A. 51. 492. 14–493.8; 54. 268. 20–26). Die Leute würden immer noch verunsichert. Der Papst solle «allein einen willigen Diener sich hierin erzeigen, den armen Leuten zu trost und nutz» (W.A. 54. 272. 9–10; 250. 23–25). Während der frühe Luther seine Besorgnis um das Überleben der Gläubigen höflich und vorsichtig äußerte, faßte er nun seine große Angst in plumpe Worte, hoffend, Christus werde ihm dies verzeihen (W.A. 54. 277. 23–24).

In diesem letzten Traktat ist Luthers Ausdrucksweise geradezu herausfordernd kühn geworden, dabei waren aber seine Angst und Sorge erst recht groß. Sie haben ihre theologische Grundlage nicht gewechselt. Das Kriterium, an dem jeder echte Christ den Papst und die Bischöfe beurteilen kann, ist auch hier die Frage, ob sie ihrem Auftrag nachkommen, das Volk mit dem Wort zu speisen, ohne das die Kirche nicht leben kann (W.A. 54. 280. 1–9; 294. 20–31). Wenn Luther während dieser letzten Jahre zu einer neuen Einsicht gelangte, so war es die, daß die Herde Christi nicht bloß deswegen am Verhungern sei, weil man sich um sie nicht kümmere, sondern deswegen, weil man sie böswillig um ihr Leben bringen wolle. Sein Schlußprotest klingt bitter; einige sagen vielleicht, er töne widerlich. Man mag ihn selbst haßerfüllt nennen. Doch ist es nicht ein selbstgerechter Haß aus persönlichen Zornesgefühlen, sondern eine angsterfüllte Zurückweisung dessen, der den Herrn lästert und sein Volk ersticken läßt (W.A. 54. 262. 12–22).

* * *

Luthers leidenschaftliche Opposition gegen das Papsttum hat begreiflicherweise die ökumenischen Diskussionen des zwanzigsten Jahrhunderts in Verlegenheit gebracht. Die hier bestehende Tendenz, die kompromißlose Haltung Luthers zu verharmlosen, trifft sich mit Melanchthons ausdrücklicher Bereitschaft, dem Papst eine beschränkte Autorität einzuräumen. Diese Strategie scheint in der gemeinsamen Erklärung vorzuwiegen, die von der offiziellen lutherisch/römisch-katholischen Dialoggruppe über den päpstlichen Primat in den Vereinigten Staaten veröffentlicht worden ist[18]. Hier werden nur vereinzelte positive Bemerkungen Luthers angeführt. Er sei bereit, das Papsttum anzuerkennen, falls wir unter dem Evangelium reformiert würden.

Selbstverständlich möchten nicht alle Lutheraner so weit gehen wie Erwin Mülhaupt und mit ihm behaupten, Luthers theologische Argumente gegen das Papsttum seien immer noch stichhaltige Gründe, um in diesem den Antichristen zu sehen[19]. Andererseits wird das Aufgeben der als unzeitgemäß empfundenen Einstellung Luthers zum Papsttum dem Grundanliegen nicht gerecht, das Luthers Haltung zum Papst durch alle Stadien seiner Laufbahn hindurch bestimmt hat: daß die gläubigen Christen sich vom Wort Gottes nähren sollten. Gemäß Luthers Ekklesiologie ist es die unerläßliche Funktion jeglicher kirchlicher Struktur, für diesen Unterhalt zu sorgen, und keine Struktur, ob sie nun das Papsttum einbegreift oder nicht, ist legitim, außer sie komme getreu diesem Auftrag nach. Luther bekämpfte das Papsttum, weil es seiner Meinung nach zu seiner Zeit diese Aufgabe nicht erfüllte. Wichtiger als Luthers spezifisches Urteil über das Papsttum des

16. Jahrhunderts ist für den ökumenischen Dialog, der nun im Gang ist, seine Erkenntnis, daß jede legitime kirchliche Struktur von Wesen aus eine pastorale Aufgabe hat. Diese Einsicht kann auf der Suche nach den heute geeignetsten Strukturen immer noch als entscheidendes Kriterium dienen.

[1] Tagebücher.
[2] H. Preuß, Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik (Leipzig 1906) 146.
[3] Vgl. C. R. S. Lenz, A Recently Discovered Manuscript Account of Luthers Last Prayer: Arch. f. Ref. 66 (1975) 79–92.
[4] R. Bäumer, Der junge Luther und der Papst: Catholica 23 (1969) 392–420.
[5] R. Bäumer, Martin Luther und der Papst = Kath. Leben und Kirchenreform 30 (Münster 1970; [2]1971).
[6] E. Bizer, Luther und der Papst = Theol. Existenz heute 69 (München 1958).
[7] Vgl. besonders K.-V. Selge, Normen der Christenheit im Streit um Ablaß und Kirchenautorität 1518 bis 1521, I. Das Jahr 1518 (theol. Habil. Heidelberg 1968).
[8] F.W. Kantzenbach, Die ökumenische Relevanz historischer Forschung: Catholica 24 (1970) 214–217.
[9] R. Bäumer, Antwort an Kantzenbach: Catholica 24 (1970) 218–223.
[10] G. Müller, Martin Luther und das Papsttum: G. Denzler (Hg.), Das Papsttum in der Diskussion (Regensburg 1974) 73–101.
[11] R. Bäumer, Martin Luther und der Papst, 44–45.
[12] Vgl. S.H. Hendrix, «We Are All Hussites»? Hus and Luther Revisited: ARG 65 (1974) 141–149; K.-H. Zur Mühlen, Nos extra nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik = Beitr. z. hist. Theol. 46 (Tübingen 1972) 231–235.
[13] Vgl. H.-G. Leder, Ausgleich mit dem Papst? = Arb. z. Theol. I,38 (Stuttgart 1969) 40–63.
[14] Bizer aaO. 30–35.
[15] AaO. 9.
[16] Vgl. W.A. 54. 346–373. H. Grisar – F. Heege, Luthers Kampfbilder IV = Luther-Studien 6 (Freiburg i.Br. 1923) 16–63.
[17] Bäumer, Martin Luther und der Papst, 99–100.
[18] P.C. Empie and T.A. Murphy (Hg.), Papal Primacy and the Universal Church = Lutherans and Catholics in Dialogue V (Minneapolis 1974); deutsche Übersetzung in: H. Stirnimann / L. Vischer, Papsttum und Petrusdienst = Ökumenische Perspektiven (Frankfurt a.M. 1975) 91–140.
[19] E. Mülhaupt, Vergängliches und Unvergängliches an Luthers Papstkritik: Luther-Jahrbuch 26 (1959) 73.

Übersetzt von Dr. August Berz

SCOTT HENDRIX

geboren 1942 in Columbia, Südkarolina, U.S.A.; Mitglied der Lutherischen Kirche, 1972 ordiniert. 1963 Bachelor of Arts Duke University; Bachelor of Divinity 1967 Lutheran Theological Southern Seminary; 1971 Dr. theol. Universität Tübingen. 1970–1971 Forschungsassistent am Institut für Studien über das Spätmittelalter und die Reformation, Universität Tübingen; 1971 Assistent, seit 1975 Lehrbeauftragter für Kirchengeschichte am Lutheran Theological Southern Seminary. Veröffentlichungen: Ecclesia in via: Ecclesiological Developments in the Medieval Psalms Exegesis and the Dictata super Psalterium (1513–1515) of Martin Luther = Bd. 8 der Studies in Medieval and Reformation Thought (E.J. Brill, Leiden 1974); Luther and the Climate for Theological Education: Lutheran Quarterly 26 (1974) 3–11; «We are all Hussites?» Hus and Luther Revisited: ARG 65 (1974) 134–161; In Quest of the vera ecclesia: The Crises of Late Medieval Ecclesiology: Viator 7 (1976). Anschrift: Lutheran Theological Seminary, 4201 North Main Street, Columbia, S. Carolina 29203, USA.

Johannes Panagopoulos

Luther außerhalb des Luthertums: Orthodoxe Sicht

Luther im Lichte der Theologie der orthodoxen Kirche zu sehen und zu beurteilen, scheint heute mehr geboten denn je zuvor: a) Die orthodox-lutherischen Gespräche, die heute intensiv geführt werden, scheitern u.E. daran, daß beide Seiten mit Luther nicht ernst genug machen. Indem wir uns, wie es scheint, gegenseitig recht gut kennengelernt haben, kennen wir hingegen unsere beidseitige Herkunft und die legitimen Ansprüche, die uns als Erbe anvertraut sind, nicht genügend. Die Möglichkeiten einer aussichtsvollen Begegnung liegen in der Entdeckung einer neuen Ausgangsbasis. Dies scheint heute überhaupt das Problem des ökumenischen Dialogs zu sein. b) Die neuere protestantische und katholische Lutherforschung hat die Relevanz Luthers in ein neues Licht gerückt. Ihre wahren Chancen liegen jedoch u.E. darin, daß man sich zu einem Trilog mit der bis jetzt kaum beachteten tertia pars öffnet. Die Tatsache, daß wir noch nicht bereit oder reif sind, so weit zu gehen, signalisiert unsere Krise; ihre Überwindung ist unsere vornehmste und dringlichste Aufgabe.

1. Die Grundposition der orthodoxen Theologie gegenüber Luther

Während die Situation der beiden direkt betroffenen Konfessionen im Hinblick auf das Anliegen Luthers einigermaßen klar zu umreißen ist, muß hingegen die orthodoxe Theologie, wenn sie ein sachliches Urteil über Luther fällen will, ihre Position vorerst verdeutlichen:

a. Das ökumenische Bestreben der orthodoxen Kirche

Die orthodoxe Kirche versteht sich nicht als eine besondere Konfession neben vielen anderen – entstanden

durch bestimmte geschichtliche Faktoren –, die eben einen «konfessionellen» Standpunkt zu vertreten hätte. Sie sieht sich vielmehr in der geschichtlichen Kontinuität mit der alten ungeteilten Kirche, deren Tradition und Frömmigkeit, deren Praxis und Liturgie sie durch die Jahrhunderte hindurch als geschichtliche Erfahrung weiterträgt. Dieses Selbstverständnis der orthodoxen Kirche muß aber in seinem wahren Anspruch gesehen werden. Es heißt nicht einfach, daß sie sich «autark», selbstgenügsam, als einzige Vertreterin der Sache Christi sieht. Sondern sie ruft sich selbst und alle kirchlichen Gemeinschaften zu den Grundlagen unseres Glaubens und zur Vertiefung und Wiedergewinnung der vollen kirchlichen Realität auf. Darin ist ihr Zeugnis und Beitrag zur kirchlichen Einheit zu sehen.

Gerade aus diesem Selbstverständnis heraus stellt sich den Orthodoxen mit Dringlichkeit die Aufgabe, Luther den gebührenden Platz in der Kirchen- und Theologiegeschichte einzuräumen und ihn nicht einfach als Phänomen der westlichen Christenheit abzutun. Die orthodoxe Theologie kann nicht mehr als «neutraler» Beobachter am Rande stehen.

b. Der legitime reformatorische Ansatz Luthers

Nicht nur das ökumenische Bestreben nach Verständigung und Annäherung fordert eine ernsthafte Beschäftigung mit Luther, sondern vor allem die *Legitimität* von Luthers Anliegen selbst, d.h. die Frage nach Wesen und Aufgabe der Theologie sowie nach dem Sinn wahrer Reform in der Kirche.

In der Sicht der orthodoxen Theologie kann man Luther und sein Anliegen nicht von der Kirche trennen, aus der er gewachsen ist, deren Theologie und Praxis ihn zu seiner Revolte gedrängt haben. Man kann kein Urteil über Luther fällen, ohne zugleich den berechtigten Anlaß seiner Kritik an der römisch-katholischen Kirche voll zu würdigen, zumal sie, wie es den Orthodoxen scheint, von dieser noch nicht befriedigend beantwortet ist. Die Konzessionen des Zweiten Vatikanums müssen, über die psychologische Entspannung hinaus, zu tieferen theologischen Klärungen führen.

Die orthodoxe Theologie ihrerseits ist hingegen an den wirklichen Ursachen der Auseinandersetzung interessiert, und zwar grundsätzlich an folgenden Fragen: Ist nicht Luthers Revolte als Resultat einer langen Entwicklung zu verstehen, deren Wurzeln tief in der Spaltung zwischen Ost und West zu suchen sind? Mit anderen Worten, was hätte man sonst von einer Theologie und Kirche zu erwarten, die sich absolute Autorität beigemessen hat, sich als einzige legitime Vertreterin Christi auf Erden verstanden hat? Ist die Reformation nicht eine notwendige Entwicklung, verursacht durch die grenzenlosen Ansprüche des päpstlichen Primats? Bedeutet nicht die bloße Existenz des Protestantismus die Infragestellung des römisch-katholischen Prinzips? Darüber schuldet die katholische Theologie den Orthodoxen eine sachliche geschichtliche und theologische Erklärung.

c. Luthers subversives protestantisches Prinzip

Im ähnlichen Sinne kann man Luther und sein Programm nicht von den Vorgängen isolieren, die zur Entstehung des protestantischen Christentums führten. Man darf Luther nicht zu einer idealen, eben überkonfessionellen Figur machen; sein kirchengeschichtlicher Ort muß klar gesehen werden. Natürlich müssen die ursprünglichen Absichten des jungen Luther voll gewürdigt werden. Man sollte aber gerade darin die subversiven Kräfte nicht unterschätzen, die schon am Anfang seines Protests am Werk waren. Die orthodoxe Theologie kann nicht umhin, daran festzuhalten, daß Luthers Reformprogramm tiefgreifende theologische und ekklesiologische Konsequenzen gehabt hat, daß er nämlich an Stelle des römisch-katholischen Prinzips eine andere Autorität, ein neues Konfessionsprinzip gesetzt hat. Das würde also heißen, daß Luther, über die Polemik gegen die Entartungen der katholischen Kirche hinaus, die Struktur und die Tradition der alten ungeteilten Kirche in Frage stellte. Wir werden darauf zurückkommen müssen. Das Resultat dieses umwälzenden Prinzipienwechsels zeigt sich ja in der «konfessionellen Zersplitterung», die Luther, wohl wider Willen, verursacht hat. Gerade darin ist die Infragestellung des protestantischen Prinzips zu sehen. Eine wahre Begegnung mit der Orthodoxie wird vorwiegend davon abhängig sein, daß man zunächst das Verhältnis zwischen dem legitimen reformatorischen Ansatz Luthers und dem protestantischen Prinzip klärt.

2. Die traditionelle Sicht Luthers in der orthodoxen Theologie

Die damalige orthodoxe Kirche hat von der Reformation Luthers kaum Kenntnis genommen. Wegen ihrer disparaten geschichtlichen Lage (Türkenherrschaft) war sie praktisch von der Außenwelt abgeschlossen. Erst nach dem Jahr 1573 fand eine Korrespondenz zwischen den Tübinger Theologen und dem Patriarchen von Konstantinopel, Jeremias II., statt, in der das Anliegen und die Hauptlehren der Reformation den Orthodoxen zur Diskussion vorgelegt wurden[1]. Diese

Korrespondenz bewirkte keinen offiziellen Dialog, sondern blieb im Rahmen der persönlichen Initiative. Sie zeigt jedoch die hohe theologische Bildung jenes Patriarchen und seiner Berater, d.h. das hohe Niveau in der orthodoxen Kirche jener Epoche. Aber abgesehen von der gegenseitigen Kenntnisnahme der Lehre hat diese Korrespondenz zu nichts geführt. Verschiedene Konsulatspastoren in Konstantinopel bemühten sich zwar eifrig, Kontakte zwischen den Orthodoxen und der Reformation herzustellen; aber es ist zweifelhaft, ob sie, abgesehen von politischen und leider proselytistischen Absichten, sich ernsthaft mit der Orthodoxie beschäftigten[2]. Erst in unserem Jahrhundert, im Rahmen der ökumenischen Bewegung, kam es zu zahlreichen offiziellen Gesprächen zwischen Lutheranern und Orthodoxen[3]. Dabei ging es aber prinzipiell um die Klärung der konfessionellen Positionen und nicht um die Sache Luthers selbst.

Die einzelnen orthodoxen Theologen, die sich um ein Verständnis Luthers bemüht haben, kann man an den Fingern einer Hand abzählen[4]. Einerseits begrüßt man Luthers Zurückgreifen auf die orthodoxe Lehre und Praxis, andererseits aber wird ihm vorgeworfen, daß er die orthodoxe Tradition entweder gar nicht oder nur einseitig und fragmentarisch kannte. Im Urteil eines orthodoxen Theologen, der sich eingehend mit Luther beschäftigte, «blieb (dieser) weiterhin ein westlicher Theologe im Banne der lateinischen Denkprinzipien und konnte sich nicht voll und ganz davon befreien und die Ketten des scholastischen Denkens brechen; so blieb er immer fern vom theologischen Denken der östlichen Väter, welche er gar nicht kannte»[5]. Dieses Urteil dürfte die herrschende Meinung über Luther innerhalb der gegenwärtigen orthodoxen Theologie wiedergeben.

3. Die gegenwärtige Kritik der Orthodoxie an Luther

Darin kann man den modernen orthodoxen Theologen kaum Unrecht geben, daß Luthers Kenntnis der orthodoxen Kirche oberflächlich war. Aber sie war viel objektiver und nüchterner als diejenige seiner triumphalistischen Anhänger bis zum Anfang unseres Jahrhunderts. Bekanntlich hat sich Luther mehrfach in seiner Leipziger Disputation mit J. Eck (1519) auf Lehre und Praxis der orthodoxen Kirche gestützt, um den römischen Primatsanspruch und die Unfehlbarkeit des Papstes zu widerlegen. Darüber hinaus erwähnte er gelegentlich, vor allem in seinem Schreiben an den Kurfürsten Friedrich von Sachsen, in den Schmalkaldischen Artikeln und in manchen Tischreden, ehrfürchtig die orthodoxe Tradition. Er fand Übereinstimmung mit ihr in der Verwerfung a) des päpstlichen Primatsanspruches, b) der Lehre vom Fegefeuer, c) der Lehre vom Ablaß und der opera superaddita, d) der Praxis der Kommunion in einerlei Gestalt, e) der Privatmessen und f) des ausschließlichen Gebrauchs der lateinischen Sprache in der Liturgie. Dabei nahm er aber nur flüchtig Bezug auf die «ehrwürdige» orthodoxe Tradition, d.h. er brauchte sie eher als geschichtliches, denn als theologisches Argument.

Dieses begrenzte und apologetisch bestimmte Interesse Luthers für die orthodoxe Kirche konnte natürlich keinen echten Dialog mit ihr ermöglichen. Sein wahres Anliegen hätte ihn jedoch zu einer sorgfältigeren Beschäftigung mit ihr veranlassen sollen. Da er ja die katholische Lehre und Praxis nur in ihren Fehlentwicklungen bekämpfen, nicht aber als ganze verwerfen wollte, hätte er sich gerade deswegen um ein richtiges Verständnis derjenigen Kirche bemühen sollen, die das Erbe der alten Kirche in harten Kämpfen mit Häretikern und den römisch-katholischen Neuerungen treu durch die Jahrhunderte hindurch bewahrt hatte. Denn man kann nicht einfach eine jahrhundertelang bestehende kirchliche Tradition und Praxis ungeschehen machen und einen Sprung in die Zeit des Neuen Testaments wagen, ohne zugleich einen hohen Preis zu bezahlen.

Gerade hier hat die orthodoxe Theologie ernste Kritik an Luther anzumelden. Denn wie ist es dazu gekommen, daß Luthers Programm statt wahrer Reform im Gegenteil neue Prinzipien der Autorität, der Theologie, der Frömmigkeit usw. mit sich brachte? Das absolute Schriftprinzip als *norma normans*, die Rechtfertigungslehre als «Kanon im Kanon», wonach Luther selbst den Kanon des Neuen Testaments korrigierte, der maßlose Christomonismus, die Verlegung aller Autorität auf das *testimonium internum* jedes einzelnen Gläubigen usw., das alles sind nicht einfach periphere Korrekturen, sondern entscheidende Eingriffe in das Wesen des christlichen Glaubens, die der überkommenen Lehre und Praxis der alten einen Kirche diametral entgegengesetzt sind. Hätte Luther die jahrhundertelang bestehende feste Tradition der orthodoxen Kirche besser gekannt und sie ernst genommen, hätten sich die Dinge sicherlich anders entwickelt.

4. Die bleibende Relevanz Luthers für die Orthodoxie

Die Legitimität von Luthers Anliegen muß also in ihrem richtigen Ausmaß gesehen werden. Längst vorher hatte die orthodoxe Kirche hart römisch-katholische Neuerungen bekämpft; ihre Reformbedürftigkeit wurde nicht erst von Luther gesehen. Aber die katholische Kirche hat jahrhundertelang energisch dafür gesorgt, die orthodoxe Kirche an den Rand der Chri-

stenheit zu verdrängen und sie unbrauchbar zu machen. Sie glaubte ja fest daran, die einzige und letzte Instanz für die Sache Christi zu sein! Auch Luther wollte dieses fatale Selbstverständnis bekämpfen und korrigieren. In dieser Hinsicht steht die orthodoxe Kirche Luthers Kampf sympathisch gegenüber, wie dies heute sehr stark bei den orthodox-lutherischen Gesprächen zum Ausdruck kommt. Diese Sympathie erschöpft sich aber nicht im Kampf gegen einen gemeinsamen Gegner. Die orthodoxe Kirche hat gewisse Ressentiments endgültig überwunden[6]. Diese Sympathie sollte andererseits die ernsten Schwierigkeiten der Verständigung nicht verdecken. Zugleich muß aber betont werden, daß die Aufgabe eines orthodoxen Theologen darin besteht, nicht nur die negative Wirkung, sondern vor allem die bleibende Relevanz Luthers zu sehen und voll zu würdigen. Dazu wäre von orthodoxer Seite grundsätzlich folgendes zu bemerken:

a. Luthers theologisches Anliegen

Die (allerdings nicht immer einheitliche und konsequente) Theologie Luthers in ihren Einzelheiten zu beurteilen, wäre sicherlich nicht der beste Weg, zumal sie stark von komplexen geschichtlichen, sozialen, wirtschaftlichen und politischen Faktoren beeinflußt ist. Für die orthodoxe Theologie wäre es hingegen von fundamentaler Bedeutung, *das theologische Anliegen Luthers* zu klären und die notwendigen Konsequenzen daraus zu ziehen. Abgesehen von den theologischen Prinzipien Luthers, die wohl von der westlichen, scholastischen Denkstruktur abhängig sind, könnte die orthodoxe Theologie positiv folgendes Verständnis mitbringen: Es läge ja für sie durchaus nahe, seine Theologie (vor allem diejenige seiner jungen Jahre) nicht als inhaltlich neue, autonome, zu verstehen, sondern im besten Sinne des Wortes als *Korrektur* der römisch-katholischen und darüber hinaus jeder entarteten oder mißbrauchten Theologie. Gerade darin sollte das große Verdienst Luthers gesehen werden, daß er nämlich die Theologie als kritische Funktion innerhalb der Kirche wiederentdeckt hat, die sie zum wahren Glauben unwiderruflich und mutig aufruft. Jede Theologie wird Luther immer darin verpflichtet sein müssen. Die Konsequenzen, die sich für sie daraus ergeben, liegen auf der Hand. Es wäre aber andererseits falsch, daraus verallgemeinernd zu schließen, daß wir erst nach Luther wahre Theologie zu treiben gelernt hätten! Die orthodoxe Theologie hat indessen kritische Bedenken gegen das Mißverständnis einer Theologie, die zum Selbstzweck wird und sich zum Gesetz und Kriterium erhebt.

b. Luthers Forderung der Kirchenreform

Eng damit hängt das Postulat *der wahren Reform der Kirche* zusammen, das Luther wie kein anderer Theologe des Westens scharf und radikal gesehen und gestellt hat. Erst seit Luther ist uns sehr deutlich geworden, wie fatal für die Kirche die verabsolutierte, petrifizierte Institution sein kann, wie gefährlich die Kommerzialisierung der Gnade ist, welche verheerende Konsequenzen das Prinzip der absoluten Vertretung der Kirche Christi durch eine einzelne lokale Kirche mit sich bringt. Diese Erkenntnisse kann keine Theologie mehr ignorieren. Gemeinsam wäre heute das Verständnis des *semper reformanda* und seiner wahren Norm zu klären. *Sola Scriptura*, gekoppelt an das *sola gratia in solo Christo*, hat zu den bekannten Mißverständnissen geführt. Luther hat ohne Zweifel das Wort Gottes als das einzige Kriterium der Kirchlichkeit der Kirche gesehen. Hat er aber dabei auch das Verhältnis zwischen Gottes- und Menschenwort richtig gesehen? Bedarf nicht seine Auffassung darüber einer tiefgreifenden Korrektur? Denn wenn man die Frage der Geschichtlichkeit der Kirche im Sinne der alten Kirche vorher nicht klärt, ist das Postulat ihrer Reform zumindest ein theologisches Paradoxon.

Diese Gedanken, eher als Fragen zögernd formuliert, wollen vor allem zur Klärung des Horizonts beitragen. Die Möglichkeiten des Dialogs bestehen nicht einfach darin, einzelne Gedanken und Lehren Luthers auszusuchen, die von orthodoxer Seite annehmbar sind. Sie liegen vor allem in der Wiederentdeckung des echten Luther und der Aktualisierung seines legitimen Anliegens. Sein Vermächtnis, soweit man damit heute ernst macht, sollte eigentlich seine Anhänger genauso wie seine Anfechter dazu bringen, *die* Kirche wieder zu entdecken, deren Fehlentwicklung er so energisch und gewissenhaft bekämpft hat. Darin wäre u.E. das bleibend «Lutherische» zu suchen.

[1] Vgl. Wort und Mysterium. Der Briefwechsel über Glauben und Kirche 1573 bis 1581 zwischen den Tübinger Theologen und dem Patriarchen von Konstantinopel (Witten 1958).

[2] Für einen Überblick vgl. G. Florovsky, Die orthodoxen Kirchen und die ökumenische Bewegung bis zum Jahre 1910: Geschichte der ökumenischen Bewegung 1517-1948, hg. von R. Rouse und St.Ch. Neil, I. Teil (Göttingen 1957) 238 ff.

[3] Vgl. die Berichte in: The Orthodox Church and the Churches of the Reformation. A Survey of Orthodox-Protestant Dialogues, WCC: Faith and Order Paper 76 (Genf 1975) 1-40.

[4] T. Todorov, Martin Luther im Urteil eines orthodoxen Christen, Die Hochkirche 15(1933) 317-321; J. Karmiris, Orthodoxie und Protestantismus, Athen 1937 (griech.); ders., Luther und Melanchthon über die orthodoxe Kirche, Theologia 34(1963) 7-25. 196-213.359-389

(griech.); V. Stephanidis, Kirchengeschichte (Athen ^{2}1959) 586-599 (griech.); J. Kalogirou, Die Tätigkeit der Orthodoxen Kirche bei ihrer ersten Begegnung mit der Reformation. Ein Beitrag zum Verständnis der neueren Auffassungen (Thessaloniki 1962).

[5] J. Karmiris: Theologia 34(1963) 212.

[6] Ich brauche hier nur auf die gegenseitige Aufhebung des Anathemas von 1054 durch den ökumenischen Patriarchen Athenagoras I. und Papst Paul VI. am 7. Dezember 1965 hinzuweisen.

JOHANNES PANAGOPOULOS

1938 in Megalopolis, Griechenland, geboren. Studien an der Theologischen Hochschule von Halki, Istanbul, in Bonn und Tübingen. 1969 Dr. theol., 1973 Priv.-Dozent für Neutestamentliche Exegese an der Theologischen Fakultät der Universität Athen, seit 1974 orthodoxes Fakultätsmitglied des Ökumenischen Instituts von Bossey, Genf. Zahlreiche mehrsprachige Veröffentlichungen im Gebiet der neutestamentlichen Exegese, darunter zwei größere Arbeiten über «Das theologische Zeugnis der Apostelgeschichte» (Athen 1969) und «Der Prophet aus Nazareth» (Athen 1973) (beide griechisch). Anschrift: Institut Oecuménique de Bossey, CH-1298 Céligny-Genève, Schweiz.

Robert Wright

Luther außerhalb des Luthertums: Anglikanische Sicht

Dieser Blick eines Anglikaners auf «Luther damals und heute» wird sich auf drei Themen erstrecken, die in den neueren ökumenischen Diskussionen in den Vordergrund getreten sind: die Apostolizität der Lehre, die Gegenwart Christi in der Eucharistie und die Stellung des Papsttums in der universalen Kirche. Bei jedem dieser Themen werden wir uns bestreben, einiges zu sagen zu «Luther damals» in seiner Bedeutung für den klassischen Anglikanismus und zu «Luther heute» in seiner Bedeutung für die jetzigen anglikanischen Dialoge mit Lutheranern und anderen Christen.

1. Die Apostolizität der Lehre

Luthers Lehre, daß die Kirche nichts ist ohne das Gotteswort und daß alles in ihr kraft des Wortes allein Bestand hat[1], hat Lutheraner in ihren früheren und neueren Dialogen mit Anglikanern betonen lassen, daß es «auf das Festhalten am apostolischen Wort und nicht auf das Festhalten an der apostolischen Sukzession» ankomme[2]. In den Gesprächen, die gegen Ende des 19. Jahrhunderts zwischen Lutheranern und Anglikanern über den vierten Punkt des Chicago-Lambeth-Quadrilaterals von 1886–88 (wonach der «geschichtliche Episkopat» eine Vorbedingung für die kirchliche Einheit mit Anglikanern ist) stattfanden, wehrten sich lutherische Theologen dagegen, daß dieser Punkt auf die gleiche Ebene gestellt werde wie der «Glaube» und die «Einsetzung durch Gott»[3], und in den letzten Jahrzehnten haben sich in den offiziellen Gesprächen auf internationaler und auf nordamerikanischer Ebene anglikanische Vertreter mit den Lutheranern darauf geeinigt, daß «Apostolizität» in erster Linie in der Lehre des Evangeliums oder in der Glaubenslehre im weiteren Sinn besteht und nicht in der Bestätigung einer Bischofsnachfolge oder Weitergabe von Weihen im engeren Sinn[4].

Diese herkömmliche lutherische Vorbetonung der Lehre des Evangeliums gegenüber der bischöflichen Sukzession im Apostolizitätsverständnis hängt auf verwickelte Weise mit Luthers Berufung auf den «von Gott bestellten Herrscher», der die Kirche zu leiten habe, zusammen sowie mit seiner etwas ambivalenten Haltung zum bischöflichen Leitungsamt. Falls Luther, wie die neuere Forschung vermutet[5], seine fünfundneunzig Thesen nicht an das Tor der Schloßkirche von Wittenberg geheftet, sondern sie den zuständigen bischöflichen Autoritäten übersandt und erst dann veröffentlicht hat, als die Bischöfe nicht darauf antworteten, so mag sein Widerstreben, die bischöfliche Sukzession als für die Konstitution der Kirche wesensnotwendig anzusehen, sich zum Teil erklären. Auch in den jüngsten lutherischen Dialogen mit römisch-katholischen amerikanischen Theologen ergab sich zumindest die Vermutung, daß Luther eigentlich am liebsten eine bischöfliche Form der Kirchenverfassung beibehalten hätte, und doch auch ein weiterer Hinweis darauf, daß er den Episkopat und den Presbyterat als miteinander vertauschbar ansah[6]. In seinem Aufruf «An den christlichen Adel deutscher Nation» und auch sonstwo wandte er sich zwar an die weltlichen Autoritäten, kraft ihres Getauftseins und ihres Standes die Reform der Kirche in die Hand zu nehmen, doch scheint er bloß die Übertragung administrativer Gewalt, die vorher von den Bischöfen ausgeübt wurde, ins Auge gefaßt zu haben, nicht aber eine Übertragung einer Lehrgewalt[7]. Wenn die anglikanische Auffassung über das bischöfliche Leitungsamt für gewöhnlich et-

was «höher» war als die der Lutheraner, so darf man trotzdem behaupten, daß Luthers Ansicht, daß dem «von Gott bestellten Fürsten» bei der Kirchenreform eine führende Rolle zukomme (wie das wohl am besten und knappsten zum Ausdruck gebracht ist im Grundsatz: «Cuius regio, eius religio»), sehr enge anglikanische Parallelen aufweist in Artikel 21 – über die Rolle von Fürsten bei der Einberufung allgemeiner Konzile – und 37 – über die zugleich weltliche und kirchliche Autorität ziviler Magistrate – der Neununddreißig Artikel.

Seltsamerweise hat die Lehre, die Luther bei jeder Reflexion über die Lehrapostolizität vermutlich an die erste und oberste Stelle gesetzt hätte, nämlich die Rechtfertigung durch den Glauben allein, bei den Anglikanern eine eher gemischte Aufnahme gefunden. Sie steht in den jüngst veröffentlichten Berichten über die internationalen oder nordamerikanischen Gespräche zwischen Anglikanern und Lutheranern nicht im Vordergrund. Zweifellos hat sie William Tyndale beeinflußt, der 1524 den Reformator zu Wittenberg persönlich aufgesucht hatte und wahrscheinlich die früheste und wichtigste Gestalt derer war, die Luthers Gedanken in England verbreiteten. Dies läßt sich ersehen aus Tyndales «Prologue upon the Epistle to the Romans», der wahrscheinlich um 1526 verfaßt wurde und weitgehend eine Paraphrase zu Luthers Vorrede zum Römerbrief darstellt, die 1522 erschienen war[8].

Heinrich VIII. hingegen scheint es mehr um die Politik als um die Glaubenslehre gegangen zu sein[9]. Bereits 1521 – ungefähr um die gleiche Zeit, da Luthers Schriften in London feierlich verbrannt wurden – hatte Heinrich gegen Luther seine «Assertio Septem Sacramentorum» verfaßt, wofür er von Leo X. den Titel «Verteidiger des Glaubens» erhielt, den aufgrund eines Parlamentsbeschlusses die Herrscher Englands seither tragen. Luthers Gegenschrift «Contra Henricum Regem Anglicum» (1522) ist wohl der entscheidende Grund dafür gewesen, daß er damals die Sympathien Englands verlor. Trotz in Umlauf gebrachten Gerüchten, Heinrich werde sich «demnächst zum reinen Gotteswort bekehren» (die vielleicht dazu geführt haben, daß Luther 1525 ihm eine Entschuldigung anbot, die Heinrich zurückwies), scheint festzustehen, daß die englische Diplomatie in den lutherischen Konferenzen von 1535–36 mehr auf Heinrichs politische Ziele als auf eine der Rechtfertigungslehre Luthers und dem Augsburger Bekenntnis entsprechende Revision der englischen Glaubenslehre ausgerichtet war. Die Zehn Artikel von 1536, die aus diesen Konferenzen hervorgingen, wurden als «entschieden lutherisch» in ihrer Rechtfertigungslehre bezeichnet[10], doch vermieden sie die charakteristische lutherische Formel («durch den Glauben allein»). Vielleicht die entschiedenste Zurückweisung der Sola-Fides-Lehre Luthers auf englischer Seite findet sich in «The Necessary Doctrine and Erudition of a Christian Man» (The King's Book, 1543): Die Menschen werden nicht durch den Glauben allein gerechtfertigt; die Gerechtigkeit Christi wird ihnen nicht bloß «angerechnet»; die Rechtfertigung beruht auf lebenslanger Anstrengung; die Willensfreiheit wird bekräftigt[11].

Mit den Neununddreißig Artikeln von 1563 wird indes das charakteristische «anglikanische Gleichgewicht» eher erreicht, und der elfte Artikel («Über die Rechtfertigung») sagt: «Wir gelten vor Gott als gerecht (iusti coram Deo reputamur) einzig um des Verdienstes unseres Herrn und Heilandes Jesus Christus willen aufgrund des Glaubens, und nicht um unserer eigenen Werke und Leistungen willen; deshalb ist es eine sehr gesunde Lehre, daß wir durch den Glauben allein gerechtfertigt werden (sola fide iustificari)...». Wenn man diesen Artikel mit den Artikeln zwölf und dreizehn über die guten Werke und über die Werke vor der Rechtfertigung zusammennimmt, so stellen diese drei Artikel ein gemäßigtes anglikanisches Äquivalent für die lutherische Position dar; das sakramentale Leben des einzelnen Christen wird jedoch nicht unbedingt vom Glaubensakt selbst ausgeschlossen[12].

Der lutherische Gelehrte Carl Meyer rechnete aus, daß das Augsburger Bekenntnis mindestens zu einem Drittel Wörter, Sätze, Abschnitte oder Deutungen zu den anglikanischen Neununddreißig Artikeln beitrug. Er sagte: «Die Wahrnehmung, daß in den Neununddreißig Artikeln manches lutherisch ist, schließt die Feststellung des katholischen Charakters sowohl des Luthertums als auch des Anglikanismus des 16. Jahrhunderts in sich.» N.S. Tjernagel ging in seiner Bewertung der englischen Reformation noch weiter, indem er behauptete: «Sie war ihren Ursprüngen nach eine lutherische Reformation und verlieh der Kirche von England ein lutherisches Gepräge...».

Mag man auch mit solchen Schlüssen[13] nicht einverstanden sein, so denke ich doch, daß das Anliegen der Apostolizität der Lehre ein Hauptbeitrag Luthers zu der englischen Reformation und der heutigen Lutheraner zum jetzigen ökumenischen Dialog ist. In der weitergehenden Diskussion darüber, ob die Reformation in England in erster Linie theologisch oder politisch gewesen sei, erblicken einige der «theologischen Schule» in Luthers Rechtfertigungslehre den Schlüssel[14], während es für die Vertreter der «politischen Schule» möglich ist, Luthers Aufruf an den «von Gott bestellten Fürsten» einen großen Einfluß zuzuschreiben (einen Einfluß, der in England die Rechtfertigungslehre nicht völlig triumphieren ließ!). Keine der

beiden Schulen kann hingegen behaupten, Luthers Auffassung über das Bischofsamt habe England stark beeinflußt. Es ist dieser Unterschied im Anglikanismus – mehr als die Rolle weltlicher Herrscher oder der Rechtfertigungsbegriff –, der während des letzten Jahrhunderts zu den ernstesten ökumenischen Diskussionen zwischen Anglikanern und Lutheranern geführt hat.

2. *Die Gegenwart Christi in der Eucharistie*

Was die Liturgie betrifft, so haben die Anglikaner von jeher Luthers Anliegen bewundert: die tätige, öffentliche Beteiligung am Gottesdienst, die Übersetzung der Schrift und der kirchlichen Texte in die Volkssprache, die Kommunion unter beiden Gestalten, doch scheint der Einfluß Luthers auf das «Book of Common Prayer» verhältnismäßig gering gewesen zu sein[15].

Die neueren ökumenischen Gespräche von Lutheranern mit römisch-katholischen Partnern haben indes zu Luthers Auffassung über die Gegenwart Christi in der Eucharistie neue Perspektiven beigebracht, die sich dann wieder auf die Dialoge von Anglikanern mit Lutheranern auswirkten. Der römisch-katholische Professor James McCue hat sehr überzeugend dargetan, daß die Auffassung Luthers (eine herkömmliche Auffassung, die dem, was man «Konsubstantiation» genannt hat, nicht fernsteht) sich mit der Definition des Vierten Laterankonzils über die Wesensverwandlung, so wie sie bis ungefähr 1300 für gewöhnlich verstanden wurde (in einem nicht-restriktiven Sinn), vereinbaren läßt. Erst nach dieser Zeit, sagt McCue, wurde diese Definition der Wesensverwandlung in dem Sinn verstanden, daß sie promulgiert worden sei, um alle anderen Deutungen auszuschließen – so z. B. die mehr «symbolische» oder «spiritualistische» Richtung, die sich von Ratramnus und Berengar herleitet und auf die englische Eucharistietheologie des 16. Jahrhunderts einen großen Einfluß ausgeübt hat[16].

Diese Sicht Luthers und des Vierten Lateranense scheint nun, zusammen mit weiteren Faktoren, den amerikanischen lutherischen und römisch-katholischen Gesprächspartnern ermöglicht zu haben, zu einer einmütigen Erklärung über die Eucharistie zu gelangen, wonach die Gegenwart Christi verschieden formuliert und in mehr als nur einem Begriffsrahmen erklärt werden kann. Diese gemeinsame Erklärung von 1967 hinwieder war für den amerikanischen lutherisch-anglikanischen Dialog von 1970 und 1972 wegleitend, so daß man zur sogenannten «Grundlegenden Verständigung über die heilige Eucharistie» gelangte. Und in den gleichen Jahren kamen die internationalen lutherisch-anglikanischen Gespräche eigentlich zum gleichen Schluß: «Beide Gemeinschaften bekräftigen die wirkliche Gegenwart Christi in diesem Sakrament, doch sucht keine genau zu bestimmen, wie diese Gegenwart zustande kommt.»[17]

3. *Das Papsttum in der universalen Kirche*

Was das Papsttum anbelangt, so ist erstens zu sagen, daß auf anglikanischer Seite ein Horror besteht und von jeher bestanden hat vor der Behandlung, die Luther von seiten des römischen Stuhls widerfahren ist: 1518 wurde er vor den päpstlichen Legaten Cajetan zitiert und zum Widerruf aufgefordert; 1520 wurden durch «Exsurge Domine» seine Ansichten und seine Schriften verurteilt; Luther wurde vor die Wahl gestellt, entweder zu widerrufen oder aus der Kirche ausgeschlossen zu werden; 1521 wurde er dann durch «Decet Romanum Pontificem» endgültig exkommuniziert. Luther steht da als Symbol für die Freiheit des religiösen Denkens, die von den Anglikanern so sehr geschätzt wird, und die, wie einige Anglikaner (leider ist zu sagen, selbst heute!) immer noch befürchten müssen, gefährdet ist, wenn sie vernehmen, daß über verschiedene römisch-katholische Theologen vom Heiligen Stuhl Nachforschungen angestellt werden. Die meisten Anglikaner sind wohl mit Luther der Meinung, daß das Papsttum nicht göttlichen Rechts, sondern eine menschliche Institution sei und daß ein allgemeines Konzil über dem Papst stehe. Luthers Schluß, daß selbst allgemeine Konzilien irren können, wird ebenfalls in Art. 21 der Neununddreißig Artikel betont.

Doch auch hierin lehren uns die heutigen ökumenischen Dialoge neue oder vordem vergessene Dinge über Luther. Was das Papsttum betrifft, sei Luther zumindest willens gewesen, anzunehmen, daß der Papst den Anspruch, kraft göttlichen Rechts oder durch Gottes Auftrag das Haupt der Kirche zu sein, aufgeben werde; anzunehmen, es sei notwendig, ein Haupt zu haben, dem sich alle anderen anschließen müßten, damit gegenüber den Angriffen der Sekten und Häresien die Einheit des Christentums besser bewahrt werden könne; und anzunehmen, dieses Haupt werde dann von Menschen gewählt werden, in deren Macht und Entscheidung es verbleibe, dieses Haupt zu wechseln oder abzusetzen. Luther war verständlicherweise skeptisch, ob sich in seiner Zeit diese Annahmen erfüllen würden, doch ist es heute eine Annahme dieser Art, die den lutherischen Vertretern in Amerika es ermöglicht zu haben scheint, mit den römisch-katholischen Partnern zu einer gemeinsamen Erklärung über den päpstlichen Primat als Dienst am Evangelium und Zeichen der kirchlichen Einheit zu

gelangen[18]. Das gleiche Problem wird gegenwärtig sowohl auf internationaler wie auf nordamerikanischer Ebene zwischen Anglikanern und römisch-katholischen Christen erörtert, und es ist zu vermuten, daß ähnliche Annahmen am Werk sind.

Schließlich ist ein weiterer Begriff zu erwähnen, den die englische Reformation und die anglikanische Tradition Luther zu verdanken haben. Zwar wurde dieser Begriff in unseren jüngsten ökumenischen Gesprächen nicht eigens erwähnt und hervorgehoben. Aber er wirkt sich doch in der Methode aus, deren sich all diese Dialoge bedienen. Es ist die Unterscheidung zwischen Notwendigem und Nebensächlichem, der Begriff der *adiaphora*[19]. Dieser Luther zugeschriebene Begriff, der über Melanchthon und Thomas Starkey in die anglikanische Synthese Eingang fand, besagt, daß eine ganze Menge unserer christlichen Überlieferungen, Lehrsätze und Begriffsrahmen, so hilfreich und aufbauend sie vielleicht auch waren und immer noch sind, nicht als wesentlich für die Mitgliedschaft in der Kirche und als notwendige Vorbedingungen für die Vereinigung der Kirchen ausgegeben werden dürfen. Wenn die Spaltung bloß das Ergebnis und nicht die ursprüngliche Absicht Luthers war, und wenn sein Verständnis des Bischofsamtes, der Eucharistie, des Papsttums tatsächlich weiter war, als wir bisher annahmen, dann können vielleicht Anglikaner und Lutheraner dieses Prinzip der *adiaphora* unmittelbarer anwenden, wenn sie die Punkte, in denen sie auseinandergehen, zu bestimmen suchen.

[1] Lutherzitat in: Lutheran-Episcopal Dialogue: A Progress Report (Philadelphia 1972) 95. Vgl. B. Lohse, The Development of the Offices of Leadership in the German Lutheran-Churches: I. Asheim / V. R. Gold (Hg.), Episcopacy in the Lutheran Church? (Philadelphia 1970) 51.

[2] Lutheran-Episcopal Dialogue, 115 (C.S. Meyer).

[3] D.S. Armentrout, Lutheran-Episcopal Conversations in the Nineteenth Century: Historical Magazine of the Protestant Episcopal Church XLIV/2 (1975) 167-187.

[4] Anglican-Lutheran International Conversations (London 1973) 17-21; Lutheran-Episcopal Dialogue aaO. 21,21. Über eine ähnliche Verständigung wird betreffend Amerika berichtet in: Lutherans and Catholics in Dialogue IV: Eucharist and Ministry (Washington/New York 1970) 12, 26-27, und in: Worship 44/10 (1970) 598f. An diesem Verständnis der Apostolizität und des Bischofsamtes werden einige Vorbehalte angebracht von J.R. Wright, Anglican Orders in Ecumenical Dialogue: Anglican Theological Review (Supp. Series 2, Sept. 1973) 67-68.

[5] Zusammenfassung bei E. Iserloh, Luther in katholischer Sicht heute: CONCILIUM 2 (1966) 231-235. Zu einem anglikanischen Vorbehalt vgl. O. Chadwick, The Reformation (Baltimore, Ausgabe 1968) 43 (Fußnote).

[6] Lutherans and Catholics in Dialogue IV aaO. 14-15, 18, 101-119; Lohse aaO. 52-53.

[7] Chadwick aaO. 70; Lohse aaO. 54-65.

[8] W.A. Clebsch, England's Earliest Protestants (New Haven 1964) 137-180; G.E. Duffield (Hg.), The Work of William Tyndale (Appleford, England, 1964) 119; A.G. Dickens, The English Reformation (London 1964) 73; C.S. Meyer, Elizabeth I and the Religious Settlement of 1559 (St. Louis 1960) 132.

[9] Zum Folgenden vgl. allgemein E. Doernberg, Henry VIII and Luther (London 1961) und N.S. Tjernagel, Henry VIII and the Lutherans (St. Louis 1965).

[10] Meyer aaO. 151.

[11] Dickens aaO. 184-185; Tjernagel aaO. 242.

[12] Der volle Text mit Kommentar findet sich bei E.J. Bicknell, A Theological Introduction to the Thirty-Nine Articles of the Church of England, ed. H.J. Carpenter (London 1955) 199-208.

[13] Meyer aaO. 155; Tjernagel aaO. 250.

[14] W.A. Clebsch, New Perspectives on the Reformation: Religion and Life XXXV/1 (1965-66) 8f.

[15] L. Pullan, The History of the Book of Common Prayer (London 1929) 83, 108, 160, 176, 196, 222, 256.

[16] Lutherans and Catholics in Dialogue III: The Eucharist as Sacrifice (Washington/New York 1967) 89f; vgl. Studies in Church History II (London 1965) 54f.

[17] Lutherans and Catholics in Dialogue III aaO. 192, 196; Lutheran-Episcopal Dialogue aaO. 17,23; Anglican-Lutheran International Conversations aaO. 16.

[18] Lutherans and Catholics in Dialogue V: Papal Primacy and the Universal Church, hg. von P.C. Empie und T.A. Murphy (Minneapolis 1974) 9-23, 130-131, 252 (Anm. 6).

[19] Dickens aaO. 78, 180, 340.

Übersetzt von Dr. August Berz

J. ROBERT WRIGHT

1936 in Carbondale, Ill., geboren. Er ist anglikanischer Priester, befaßt sich mit der Geschichte der Kirche im Mittelalter und ist Professor am General Theological Seminary in New York City. Er nimmt an den offiziellen Dialogen der Amerikanischen Episkopalkirche mit römisch-katholischen und orthodoxen Delegierten teil. Mitherausgeber (mit Herbert J. Ryan) von: Episcopalians and Roman Catholics: Can They Ever Get Together? (Denville, N.J., 1972); Herausgeber von Handbook of American Orthodoxy (Cincinnati, Ohio, 1972). Verschiedene Aufsätze über ökumenische Themen. Anschrift: General Theological Seminary, 175 Ninth Avenue, New York, N.Y. 10011, USA.

David Steinmetz

Luther außerhalb des Luthertums: Reformierte Sicht

Die Beziehung der protestantischen Kirchen zu Martin Luther ist von Anfang an ambivalent gewesen. Protestanten müssen sich Martin Luther sehr zu Dank verbunden wissen. Selbst in Kirchen, die nicht nach ihm benannt sind, ist die Grundinspiration für die Reform der Kirche des 16. Jahrhunderts weitgehend seinem Denken zu verdanken. Die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben, von der Knechtschaft des Willens, vom Priestertum aller Gläubigen, die Reduzierung der Sakramente auf die Taufe und das Herrenmahl, die Hochbewertung des Predigeramtes haben sich auf protestantische Gemeinden vom 16. Jahrhundert an bis heute in dieser oder jener Form ausgewirkt. Obwohl die Protestanten bisweilen am liebsten in den verärgerten Ausruf Huldrich Zwinglis eingestimmt hätten: «Warumb nempstu mich nit as mär (vielmehr) einen Paulischen» (statt einen Lutheraner)? [1], haben sie doch das von Johannes Calvin gefällte Urteil bestätigt: «Selbst wenn er mich einen Teufel nennen würde, so würde ich ihn trotzdem als einen außerordentlichen Diener Gottes für ehrenwert halten.» [2]

Doch dieses bleibende Bewußtsein, ihm zu Dank verpflichtet zu sein, war vom Gefühl bestimmt, der Form und dem Inhalt des Denkens Luthers irgendwie fernzustehen. Von den englischen Theologen des 18. Jahrhunderts fühlten sich keine Martin Luther mehr verpflichtet als John und Charles Wesley. Und doch sprach John nicht nur für sich selbst, als er im Juni 1741 über Luthers Kommentar zum Galaterbrief schrieb: «Der Autor bekommt nichts heraus... Er klärt keine einzige größere Schwierigkeit... Er bleibt oberflächlich,... verschwommen und verworren..., durch und durch von Mystizismus durchtränkt.» [3] Sämtliche Protestanten, die nicht lutherischen Gemeinschaften angehören, geben zu, Martin Luther Dank schuldig zu sein, und sie empfinden dies nicht weniger deutlich als das vom Lutherischen Weltbund zum Ausdruck gebrachte Wissen um die Abhängigkeit von ihm, nur wird dieses Gefühl gedämpft durch die es begleitende Einsicht, daß eine tiefe, bleibende Entfremdung besteht.

Dieses Gefühl der Entfremdung ist nicht Luther allein anzulasten, obwohl er von der Schuld daran nicht gänzlich freigesprochen werden kann. Die Entfremdung von Luther geht ebensosehr auf Mißdeutungen seiner Lehre wie auf deren klare Erfassung zurück. Doch da, wo man Luther richtig versteht, sagt man zu ihm zugleich ja und nein: ja, weil er äußerst klar sieht, was die innerste Mitte der Paulinischen Rechtfertigungslehre bildet; nein, weil er mit der früheren christlichen Überlieferung zu radikal bricht. Auch reformierte Christen sehen Luther als einen maßgebenden Lehrer der Kirche an, nur wird dessen Lehre entehrt, wenn jemand mit Joachim II. (1564) unkritisch behauptet:

> «Gottes Wort und Luthers Lehr
> Wird vergehen nimmermehr.»

Die Kirche ist eine *ecclesia semper reformanda*, die *durch* die Lehre Martin Luthers reformiert, aber auch *von ihr weg* reformiert worden ist.

Welches sind die entscheidenden Punkte der Entfremdung? Man könnte hier eine ganze Reihe von Gründen aufzählen, doch ist wohl der Diskussion am besten gedient, wenn wir uns auf drei Themen beschränken; die Eucharistie, die Freiheit und die Institution.

1. Die Eucharistie

Beim Marburger Gespräch von 1529 konnten sich Luther und sein reformierter Gegner Huldrych Zwingli auf folgende Punkte einigen: Das Herrenmahl ist kein Opfer; es findet dabei keine Wesensverwandlung von Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi statt; um der in der Eucharistie dargebotenen Gnaden teilhaftig zu werden, ist der lebendige Glaube entscheidend; das Herrenmahl ist ein sichtbares Wort, eine sichtbare Proklamation der Frohbotschaft an die christliche Gemeinde.

Doch taucht auch eine Meinungsverschiedenheit nach der andern auf. Luther pries die reale Gegenwart Christi in den Elementen von Brot und Wein, während Zwingli Christi Gegenwart in die um die Elemente versammelte Gemeinde verlegte. Mit Johannes Calvin und Theodor Beza rückte die spätere reformierte Tradition von Zwingli ab und schloß sich der Ansicht Luthers an, wonach die Begegnung mit dem lebendigen Christus eher durch diese Elemente als unmittelbar durch das Einwirken des Heiligen Geistes auf die Menschenseele zustande kommt. Trotzdem verwarf sie Luthers Erklärung über die Gegenwartsweise Christi und berief sich ihr gegenüber auf die alte Kirche. Luthers Lehre von der Ubiquität des Leibes Christi ist von den frühen Glaubenslehrern nicht gelehrt worden; sie unterhöhlt zudem die Zentralbotschaft des Hebräerbriefes. Als ein für uns eingenommener, ganz mit uns fühlender Anwalt trägt Christus unsere be-

grenzte Menschennatur vor Gott den Vater hin. Wenn Christus in den Elementen von Brot und Wein zugegen ist (und er ist dies tatsächlich), dann also nicht deshalb, weil seine auferstandene Menschennatur die Grenzen von Raum und Zeit übersteigt.

Christus ist gegenwärtig durch den Heiligen Geist (und hier betont die reformierte Tradition das Filioque). Er ist zugegen in der Kraft und Wirkung seiner Menschennatur, die um unseres Heils willen gekreuzigt und auferweckt worden ist (die Substanz seiner Menschennatur ist ja gerade diese *virtus* oder Macht). Und vor allem ist er zugegen durch die völlig freie Macht seiner göttlichen Natur in ihrer Vereinigung mit seiner begrenzten Menschennatur (eine Lehre, die von den Lutheranern als das sogenannte *Extra Calvinisticum* lächelnd zurückgewiesen wird).

Luthers Lehre über das Herrenmahl hält an der Realität der Gegenwart Christi fest. In diesem Punkt stimmt ihr die reformierte Theologie von Calvin bis heute zu, allerdings nicht ohne dafür einen Preis entrichten zu müssen. Diese Lehre gefährdet die Wirklichkeit des Menschseins Christi als unseres Anwaltes, die Gegenwart Christi in der um die Eucharistie versammelten Kirche wird unterbewertet, und durch die beständige Betonung des *est* oder «ist» droht sie das biblische «noch nicht» zu verdunkeln. Das Zwinglianische Verständnis von «Das ist mein Leib» im Sinn von «Das bedeutet meinen Leib» mag als Erklärung des Textes seine Fehler haben, behält jedoch eine wichtige Spannung zwischen dem vergangenen Ereignis der Kreuzigung und der künftigen Verwirklichung der Gottesherrschaft in der Geschichte bei. Die Gegenwart Christi in der Eucharistie ist nie mehr als ein Vorgefühl oder Unterpfand der Gegenwart Christi am Ende der Zeit. Das Präsens ist Zeichen eines Futurums, das noch nicht verwirklicht, aber in Brot und Wein angedeutet ist. Für die reformierte Tradition *ist* die Eucharistie der Leib Christi, und sie *bezeichnet* ihn zugleich. Sie ist nicht das eine oder das andere, sondern beides zugleich.

2. *Die Freiheit*

Luthers radikale Lehre über die christliche Freiheit ist von den protestantischen Kirchen nie ganz übernommen worden. Selbst Melanchthon fiel es schwer, sie zu akzeptieren, und er verwässerte sie in seiner Auslegung des Denkens Luthers erheblich. Luther war der Ansicht, der durch den Glauben gerechtfertigte Christ sei von den Forderungen des Gesetzes gänzlich frei, und zwar nicht nur von jeder menschlichen Satzung, sondern unter gewissen Umständen selbst vom Sittenkodex des mosaischen Gesetzes. Das christliche Leben ist Freiheit in Liebe.

Obwohl der Christ durch den Glauben und nicht durch ein wenn auch noch so leichtes Pochen auf seine guten Werke gerechtfertigt wird, so äußert sich der Glaube doch in guten Werken, die aus spontaner Liebe zu Gott und in Dank für seine Gaben getan werden. Der lebendige Glaube an Gott führt zu Werken der Liebe gegenüber dem Mitmenschen. Diese Werke werden dem Christen nicht gegen seinen Willen vom Gesetz abgezwungen, sondern sie erfließen in jeder Richtung frei und unwillkürlich, maßlos und ohne daß man sich dabei aufhält, auf sie zu blicken.

Um seine Auffassung zu erklären, bedient sich Luther eines Vergleichs aus der Natur. Ein Baum trägt nur dann Äpfel, wenn er ein Apfelbaum ist. Man kann in den Obstgarten ein Botanikbuch mitnehmen und es den Apfelbäumen vorlesen, ihnen sagen, welche Blüten sie hervorbringen sollen, wann sie erblühen sollen, welche Arten von Äpfeln sie hervorbringen sollen und auf welche Weise. Doch dies wird an den Bäumen nichts ausrichten können. Falls es Apfelbäume sind, werden sie Äpfel tragen, auch wenn man ihnen diese Pflicht nicht einschärft, ja vielleicht dem zum Trotz. Wir beglückwünschen uns vielleicht, wenn die Ernte eingebracht ist, zu unserer beredten Darlegung des Gesetzes, das im Obstgarten zu gelten hat, doch unsere Mahnungen haben nichts gefruchtet. Die Natur der Bäume bestimmt Art und Menge der Frucht.

Falls wir im folgenden Jahr versuchen sollten, unsere Rhetorikkünste dadurch zu beweisen, daß wir den Apfelbäumen im Obstgarten das Kapitel über die Kirschbäume vorlesen, werden wir sehen, wie fruchtlos unsere Darlegung der Pflichten ist. Keine Mahnung, mag sie noch so packend sein, wird je einen Kirschbaum dazu bringen, Äpfel zu tragen. Und so auch wird keine Einprägung des Gesetzes aus einem schlechten Menschen je gute Werke hervorzaubern können. Nicht die Werke machen den Menschen aus, sondern die Gottesverehrung. Wenn wir Gott über alles lieben und ehren und unsere Hoffnung auf ihn setzen, werden wir diese Liebe in guten Werken äußern, die ihn verherrlichen. Wenn wir auf etwas, was nicht Gott ist, als auf unsern Gott vertrauen, werden wir schlechte Werke hervorbringen, die unserer Abgötterei entsprechen. Unsere Werke sind gut, wenn sie im Glauben getan werden, das heißt wenn wir durch den Glauben allein das erste Gebot erfüllen. Nicht die Werke machen jemanden zum Christen, sondern der Glaube. Doch der Glaube ist lebendig und tätig und unablässig auf gute Werke bedacht.

Das Argument, so wie Luther es entwickelt, ist stichhaltig und überzeugend. Gute Werke sind die unwillkürliche Antwort von Christen auf die Not des Mitmenschen, sobald sich Menschen, die sich an den

Geist Christi halten, in die Lage dieses Mitmenschen versetzt haben. Gute Werke entspringen wahrer, echter Liebe. Die Liebe ist da echt und aufrichtig, wo Glaube und Vertrauen auf die Verheißungen Gottes ist. Das Vertrauen auf Gott wird durch die Verkündigung des Wortes Gottes geschaffen, der frohen Botschaft von dem, was Gott zum Heil aller Menschen in Christus getan hat. Das Gotteswort ist die entscheidende Grundlage und Vorbedingung für ein wahres sittliches Leben. Die christliche Ethik gründet im Glauben allein. Luther braucht dies gar nicht zu verteidigen. Es ist einfach keine andere Stelle da, wo sie grundgelegt werden könnte.

Die Protestanten, mit Einschluß nicht weniger Lutheraner, schreckten im allgemeinen vor Luthers radikaler Freiheitslehre zurück. Sie sagten, Luther habe nicht genügend beachtet, wie weit das Böse auch im Gerechtfertigten zurückbleibe, und habe die Notwendigkeit unterschätzt, daß ethisch gefühllose Christen sogar über selbstverständlichste sittliche Pflichten unterwiesen werden müßten. Wohl läßt sich nicht leugnen, daß Liebe unwillkürlich handelt. Doch kann diese Spontaneität keinen Ersatz bilden für genaue Bewertungen, wie die Kirche als eine unvollkommene verantwortliche Gemeinschaft in einer unvollkommenen verantwortungslosen Welt sie vorzunehmen hat. Das Gesetz Gottes ist eine herrliche Gabe, deren Köstlichkeit nur von den Menschen geschätzt werden kann, die durch den Glauben allein gerechtfertigt sind.

Andererseits haben sich Protestanten, namentlich reformierte Protestanten, von Zeit zu Zeit dadurch versündigt, daß sie die Freiheit des Evangeliums durch einen mehr oppressiven als gnädigen Legalismus verdunkelt haben. In der reformierten Theologie bestand von jeher die Tendenz, eine doppelte Rechtfertigung zu lehren. Danach würden die Unfrommen durch den Glauben allein gerechtfertigt, während die Rechtschaffenen ihre Rechtfertigung durch gute Werke bestätigen würden. Werke bringen zwar nicht das Heil, bezeugen aber die Echtheit des Glaubens. Wie viele Fehler Luther auch gemacht haben mag, so ist er doch nie dem Moralismus zum Opfer gefallen. Eine reformierte Kirche, welche Luthers Freiheitslehre nicht mehr beachtet, ist eine Kirche, die über sittliche Rechtschaffenheit und die Beobachtung kultischer Normen zur Rechtfertigung gelangen will.

3. Institution

Die Seele, die innerste Natur des Menschen, benötigt Rechtschaffenheit und Freiheit. Diese Rechtschaffenheit, sagte Luther, läßt sich nicht dadurch erreichen, daß man gewisse Speisen ißt und sich von andern enthält. Weder Hunger noch Durst noch schwache Gesundheit noch Einkerkerung noch äußere Mißgeschicke jeder Art können der Seele Schaden zufügen oder eine gesunde, richtige Beziehung zu Gott zerstören. Rechtschaffenheit und Freiheit werden der Seele durch das Wort Gottes geschenkt. Das Gotteswort, das diese richtige Beziehung herstellt, ist die Frohbotschaft von Jesus Christus.

Die Kirche ist durch das Wort Gottes geschaffen. Sie ist die Gemeinde der Glaubenden. Da das Wort das Leben aller Christen angeht und da alle Christen aufgefordert sind, dieses Wort an andere weiterzugeben, ruht das Leben der Kirche auf der breitesten Grundlage, die überhaupt möglich ist, nämlich auf den Schultern sämtlicher Christen, der Kleriker und Laien, Männer und Frauen, Jungen und Alten. Alle Christen wissen, daß sie zueinander gehören und daß ihnen Gott die Aufgabe zugewiesen hat, für ihre Kirche zu sorgen. Die Kirche, die durch das Gotteswort geschaffen wird, muß in vollkommener Freiheit aufgebaut werden. Jeglicher Zwang ist unangebracht. Obwohl Luthers Lehre über die Kirche aus theologischen Begriffen besteht, die der Bibel entnommen sind, sucht er nicht die im Neuen Testament geschilderten Formen des kirchlichen Lebens im 16. Jahrhundert künstlich zu wiederholen. Die Kirche ist die Gemeinde der Glaubenden, nicht die Gemeinschaft, die ihre Leitungsformen oder ihre Liturgie der Apostelgeschichte nachgestaltet.

Luther war der Ansicht, die Hierarchie habe in der Kirche des Spätmittelalters die Freiheit zerstört. Eine Kirche, die um ihre Freiheit gekommen ist, darf kaum mehr beanspruchen, die Kirche Jesu Christi zu sein. Insofern der Papst diesen Prozeß unterstützte und förderte, indem er durch seine Dekrete die Freiheit des Gotteswortes einengte, verdient er wirklich den Titel Antichrist. Insoweit die radikalen Protestanten die Freiheit der christlichen Kirche durch Modelle des christlichen Lebens, die dem Neuen Testament entnommen sind, einzuengen suchen, verdienen sie nicht besser behandelt zu werden als die kirchlichen Gesetzgeber.

Die reformierten Kirchen sind im großen und ganzen mit Luther zusammen der Ansicht, daß es für die Kirche hier und heute weder möglich noch wünschbar ist, die Strukturen der Kirche einer fernen Vergangenheit in erstarrter Form aufs neue zu übernehmen. Reformierte Kirchen sind nicht wiedertäuferisch gesinnt. Andererseits haben die meisten protestantischen Gemeinschaften, ob zu Recht oder zu Unrecht, erkannt, daß das Neue Testament nicht nur Lehren, sondern auch Lebensformen nahelegt und daß das institutionelle Leben der Kirche nicht etwas Belangloses ist.

In einem Luther nicht voll bewußten Maß wird das christliche Leben eher durch institutionelle und liturgische Formen übermittelt als durch die Aussagen des Katechismus und der dogmatischen Theologie. Die Kirche, die wohl ihre Theologie ändert, aber ihr institutionelles Leben nicht in Übereinstimmung mit ihren Grundsätzen bringt, ist nicht eine voll reformierte Kirche, welches auch ihre Aspirationen sein mögen. Durch die Formen und nicht bloß durch die Substanz wird die durch die Formen bezeichnete Substanz von Generation zu Generation übermittelt.

Luther ist ein Vater der reformierten Kirchen, die verpflichtet sind, ihm auch etwas von der Ehre zu geben, die sie Bucer, Zwingli, Bullinger, Calvin, Knox und der Synode von Dordrecht zollen. Er ist ein Vater, von dessen Ansichten die reformierten Kirchen nur mit Widerstreben abrücken dürfen und dem sie nie ungestraft die Beachtung versagen können. Als Karl Holl bemerkte, Johannes Calvin sei in mancher Hinsicht der beste Schüler Martin Luthers gewesen, sprach er nicht nur einen geschichtlichen Sachverhalt aus, sondern wollte auch auf etwas aufmerksam machen, was zu einer gefestigten Realität geworden ist. Ein Protestantismus ohne Luther ist undenkbar, ein auf Luther verkürzter Protestantismus ist seinem Wesen untreu.

DAVID C. STEINMETZ

[1] Oskar Farner, Huldrych Zwingli, Bd. II., Seine Entwicklung zum Reformator (Zürich 1946) 328.
[2] Corpus Reformatorum 39, 774.
[3] Gordon Rupp, The Righteousness of God. Luther Studies (Hodder and Stoughton, London 1953) 46.

Übersetzt von Dr. August Berz

1936 geboren; studierte am Wheaton College, an der Drew University, an der Harvard University und an der Universität Göttingen. Pfarrer der Unierten Methodistenkirche. Professor der Kirchengeschichte und der Glaubenslehre an der Duke University, Durham, North Carolina. Er veröffentlichte: Misericordia Dei: The Theology of Johannes von Staupitz in its Late Medieval Setting (Leiden 1968); Reformers in the Wings (Philadelphia 1971). Gegenwärtig schreibt er ein Buch über «Luther and Staupitz» zu Ende. Anschrift: Duke University, The Devinity School, Durham, N.C. 27706, USA.

Gordon Rupp

Luther außerhalb des Luthertums: Freikirchliche Sicht

Der Begriff «Free Church» in der englischen protestantischen Tradition unterscheidet sich in mancher wichtigen Hinsicht beträchtlich von dem Begriff der «Freikirche» auf dem europäischen Kontinent. Dort sind die Freikirchen winzige Minderheiten, umgeben von starken lutherischen oder katholischen Mehrheiten, und werden nur allzuleicht durch Begriffe wie «Schwärmertum» oder «Pietismus» (wie bei Bonhoeffer) abgestempelt. Die englischen Freikirchen dagegen trennten sich von der Established Church of England im 17. Jahrhundert, und als dann im 18. Jahrhundert eine beträchtliche Anzahl von Methodisten zu ihnen stieß (die allein an Zahl alle übrigen Freikirchen zusammengenommen übertreffen), wurden sie zu einer außerordentlich starken Minorität, die sich im 19. Jahrhundert als fähig erwies, beinahe zum soziologischen Establishment der englischen Mittelklassen zu werden. Ein Ergebnis dieser Entwicklung war die Wandlung der Klassenstrukturen in England und eine lange Tradition des Engagements in politischen und sozialen Auseinandersetzungen. So ergab sich im 19. Jahrhundert in England für die Freikirchen nicht jene schmerzliche Kluft zwischen privater Religion des einzelnen und politischer Ordnung, die in Deutschland so schlimme Folgen haben sollte.

Die Freikirchen Englands gehören zu jener protestantischen Tradition Englands, die den Reformierten näher stand als der lutherischen Tradition und weithin abgeschnitten war von einem stärkeren Kontakt mit Luther oder Luthers Schriften. So können wir in der freikirchlichen Tradition Englands eher nach Verwandtschaften mit Luther suchen als nach einem direkten Stammbaum des Einflusses.

1. Allgemeine Verwandtschaft

Unter den Gründervätern des englischen Nonkonformismus gab es zwei geniale Schriftsteller: John Milton und John Bunyan. Milton und Luther hatten das gemein, daß beide Meister der Sprache waren und eine große Fähigkeit zur Invektive besaßen – das, was C.S. Lewis die Kraft der gewaltigen Rüge nannte. Beide

führten eine ungemein harte Sprache gegen die Mißstände der «Popery». Milton ergriff dabei Luthers Partei, indem er erklärte, daß «bei ihm eine geheiligte Erbitterung gegen die Feinde der Wahrheit vorhanden war. Er selbst», so sagt er, «hatte nicht selten die Erfahrung gemacht, wie nützlich und brauchbar für die Sache der Kirche Gott seine herbe und schroffe Rhetorik hatte werden lassen. Denn wenn er sich auf Sanftheit und Mäßigung verlegte, wie sie es nennen, erntete er nichts als Verachtung von Cajetan wie von Erasmus, von Cochlaeus wie von Eccius und anderen» (Apology for Smectymnuus). Obwohl sich in jüngster Zeit die Sprache des Kämpferischen und der Konfrontation in den christlichen Dialog gemischt hat, wird kaum einer von den Männern der englischen Freikirchen, denen die Explosionen in Nordirland in den Ohren dröhnen, bereit sein zu glauben, es gäbe eine als christliche Tugend anerkannte «geheiligte Erbitterung»; sie werden sich vielmehr freuen, daß diese Polemik Luthers und Miltons unter die «alten, unseligen, weit zurückliegenden Dinge und längst vergangenen Kämpfe» verbannt werden kann. Hier und in diesem Punkt besteht ein Unterschied zwischen Milton und Luther. Milton hat keinen Sinn für Humor. Daß Luther diesen Sinn besitzt, rettet ihn immer und immer wieder vor reiner, leerer Bosheit. Miltons große epische Dichtungen «Paradise Lost» und «Paradise Regained» schildern den zentralen christlichen Mythos, den Luther in seiner allerersten Veröffentlichung, seiner Vorrede zur «Deutschen Theologie» mit ihrem Thema vom Ersten und Zweiten Adam aufgreift, über das Luther sein Leben lang gepredigt hat. Miltons anderes Meisterwerk, «Samson Agonistes», setzt sich sehr tiefgründig mit der prophetischen Berufung auseinander; und es gibt einen feinsinnigen Essay von Rudolf Herrmann über Samsons faszinierenden Eindruck auf Luther, bei dem sich einige auffallende Übereinstimmungen mit Miltons Gedanken finden.

Der andere geniale Repräsentant der Nonkonformisten – er faßt die baptistische und kongregationalistische Tradition zusammen – ist John Bunyan. John Bunyans spirituelle Autobiographie, «Grace Abounding», läßt erkennen, daß er und der junge Luther die gleichen harten Kämpfe durchzustehen hatten, von denen Bunyan als dem «zerknirschten Gewissen» spricht. Beide wußten, daß der Glaube untrennbar ist von der Anfechtung und daß diese Anfechtung des Glaubens niemals aufhört bis zum Ende des Lebens. Während Miltons Satan ein großer Herr ist, der wenig gemein hat mit Luthers Teufel, kommen Bunyans schrecklicher Apollyon und seine etwas sinnlosen Riesen (Giants) Luthers schlicht mittelalterlichem Satan bedeutend näher; bei beiden Autoren aber läßt der erbitterte Kampf mit dem Teufel das Böse zu etwas Dynamischem werden und die Welt zur Bühne dieses dramatischen Kampfes, über den sich der triumphierende Ruf erhebt: «Christus Victor»! «Ein Wort soll ihn schnell erschlagen.»

Tief in der englischen freikirchlichen Tradition verwurzelt sind ihre Hymnen, namentlich die des Kongregationalisten Isaak Watts und des Methodisten Charles Wesley. Gleich den großen Chorälen Luthers sind sie frei von Sentimentalität und Subjektivismus und verbinden Erlösungserfahrung mit den objektiven Gegebenheiten des Wesens Gottes und seiner Machttaten in seinem Sohn. Sie spiegeln eine reiche Frömmigkeitstradition mit einem christozentrischen Kern wider – eine Tradition mit tiefen Anklängen an jenes lutherische Element, das vor einigen Jahren Walther von Löwenich in seinem klassischen Werk « Luthers Theologia Crucis» herausgearbeitet und das Marc Lienhard noch kürzlich in seinem tief beeindruckenden Buch «Luther, Témoin de Jésus Christ» neu erhellt hat.

2. Theologische Verwandtschaft

Innerhalb der englischen freikirchlichen Tradition gibt es eine calvinische und eine arminianische Strömung; in beiden finden sich Züge einer Verwandtschaft mit Luther, in der calvinischen zu seiner Betonung der Freiheit Gottes und seines souveränen Gnadengeschenkes, in der arminianischen zu der Betonung der Universalität des Kreuzes, die an Luthers Rat erinnert, den er einer geplagten Frau gab, sie solle sich den Wunden Jesu zuwenden. Er biete ihr die Auserwählung. Die Christen der Freikirchen haben die Rechtfertigung durch den Glauben und die Heilige Schrift als höchste Autorität gepredigt, auch wenn sie dabei in ihrer Auffassung vom Verhältnis des Gesetzes zum Evangelium und ihrem Moralismus mehr Calvinisten als Lutheraner waren. Dennoch gaben sie der Verkündigung des Evangeliums und der Freiheit des Christenmenschen den gebührenden Vorrang, befreiten so ihre Spiritualität von Gesetzesgläubigkeit und gaben ihr den Ton eines frohen, spontanen Gehorsams – ein Thema, das Luther meisterhaft variiert.

Ungeachtet des Wortes «frei» haben die englischen Freikirchen Elemente einbezogen, die an eine «Volkskirche» glaubten – nämlich die englischen Presbyterianer und den größten Teil der Methodisten des 19. Jahrhunderts, diejenigen Wesleyaner, die es ablehnten, sich dem Versuch einer Entstaatlichung der Church of England anzuschließen. Doch begegnen wir hier gewissen Neigungen der Freikirchen, die an einen oder zwei Punkte erinnern, in denen Luthers Denken seltsam «un-lutherisch» ist.

Eins von den Dingen, die Luther für die Kirche wiederentdeckt hat, war die Bedeutung der «Gemeinde». Diese Wiederentdeckung fand ihren aufsehenerregenden Ausdruck in seinem Traktat: «Daß eine christliche Versammlung oder Gemeine Recht und alle Macht habe, alle Lehren zu beurteilen und Lehrer zu berufen» (1523). Zweifellos wäre Luther niemals damit einverstanden gewesen, in welchem Ausmaß sowohl Lutheraner als Reformierte in späteren Jahrhunderten «Pastorenkirchen» geworden sind. Doch eben diese Macht und Befugnis der christlichen Versammlung, selbst zu entscheiden – nicht allein bei der Berufung der Amtsträger, sondern auch in Fragen der Lehre–, ist etwas der englischen freikirchlichen Tradition zutiefst Kongeniales. Natürlich ist für Luther die «Gemeinde» eine gemischte Körperschaft, die Pfarrei, die ganze Gemeinschaft; doch in seiner Vorrede zur «deutschen Messe» (1526) kommt Luther der Formulierung des kongregationalistischen Ideals einer «versammelten Kirche», in der Lord Lindsay eine der Wurzeln christlicher Demokratie erblickte, sehr nah. Hier spricht Luther von einer kirchlichen Versammlung, «nicht auf einem öffentlichen Platz für alle Arten von Menschen, sondern für solche, die sich als wirkliche Christen verstehen und das Evangelium mit Hand und Mund bekennen. Sie pflegen ihre Namen auf eine Liste zu setzen und sich aus eigenem Antrieb in irgendeinem Hause zu versammeln, um zu beten, die Schrift zu lesen, zu taufen, das Sakrament zu empfangen und andere Werke zu tun. Auf diese Weise können solche, die kein christliches Leben führen, erkannt, getadelt, gebessert, ausgesondert oder exkommuniziert werden.»

Für die Freikirchler ist wie für Luther die Kirche aus dem Wort geboren: dem Wort, das der menschgewordene Gott ist: dem Wort, von dem die Heilige Schrift Zeugnis gibt: dem lebendigen Wort christlicher Verkündigung. Und im Bekenntnis der Freikirchen besaß diese Verkündigung des Evangeliums der Gnade Gottes einen besonderen Vorrang. Davon zeugt die lange Reihe ihrer großen Prediger von Richard Baxter bis Charles Hadon Spurgeon. Der englische Protestantismus lehnt generell eine Lehre von der Realpräsenz (im technischen Sinne des Wortes) ab, vertritt aber eine wahre und wirkliche Gegenwart und betont die Bedeutung der – wie es in seinem Sprachgebrauch genannt wird – Riten (Ordinances) des Wortes und der Sakramente. John Wesley, der Luther durch seinen Kontakt mit dem Pietismus verpflichtet war, aber seinen Erklärungen des Galaterbriefes gegenüber argwöhnisch wurde – er las sie, als seine Bewegung von Mystizismus und Antinomismus schwer bedroht war –, bediente sich praktisch genau derselben theologischen Argumente, wie Luther in seiner Auseinandersetzung mit den «Schwärmern». Es gibt interessante theologische Berührungspunkte zwischen Wesleys berühmter Predigt «On the Means of Grace (Von den Gnadenmitteln)» und Luthers «Gegen die Himmlischen Propheten».

3. Nonkonformistisches Gewissen

Vor allem anderen aber waren die Freikirchen die bekennende Kirche des 17. Jahrhunderts. Im Gefängnis und unter Bedrängnissen bezeugten sie, was Luther als ein grundlegendes Merkmal der wahren Kirche bezeichnet hatte: daß sie «unter dem Kreuz» ist. Doch obwohl das für das 17. Jahrhundert zutraf und obwohl noch eine lange Periode sozialer und politischer Entrechtung folgte, die erst vor relativ kurzer Zeit endete, wurden im 19. Jahrhundert die Freikirchen zu einer Macht im Lande, die Staatsmänner und Regierungen nicht zu ignorieren wagten.

Das ist die Periode des sogenannten «nonkonformistischen Gewissens». So trug zum Beispiel, als der irische Politiker Parnell des Ehebruches überführt war, das Aufbegehren der Freikirchen dazu bei, die von ihm vertretene politische Sache zu Fall zu bringen. Es könnte scheinen, als liege darin keinerlei Verwandtschaft mit Luther. Es spielte sich ab inmitten der Tabus des Pietismus des 19. Jahrhunderts, und Luther würde bei manchen der ernstesten Verfechter der Mäßigung kaum eine kongeniale Gemeinsamkeit gefunden haben!

Der Grundsatz aber, daß die Menschen von denen, die sie regieren und an der Spitze ihrer Gesellschaft stehen, eine persönliche Integrität und die Beobachtung einer Grundnorm für ihr sittliches Verhalten fordern, die so ist, daß dieses Verhalten als gutes Beispiel dienen kann – etwas, was in den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts geradezu wie eine Ironie wirkt –, kommt Luther sehr nah; jenem Luther, der mit großem Mut unaufhörlich die Arroganz und die Lasterhaftigkeit seiner jungen blonden Junker anprangert, der die Verantwortungslosigkeit des jungen Philipp von Hessen und Johann Friedrich von Sachsen angreift und der in den dreißiger Jahren des 16. Jahrhunderts eine Menge Ungelegenheiten bekommt, weil er sich so unverhohlen über die Trunksucht des Hofes von Torgau ausgesprochen hatte, ebenso wie später dann über die lockeren Sitten der Wittenberger Studenten. Darüber hinaus teilte Luther – was noch wichtiger ist – mit den Nonkonformisten die Auffassung, daß das Gewissen unteilbar sei (wie es Sir Thomas More verfochten hatte), daß im gesamten menschlichen Leben, im privaten, persönlichen wie im öffentlichen und amtlichen und praktisch im gesamten Bereich

der menschlichen – und nicht allein der christlichen – Existenz der Mensch Gott gegenüber zur Rechenschaft verpflichtet sei und der Stimme des Gewissens gehorchen müsse, die Gott ihm gegeben hat.

Wenn wir für den nonkonformistischen Lebensstil in seiner besten Form eine passende Bezeichnung finden wollen, könnten wir wohl die Bezeichnung wählen, mit der ein namhafter Lutherkenner Luther charakterisiert hat: «gehorsamer Rebell».

Obwohl es Luther mehr um die Einheit der Christen zu tun war und er schönere Dinge über die Wiederaussöhnung gesagt hat, als gemeinhin bekannt ist, möchten wir von ihm wie von dem großen Nonkonformisten Richard Baxter sagen, er habe seine eigene Art gehabt, seine Ölzweige des Friedens zu Pfeilen zu machen. Doch würde Luther Baxter wohl zugestimmt haben, wenn dieser erklärte, das Wichtigste sei nicht, ein konfessionelles Etikett zu tragen, sondern vielmehr «Christ schlechthin» zu sein. Ist der grundlegende Ausgangspunkt des Ökumenismus nicht die Tatsache der Trennung, sondern die der Einheit, die auch heute noch auf der fundamentalsten Ebene besteht, dann kommt es gerade für das Studium Luthers nicht auf diesen oder jenen Gesichtspunkt an, sondern auf den Luther, der allen Kirchen gehört, auf die prophetische Gestalt, die alles andere als erhaben war – seine Großmut und seine Boshaftigkeit, seinen Humor und seinen Zorn, seine Güte und Milde wie sein provokatives Auftreten; über allem aber steht Luthers Beten, sein unerschütterlicher Glaube an Gottes Vorsehung, der ihn sagen läßt: Gott hat mich geführt wie ein altes blindes Pferd. Wenn heute Historiker und Theologen sich der Aufgabe unterziehen, das 16. und das 17. Jahrhundert neu zu durchdenken, dann nicht im Geiste «heiliger Erbitterung», sondern im Geiste von «De Oecumenismo», so daß der konfessionelle Gesichtspunkt absolut untergeordnet bleibt. Letztlich kommt es auf den Dialog der Wissenschaftler, der Historiker und Theologen an, auf die unermüdliche wissenschaftliche Bemühung sich einfühlenden Forschens nach der Wahrheit um jeden Preis. Aus dem Ferment vielseitiger weiterer wissenschaftlicher Lutherstudien können wir schließlich eine Antwort auf den Ruf erwarten: «Der wirkliche Martin Luther soll bitte aufstehen!»

Übersetzt von Karlhermann Bergner

GORDON RUPP

1910 in London geboren. Studium an den Universitäten von London, Cambridge, Straßburg und Basel. Mitglied der Britischen Akademie und Doktor der Theologie. Dixie Professor der Kirchengeschichte an der Universität Cambridge. Bis vor kurzem Mitglied des Zentralkomitees des Ökumenischen Rates der Kirchen und Mitglied der methodistischen Gruppen für das Gespräch mit der Church of England und der katholischen Kirche. Er ist Autor der Bücher «The Righteousness of God» (Lutherstudien), «Patterns of Reformation» und «The English Protestant Tradition». Anschrift: 580 Newmarket Rd., Cambridge, England.

James Samuel Preus

Die lutherische Luther-Diskussion

Die Einteilung dieses Versuches ist bestimmt durch die Diskussion von vier Thesen: 1. Die Lutheraner stehen heute unmittelbar vor der Aufgabe einer durch und durch kritischen Neueinschätzung Luthers, die nicht bloß seine Person, sondern auch seine Theologie einzubeziehen hat; 2. die Gebiete für eine theologische Kritik sind heute markiert durch ethische Fragestellungen; 3. die dringlichsten theologischen Themenstellungen für Lutheraner betreffen die Kirche und ihr Verhältnis zur Welt; 4. schließlich ist eine sorgfältige Analyse von Luthers Autorität innerhalb des Luthertums überfällig.

1. Die Erwünschtheit einer kritischen Neueinschätzung Luthers

Zu der Erwünschtheit einer kritischen Neueinschätzung Luthers tragen viele Faktoren bei: die furchtbare Fähigkeit des Menschen, die Zukunft zu gestalten, verlangt nach einer theologischen und säkularen Vision, die bei Luther fehlt, wie sich angesichts der Kluft zwischen den wohlhabenden und den armen Kirchen der Welt erweist; die ökumenische Situation läßt jede Sondertradition, sofern sie sich nicht von den anderen Traditionen anleiten, helfen und korrigieren läßt, als parochial-begrenzt erscheinen; der Schatten der Judenausrottung in Deutschland nährt weiterhin die Debatte über Luthers Ethik und daher auch seine Zweireichelehre; Lehren Luthers, die von Vorkämpfern des Obrigkeitsgedankens als wesentlich bezeichnet werden, werden in zunehmendem Maße kritisch beurteilt oder werden durch die geschichtliche Entwicklung und die Ergebnisse anderer wissenschaftlicher Disziplinen untergraben. Einige der Schibboleths in Luthers

Tradition reichen nicht mehr aus als Antworten auf solche Fragen. Sie leisten eher der Neigung Vorschub, Fragen zu beantworten, die gar nicht gestellt worden sind.

Ein Ergebnis davon ist, daß viele Lutheraner zu merken scheinen, daß sie nicht alle Antworten haben, daß unterschieden werden muß zwischen Luthers Lehre und echtem Christentum, da beides nicht einfach gleichbedeutend ist. Die Lutheraner fühlen sich mehr und mehr sicher genug oder auch genügend genötigt, so wie andere Christen Luther kritisch als eine theologische Quelle zu gebrauchen und ihn nicht mehr als ein Bollwerk zu verwenden, das die Lutheraner vor anderen Christen schützen soll.

2. *Die Gebiete der theologischen Kritik*

Ich habe den Eindruck, daß die Kritik an Luthers Theologie, soweit sie überhaupt bei Lutheranern zu finden ist, ausgelöst wird durch *ethische* Fragestellungen oder Kritiken. Zum Beispiel: Die Verwendung von Luthers Schriften im Zusammenhang mit der Ausrottung der deutschen Juden zeigt, daß es an der Zeit ist, Luthers Theologie zu korrigieren durch die Bejahung der bleibenden Bedeutung der Juden in Gottes Heilsplan (Pelikan). Luthers Ablehnung und Angriff gegen die aufständischen Bauern führt unter anderem zu einer kritischen Betrachtung seiner Auslegung von Röm 13, mit der er fälschlich einer theologischen Legitimation der Knechtung von Menschen Vorschub leistete (Kirchner). Die Tatsache, daß er diese Sache zunächst als eine weltliche Angelegenheit kennzeichnete und dann doch in einem weiteren Schritt den Soldaten sagte, daß sie Martyrer würden, wenn sie in diesem Krieg getötet würden, beweist nicht nur Inkonsequenz, sondern verrät auch eine Theologie, die damit die Ordnung über die Gerechtigkeit stellt.

Der deutsche Kirchenkampf hat einige Konsequenzen von Luthers Versäumnis, eine autonome Kirchenstruktur zu schaffen, zutage treten lassen. Aufgrund seiner ganz und gar entschuldbaren Unaufmerksamkeit gegenüber der Zukunft, die ihre Wurzel hatte in seinem Glauben, daß die Geschichte sich rapide ihrem Ende nähere, fehlen Luthers Denken die Mittel, um sich theologisch mit der gegenwärtigen geschichtlichen Gestaltung der neuen Schöpfung zu befassen (Duchrow). Helmut Gollwitzer hat bemerkt, daß das Luthertum immer mit aller Entschiedenheit jeden Utopismus abgelehnt hat, daß es sich aber nicht ebenso sorgsam vor dem entgegengesetzten Irrtum, nämlich der selbstgenügsamen Resignation gegenüber den herrschenden Verhältnissen, gehütet hat. Bestärkt von der Überzeugung, daß die Sünde bis zum Ende der Welt herrschen müsse, neigte Luther zu einem funktionalen Manichäismus: auf der einen Seite die Herrschaft Christi im Gewissen; auf der anderen Seite dagegen überläßt man die Welt ihrer Eigengesetzlichkeit, einer Autonomie von solch hohen Graden, daß die weltliche Autorität in einem Raum jenseits von prophetischer Kritik oder konstruktiver Anleitung durch das Evangelium angesiedelt wird.

Kritik im Bereich der Ethik ist auch die Einbruchstelle für eine kritische Behandlung von Luthers *Theologie der Kirche*, die eines der Hauptinteressengebiete von Luther ist (Hendrix). Es ist vermerkt worden, daß sich aus seiner Vorstellung, die Kirche sei «unsichtbar» oder – wie Wissenschaftler es lieber formulieren – «verborgen», einige unheilvolle Auswirkungen ergeben haben. Bonhoeffers Bemerkung, daß die Unsichtbarkeit der Kirche mörderisch sei, kann auch auf andere Zeiten und örtliche Situationen außer dem deutschen Kirchenkampf angewandt werden. Der Verzicht auf die mit der Sichtbarkeit verbundene religiöse Relevanz macht es jeder Kirche leichter, vor ihrer Berufung gegenüber Menschen in Not zu entfliehen. Um es ganz hart zu sagen: rein geistige Gemeinschaft ist billiger als wirkliche Solidarisierung: sie hat es nicht nötig, sich abzugeben mit der Ausbeutung von armen durch reiche Nationen, und in den dreißiger und vierziger Jahren mag dies die Gewissen von Lutheranern erleichtert haben, wenn sie sich nicht mit jüdischen Konvertiten zum Christentum solidarisierten oder identifizierten, wenn dies zum Sicherheitsrisiko wurde. Diese Flucht konnte sich entschuldigen mit der lutherischen Lehre, daß wahre christliche Gemeinschaft innerlich und geistlich sei, nicht aber sozialer Natur (Tiefel).

Kurzum, es gibt eine lange Geschichte von Häresien der sichtbaren Kirche, wie Lutheraner sie mit Vorliebe dem Katholizismus zur Last zu legen pflegen; inzwischen aber ist es an den Lutheranern selbst, die Häresien der unsichtbaren Kirche zu entdecken.

3. *Kirche und Welt*

Die obigen Erwägungen können helfen zu erklären, warum die dringlichste und interessanteste Diskussion über Luthers Theologie die Lehren über die Kirche und die Beziehung der Kirche zur Welt betroffen hat. Die Ekklesiologie und die Frage der Beziehung zwischen Kirche und Welt zeigen tatsächlich die Neigung, zu einem einzigen Thema zu verschmelzen, wie die Arbeit von Ulrich Duchrow (einem Mitarbeiter des Lutherischen Weltbundes und Verfassers von «Christenheit und Weltverantwortung») deutlich sichtbar macht. Das ökumenische und das ethische Interesse verschmelzen in seiner Forderung, daß allein die Welt-

kirche fähig sei, eine Glaubensantwort auf die Herausforderungen zu geben, mit denen Christen heute konfrontiert sind.

Dieselben Themen kommen zum Vorschein, wenn es um die verflossene Zeit des Nationalsozialismus in Deutschland geht oder auch um die furchtbaren Probleme der Gegenwart und der Zukunft, nämlich was die Kirche sei und wie sie sich zur Welt zu verhalten habe und was das theologische Instrumentarium dafür sei. Duchrow würde vermutlich das Verdikt von Hans Tiefel zu radikal finden (die Lutheraner können demnach Luthers Ethik oder seine Zweireichelehre nicht akzeptieren, ohne sie einer drastischen Revision zu unterziehen), aber er wirft scharfe Fragen auf hinsichtlich Luthers Versagen bei der Entwicklung einer sichtbaren Kirche und hinsichtlich des Mangels an Selbstkritik unter Lutheranern.

Trotz Duchrows Bemühung, so glimpflich wie möglich mit Luther zu verfahren, bleibt es doch unbestreitbar wahr, daß Luthers ethische Vision niemals über die Perspektive der persönlichen Verpflichtung des Christen hinausgelangte. Seine Rolle als *cooperator dei* in der Welt läßt den ethischen Horizont dadurch begrenzt erscheinen, daß nichts gesagt wird über den weiteren Rahmen, in dem diese Berufung sich verwirklicht. Luther verwendet zum Beispiel nicht die Metapher vom Reich Gottes oder andere kosmische Bilder, um damit anzudeuten, daß persönliche Berufung sich vollzieht im Rahmen eines göttlichen Auftrags für eine neue Schöpfung in, mit und unter diesem Auftrag.

Wie immer diese Debatte ausgehen mag, so scheinen einige Lutheraner gerüstet zu sein, der Meinung Luthers entgegenzutreten, falls dieser wirklich gesagt und auch gemeint hat: «Christus non curat politiam aut oeconomiam» (WA TR I. 470, 932).

Die Diskussion über die Zweireichelehre hat unvermeidlicherweise auch Bezug zur Rechtfertigungslehre. Tatsächlich könnte man die Debatte über die Zweireichelehre als die besondere Spielart betrachten, in der die Rechtfertigungslehre heute diskutiert wird. Das heißt, daß das Gerechtfertigtsein vor Gott nicht mehr bloß die Übernahme von Weltverantwortung nahelegt, sondern mit innerer Notwendigkeit nach sich zieht. Viele stimmen mit Duchrow darin überein, daß dies die Frage ist, zu der die Kirche die entscheidende Aussage darüber zu machen habe, was sie in unserer Zeit ist.

Wenn dies richtig ist, so dürfen wir wohl einige Überraschungen in der neuanlaufenden Diskussion über Luthers sogenannten reformatorischen Durchbruch erwarten. Für eine ganz Generation war diese Diskussion die Weise, in der Lutheraner ihre eigene theologische Identität erklärten, seitdem die Problemstellung eine Definition dessen forderte, was «reformatorische Theologie» im Unterschied zu dem, was vorausging, sei.

4. Luthers Autorität innerhalb des Luthertums

Aufnahmebereitschaft für theologische Kritik oder Korrektur gegenüber Luther ist nicht weit verbreitet. Häufig trifft man in der lutherischen Literatur auf die Annahme, daß Luther kritisieren soviel bedeutet wie das Evangelium zu kritisieren. Oder auch, daß es wichtiger sei, seinen guten Ruf in Schutz zu nehmen, als sich theologisch der Tatsache zu stellen, daß Luthers Theologie zum Weggenossen des deutschen Nationalsozialismus geworden ist (Greene).

In der Mehrheit der Fälle ist die Kritik an Luther beschränkt auf die Kritik an persönlichen Fehlern, die ja nicht allzu schwierig zu entdecken sind. Dabei bleibt die Frage, ob und in welchem Umfang auch Kritik an Luthers Theologie erlaubt ist, unberührt. Um ein Wort des betroffenen Gründervaters abzuwandeln: Die Lutheraner greifen Luthers Sünden an, aber sie überlassen es anderen, seine Lehre anzugreifen.

Der Grund dafür liegt nach meiner Vermutung darin, daß Luther mehr ist als irgend jemand, als ein bloßer Theologe unter anderen; er ist eine Institution. Sein Platz im Luthertum kann nicht verglichen werden zum Beispiel mit dem von Thomas von Aquin innerhalb des Katholizismus. Man nehme Thomas weg und hat doch immer noch die katholische Tradition. Aber man nehme Luther weg und frage sich, was dann noch übrig bleibt!

Luther erfreute sich (oder ist das Opfer) einer Art von päpstlicher Unfehlbarkeit. Nicht, daß man ihn in sklavischem Respekt zu etwas machte, was noch mehr wäre als der Papst selbst, oder daß man ihm gar noch mehr Aufmerksamkeit entgegenbrächte. Vielmehr gewinnt er dann entscheidende Bedeutung – genau so wie die Päpste –, wenn seine Tradition auf dem Spiel steht. Immer wenn Lutheraner zu sagen versuchen, wer sie sind und was sie tun sollten, so ist Luther ein entscheidender Bestandteil der Diskussion, und wo er *ex officio* gesprochen zu haben scheint, dort ist die Streitfrage beigelegt.

Luthers grundlegende theologische Kategorien werden in einem Großteil der lutherischen Literatur so ernst genommen, daß lediglich (ausgewählte) biblische Autoren im selben Atemzug erwähnt werden. Es gibt keinen Theologen in der lutherischen Tradition, der auf derselben Ebene stünde wie er. Er steht fast neben Paulus und Johannes. Nur wenig oder gar kein Abstand ist auszumachen zwischen der Bibel und Lu-

ther. Kritik an Luther scheint so *ipso facto* Kritik am Evangelium selbst zu sein, so daß ein Außenstehender den Eindruck gewinnen könnte, daß es Kritik an Luther nicht geben kann, sondern allein am Buch Esther, am Jakobusbrief, an der Apokalypse und an anderen «strohernen» Teilen der Heiligen Schrift.

Luther ist das *magisterium* des Luthertums, dies aber auf eine von der Bedeutung dieses Wortes im Katholizismus unterschiedene Weise. Das katholische *magisterium* lebt in der Sukzession der Hierarchie. Luther ist tot, aber seine Autorität wirkt fort in der *Formung der Gewissen*, und diese sind weiterhin durch seine Autorität legitimiert, ohne daß sie gleichzeitig verpflichtet wären, jeder seiner Lehren zu folgen. Dieses lutherische Gewissen hat sein Vorbild in Luthers Auftritt vor dem Reichstag zu Worms 1521. «Da war ich die Kirche», hat er davon gesagt. Der Vierte Internationale Luther-Kongreß (St. Louis 1971) hat das Thema von Luthers Autorität nicht ausdrücklich behandelt, aber Bernhard Lohses Ausführungen über das Gewissen haben ihr wahres Geheimnis offenbart. Luther hat jeden Christen autorisiert, fest zu stehen und nicht zu widerrufen, die Lehre von sich selbst aus zu beurteilen aufgrund des Wortes Gottes.

Das spätere protestantische «Recht auf private Auslegung» ist eindeutigerweise nicht eine Ausweitung von Luthers Gedanken, sondern seine Aufweichung, denn Luthers Gewissen ist nicht ein bloß autonomes menschliches Gewissen. Es wird vielmehr autoritativ gefestigt durch Gottes Hilfe: «Unsere Theologie ist gewiß, weil sie uns auf einen Standort außerhalb von uns selbst versetzt...» (WA 40/1.589.8).

Das lutherische Gewissen äußert sich sowohl innerhalb des Luthertums wie auch in der ökumenischen Szene. Im amerikanischen Luthertum wird Luthers Bestehen auf der Freiheit der theologischen Ausbildung immer wieder geltend gemacht gegen die Leitung der Lutherischen Kirche der Missouri-Synode, welche eine neue Definition der Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift den theologischen Lehrern in der Kirche verpflichtend aufzuerlegen sucht. Die Ironie dieser Forderung liegt darin, daß die Kirchenleitung damit genau das tut, was nach Luthers Sicht das Papsttum tat, als er sich zur Leipziger Disputation stellte: nämlich einen neuen Glaubensartikel über die Schrift hinaus aufzuerlegen.

Luthers Autorität wird heute innerhalb des Luthertums nicht in weiten Kreisen diskutiert. Vermutlich aber wird dies in nicht allzu ferner Zukunft jedenfalls geschehen. Denn einerseits lädt die *ökumenische Szene* zu einer solchen Forschungsarbeit ein. Wie Lohse aufweist, stand Luther noch nicht auf dem Standpunkt, daß eine sorgsam gebildete Gewissensüberzeugung, die sich auf die Schrift gründet, in unauflösbare Widersprüche hineinführen müsse. Als dann solche Differenzen entstanden waren, gab es keinen Ausweg mehr. Luthers letztes Wort (wie etwa zu Zwingli) ist: Lehre uns, was du vor Gott verantworten kannst. Diese Sicht wird dem heutigen Bewußtsein der Dringlichkeit bezüglich der Gemeinschaft über die Konfessionsgrenzen hinweg nicht gerecht. Theologen versuchen heute, neues Gelände für eine angepaßte Behandlung dieses Problemkreises zu erschließen. Jedenfalls scheint in der Frage, wie Luther hier zu verwenden ist, noch nicht viel geklärt zu sein.

Eine Alternative ist ein freundliches Außerachtlassen. Ein gewisses Ergebnis davon scheint beteiligt zu sein bei den Vereinbarungen, die erreicht wurden von lutherischen und reformierten und katholischen Theologen in Leuenberg und bei den Dialogen über die Eucharistie in den USA. In lutherischen Kreisen herrscht einige Beunruhigung über diesen Trend. Gleichzeitig sind die meisten Lutheraner glücklich, den Leuenberger Theologen zustimmen zu können in der «Überzeugung, daß sie gemeinsam an der einen Kirche Jesu Christi teilhaben und daß der Herr sie zum gemeinsamen Dienst befreit und verpflichtet».

Ökumenisch gesinnte Lutheraner scheinen bereit zu sein, Luthers Theologie mehr als eine Hilfe für die christliche Gemeinschaft darzustellen denn als eine Schutzwehr der Lutheraner gegen andere Christen. Ingetraut Ludolphy zum Beispiel gebraucht Luther da, wo er nützlich ist, und sie ignoriert ihn einfach, wo er dies nicht ist. Die Frage ist nur, welche Kriterien bestimmen diese Auswahl? Die Antwort könnte darin liegen, daß man gewisse Thesen (tunlichst weniger als 95!) als wesentlich und als ökumenisch bedeutsam vorlegt, Thesen, von denen man denkt, daß sie sowohl zum einzigartigen Charakter des Luthertums wie auch zum Kerngehalt des Evangeliums gehören.

Dies tut zum Beispiel Erwin Mühlhaupt, wenn er drei kritische Lehrpunkte vorträgt, über die es keinen Kompromiß geben dürfe: die Autorität und Einsichtigkeit der Schrift, die paulinische Lehre von der Rechtfertigung (wie Luther sie ausgelegt hat) und die – zugegebenerweise kontroverse – Lehre von den zwei Reichen oder Regimenten. Enthüllend ist hier, daß diese Thesen die am meisten angefochtenen Lehren im Luthertum sind. Zu den beiden letzten haben wir bereits Stellung genommen. Und die Geschichte hat gezeigt, daß die reformatorische «Klarheit» oder Einsichtigkeit der Schrift gerade klar genug war, um unerschöpflichen Spaltungen, nicht aber, um der Einheit Auftrieb zu geben. Eine weitere Komplizierung des Problems ergibt sich aus der heute geläufigen Einsicht in die Vieldeutigkeit der biblischen Sprache und in die

beträchtliche Verschiedenheit zwischen den biblischen Autoren in ihrer Darstellung dessen, was wesentlich sei. Laien sind heute ebenso mit dieser Problematik vertraut wie Theologen (Quanbeck).

Ungeachtet solcher Schwierigkeiten gibt es jedenfalls kein Anzeichen dafür, daß selbst ökumenische Lutheraner drauf und dran wären, hier zurückzuweichen (Vajta); die kritische Neueinschätzung Luthers verwickelt sie vielmehr in Fragestellungen, die ihre eigenste theologische Identität berühren. Mehr als irgendeine andere christliche Gemeinschaft hat das Luthertum seine Identität immer mit Hilfe seiner Lehre bestimmt. Nun aber rufen ökumenische und ethische Erfordernisse sie auf, Neuland zu erschließen. Ihr Gründervater bietet dazu einen gesunden Rat an: «Ihr sollt Christi Jünger sein, nicht Luthers Jünger.»

Bibliographische Hinweise

Im Folgenden werden die Werke der erwähnten Autoren genannt; darüber hinaus bin ich zahlreichen anderen zu Dank verpflichtet.
U. Duchrow, Between Power and Suffering. The Christian Identity of the Lutheran Churches Today: Lutheran Quarterly 27 (1975) 125 – 138. Ds., Christenheit und Weltverantwortung (Stuttgart 1970). L.C. Greene, The Political Ethos of Luther and Lutheranism. A Reply to the Polemics of Hans Tiefel: Lutheran Quarterly 26 (1974) 330 – 335. S.H. Hendrix, «We Are All Hussites»? Hus and Luther Revisited: Archiv für Reformationsgeschichte 65 (1974) 134 – 161. H. Kirchner, Luther and the Peasant's War. Übers. von D. Jodoch (Philadelphia 1972). Dts. Erstveröffentlichung in H. Foerster (Hg.), Reformation heute (Berlin und Hamburg 1967) 218 – 247. Leuenberger Konkordie. Dokument der Einigung reformatorischer Kirchen in Europa: Lutherische Monatshefte 12 (1973) 271 – 274. B. Lohse, Conscience and Authority in Luther: H. Oberman (Hg.), Luther and the Dawn of the Modern Era (Leiden 1974) 158 – 183. I. Ludolphy, «Die ganze Christenheit auf Erden». Eine Untersuchung zur Stellung Luthers zur Ökumene: Theol. Literaturzeitung 97 (1972) 89 – 96. Lutherans and Catholics in Dialogue I – V, Hg. P. Empie und T. Murphy (Minneapolis 1965 ff.). Dt. Übers. von III und IV: Um Amt und Herrenmahl. Dokumente zum evangelisch/römisch-katholischen Gespräch. Hg. G. Gassmann u.a. (Frankfurt 1973). Dt. Übers. von V (in Auszügen: LWF/LWB information Nr. 16, 20. März 1974; UNA SANCTA 29 (1974) 92 – 94. E. Mühlhaupt, Was ist an Luther überholt und was nicht?: Luther. Zeitschrift der Luther-Gesellschaft 41 (1970) 111 – 119. J. Pelikan, Luther Comes to the New World: Luther and the Dawn of the Modern Era (aaO.) 1 – 10. W. Quanbeck, Search for Understanding: Lutheran Conversations with Reformed, Anglican and Roman Catholic Churches (Minneapolis 1972). H.-H. Schrey (Hg.), Reich Gottes und Welt. Die Lehre Luthers von den zwei Reichen = Wege der Forschung 107 (Darmstadt 1969). H. Tiefel, The German Lutheran Church and the Rise of National Socialism: Church History 41 (1972) 326 – 336. Ds., Use and Misuse of Luther During the German Church Struggle: Lutheran Quarterly 25 (1973) 395 – 411. V. Vajta, «Therefore I Cannot and Will Not recant»: Lutheran World 18 (1971) 319 – 331.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

JAMES SAMUEL PREUS

Seit 1973 Associate Professor im Department of Religious Studies der Indiana University in Bloomington, Indiana. Er promovierte an der Harvard University Divinity School, an der er auch von 1966 bis 1973 lehrte. Veröffentlichungen: From Shadow to Promise: Old Testament Interpretation From Augustine to the Young Luther (Cambridge 1969); Carlstadt's «Ordinaciones» and Luther's Liberty: A Study of the Wittenberg Movement, 1521 – 1522 (Cambridge 1974); mehrere Zeitschriftenartikel über Luther. Anschrift: Dept. of Religious Studies, Indiana University, Sycamore Hall 230, Bloomington, Ind. 47401, USA.

Johannes Brosseder

Die katholische Luther-Rezeption

Ein erster Blick auf das Thema «Die katholische Luther-Rezeption» suggeriert, daß hier ein relativ schlichter und eindeutiger Sachverhalt zur Darstellung zu bringen wäre. Der zweite Blick jedoch könnte angesichts der Fragen, die entstehen, mutlos machen, sich überhaupt einem so globalen Thema in dieser Kürze zuzuwenden.

1. Die Frage der Rezeption

Um welche entmutigenden Fragen handelt es sich? Folgende Überlegungen seien einleitend angestellt: Was ist überhaupt präzise Rezeption? Geht es in diesem Vorgang darum, daß ein einzelner das von einem anderen Gesagte *als Ganzes* nur so wiederholt, wie es der andere gesagt hat? Das liefe, bis ans Ende gedacht, auf eine Kopie des Werkes eines anderen hinaus, die schon deshalb nicht gelingen kann, weil der biographische, politische und gesellschaftliche Kontext des zu rezipierenden Werkes nicht wiederherstellbar ist[1], ein Kontext, ohne den das zu rezipierende Werk selbst aber nicht erklärbar ist. Dieser Weg ist aber auch im Blick auf den Rezipienten nicht gangbar. Derjenige nämlich, der rezipiert, ist ja seinerseits in einen bestimmten biographischen, politischen und gesellschaftlichen Kontext hineingestellt, ist von ganz bestimmten geistigen Fragestellungen und Gegebenheiten schon geprägt, die ihn von vornherein das zu Rezipierende mit einer bestimmten Perspektive lesen lassen, so daß jede Rezeption immer schon eine ganz bestimmte Interpretation voraussetzt. Welche Wandlungen dabei das zu Rezipierende durchläuft, wäre eigens

zu untersuchen. Die angedeuteten Schwierigkeiten potenzieren sich, wenn dargestellt werden soll, wie in einer bestimmten Gemeinschaft das Gesamtwerk eines einzelnen als rezipiert betrachtet werden kann, vor allem wenn man bedenkt, daß die angesprochene Gemeinschaft keine uniforme Größe ist, sondern ihre Einheit vielfältig lebt. Dürfte also die Rezeption eines gesamten Oeuvres in jeder Hinsicht unmöglich sein, dann kann folgerichtig von Rezeption nur dann gesprochen werden, wenn bestimmte *Teilaspekte* in die eigene Sehweise und in das eigene Denken einfließen. Fraglich bleibt dann immer noch, ob diese Teilaspekte dann konstitutives Gewicht erhalten oder lediglich mitbedacht sein wollen. Das wiederum hängt von dem Themenkreis ab, der gerade zur Debatte steht, und von seinem Zusammenhang. Nun könnte man sagen, etwas kann dann als rezipiert gelten, wenn der Grundgedanke eines Gesamtwerkes und seine wesentlichen Ausfaltungen dem eigenen Denken einverleibt worden sind. Schwierig wird es aber in diesem Zusammenhang dann, wenn derjenige, der rezipiert werden soll, etwas als wesentliche Entfaltung seines Grundgedankens angesehen hat, was heute sachlich als unwesentlich einzustufen ist[2].

Angesichts der angedeuteten und hier nicht ausdiskutierten Schwierigkeiten der allgemeinen Rezeptionsproblematik ist nicht nur das spezielle Thema der Luther-Rezeption, sondern das noch speziellere Thema einer katholischen Luther-Rezeption nicht gerade einfach zu beantworten. Wie generell, so gilt auch hier: was Rezeption genannt wird, zerfällt «in eine Vielzahl von Rezipierenden sowie von Rezeptionsweisen höchst unterschiedlicher Qualität und Intensität: Diesem genügt ein Satz, ein Stichwort, das er begreift, ein anderer benötigt das gesamte Oeuvre. Jener hält sich an Hauptwerke oder Schlüsseltexte, andere wieder greifen auf die sogenannte Sekundärliteratur zurück. In all diesen Fällen geschieht Rezeption. Die Frage jedoch, welche Art von Rezeption als die beste oder die genaueste zu gelten habe, läßt sich generell und normativ nicht entscheiden»[3].

Schließlich muß einleitend noch gefragt werden, ob es heute im 20. Jahrhundert überhaupt sinnvoll ist, die Theologie einer historischen Persönlichkeit, diejenige Martin Luthers, zu rezipieren. Die Frage bleibt auch dann bestehen, wenn die katholische Theologie unserer Zeit ein wesentlich anderes Urteil über Luther und die Theologie des Reformators fällt als die Kirche des 16. Jahrhunderts. Wenn aber heute ein weitgehender ökumenischer Konsens in der Beurteilung von Werk und Person Martin Luthers gegeben ist oder zumindest als möglich angesehen werden muß, dann weitet sich die Frage ganz allgemein zu dem Problem aus, wie von einer Rezeption der Tradition in der gegenwärtigen Theologie gesprochen werden kann und wie solche Rezeption überhaupt sachgemäß zu geschehen hat. Auch dieser Problemkreis kann hier nur angesprochen, aber nicht ausdiskutiert werden.

Aus den genannten Gründen und infolge der angesprochenen Schwierigkeiten muß die Darstellung der katholischen Luther-Rezeption mit Unschärfen behaftet bleiben. Da es heute sachlich nicht darauf ankommen kann, Luther als Ganzen oder in *beliebigen* Teilaspekten seines Werkes nur zu wiederholen, sei im folgenden nur die Luther-Rezeption behandelt, die die Luther bewegenden zentralen Anliegen und Motive aufgenommen hat, ohne in der Formulierung sklavisch an Luther zu hängen. An in der Theologie Luthers selbst wichtigen Themen sei dies näher entfaltet. Im wesentlichen wird dargestellt, wie wichtige Anfragen Luthers an die Kirche des 16. Jahrhunderts heute von der katholischen Theologie gesehen werden. Ein Ausblick gilt der Frage, ob auch dort von Luther-Rezeption gesprochen werden kann, wo zentrale Einsichten Luthers heute neu und eigenständig verantwortet werden.

2. Rezeption wichtiger Grundanliegen

a. Kirchenreform

Luthers Anliegen galt der Reform der ganzen Kirche. Der Ruf zur Reform ist schon oft in der Kirche des Mittelalters erhoben worden. Immer wieder ist die Reform an Haupt und Gliedern gefordert, doch nie umfassend verwirklicht worden. Von hier aus gesehen reiht sich Luther würdig ein in die Reihe derjenigen, die den Ruf zur Reform schon vor seiner Zeit erhoben hatten. Luthers Ruf zur Reform galt aber nicht lediglich einigen Teilaspekten der damaligen kirchlichen Lebenswirklichkeit (einschließlich der Lehre), er erstreckte sich vielmehr auf den Gesamtaspekt kirchlichen Lebensvollzuges überhaupt. Insofern enthält Luthers erste Ablaßthese ein Programm: «Wenn unser Herr und Meister Jesus Christus sagt, tut Buße, so will er, daß das ganze Leben seiner Gläubigen auf Erden eine stete Buße sein soll.»[4] Das Umdenken ist hier nicht eingegrenzt gesehen auf den Bereich des Bußsakramentes, sondern als umfassende Dimension des christlichen Lebens verstanden und im weiteren Verlauf der Reformation als umfassende Kategorie kirchlichen Lebensvollzuges überhaupt entdeckt worden, Lehre und Verfassung der Kirche nicht ausgenommen.

Dieses Anliegen hat die katholische Kirche heute zu ihrem eigenen gemacht, wenn sie erklärt: «Die Kirche wird auf dem Weg ihrer Pilgerschaft von Christus zu

dieser dauernden Reform gerufen, deren sie allzeit bedarf, soweit sie menschliche und irdische Einrichtung ist, was also etwa...im sittlichen Leben, in der Kirchenzucht oder auch in der Art der Lehrverkündigung...nicht genau bewahrt worden ist, muß deshalb zu gegebener Zeit sachgerecht und pflichtgemäß erneuert werden.»[5] Der Sache nach ist hier Luthers Anliegen theoretisch rezipiert, wenngleich die praktische Verwirklichung im Leben der katholischen Kirche noch vielfach in den Anfängen steckt.

b. Rechtfertigungslehre

Der «articulus stantis et cadentis ecclesiae» ist das Verständnis der Rechtfertigung des Sünders vor Gott[6]. Ist es der Mensch, der gewissermaßen an Christus vorbei im Pochen auf seine Leistungen und Werke Gott versöhnt und die Erlösung des Menschen bewirkt, oder ist es Gott, der in seinem Handeln in Jesus Christus die Welt mit sich versöhnt und unsere Erlösung bewirkt hat? Die vielfach entartete Frömmigkeits- und Bußpraxis der damaligen Kirche legte eine Antwort im zuerst genannten Sinne nahe; Luther suchte und fand die Antwort im zuletzt genannten Sinne: Nicht wir erlösen uns selbst, sondern Christus hat uns schon erlöst; seiner Erlösung werden wir teilhaftig durch den Glauben[7], über den einerseits unsere Sünde auf Christus «fährt», der alle Sünde des Menschen in seinem Tod schon «ersäuft» hat, und über den andererseits Christi Gerechtigkeit zu uns wirklich kommt.

Das überkommene Glaubensverständnis erhielt durch eine solche Sicht eine neue Dimension: Der Glaube ist mehr als bloßes Fürwahrhalten bestimmter, von der Autorität der Kirche vorgelegter Glaubensinhalte, er ist als Glaubensvollzug gläubiges Vertrauen auf Gottes Handeln in Jesus Christus, ein Glaubensvollzug, der seinerseits in dem tragfähigen Fundament Gottes, dem zentralen Glaubensinhalt, selbst gründet. Aber auch die Werke erhielten durch eine solche Sicht wieder ihren richtigen Platz. Nicht die nach dem Empfang des Bußsakramentes zu übenden Werke der Frömmigkeit sind im eigentlich christlichen Sinn gutes Werk, sondern dieser Glaube, dessen höchste Form das Gebet, die lobpreisende Anerkenntnis der Gottheit Gottes ist, lebt sich konkret aus in der praktizierten Nächstenliebe, die die Feindesliebe mit einschließt. Ohne solchen Glauben ist dem guten Werk «der Kopf abgeschlagen»; das Werk offenbart dann nämlich nicht mehr konkret die Anerkennung der Gottheit Gottes, sondern den Versuch, gegen Gottes Weg die eigenen Wege zu gehen, und damit nicht Gott, sondern uns selbst in das Zentrum zu rücken. Das aber ist Äußerung des Unglaubens, der die Sünde schlechthin ist. Sünde ist daher das Sich-Auflehnen gegen Gott. Hiermit gewann Luther gegenüber der traditionellen Unterscheidung von läßlicher und schwerer die eigentliche Tiefendimension des Sündenbegriffs zurück.

Wenngleich Luthers Versuch, von diesen Perspektiven aus (gewissermaßen in einer Ontologisierung der Struktur des christlichen Gebetes) zu einem letztlich negativen Urteil über die guten Werke der Heiden und der Menschen anderer Religionen und zu einem negativen Urteil über deren Heilsmöglichkeit zu gelangen[8] m.E. als verfehlt angesehen werden muß, kann – innerchristlich gesprochen – keine christliche Theologie sachlich zu einem anderen Ergebnis als Luther kommen: Nicht wir sind es, die das Heil heraufführen, sondern Gott ist es, der das Heil der Welt in Jesus Christus anfanghaft schon gebracht hat und es am Ende der Tage endgültig herbeiführen wird. Auch kann kein Gebet sich christlich nennen, in welchem der Mensch und seine Leistung im Mittelpunkt steht, vielmehr gebührt der Dank auch für vom Menschen Vollbrachtes Gott selbst. Eine solche Sicht entbindet nicht davon, gründlich darüber nachzudenken, was der Mensch im einzelnen konkret zu tun hat. Aber dieses Tun ist einzubeziehen in das Gebet des Menschen, in welchem Gottes Gottheit gepriesen wird. Eine solche Sicht ist heute der Sache nach auch Allgemeingut der katholischen Theologie, ohne daß dies hier näher belegt werden müßte.

c. Abendmahlsverständnis

Luthers Einsicht in die Rechtfertigung des Sünders hatte unmittelbare Konsequenzen für das Verständnis des eucharistischen Gottesdienstes. Die damalige Theologie und Gestalt der Messe waren es, die am meisten dem Artikel von der Rechtfertigung widersprachen, und derentwegen, wie Luther sagte, wir ewiglich geschieden und widereinander sind und bleiben. Wieso kam Luther zu dieser Überzeugung? Neben vielem anderen, was den Gottesdienst umlagert und überlagert hatte, nicht in sein Zentrum gehörte und dieses mehr verdunkelte als erhellte, war Luther am anstößigsten, daß die Eucharistiefeier als menschliches Opfer ausgegeben und verstanden wurde. Luther sagte: Die Priester «bilden sich alle ein, sie opfern Christum Gott dem Vater als ein vollgültiges Opfer und tun ein gutes Werk für alle, denen sie vortragen, daß es ihnen nützlich sein solle. Denn sie vertrauen auf das vollbrachte Werk, welches sie dem Gebete nicht zuschreiben. Da also nach und nach der Irrtum gewachsen, haben sie dem Sakrament zugeeignet, was dem Gebet zustehet, und die Guttat, die sie dagegen nehmen sollen, Gott gegeben.»[9] Das Sakrament der Eucharistie ist Gabe Gottes, die «durch die Hand der

Priester allen Menschen dargereicht»[10] wird, um sie zu nehmen und zu empfangen. Dieser Sachverhalt wird verdreht, wenn wir das Sakrament Gott darbringen als unser Opfer, denn nicht wir opfern Christus, sondern Christus hat sich ein für allemal geopfert. Seiner Gemeinschaft werden wir teilhaftig im Nehmen seiner Gaben.

Wenngleich Luther den Aspekt des Opfers Jesu Christi in der konkreten Entfaltung seiner Abendmahlslehre theologisch vernachlässigt hat (die Gegenwart des Opfers Christi im Abendmahl hat Luther aber auch natürlich nicht bestritten), ist heute ein Konsens in der Opferfrage insofern möglich[11], als die Gegenwart Jesu Christi im Abendmahl ausdrücklich die Gegenwart des Opfers Christi mit einschließt, wenn sie Gegenwart Jesu Christi sein soll. Abgelehnt hat Luther, durchaus zu Recht, die Rede von einer Wiederholung des einmaligen Opfers Christi am Kreuz im Abendmahl. Vom menschlichen Opfer kann dabei nur insofern die Rede sein, als hierin die Bereitschaft des Menschen angesprochen wird, sich im Glauben in das Opfer Jesu Christi hineinnehmen zu lassen. Abgesehen von den Kontroversen in der Opferfrage stand Luther aber in einem fundamentalen Konsens in der Lehre der Eucharistie mit der Kirche seiner Zeit. Dazu gehört das Bekenntnis zur Realpräsenz Jesu Christi in Brot und Wein; dazu gehört auch die Überzeugung, daß die Gegenwart Jesu Christi nicht Produkt des Glaubens der Gemeinde ist, sondern kraft des Geistes Gottes sich ereignet, und schließlich gehört dazu die Überzeugung, daß die Realpräsenz nicht abhängt vom Empfang der Gaben, wohl aber auf diesen ausgerichtet ist.

Um zu einer sachgemäßen Feier der Eucharistie zu gelangen, hat Luther das Abendmahl strikt auf den Empfang ausgerichtet und die entgegenstehende Praxis in der damaligen Kirche kritisiert. Kritisiert hat Luther die Praxis der Privatmessen und versucht, den gemeinschaftsstiftenden Charakter des Abendmahls konkret zu verwirklichen. Entsprechend hat Luther die Praxis der Verehrung der eucharistischen Gaben kritisiert, weil diese den Mahlcharakter der Eucharistie verdunkelt. Schließlich hat Luther die Kommunion unter beiderlei Gestalt sowie die Volkssprache eingeführt. Vergleicht man die Theologie der Liturgie des II. Vatikanums[12] und die Reformen, die in seinem Gefolge durchgeführt worden sind, so wird man sagen müssen, daß Luthers Anliegen in geradezu überraschender Weise in der katholischen Kirche gegenwärtig sind[13], unbeschadet der Tatsache, daß nicht alle gefundenen Lösungen in jeder Hinsicht den gegenwärtigen Gesprächsstand der katholischen Theologie zum Thema Eucharistie widerspiegeln.

d. Amtsverständnis

Es kennzeichnet die Kirche des 16. Jahrhunderts, daß in einem damals weit verbreiteten Verständnis die Kirche aus zwei Ständen bestand, nämlich aus einem weltlichen Stand und aus einem geistlichen Stand[14], wobei dem geistlichen Stand eine größere Nähe zum Heil in Christus zugesprochen wurde. Der geistliche Stand war auf diese Weise über die gewöhnlichen Christen hinausgehoben, und wer in ihm lebte, galt praktisch als Christ höheren Grades. Luther befragte dieses weit verbreitete Verständnis auf seine Legitimität und kam zu dem Ergebnis, daß diese Unterscheidung nicht aufrecht erhalten werden kann, da alle Christen durch die Taufe wahrhaft geistlichen Standes sind. Von hier aus entwickelte dann Luther eine Ekklesiologie, die sich am paulinischen Bild des Leibes Christi orientierte: Alle Christen sind Glieder an dem einen Leib Christi. Jeder hat hier seinen unverzichtbaren Platz, jeder ist gleich nah und gleich fern zum Heil in Jesus Christus, dem Haupt der Kirche.

Luthers Betonung des Sachverhalts, daß alle Christen geistlichen Standes sind, bedeutete jedoch nicht, daß nun das Amt der Kirche abgeschafft worden wäre. Luther hat vielmehr seine Theologie des kirchlichen Amtes eingerückt in ein Gesamtverständnis von Kirche, innerhalb dessen das Amt den unverzichtbaren Auftrag hat, den Dienst an der Wortverkündigung und der rechten Verwaltung der Sakramente zu vollbringen, die beide auf die Einheit der Kirche bezogen sind, insofern sie diese je neu konstituieren. Es ist nicht in das Belieben der Kirche gestellt, ein Amt zu haben oder nicht, da die Wortverkündigung und die Sakramentsverwaltung zum unverzichtbaren Bestand von Kirche gehören (und insofern, katholisch gesprochen, göttlichen Rechtes sind)[15]. Die Art und Weise, wie jemand konkret in das Amt bestellt wird, ist jedoch in der Geschichte der Kirche, sieht man die Tradition umfassend, unterschiedlich gehandhabt worden. Ebenso ist die Gestaltung des Amtes unterschiedlich gehandhabt worden. Luther hat daran festgehalten, daß nur derjenige ein Amt versehen darf, der dazu ordnungsgemäß berufen ist durch die Ordination. Sich selbst mit dem Amt zu betrauen, ist durch ihn ausgeschlossen worden. Dabei ist es die Kirche, die Gemeinde, die in das von Gott der Kirche eingestiftete Amt als solches konkret einweist. In Wiederaufnahme altkirchlichen Gedankenguts hat Luther den Pfarrer als Bischof verstanden; insofern ist es nicht ganz korrekt, wenn gesagt wird, Luther habe das Bischofsamt abgeschafft. Ihm kam es vielmehr darauf an, das Amt wieder in einen konkreten Bezug zur Gemeinde zu bringen.

Es ist hier nicht möglich, alle Aspekte der Amtsfrage in Luthers Theologie darzustellen. Aber schon die Skizzierung einiger wichtiger Grundanliegen in der Theologie eines Amtes, das als Dienst in der Gemeinde verstanden wird, kann deutlich machen, daß einige ganz wichtige Aspekte lutherscher Theologie von der gegenwärtigen katholischen Theologie rezipiert worden sind[16], ohne daß ein offizieller Konsens in der Amtsfrage jetzt schon erreicht ist. Die ökumenische Diskussion um das Amt in der Kirche hat aber deutlich gezeigt, daß ein solcher Konsens theologisch als durchaus möglich erachtet werden kann[17]. Sogar erste Verständigungsversuche über ein universales Amt der Einheit der Kirche sind schon gemacht worden[18].

e. Schrift und Tradition

Luthers Reformen gründen in dem Willen, dem verpflichtenden Ursprung des Christentums gegenwärtig Geltung zu verschaffen. Der sprachliche Ausdruck dieses Verlangens ist gegeben in dem Wort «sola scriptura». Damit ist – neben anderem – gemeint, daß die heilsnotwendige Wahrheit allein in der Schrift enthalten ist, die ihrerseits daher normativen Charakter gegenüber allen kirchlichen Überlieferungen hat. Aufgrund der durch die Bibelwissenschaften vermittelten Einsicht, daß die Schrift ihrerseits Produkt eines Überlieferungsprozesses ist, kann heute von keiner Kirche mehr die theologische Zuordnung von Schrift und Tradition so durchgeführt werden, wie dies im 16. Jahrhundert sowohl vom Protestantismus wie (gegensätzlich) vom Katholizismus durchgeführt worden ist. Wohl aber kann das Sachanliegen Luthers, das in dem «sola scriptura» zum Ausdruck kommt, auch von der katholischen Theologie rezipiert werden[19], wenn folgendes bedacht wird: Die Kirche bekennt in ihren Glaubensbekenntnissen, daß sie apostolische Kirche ist. Diese Formulierung hat nur dann einen Sinn, wenn sie besagt, daß die Kirche die apostolische Überlieferung festhält und sie weitergibt. Der erste schriftliche, objektive Niederschlag dieser apostolischen Überlieferung ist aber die Schrift, die daher ihrerseits – für jedermann nachprüfbar – die erste Urkunde dessen ist, was apostolische Überlieferung ist. Wenn Kirche in ihrer Verkündigung nichts anderes will als die apostolische Überlieferung festhalten und diese weitergeben, dann kann die nachapostolische Überlieferung ihrerseits nur explikativen Charakter gegenüber der apostolischen Überlieferung haben. In diesem Sinne kann dann auch katholischerseits von einem «sola scriptura» gesprochen werden[20].

Dieses Thema kann hier nicht weiter verfolgt werden; zu betonen ist noch, daß sowohl die apostolische Überlieferung wie die nachapostolische Überlieferung (als deren Explikation) ihrerseits in bestimmter sprachlicher Gestalt und in bestimmten Denkschemata festgehalten sind. Die Bewahrung und Weitergabe des Sachgehalts der apostolischen Überlieferung ist daher nicht allein schon dadurch gewährleistet, daß der reine biblische Wortlaut weitergegeben wird. Das, was die Sache der apostolischen Überlieferung ist, bedarf daher je neuer sprachlicher Artikulation. Das hier Gesagte ist im wesentlichen die zentrale Sicht der Dogmatischen Konstitution des II. Vatikanischen Konzils über die göttliche Offenbarung, trotz mancher Unausgeglichenheiten im einzelnen.

Die Bereitschaft der katholischen Kirche, wesentliche Anliegen der Theologie Luthers zu rezipieren und sie für die eigene theologische Denk- und Sehweise fruchtbar zu machen, wäre nicht möglich gewesen, wenn nicht die katholische Lutherforschung unseres Jahrhunderts den Weg dazu geebnet hätte. Der Weg von Sebastian Merkle («Gutes an Luther und Übles an seinen Tadlern») über Joseph Lortz («Luther rang in sich einen Katholizismus nieder, der nicht katholisch war») bis hin zu Otto Hermann Pesch («Luthers Lehre von der Rechtfertigung verläßt zwar den Boden seiner Zeit und Vorzeit, betritt dabei aber kein solches Neuland, das dem katholischen Theologen zu betreten verwehrt wäre», wobei dieses Neuland in der existentiellen Denkvollzugsform von Luthers Theologie gesehen wird) sei daher eigens erwähnt, ohne daß es hier nochmals nachzuzeichnen wäre[21].

3. Offene Fragen

Auf zwei Problemkreise muß aber noch näher hingewiesen werden. Die Rezeption wichtiger Grundanliegen von Luthers Theologie durch die katholische Theologie und Kirche – und das wäre das erste – meint nicht, daß damit das Thema der Luther-Rezeption schon heute abgetan werden kann.

a. Ekklesiologische Fragen

Nach wie vor sind auch wichtige Einzelanliegen von Luthers Theologie noch nicht rezipiert, obwohl dies auch heute sachlich wünschenswert wäre. Erinnert sei lediglich an das zwar theologisch, aber praktisch noch nicht gelöste Problem des Pflichtzölibats für die Amtsträger der Kirche und an das noch nicht gelöste Problem der konkreten Gestaltung des Miteinanders aller mit allen auf allen Ebenen und in allen Bereichen des kirchlichen Lebensvollzuges in der privaten und öffentlichen Verantwortung für die Sache des Christentums wie auch in der konkreten Strukturierung einer

Kirche, die in der Welt glaubwürdig bezeugen will, daß sie als diese Gemeinschaft – von der Eucharistie her gesehen – *sacramentum* für die Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der Menschheit sei[22]. Hier sind noch beträchtliche Wegstrecken zurückzulegen, die zu beschreiten die katholische Kirche (Rückschläge miteingeschlossen) aber schon begonnen hat.

b. Freiheit und Glaube

Beim zweiten noch zu nennenden Problemkreis geht es um die Frage, ob auch dort von Luther-Rezeption gesprochen werden kann, wo zentrale Themen der Theologie Luthers eine eigene Dynamik entwickelt haben, die andere Lösungsversuche finden ließ als Luther sie gefunden hat. Unstrittig ist, daß das Thema «Freiheit» zu den zentralen Themen der Theologie Luthers gehört. Es dürfte aber ebenso nicht strittig sein, daß es Luther nicht gelungen ist, sämtliche Dimensionen des Themas Freiheit selbst schon umfassend und abschließend auszuloten, wie die Weiterarbeit am Thema Freiheit gerade im 20. Jahrhundert (nicht nur in der evangelischen, sondern gerade auch in der neueren katholischen Theologie[23]) eindrucksvoll bezeugt. Wenngleich beim Thema «Freiheit» nicht die Lösung Martin Luthers rezipiert worden ist, so ist doch seine zentrale Thematik aufgenommen und selbständig und in neuen und anderen Zusammenhängen bedacht worden. Es kann dabei insofern von einer Luther-Rezeption gesprochen werden, als durchaus noch nicht entschieden ist, ob die Freiheitsthematik in unserem Jahrhundert ein solches Gewicht bekommen hätte, wenn Luther sie damals nicht in den Vordergrund des durch die Theologie zu Bedenkenden gerückt und den künftigen Generationen zum Weiterdenken mit auf den Weg gegeben hätte.

Analoges gilt für das Thema des Glaubens selbst. Gewiß wird kein christliches Glaubensverständnis daran vorbeikommen, die entscheidende Dimension zu artikulieren, die Luther neu ins christliche Bewußtsein eingebracht hat. Aber nicht diese Dimension ist heute strittig, sondern der Glaube und seine zentralen Inhalte selbst, die Luther als nicht bestritten voraussetzen konnte. Von daher ist es heute erforderlich, wenn über den Glauben nachgedacht wird, ausdrücklich Begründung und Verantwortung des im Glauben Vorgestellten mitzubedenken.

Weiter ist es notwendig, wenn heute über den Glauben nachgedacht wird, diesen ausdrücklich in eine positive Beziehung zur «Mündigkeit» und zur «Emanzipation» der neuzeitlichen Welt von den herrschenden Autoritäten in Staat und Kirche zu bringen[24]. Dies hat Luther ausdrücklich umfassend noch nicht getan, sondern lediglich im innerkirchlichen Raum vollzogen; und doch kann auch die neuzeitliche Freiheits- und Emanzipationsgeschichte nicht absehen von Luthers Einsicht in das richtige Verhältnis aller menschlichen Autoritäten gegenüber der Autorität Gottes; der Glaube des einzelnen hängt an Gott – und alle endliche Autorität ist lediglich Mittel, um dieses zu ermöglichen; sie kann als relative Autorität nur dort Autorität beanspruchen, wo sie dem einzelnen dazu verhilft, in ein unmittelbares Verhältnis zu Gott zu gelangen. Die politische Seite dieses Glaubens hat Luther noch nicht bedacht. Wenn das Gesagte aber heute in die Artikulation des Glaubens selbst einbezogen wird, so ist damit wiederum nicht einfach die Lösung Luthers rezipiert, wohl aber das zentrale Thema seiner Theologie als zentrales Thema auch der heutigen Theologie positiv aufgenommen.

c. Ausblick

Generell kann zur katholischen Luther-Rezeption gesagt werden, daß wesentliche Anliegen der Theologie Luthers rezipiert worden sind. Dazu gehört der Versuch, vom Peripheren zur Mitte zu kommen; dazu gehört auch der Versuch der Konzentration und nicht der flächenhaften Addition aller möglichen Glaubensinhalte[26]. Beides erst ermöglicht es, den inneren Zusammenhang der christlichen Überlieferung zu sehen und diese selbst somit durchsichtig zur Sprache zu bringen. Last not least darf nicht übersehen werden, daß Luthers ganze Theologie ein pastorales Ziel verfolgte, nämlich das Evangelium verstehbar auszulegen unter positiver Einbeziehung der Menschen, die ihm anvertraut waren mit all ihren Sorgen und Nöten, Freuden und Stärken. Auch dieses Anliegen ist heute in der katholischen Kirche präsent, insofern die Pastoraltheologie eines der wichtigsten Gebiete der Theologie selbst geworden ist, von der auch die übrige Theologie nicht absehen kann und darf.

Wenngleich eine mehr rückwärts blickende Theologie, sofern sie Luther rezipiert, ein größeres Interesse daran hat, Luthers *Lösungen* zentraler theologischer Fragen für das eigene Denken fruchtbar zu machen, so muß eine mehr vorwärts blickende Theologie, die Luther rezipiert, daran interessiert sein, die von Luther als zentral erkannten *Themen* als zentrale aufzunehmen und selbständig weiterzubedenken, wobei viele Einsichten Luthers dann auch heute noch Geltung beanspruchen können. Wenn dies letztere geschieht, erst dann ist Luther als Zeuge christlicher Überlieferung sowohl in der Zeit belassen, in der er so machtvoll die Wahrheit des Evangeliums zu artikulieren versucht hat, wie auch im eigenen Denken gegen-

wärtig; nur auf diese Weise ist Luther dann nicht niederdrückende Last der Vergangenheit, sondern befreiende Hilfe bei der Artikulation des Wahrheitsgehalts der christlichen Überlieferung heute.

[1] H.R. Schlette: Wege der deutschen Camus-Rezeption, hg. v. H.R. Schlette (Darmstadt 1975) 1-11, vor allem 3-5 u. 11.

[2] Man vgl. nur Luthers Stellung zu den Juden; hierzu J. Brosseder, Luthers Stellung zu den Juden im Spiegel seiner Interpreten. Interpretation und Rezeption von Luthers Schriften und Äußerungen zum Judentum im 19. und 20. Jahrhundert vor allem im deutschsprachigen Raum (München 1972).

[3] Schlette, aaO. 4f.

[4] WA 1, 233; MA 1, 31.

[5] Ökumenismusdekret des II. Vatikanischen Konzils, Nr. 6; vgl. auch Nr. 7 und 8. Zum ganzen Problemkreis katholische Luther-Rezeption siehe H. Fries, Die Grundanliegen der Theologie Luthers in der Sicht der katholischen Theologie der Gegenwart: Wandlungen des Lutherbildes (Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern, Bd. 36, Würzburg 1966) 157-191.

[6] Zum Ganzen der Rechtfertigungslehre vgl. O.H. Pesch, Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs (Mainz 1967) 31-396.

[7] Zum Folgenden siehe nur Luthers Schrift ‹Von der Freiheit eines Christenmenschen›, WA 7,20-38; MA 2,269-287.

[8] Vl. J. Brosseder, aaO. 343-392.

[9] WA 6,522; MA 2,186 (De captivitate babylonica ecclesiae).

[10] WA 6,523; MA 2,186.

[11] Siehe hierzu G. Gassmann u.a. (Hg.), Um Amt und Herrenmahl. Dokumente zum evangelisch/römisch-katholischen Gespräch (Frankfurt ^{2}1974).

[12] Vgl. Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils.

[13] Siehe A. Brandenburg, Auf dem Weg zu einem ökumenischen Lutherverständnis: Reformata Reformanda (Festschrift H. Jedin), hg. v. K. Repgen – E. Iserloh, Bd. I (Münster 1965) 326.

[14] WA 6,407; ff.; MA 2,87 ff. (An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung).

[15] Vgl. nur WA 50, 632 f.; MA/Erg. 7,117 f. (Von den Konziliis und Kirchen). Zur Sache: Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter. Ein Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute (München-Mainz 1973) 202-206.

[16] H. Küng, Die Kirche (Freiburg-Basel-Wien 1967); H. Küng, Christ sein (München-Zürich ^{4}1974) 454-519.

[17] Siehe nur die Literatur in Anm. 11, 15, 16. Ferner K. Rahner, Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis (Freiburg-Basel-Wien 1974).

[18] Siehe den evgl.luth.-röm.kath. Dialog in den USA über das universale Amt der Einheit der Kirche.

[19] Zum Problem siehe nur H. Fries, Die Bedeutung der Heiligen Schrift für die Kirche nach katholischem Verständnis: Zur Auferbauung des Leibes Christi (Festschrift Peter Brunner) (Kassel 1965) 28-40; W. Kasper, Dogma unter dem Wort Gottes (Mainz 1965); K. Rahner, Heilige Schrift und Tradition: Schriften zur Theologie VI (Einsiedeln 1965) 121-138; K. Rahner – J. Ratzinger, Offenbarung und Überlieferung (Freiburg-Basel-Wien 1965); J.R. Geiselmann, Die Heilige Schrift und die Tradition (Freiburg 1962).

[20] K. Rahner, Heilige Schrift und Tradition: Schriften zur Theologie VI, 133.

[21] Siehe die Nachweise bei J. Brosseder, Der fremde Luther, in: Der fremde Luther und die fremde Konfessionalität, hg. v. G. Beetz (Göttingen 1974) 24-50, hier 27-31 (mit Lit. der Arbeiten O.H. Peschs u. H. Jedins.

[22] Zu diesem Fragenkreis siehe die ekklesiologischen Veröffentlichungen von Hans Küng.

[23] Vgl. K. Rahner, Manipulation und Freiheit in Gesellschaft und Kirche (München 1970); J.B. Metz, Zur Theologie der Welt (Mainz 1973), vor allem 99-125.

[24] Vgl. ausdrücklich W. Pannenberg, Reformation zwischen Gestern und Morgen (Gütersloh 1969). Das von Pannenberg Gesagte ist ausdrücklich auch für das Problem einer katholischen Luther-Rezeption zu reklamieren.

[25] Vgl. den gründlichen Versuch von H. Fries, Die Grundanliegen der Theologie Luthers in der Sicht der katholischen Theologie der Gegenwart: Wandlungen des Lutherbildes (Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern, Bd. 36, Würzburg 1966) 157-191.

[26] H. Fries, aaO. 167.

JOHANNES BROSSEDER

1937 in Leverkusen geboren. Er studierte Philosophie und Theologie an den Universitäten Bonn und München, ist Doktor der Theologie und Professor für Systematische Theologie an der Pädagogischen Hochschule Rheinland, Abteilung Bonn, und Lehrbeauftragter für Ökumenische Theologie an der Universität München. Er veröffentlichte: Ökumenische Theologie. Geschichte – Probleme (München 1976); Luthers Stellung zu den Juden im Spiegel seiner Interpreten (München 1972); er ist Mitverfasser von «Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter» (München-Mainz 1973) sowie von «Konziliarität und Konzil» (Korntal/Stuttgart 1974). Er ist Herausgeber und Bearbeiter von: J. Finsterhölzl, Die Kirche in der Theologie Ignaz von Döllingers bis zum Ersten Vaticanum (Göttingen 1975) sowie seit 1976 verantwortlicher Herausgeber der Internationalen Ökumenischen Bibliographie (ab Bd. 10). Anschrift: Londoner Straße 17, D-5300 Bonn 1.

Berichte

August Hasler

Luther in der katholischen Schultheologie

Bis zum Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils war es keine Frage, was man unter «katholischer Schultheologie» zu verstehen hatte. Dazu brauchte man nur eines der gängigen Handbücher der Dogmatik oder Moral aufzuschlagen. In der Anordnung der Themen und der grundsätzlichen Ausrichtung gab es zwischen ihnen kaum Unterschiede. Sie alle fußten nicht nur auf einer erneuerten Scholastik, sondern waren geprägt von der nachtridentinischen Kontroverstheologie und den Dekreten des Ersten Vatikanischen Konzils, das die Versuche einer Öffnung zum modernen geschichtlichen Denken abgeschnitten hatte. Der neuscholastische Glaube, die Wahrheit lasse sich in feste Formeln einfangen, bedingte einen besonderen Aufbau, der sich eng an die mittelalterlichen theologischen Summen anschloß. Nach der Aufzählung der verschiedenen Gegenthesen als Irrtümer sollte anschließend umso strahlender die Wahrheit aufleuchten. Diese Methode erklärt es, weshalb die Reformatoren, allen voran Martin Luther, eine solche Bedeutung innerhalb der katholischen Schultheologie erlangten. Sie waren praktisch die dunkle Folie, auf deren Hintergrund die katholische Wahrheit umso heller durchbrechen sollte. Wann immer Luther erwähnt wird, steht er auf der Seite des Irrtums, gilt er als der Ketzerfürst schlechthin. Er interessiert nur, soweit er von der katholischen Lehre abweicht. Das bedeutet nicht nur die Vorherrschaft eines polemischen Bildes seiner Persönlichkeit [1], auch seine Theologie kann dadurch nur verzerrt zur Darstellung gelangen.

1. Verzeichnung von Luthers Lehre

Vor zehn Jahren untersuchte der Verfasser die Darstellung der Rechtfertigungslehre Luthers in über 30 Handbüchern der katholischen Dogmatik [2]. Das Resultat war entmutigend. Mit ganz seltenen Ausnahmen wurde Luthers Rechtfertigungslehre völlig verzeichnet. Die menschliche Natur sei durch die Erbsünde gänzlich verderbt und zu keinerlei Gutem mehr fähig, der Intellekt total verdunkelt und nicht mehr in der Lage, von sich aus zur Erkenntnis Gottes zu gelangen. Der Wille habe seine Freiheit verloren und folge unweigerlich dem, der ihn reite, sei es der Teufel oder Jesus Christus.

Auch in der Rechtfertigung selbst werde der Mensch nicht wieder innerlich gut, sondern bleibe der gleiche Sünder wie vorhin (simul iustus et peccator). Nur werde ihm jetzt die Gerechtigkeit Christi äußerlich angerechnet (iustificatio forinseca, imputatio extrinseca). Das alles geschehe durch den Glauben; durch ihn überdecke die Gerechtigkeit Christi den ganzen im Menschen nach wie vor vorhandenen Unrat, was manche Autoren dazu verleitet, die Gerechtfertigten Luthers mit übertünchten Gräbern zu vergleichen. Konsequenterweise könne Luther auch keine guten Werke verlangen; das menschliche Handeln werde für ihn völlig bedeutungslos (Rechtfertigung allein durch den Glauben!) und das in der Bibel so klar bezeugte Gericht nach den guten Werken falle bei ihm dahin.

Der Tenor dieser Darstellung mündet in den Vorwurf moralischer Laxheit. Luther verkaufe das Christentum zu billigen Preisen. Er begnüge sich mit dem Glauben. Manche verstehen Luthers Wort «Pecca fortiter, sed crede fortius» als Rat, tapfer darauf los zu sündigen, aber dafür als Ausgleich umso tapferer zu glauben. Luthers Forderung nach Heilsgewißheit deuten sie als vermessene, anmaßende Spekulation auf Gottes Güte, die nicht gewillt sei, den eigenen Anteil in das Heilswerk einzubringen, den Gott dem Menschen trotz seiner Verlorenheit zugedacht habe [3]. Auch auf dem Gebiet der Sakramententheologie und der Ekklesiologie begegnet man ähnlichen Verzeichnungen.

Es erübrigt sich, hier darzulegen, wie grotesk diese Fehlinterpretationen sind. Luther hat das Rechtfertigungsgeschehen keineswegs nur äußerlich verstanden und die menschliche Mitwirkung durch sein «sola fide» nicht ausgeschaltet. Ihm kommt es auf den gnädigen Freispruch des Sünders ohne Vorbedingungen an, ein Anliegen, das auch in seiner Tauflehre zum Ausdruck gelangt. Dieses Sakrament ist für Luther eine vom Glauben unabhängige, aber doch stets mit ihm verbundene Gabe Gottes, in der die Wiedergeburt und Heilung des Menschen beginnt. Die Auffassung von der Eucharistie bestätigt diese Sicht. Der in ihr gegenwärtige Christus schenkt nicht nur Vergebung der Sünden oder gar lediglich ihre Zudeckung, sondern vermittelt neues Leben [4].

2. Ursachen für die Verzeichnung

a. Weigerung der Amtskirche zu hören

Wichtiger ist es, nach den Ursachen zu fragen, die zu solchen Abwegen führen konnten [5]. Tiefster Grund

für die Verzeichnungen von Luthers Lehre in der katholischen Schultheologie ist die Weigerung der Amtskirche, auf den Mönch aus Wittenberg zu hören, eine Haltung, die zur kurialen Bannung Luthers führte und die sich als Dialoglosigkeit auf dem Konzil von Trient fortsetzte. Diese Strategie der Immunisierung des eigenen Lehrsystems vor bedrohlich empfundener Kritik verschärften die nachfolgenden Theologengenerationen bis in die Gegenwart mit der unberechtigten Annahme, den Verurteilungen des Konzils von Trient die lutherische Position entnehmen zu können, während das Trienter Konzil selbst noch keineswegs verbürgen wollte, in den verurteilten Sätzen die Meinung der Reformatoren wiederzugeben. Mit diesem Mißverständnis, das den unmittelbaren Anlaß zu den meisten Entstellungen gibt, paart sich zumeist eine völlige Unkenntnis der Schriften Luthers. Die protestantische und katholische Lutherforschung wird ignoriert. Man beschränkt sich darauf, die kontroverstheologischen Klischees aus dem 16. Jahrhundert weiterzuschleppen und stets von neuem aufzuwärmen. Damit aber fehlen alle Grundvoraussetzungen für eine unvoreingenommene Auseinandersetzung mit Luther.

b. Luthers andere Denk- und Aussagestrukturen

Begreiflicherweise kann diese scholastisch ausgerichtete katholische Schultheologie unter solchen Umständen die zweite Hürde zu einem Verständnis Luthers nicht nehmen: seine anders gearteten Denk- und Aussagestrukturen.

Durch den Einfluß der biblischen Sprache, Augustins, Ockhams und der Mystik entwickelt Luther eine Begrifflichkeit, die sich nicht nur von der Scholastik stark unterscheidet, sondern oft zu scheinbar gegensätzlichen Aussagen führt. Luther fragt in seiner Abkehr von der abstrakt-begrifflichen Denkart nicht mehr nach dem Wesen, nach der Substanz der Dinge, sondern nach ihrer Bedeutung für ihn selbst. Damit aber werden die Eigenschaften der Dinge für ihn das Wichtigste, wie werden gleichsam zu ihrer Substanz. Luther kehrt damit den Substanzbegriff völlig um. Was Substanz ist, entscheidet sich in der Existenz. Deshalb vermag er zu sagen, das Wesen des Menschen sei durch die Erbsünde total verderbt.

In der scholastischen Begrifflichkeit muß der Wortlaut der lutherischen Lehre als Unsinn erscheinen. Luther jedoch gebraucht den Begriff Wesen in einem völlig unscholastischen Sinn; Wesen ist für ihn die wichtigste Beziehung des Menschen, nämlich seine Beziehung zu Gott, die im Erkennen und Lieben Gottes besteht. Dieses eigentliche Wesen des Menschen ist durch die Erbsünde ausgelöscht, und nicht die ontologische, seinsmäßige Natur des Menschen. Das gleiche Beziehungsdenken gilt bei Luthers Aussagen über den Verstand und den Willen. Wenn z.B. Luther behauptet, durch die Erbsünde sei die menschliche Willensfreiheit aufgehoben, so lehnt er nicht die psychologische Willensfreiheit ab, sondern er bestreitet die Möglichkeit des menschlichen Willens, sich aus eigenen Kräften Gott zuzuwenden.

An diesen wenigen Beispielen wird deutlich, daß Luthers Gegenstandsbereich, an dem er seine Begriffe bildet, nicht die leiblich-substanziellen Kategorien wie in der Scholastik, sondern die persönlichen Beziehungen sind. Dadurch treten die sich stets neu aktualisierenden Relationen in den Vordergrund. Luther bekommt damit den Seinscharakter der Gnade nicht in den Blick, er leugnet ihn aber auch nicht; er faßt die Gnade grundlegend auf als ganzheitliches, personales, immer wieder zu vollziehendes Verhältnis zu Gott. Das Personale ist für Luther das Verständnisprinzip der Wirklichkeit. Als weiterer Unterschied zur Scholastik gesellt sich Luthers dialektisch-paradoxale Denkstruktur, die stets darum bemüht ist, die verschiedenen Gegensätze zusammenzusehen. Luthers «Zugleich» geht durch alle Bereiche seiner Rechtfertigungslehre. Die menschliche Natur ist totaliter korrupt und doch ganz erhalten; die Vernunft ist eine Hure und zugleich Gottes größtes Geschenk; der Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan und ebenso ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan; er ist gerecht und ist Sünder; er hat die Gewißheit (certitudo) des Heils, aber nicht die Sicherheit (securitas); er wird gerechtfertigt allein durch den Glauben und hat dennoch ein Gericht nach den Werken zu erwarten. Im Gegensatz zu diesem Denken ist die Scholastik bemüht, die Wirklichkeit durch strenge Über- und Unterordnung der Begriffe zu erfassen.

Anlaß zu zahlreichen Mißverständnissen gibt auch Luthers verschiedene Aussagestruktur. Während der von der Scholastik beeinflußte Theologe gleichsam als neutraler Beobachter das Rechtfertigungsgeschehen beschreibt, tritt er bei Luther selbst in das Geschehen ein und macht von dieser existentiellen Situation aus seine Aussagen. Damit verschieben sich die Akzente. Ein Beispiel: Weil Luther seine Aussagen im Betroffensein von Gottes Anrede macht, kann er sich nur noch als Sünder erkennen, der Gottes Gesetz nicht erfüllt hat und seinem Zorn verfallen ist. Nach der im Menschen verbliebenen Gutheit, nach der Möglichkeit guter Werke zu fragen, ist von diesem Standpunkt aus nicht statthaft. Durch das Mitdenken der eigenen Subjektivität geraten die anthropologischen Aussagen bei Luther in den Hintergrund. Luther sieht in der Beschreibung der eigenen Gnade und in der Aufzählung

der Unterschiede und Abstufungen der Gnadengaben eine Stärkung des Selbstgefühls, theologia gloriae. Durch dieses Zurücktreten des Lehrmäßigen erhält Luthers Theologie einen stark existentiellen Charakter.

3. Die bleibende Zurückhaltung der römischen Kurie

a. Schwindender Einfluß der Schultheologie

Die Schultheologie übersieht die geschichtliche Bedingtheit alles theologischen Denkens und versperrt sich damit den Zugang zu einem Verständnis Luthers. Allerdings wäre zu fragen, wie weit ihr Urteil heute noch von Belang ist. In den letzten zwanzig Jahren haben eine Reihe von katholischen Untersuchungen durch ein ernsthaftes Studium der lutherischen Schriften und durch die Einsicht, daß innerhalb der Theologie verschiedene Denk- und Aussagestrukturen möglich sind, die meisten traditionellen Kontroversen ausgeräumt. Das Anathem in den grundsätzlichen Verstehensfragen des christlichen Glaubens ist gegenstandslos geworden. Die Differenz zur katholischen Lehre reduziert sich auf die andere Deutung der Autorität in der Kirche, namentlich im Falle des Papstes [6].

Wieweit die katholische Schultheologie die Ergebnisse der interkonfessionellen Lutherforschung aufgenommen hat, ist im gegenwärtigen Moment schwierig festzustellen. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil haben sich ihre Konturen verwischt. Die Pluralität innerhalb der katholischen Theologie hat sich verstärkt, die Schultheologie weiter an Boden verloren. Die vermehrte Auseinandersetzung mit der protestantischen Theologie, die nicht nur auf Mitteleuropa und Nordamerika beschränkt blieb, ist auch für die Darstellung der Theologie Luthers nicht ohne Bedeutung geblieben. Doch entschieden ist die Sache noch keineswegs. Ein einigermaßen vertretbares Verständnis der Theologie Luthers scheint sich erst in einem relativ kleinen Kreis von Eingeweihten und ökumenisch Interessierten durchgesetzt zu haben. Offiziell ist die neue Deutung noch nicht akzeptiert.

b. Die herrschende Hoftheologie

Das zeigt am besten die nach wie vor in Rom und an den meisten bischöflichen Kurien herrschende Hoftheologie. Zwar wagte Kardinal Willebrands, Präsident des vatikanischen Einheitssekretariates, in seiner offiziellen Rede auf der 5. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes 1970 in Evian einen Vorstoß zu einer Rehabilitierung Luthers und der Reformation und konnte «mit Freude feststellen, daß in den letzten Jahrzehnten bei katholischen Gelehrten ein wissenschaftlich genaueres Verständnis für die Gestalt Martin Luthers und seine Theologie gewachsen ist». In der Rechtfertigungslehre nannte Willebrands Luther sogar einen «gemeinsamen Lehrer» [7]. Mit solchen Äußerungen stieß der Kardinal aber auf starken Unwillen bei den tonangebenden Persönlichkeiten der römischen Kurie. Der Vatikan war in der kommenden Zeit zu keiner Erklärung über Luther mehr zu bewegen. Auch der Entwurf eines Papstbriefes an den Präsidenten des Lutherischen Weltbundes aus Anlaß der 450. Wiederkehr der Verhängung des Bannes gegen Luther und des Reichstages zu Worms blieb liegen. Papst Paul VI. wurde darin vorgeschlagen, ein klärendes und versöhnendes Wort zum 1521 ausgesprochenen Kirchenbann zu sagen und auch auf die katholischerseits sich allmählich durchsetzende gerechtere Beurteilung Luthers und seiner Theologie anerkennend und wohlwollend einzugehen. Das Projekt war von einer eigens vom vatikanischen Sekretariat für die Einheit der Christen im Herbst 1970 nach Paris berufenen Kommission, der Bischof H.L. Martensen, P. Yves Congar, Prof. Joseph Lortz, Prof. Erwin Iserloh, Prof. Otto Hermann Pesch, Dr. Peter Manns und der Verfasser angehörten, ausgearbeitet worden.

Die gleiche Zurückhaltung zeigt die offizielle Leitung der katholischen Kirche auch in anderen Bereichen. Durch ihr stetes Nein in der Frage der Interkommunion gibt die römische Kurie zu verstehen, daß sie den in der Forschung erreichten Konsens in der Rechtfertigungs- und Sakramentenlehre keineswegs akzeptiert. Das dauernde Mißtrauen in der Eucharistie- und Amtsdebatte macht deutlich, daß man in Rom und in seinem Einflußbereich trotz gegenteiliger verbaler Beteuerungen nicht von den Positionen der Schultheologie abgerückt ist. Das offizielle Verhältnis zur Theologie Luthers hat sich nicht geändert.

Diese Abwehr gründet allerdings nicht auf einer ernsthaften Auseinandersetzung mit den Ergebnissen der evangelischen und katholischen Lutherforschung, sondern ist durch die Sorge motiviert, das eigene Glaubenssystem könnte gefährdet werden. Zum Teil ist das auch verständlich. Wenn Luther und seine Lehren ohne Verzeichnungen gesehen werden, wird man auch aufmerksamer auf seine kirchenkritischen und besonders papstkritischen Äußerungen hören.

Obwohl die Situation in der Schultheologie momentan fluktuierend ist und sich zum Besseren zu neigen scheint, kann die immer noch herrschende Hoftheologie den alten Ansichten erneut Auftrieb geben. Ihre Stellung und Verbreitung verdankte die Schultheologie auch bis anhin der römischen kurialen Unterstützung.

Es ist kaum zu erwarten, daß in Zukunft auf die Abschirmung vor den nach wie vor Sprengkraft enthaltenden Thesen des Wittenberger Professors verzichtet wird.

[1] W. Beyna, Das moderne katholische Lutherbild (Essen 1969).
[2] A. Hasler, Luther in der katholischen Dogmatik. Darstellung seiner Rechtfertigungslehre in den katholischen Dogmatikbüchern (München 1968).
[3] Vgl. Hasler, aaO. 51-109.
[4] Vgl. Hasler, aaO. 111-261.
[5] Vgl. Hasler, aaO. 263-335.
[6] Vgl. M. Bogdahn, Die Rechtfertigungslehre Luthers im Urteil der neueren katholischen Theologie (Göttingen 1971); O.H. Pesch, Gottes Gnadenhandeln als Rechtfertigung des Menschen: Mysterium Salutis IV/2, hg. von J. Feiner und M. Löhrer (Einsiedeln-Zürich-Köln 1973) 831-913, bes. 890 ff.
[7] Die Rede ist abgedruckt in Lutherische Rundschau 20 (1970) 447-460.

AUGUST HASLER

1937 geboren, 1956-1965 Studium der Philosophie und Theologie in Fribourg, Rom, Genf, Paderborn und Tübingen; 1967-1971 Referent für die Kirchen der Reformation im vatikanischen Sekretariat für die Einheit der Christen; ab 1971 Studium der Geschichte und Wissenschaftstheorie an der Universität München. Publikationen u.a.: Luther in der katholischen Dogmatik (München 1968); in Vorbereitung: Die Unfehlbarkeitsdefinition des I. Vatikanischen Konzils und die Geschichtswissenschaft. Anschrift: Neureutherstraße 27/IV, D-8000 München 40.

Wilhelm Michaelis

Die Kontroversen um die Bannaufhebung

1. Erste Initiativen

Die Kontroversen um den Lutherbann gehen zurück auf ein Memorandum («Vorschlag zur Verbesserung ökumenischer Kontakte» – im folgenden kurz «Vorschlag» genannt), das der Verfasser dieses Berichtes im Frühjahr 1963 erstellt und mit Schreiben vom 3. März 1963 dem Präsidenten des Sekretariates für die Förderung der Einheit der Christen («Einheitssekretariat») Kardinal Bea überreicht hat.

Der Vorschlag regt an, historische Ressentiments im orthodoxen und im lutherischen Kirchenvolk gegen die katholische Kirche dadurch zu beseitigen, daß die von dieser Kirche gegen die ökumenischen Patriarchen Photios im 9. Jahrhundert und Michael Kerullarios am 16.7.1054 verhängten Kirchenbanne sowie die gegen Martin Luther erlassene Bannandrohungsbulle «Exsurge Domine» vom 15.6.1520 nebst der Bannbulle «Decet Romanum Pontificem» vom 3.1.1521 aufgehoben werden. In dem Vorschlag wurde darauf hingewiesen, daß die Aufhebung der Kirchenbanne gegen Kerullarios den ökumenischen Patriarchen Athenagoras I. in die Lage bringen könnte, seinerseits den orthodoxen Gegenbann vom Jahre 1054 in einem Akt der Liebe aufheben zu sollen[1].

Der Vorschlag wurde in die französische, italienische, spanische und englische Sprache übersetzt. Der Verfasser überreichte den Vorschlag am 29.10.1964 in Athen dem orthodoxen Theologieprofessor und Ökumeniker Hamilkar S. Alivisatos und mit Schreiben vom 6.4.1964 dem ökumenischen Patriarchen Athenagoras.

Um dem Papst für die vorgeschlagene Bannaufhebung eine breite Meinungsgrundlage auf hoher Ebene zu schaffen, überreichte oder sandte der Verfasser bis zur Mitte der letzten Sitzungsperiode des II. Vatikanischen Konzils den Vorschlag in verschiedenen Sprachen an 70 Konzilsväter, darunter 33 Kardinäle, sowie an 14 Periti und einige katholische Universitätsprofessoren. Der Verfasser erhielt sehr viele Antwortschreiben von Kardinälen, Erzbischöfen und Bischöfen, die ihre Zustimmung, Glückwünsche und die Versicherung ihrer Gebetshilfe zum Ausdruck brachten[2].

Wegen der negativen Erfahrungen aus den am orthodoxen Kirchenvolk gescheiterten Unionskonzilien von Lyon und Ferrara/Florenz wurden am 3.12.1965 1000 Exemplare des Vorschlags in 5 verschiedene Sprachen durch das Konzilspresseamt «CCCC» an die dort akkreditierten Vertreter von Zeitungen und Nachrichtenagenturen übergeben, um auf der mittleren und unteren Ebene das Kirchenvolk zu informieren und zu gewinnen. Über den Vorschlag wurde in mehreren Zeitungen europäischer Länder berichtet. Während in der Bundesrepublik Deutschland der Vorschlag in katholischen Zeitungen sehr beachtet wurde, war derartiges bei evangelischen Zeitungen nicht der Fall, zumal der Konzilsbeobachter der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) Prof. Edmund Schlink (Heidelberg) in einem Presseinterview Anfang

November 1965[3] erklärt hatte, die Aufhebung der von früheren Päpsten ausgefertigten Bannbullen gegen Martin Luther und die Ökumenischen Patriarchen wäre nur ein halber Schritt. Er würde von untergeordneter Bedeutung bleiben, wenn nicht auch die mit dem Kirchenbann verbundene Verurteilung der entsprechenden Lehre revidiert werde. Es gehe bei den Bannbullen nicht in erster Linie um die davon betroffenen Personen, sondern um strittige Lehrfragen, die zunächst geklärt werden müßten.

a. Aufhebung des Bannes gegen den Ökumenischen Patriarchen

Papst Paul VI. und der Ökumenische Patriarch Athenagoras I. beurteilten die Lage bezüglich der Kirchenbanne von 1054 und strittiger Lehrfragen anders. In ihrer epochalen Gemeinsamen Erklärung vom 7.12.1965 heißt es beispielhaft für eine Aufhebung des Lutherbannes:

1) daß sie die beleidigenden Worte, grundlosen Vorwürfe und verwerflichen Handlungen bedauern, die von der einen oder anderen Seite zu den traurigen Ereignissen jener Epoche beitrugen oder sie begleiteten;
2) daß sie ebenso die Bannungsgründe, die darauf folgten und deren Erinnerung bis in unsere Tage einer Annäherung in der Liebe im Wege steht, bedauern, aus dem Gedächtnis der Kirche auslöschen und der Vergessenheit überliefern;
3) daß sie endlich die ärgerniserregenden Geschehnisse, sowohl die vorausgegangenen wie die nachfolgenden, beklagen, die unter dem Einfluß verschiedener Faktoren, darunter dem wechselseitigen Mangel an Verständnis und dem Mißtrauen, schließlich zum Bruch der kirchlichen Gemeinschaft geführt haben.

Papst Paul VI. und Patriarch Athenagoras I. mit seiner Synode sind sich – nach der Erklärung – bewußt, daß diese Geste der Gerechtigkeit und der wechselseitigen Vergebung nicht genügt, den alten und jüngeren Differenzen zwischen der römisch-katholischen Kirche und der orthodoxen Kirche ein Ende zu bereiten. Sie hoffen, daß dieser Schritt gewürdigt werde als Ausdruck eines aufrichtigen gegenseitigen Willens zur Versöhnung und als Einladung, in einem Geiste des Vertrauens, der beiderseitigen Achtung und Liebe den Dialog fortzusetzen[4].

Analog richtungsweisend sind auch die Beschlüsse des vierten, nicht offiziellen Kolloquiums zwischen orthodoxen und nicht-chalzedonischen Theologen, das am 22. und 23. Januar 1971 in Addis-Abeba stattfand unter dem Thema «Die Aufhebung der seit Jahrhunderten fortbestehenden Anathemata und die gegenseitige Anerkennung der Heiligen», ebenso die dort gegebenen Empfehlungen[5]. Der Vorschlag des Verfassers, den Kirchenbann gegen den Ökumenischen Patriarchen Photios aufzuheben, wurde gegenstandslos durch die Feststellung, daß der Bann gegen diesen Patriarchen bereits zu dessen Lebzeiten wieder aufgehoben worden ist.

b. Aufhebung des Bannes gegen Luther?

Soweit der Vorschlag die gegen Luther gerichtete Bannandrohungsbulle «Exsurge Domine» vom 15.6.1520 betrifft, verfolgt der Verfasser dieses Anliegen nicht weiter. Grund dafür ist ein Gutachten, das Bischof Wittler (Osnabrück) dem Verfasser ohne Nennung des Gutachters mit Schreiben vom 22.4.1966 übersandte[6]. Darin wird ausgeführt: Zwar unterliege die Auswahl, Formulierung und Zensurierung der 41 Sätze Luthers in der Bannandrohungsbulle «Exsurge Domine» manchen Bedenken, aber eine Reihe wesentlicher Thesen sei dann doch später durch das Tridentinum verurteilt worden, so daß eine schlechthinige Zurücknahme der Bulle «Exsurge Domine» auf eine Revision des Tridentinums, die unmöglich sei, hinausliefe. Dagegen ständen der Zurücknahme der eigentlichen Bannbulle «Decet Romanum Pontificem» keine grundsätzlichen Bedenken im Wege. In Anbetracht dieser Stellungnahme beschränkte der Verfasser seinen Vorschlag künftig nur noch auf die Aufhebung der Bannbulle «Decet Romanum Pontificem». Schon dadurch verspricht er sich eine wesentliche Verbesserung des psychologischen Klimas zwischen Katholiken und Lutheranern. Von der Behandlung dieses noch unerledigten Anliegens und den diesbezüglichen Kontroversen ist im folgenden die Rede.

2. Zuständigkeit und Verfahren

a. Entscheidungsbefugnis des Papstes

Darüber, daß das Papstamt, das den Bann gegen Luther verhängt hat, zuständig ist, ihn, sofern das möglich ist, wieder aufzuheben, besteht unter denen, die sich in dieser Sache zu Worte gemeldet haben, nahezu Einverständnis. Nur der evangelische Publizist Heinz Beckmann meint, daß der jetzige Papst den Bann nicht aufheben könne, weil die katholische Kirche von damals und die heutige nicht identisch seien[7]. Gegen diese These haben sich die Lutheraner Prof. Friedrich Heyer (Heidelberg) und Prof. Helmut Echternach (Hamburg) mit überzeugenden Gründen gewandt[8]. Nach Sachlage ist nur der Papst selbst, nicht aber eine kuriale Stelle (Gerichtshof, Kongregation oder Sekretariat)

befugt, über die Aufhebung des von seinem Vorgänger im Amt verhängten großen Bannes zu entscheiden.

b. Vorrangige Sachkompetenz

Der Papst wird sicherlich in dieser Angelegenheit nicht tätig werden, bevor nicht die Sach- und Rechtsfragen durch Experten hinreichend geklärt sind. Aus welchen Fachgebieten diese Experten sein sollten, entscheidet sich je nach dem Charakter der zu stellenden Fragen.

Für das klärende Verfahren ist die Feststellung wichtig, daß der große Kirchenbann (excommunicatio maior) – wie bereits in dem Vorschlag festgestellt wurde – eine Kirchenzuchtmaßnahme ist, die durch einen Rechtsakt in einem kirchenrechtlichen Kriminalstrafverfahren – nicht etwa in einem Bußverfahren, das schlimmstenfalls mit dem kleinen Bann (excommunicatio minor) hätte abgeschlossen werden können – verhängt wurde. Auch die Aufhebung des großen Kirchenbannes ist als actus contrarius ein Rechtsakt. Das wäre nicht anders, wenn man den großen Bann im Rahmen der Lehre von der Dreiteilung der Gewalten als Verwaltungsmaßnahme ansehen würde auf einem Gebiet, das entfernt vergleichbar wäre mit dem des Hochschulbeamtenrechts. Dann sollte man allerdings bezüglich des Bannes unter Umständen – juristisch genau – nicht von «Aufheben» sondern von «Für-nichtig-Erklären» oder «Für-rechtswidrig-Erklären» reden. In einem solchen Verfahren, das in zwei Stadien zerfällt, müssen die Prinzipien des Rechts beachtet werden. Im ersten Verfahrensstadium, in dem die rechtliche Zulässigkeit der Bannaufhebung ausschließlich von Kirchenjuristen zu prüfen ist, wäre die Berücksichtigung anderer als rechtlicher z. B. theologischer und geschichtsphilosophischer Gesichtspunkte eine wissenschaftlich unzulässige Grenzüberschreitung. Im zweiten Verfahrensstadium, nämlich bei der Prüfung der Begründetheit und der Opportunität der Bannaufhebung, dürfen und sollten auch nichtjuristische Überlegungen von Theologen und Kirchenhistorikern in Teamarbeit mit den Kirchenjuristen berücksichtigt werden. Es sollte dies im Geiste der Gemeinsamen Erklärung Papst Pauls VI. und des Ökumenischen Patriarchen Athenagoras I. sowie der genannten orthodox-nichtchalzedonensischen Entschließung geschehen, d.h. mit dem Wunsch, aus Liebe einen Beitrag zur Gerechtigkeit und Versöhnung zu leisten. Auch in dem Bannandrohungsverfahren gegen Luther hatte ein Kirchenjurist, der hervorragende Kanonist Kardinal Accolti, in zwei ad-hoc gebildeten Kommissionen mitgewirkt[9].

Bereits in einem Brief an den Kirchenhistoriker Prof. Hubert Jedin (Bonn) vom 20.1.1964 hatte der Verfasser vorgeschlagen, daß sich Kanonisten, Dogmatiker und Kirchenhistoriker mit dem Vorschlag befassen sollten. Am 11.9.1965 sprach sich der melkitische Patriarch Maximos IV. in Münster gegenüber dem Verfasser dahin aus, daß der Vorschlag von einer mit Vertretern der 3 genannten Fachgruppen gebildeten Kommission geprüft werden sollte. Auch Prof. Echternach empfahl die Prüfung durch eine solche Kommission, ehe der Papst ein entscheidendes Wort spreche[10]. Schließlich hat der Verfasser in seiner schriftlichen Petition vom 9.5.1967, mit der er seinen Vorschlag und die dazu abgegebenen Stellungnahmen dem Papst über den Kardinalstaatssekretär Cicognani vorlegte, angeregt, das Anliegen durch eine Kommission von Kirchenjuristen, Dogmatikern und Kirchenhistorikern prüfen zu lassen[11]. Da die Mitwirkung von Kirchenjuristen bei der Prüfung des Vorschlags unerläßlich, ja sogar vorrangig ist, wäre es denkbar, daß der Papst die päpstlichen Gerichtshöfe (die Pönitentiarie für Bußangelegenheiten oder die Apostolische Signatur für Verwaltungsrechtssachen) um eine gutachtliche Stellungnahme ersuchen würde. Ob nach der von der Glaubenskongregation am 15.1.1971 erlassenen Neuen Verfahrensordnung zur Prüfung von Lehrfragen verfahren werden könnte, muß bezweifelt werden[12].

Als nicht ausreichend müßte hingegen angesehen werden, wenn sich das Einheitssekretariat, dem die Pflege der Kontakte mit den nichtrömischen Kirchen und Kirchengemeinschaften obliegt, federführend mit der Aufhebung des Lutherbannes befaßte, zumal dort die für diese Aufgabe qualifizierten Kirchenjuristen fehlen. Auch im weltlichen Bereich sind für eine zwischen Staaten strittige Frage, ob ein Urteil rechtmäßig ist, die jeweiligen Justizministerien, nicht aber die Ministerien für Auswärtiges, die allenfalls beratend oder als Kontaktstelle tätig werden, zuständig. Es ist daher für die Behandlung des Vorschlags ohne Belang, wenn die von dem Einheitssekretariat vom 14. bis 16.10.1970 in Saulchoir einberufene Konsultation von Theologen und Kirchenhistorikern oder auch andere Gremien, zu denen keine Kirchenjuristen hinzugezogen worden sind, die Frage der Aufhebung des Bannes negativ beantwortet haben.

Es liegt in der Richtung dieser Überlegungen, daß der Prior der Kommunität von Taizé Roger Schutz (wie deren Subprior Max Thurian dem Verfasser während der 4. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala im Juli 1968 erzählte) wenige Monate vorher eine Anregung, den Lutherbann aufzuheben, dem präsidierenden Kardinal der Hl. Pönitentiarie unterbreitet habe. Der Großpönitentiar soll sich dem Vernehmen nach dazu positiv geäußert haben.

c. Weitere Initiativen zur Aufhebung des Lutherbannes

Mit seinem Vorschlag wandte sich der Verfasser nicht nur an 70 Konzilsväter, an Konzilsberater und den Papst, sondern auch an die lutherischen Bischöfe in der Bundesrepublik Deutschland, Skandinavien, Österreich und Brasilien[13] sowie an die Präsidenten des Evangelischen Bundes, der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und des Lutherischen Weltbundes (LWB), damit zunächst einmal ein Gespräch des LWB mit dem Einheitssekretariat zustande käme. Die Forderung, daß eine Aufhebung des Lutherbannes nur im Einvernehmen mit den Lutheranern erfolgen dürfe, war bereits in dem oben erwähnten, von Bischof Wittler beigezogenen Gutachten[14] gestellt worden.

Im Frühjahr 1967 ersuchten der lutherische Pfarrer Walter Riess und der katholische Laie Edward Meiners Papst Paul VI., die Exkommunikation gegen Luther rückgängig zu machen[15]. Die gleiche Forderung erhoben im Jahre 1967 der katholische Professor für Ökumenik Paulus Wacker (Paderborn) und der evangelische Professor für Kirchengeschichte Peter Meinhold (Kiel) gleichzeitig[16], der katholische Moraltheologe Prof. Bernhard Häring[17] und der lutherische Kirchenpräsident Prof. Theo Schaller[18]. Prof. Meinhold änderte später seine Meinung[19].

Im Jahre 1967 erklärte Bischof (jetzt Kardinal) Willebrands als damaliger Sekretär des Einheitssekretariates während der Reformationsfeiern in Schweden, die Frage einer Aufhebung des Lutherbannes sei von lutherischer Seite offiziell noch nicht gestellt worden. Wenn überhaupt, dürfe ein solcher Schritt von Rom nicht ohne Wissen der Lutherischen Kirche getan werden, sonst müßten scharfe Reaktionen von seiten der Protestanten erwartet werden[20].

Im ersten Halbjahr 1968 richtete Roger Schutz seinen bereits erwähnten Antrag an die Pönitentiarie.

Am 18.9.1968 teilte Erzbischof (später Kardinal) Lorenz Jaeger dem Verfasser schriftlich mit, die Ablehnung eines Versuches der Kirche Roms, den Lutherbann aufzuheben, durch weite protestantische Kreise sei außerordentlich scharf, weil auf evangelischer Seite ein solcher Schritt als plumpe Anbiederung und Versuch des Proselytismus gewertet werden würde. Solche Überlegung könne aber nicht für das Handeln entscheidend sein, sondern ausschließlich die Wahrheit und das sachgemäße Verhalten.

Der lutherische Altbischof Stählin schrieb dem Verfasser am 28.9.1968, er werde sich gern für dessen Anliegen einsetzen. Die Sache müsse aber von Rom ausgehen als ein Zeichen besserer Einsicht[21]. Wenn Stählin weiter schreibt, die evangelische Seite würde durch einen ihr unzumutbaren Antrag, den Lutherbann aufzuheben, das Recht der Kurie auf einen solchen Bannspruch anerkennen, kann dem juristisch nicht gefolgt werden. Es erkennen z.B. auch nazi-geschädigte Juden durch einen formellen Antrag auf Wiedergutmachung nicht an, daß die Schädigung rechtens war.

Gelegentlich des Besuches einer Delegation des Lutherischen Weltbundes bei dem Einheitssekretariat im Mai 1969 wurde die Frage der Rehabilitation Luthers, insbesondere der Bannaufhebung besprochen. Der Studiensekretär des LWB Harding Meyer fragte in einem Memorandum an, ob es denkbar, durchführbar und von beiden Seiten begrüßenswert wäre, daß anläßlich einer besonderen Gelegenheit von höherer oder höchster katholischer Stelle eine Äußerung über die heutige kirchliche Beurteilung von Person und Werk Martin Luthers gegeben werde[22].

Im August 1969 forderte der Direktor des Referats Glauben und Kirchenverfassung Lukas Vischer (reform.) vor dem Zentralausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen anstelle institutionalisierter Gespräche greifbare Schritte zur Herstellung echter Gemeinschaft, nämlich Aufhebung von Trennungen und Verurteilungen aus der Vergangenheit.[23]

Der Primas der lutherischen Dänischen Staatskirche Bischof W. Westergård-Madsen sah die Sache so an, daß eine etwaige Initiative von lutherischer Seite nur dahingehen könne, der katholischen Kirche einen Dienst zu leisten, damit sie sich veranlaßt fühlen könne, altes Unrecht gutzumachen[24].

Nach einer erneuten Initiative des Verfassers gegenüber der Lutherischen Bischofskonferenz der Vereinigten Lutherischen Kirche Deutschland (VELKD) schrieb der koreanische lutherische Pastor Wong Yong Ji, Asiensekretär des LWB (Genf), am 20.1.1970 unter Berufung auf die Selbstachtung der Lutheraner, niemals solle eine Kampagne außerhalb der katholischen Kirche und ihrer Anhänger geführt werden, die römische Kirche habe als Urheber des Lutherbannes das Recht, damit zu tun, was sie wolle[25].

Demgegenüber erklärte der lutherische Pfarrer W.H. Goegginger (Detroit/USA) in seinem Schreiben an den Verfasser vom 3.6.1970, es sei eine Schande, daß auch nur ein einziger Lutheraner der Bannaufhebung widerspreche.

Die Bischofskonferenz und die Kirchenleitung der VELKD erklärten in einem Kommuniqué über ihre gemeinsame Tagung am 13.2.1970, es sei nicht Sache der Leitungsorgane der VELKD, in derart schwierigen theologischen und rechtlichen Fragen wie der Aufhebung des Lutherbannes den Vatikan zu bedrängen. Die VELKD würde aber begrüßen, wenn sich Rom einmal zu der neuen positiven Einstellung der katholischen

Theologie zu Martin Luther äußern würde[26]. Wenn es in einer Erklärung zu dieser Tagung weiterhin heißt, es erscheine nicht als richtig, die römische Rechtspraxis nachträglich gleichsam anzuerkennen[27], muß hierzu auf das zu der Ansicht von Stählin Ausgeführte verwiesen werden.

Der evangelische Kirchenrechtler Prof. Axel von Campenhausen (München) erklärte im Juni 1970, die Aufhebung des Bannes sei ein typisch innerkatholisches Problem[28].

Am 15.7.1970 gab Kardinal Willebrands in der 5. Vollversammlung des LWB in Evian-les-Bains die erbetene Äußerung über Luther[29]. Es folgte, ausgelöst durch eine Eingabe von Frau Anne-Lore Niebuhr (Hamburg) und einen offenen Brief des Verfassers[30] an den Präsidenten des LWB Pastor Schiotz (Minneapolis, USA) die historische Vergebungsbitte des LWB vom 24.7.1970[31] als Antwort auf die Vergebungsbitte Papst Pauls VI. vom 29.9.1963[32]. Diese Antwort wurde von Oberkirchenrat Hanfried Krüger von der Ökumenischen Centrale (Frankfurt) als «ein ökumenisches Ereignis ersten Ranges»[33], in der katholischen Herder-Korrespondenz[34] als «Markstein» und in dem evangelischen «Kristeligt Dagblad», Kopenhagen, als Beginn eines redlichen Gesprächs bezeichnet. Sie wurde aber in offiziellen Berichten deutscher lutherischer Bischöfe – vielleicht infolge des skeptischen Artikels «Evian: Vergebung durch die Vollversammlung?»[35] – mit keinem Wort erwähnt[36]. Das veranlaßte den «Bund für evangelisch-katholische Wiedervereinigung», nach dem Grund dieser auffälligen Zurückhaltung zu fragen.[37]

Eine vom Einheitssekretariat vom 14. bis 16.10.1970 nach Saulchoir bei Paris einberufene Konsultation katholischer Theologen über Martin Luther verwarf den Vorschlag des Verfassers und empfahl statt dessen, daß der Papst im Blick auf die bevorstehenden Feiern zum 450jährigen Gedenken an den Reichstag zu Worms ein versöhnendes Wort an den LWB in Genf richten solle[38]. Diese Empfehlung wurde nicht befolgt. Da die Initiative zur Aufhebung des Lutherbannes nunmehr eindeutig bei den Katholiken lag, schlug der Verfasser in einem Offenen Brief vom 29.12.1970 dem Präsidenten der am 3.1.1971 in Würzburg zu eröffnenden Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Kardinal Döpfner, vor, die Synode möge – als ersten Schritt zu einer Aufhebung des Lutherbannes – in einem nach ihrer Satzung möglichen Votum an den Vatikan «vor der Gesamtkirche bezeugen, daß deutsche Katholiken ungeachtet bestehender Unterschiede in einzelnen Lehrfragen den Reformator Martin Luther nicht mehr für bannwürdig halten»[39]. Hierzu erklärte Kardinal Döpfner in einer Pressekonferenz, daß die Synode berechtigt sei, ein solches Votum, wenn sie es beschließen wolle, abzugeben. Die Synode konnte sich jedoch zu einem solchen Votum nicht durchringen. Nun ergriffen Katholiken (Angehörige des Dekanatsausschusses und des Stadtausschusses zu Worms sowie des Diözesanrates in Mainz) erstmalig offiziell die Initiative, indem sie vom Papst anläßlich des 450jährigen Jubiläums des Reichstags zu Worms (1521) mit ausführlicher Begründung ein klärendes Wort zur Person und Lehre Martin Luthers aus heutiger katholischer Sicht im Interesse der Vertiefung ökumenischer Arbeit erbaten. Sie schlugen vor, die anstehenden Fragen in einer ad-hoc aus Lutheranern und Katholiken zu bildenden Kommission erörtern zu lassen zwecks Erarbeitung eines Vorschlags. Die Initiative dazu solle von der katholischen Kirche ausgehen[40]. Kardinal Willebrands antwortete als Präsident des Einheitssekretariates in einem Schreiben vom 14.7.1971: der Heilige Vater erachte es im gegenwärtigen Zeitpunkt nicht für möglich, in dem Martin Luther betreffenden Anliegen einen weiteren Schritt zu tun, der über das hinausgehe, was Willebrands als zuständiges Organ des Heiligen Stuhles vor der Vollversammlung des LWB im Jahre 1970 in Evian-les-Bains gemäß dem heutigen Stande der katholischen Lutherforschung gesagt habe[41]. Am 15.9.1971 erklärte der LWB-Generalsekretär André Appel (Genf) im Hinblick auf das Wormser Memorandum, der LWB habe nicht die Absicht, irgendwelchen Druck auszuüben für eine Initiative, die nur von Rom ausgehen könne[42]. Die Wormser Katholiken fanden sich mit dieser römischen Absage nicht ab. Sie baten im Oktober 1971 Papst Paul VI. erneut um ein klärendes Wort im Sinne ihres Memorandums[43].

3. Zulässigkeit der Aufhebung des großen Kirchenbannes

a. Rechtslage

Der große Kirchenbann kann sowohl zu Lebzeiten des Gebannten als auch nach seinem Tode aufgehoben werden. Diese bereits in dem Vorschlag vertretene Rechtsansicht hat der Richter (Auditor) Prälat Charles Lefèbvre von der Sacra Rota Romana in einem mit dem Verfasser im November 1964 in Rom geführten Gespräch gebilligt[44]. Demgegenüber wird zwar zuweilen auf die Erfahrungstatsache hingewiesen, daß Geschehenes nicht rückgängig[45] oder ungeschehen gemacht werden kann[46] oder anders ausgedrückt, daß zu Geschichte gewordene Entscheidungen durch verbale Rechtsakte nicht aus der Welt geschafft werden können[47]. Das entbindet jedoch nicht von der rechtlichen und moralischen Verpflichtung gegenüber einem Le-

benden oder Toten zur Rehabilitation und Wiedergutmachung, die erfahrungsgemäß laufend freiwillig oder aufgrund gesellschaftlichen oder rechtlichen Zwanges[48] erfüllt wird.

Das Vorhandensein dieser Verpflichtung kann nicht geleugnet werden durch Einwände wie: wenn jemand tot sei, habe er nichts mehr mit dem Bann zu tun[49]; durch Luthers Tod sei der über ihn verhängte Bann hinfällig[50], aufgehoben oder ausgelöscht worden[51]; der Bann sei als solcher nicht mehr existent, da die Toten der rechtlichen Verfügung der Kirche entzogen seien[52]; Luther unterstehe, einmal verstorben, sowieso nicht mehr der Jurisdiktion seiner Kirche[53]. Diese Einwände können juristisch nur so verstanden werden, daß der rechtlich nach dem Tode fortbestehende Bann nicht mehr vollstreckt werden kann. Die rechtliche und moralische Verpflichtung zur Wiedergutmachung kann nicht durch «weiteres Studium, Gebet und Anwendung sonstiger Mittel ökumenischer Aktion»[54] seitens anderer Personen sachadäquat erfüllt werden. Der für die Wiedergutmachung geltende Rechtsgrundsatz der Äquivalenz gebietet es vielmehr, daß der Schaden in entsprechender Weise wiedergutgemacht wird. Schädigung durch einen Rechtsakt verlangt Wiedergutmachung durch einen gleichwertigen Rechtsakt. Das ist bei der Aufhebung der Kirchenbanne von 1054 strikt beachtet worden. Wenn solches nicht oder nicht mehr möglich sein sollte, besteht bei dem Schädiger oder seinem Rechtsnachfolger die Verpflichtung zu anderweitiger Wiedergutmachung. Vercruysse[55] hält im Falle Luthers ein «offizielles, formelles und befreiendes Wort» für dringend nötig. Er hat es in der Rede von Kardinal Willebrands in Evian-les-Bains vermißt.

Es kann nicht verstanden werden, wenn ein Sprecher des Vatikans bezüglich des Anliegens, den Lutherbann aufzuheben, erklärt hat, es könne nicht darum gehen, der katholischen Kirche gleichsam das späte Eingeständnis eines Irrtums abzuverlangen[56]. Vielmehr geht es, worauf von Campenhausen in der genannten Erklärung zu Recht hingewiesen hat, genau darum, daß ein Justizirrtum, wenn er tatsächlich festgestellt werden kann, «offiziell», also auch sachangemessen, bereinigt wird, indem der Schuldvorwurf des gegen Luther verhängten großen Kirchenbannes, schlechthin «Ketzer» im Rechtssinn zu sein (nicht etwa bloß einzelne häretisch anmutende Äußerungen getan zu haben), zurückgenommen wird[57]. Der Moraltheologe Häring hat jüngst erklärt, das Petrusamt werde für die ganze Christenheit nicht nur annehmbar, sondern auch wirklich ersehnt sein, wenn Päpste sorgfältig Fehler aus Überschreitung ihrer Kompetenz (Amtskompetenz und Sachverstand) zu vermeiden suchen und – nicht nur durch ihre Vorgänger – begangene Fehler schlicht eingestehen. Dann werde sich auch an eine gelassene Diskussion des Dogmas der Unfehlbarkeit denken lassen[58].

Als Beispiele praktizierter Aufhebung von Verurteilungen nach dem Tode der Betroffenen seien genannt die Fälle Jeanne d'Arc (1456), Kaiser Heinrich IV. (1111), der Hugenotte Jean Calas (1764), der Generalsekretär der Kommunistischen Partei der ČSSR Rudolf Slánský (1963), die altkatholischen Erzbischöfe von Utrecht (1966), der Reichstagsbrandstifter van der Lubbe (1967) und der Bürgermeister von Lemgo Wilhelm Gräfer (1967).

b. Päpstliche Unfehlbarkeit

Die These, daß dem Papst für bestimmte Aussagen in der Glaubens- und Sittenlehre die Eigenschaft der Unfehlbarkeit zukommt, war katholische Glaubensüberzeugung schon vor dem I. Vatikanischen Konzil (1870), das die Unfehlbarkeit dogmatisierte. Sie ergibt sich nach katholischer Auffassung aus dem Lehrprimat des Papstes.

Der evangelische Professor für Kirchengeschichte Robert Stupperich (Münster) meint, es sei völlig klar, daß das Unfehlbarkeitsdogma von 1870 einer Aufhebung des Lutherbannes entgegenstehe, weil die Bannandrohungsbulle «Exsurge Domine» in der Hauptsache in der Bannbulle «Decet Romanum Pontificem» wiederholt worden sei und der Papst insoweit ex cathedra gesprochen haben werde[59]. Diese Ansicht bezeichnet ein ungenannt bleibender Kardinal als abwegig, da es sich bei dem großen Bann nicht um eine *ex cathedra* verkündete dogmatische Entscheidung, sondern um eine Strafmaßnahme handele[60]. Ebenfalls ablehnend gegen Stupperich äußerten sich das katholische Sonntagsblatt «Christ in der Gegenwart»[61] und der «Bund für evangelisch-katholische Wiedervereinigung» mit der Begründung, der Bann als solcher sei keine unfehlbare Lehrentscheidung, sondern eine disziplinarische Maßnahme gegen eine Person oder eine Mehrheit von Personen.

4. Möglichkeiten der Aufhebung des großen Kirchenbannes

a. Aufhebung als Gnadenakt

Eine solche Maßnahme würde bedeuten, daß die Rechtmäßigkeit des Bannes nicht bezweifelt wird. Der katholische Kirchenrechtler Nottarp, Würzburg, der einen solchen Gnadenakt empfiehlt, meint, ohne auf die gegen Luther erhobenen Vorwürfe im einzelnen

einzugehen: Der Bann sei in Ordnung gewesen. In Anbetracht der lauteren Absichten Luthers, als er den Stein ins Rollen gebracht habe, und der Kulturleistungen des Luthertums, die sich mit denen des Katholizismus zu einer Synthese zusammenfinden sollten, müsse der Bann als ärgerliches Hindernis beseitigt werden[62]. Iserloh bezweifelt indessen, ob die Bannaufhebung unter solchen Umständen sinnvoll, ja redlich wäre[63].

b. Aufhebung als Rechtskorrektur

Lehnt man die Aufhebung des Lutherbannes mit dem Verfasser und Echternach[64] durch Gnadenakt ab, kann sie wegen erwiesener Rechtswidrigkeit geschehen für den Fall, daß der dem Bann zugrunde gelegte Sachverhalt in vollem oder erheblichem Umfang nicht zutrifft. Bei juristischer Prüfung des Lutherbannes erheben sich schwerste Bedenken gegen die Rechtmäßigkeit dieser Bestrafung. Die dem Bann zugrunde gelegten Vorwürfe sind in den in der Bannandrohungsbulle «Exsurge Domine» beanstandeten Sätzen und nur in diesen enthalten. Gerade hiergegen richtet sich die vielfach übereinstimmende, scharfe Kritik evangelischer und katholischer Autoren[65]. Auch ist es fraglich, ob Luther in dem Verfahren in ausreichender und angemessener Weise rechtliches Gehör gewährt worden ist und ob durch die Mitwirkung von Dr. Eck bei der Beratung und Abfassung der Bannandrohungsbulle «Exsurge Domine» der für Richter geltende und in jenem Verfahren wohl analog anzuwendende Grundsatz der Unparteilichkeit und Unbefangenheit beachtet worden ist. Es kommt hinzu, worauf Iserloh mit Recht hinweist[66], daß Luther gegen seinen Willen und sein Wissen in den großen Streit geraten ist, daß er keinen Bruch mit der Kirche wollte und daß die zuständigen Bischöfe noch größere Verantwortung tragen, indem sie Luther aus Mangel an priesterlichem Geist zurückgestoßen und aus der Kirche gedrängt haben. Ähnlich äußerte sich der evangelische Kirchenpräsident Prof. Wolfgang Sucker (Darmstadt) am 30. Juni 1967[67]. Pesch kommt daher zu dem Ergebnis, daß bei Luther – wie auch immer man sein Verhalten sonst beurteilen möge –, «pertinacia», d.h. willentliches Verweilen in der schuldhaften Tat, nicht mehr unterstellt werden könne. Gegenteiliger Ansicht ist Hacker[68].

In Anbetracht der gewichtigen Gründe gegen die Bannung Luthers dürfte Pesch Recht haben, wenn er meint, nicht, wer den Bann aufheben, sondern, wer ihn beibehalten wolle, stehe unter dem Zwang der Begründung; das heißt juristisch: Umkehrung der Beweislast nach vorangegangenem prima-facie-Beweis. Schließlich ist zu bedenken, welche erhebliche Aufwertung Luther in der neuen katholischen Lutherforschung erfahren hat[69], so daß der evangelische Pfarrer Hanns Dörger (Lauterbach) über die Aufhebung des Lutherbannes hinaus sogar die Heiligsprechung Luthers forderte[70].

Jedenfalls drängt sich die Feststellung auf, daß der große Bann, notwendig verbunden mit der Reichsacht, für den verbleibenden Rest der aus katholischer Sicht zu beanstandenden Thesen Luthers eine maßlos überzogene und daher ungerechte Strafe ist.

Kein Lutheraner kann den Widersinn begreifen, der darin liegt, daß nur Martin Luther – im Gegensatz zu anderen Reformatoren des 16. Jahrhunderts – mit der schwersten, diskriminierenden Kirchenstrafe belegt wurde, obwohl seine Lehre bei seiner Bannung, ja sogar auch danach dem katholischen Glauben viel näher stand als die Lehren der anderen damaligen Reformatoren (z.B. Calvin, Zwingli). Nach Ansicht Härings hätte der Bann gegen Luther nicht verhängt werden dürfen[71]. Diese Strafe kann und muß wohl wegen Rechtswidrigkeit aufgehoben werden, ohne Rücksicht darauf, ob vielleicht ein kleiner verbleibender Rest von Lehrsätzen Luthers aus katholischer Sicht weiterhin zu mißbilligen ist.

Ein objektiv rechtswidriger Lutherbann ist nicht und konnte nicht nachträglich – aus katholischer Sicht – dadurch rechtmäßig werden, daß Luther nach seiner Bannung weitere Lehrmeinungen vertreten hat, die später auf dem Tridentinischen Konzil anathematisiert worden sind («nulla poena sine lege»!). Ebensowenig wie es einen Ablaß für künftiges Verhalten gibt, ist eine Strafe für künftiges Verhalten möglich.

5. Folgerungen

Wenn der Lutherbann nach Wegfall eines erheblichen Teiles der in der Bannandrohungsbulle erhobenen Vorwürfe als ungerecht aufgehoben würde, wäre es rechtlich nicht geboten und – nach der bei einer Urteilsbegründung üblichen Praxis als *obiter dictum* sogar unangebracht –, in der Begründung der Bannaufhebung dazu Stellung zu nehmen, ob die etwa verbliebenen Vorwürfe in katholischer Wertung zu Recht fortbestehen. Entsprechend ist bei der Aufhebung der Kirchenbanne von 1054 verfahren worden.

Es ist daher unrichtig, wenn Lortz[72] inhaltlich übereinstimmend mit Stupperich[73] und Hacker[74] ohne die genannte Art der Bannaufhebung ins Auge zu fassen, behauptet, mit der Aufhebung würde allgemein gesagt, Luther habe mit all seinen Lehren recht gehabt und die Verurteilungen, die die katholische Kirche ausgesprochen habe, stimmten in keinem Punkt. Rich-

tig ist vielmehr, wie es im Pressedienst des «Bundes für evangelisch-katholische Wiedervereinigung» heißt, die Zurücknahme des Bannes gegen Luther würde keineswegs bedeuten, daß die katholische Kirche Luthers Theologie von jedem objektiven Irrtum freispreche[75].

Wenn der Bann in solcher Weise aufgehoben würde, sollte das als actus contrarius in Form einer Bulle geschehen. Zur Begründung sollte auf die Ergebnisse neuester katholischer Lutherforschung hingewiesen werden, etwa in Form eines apostolischen Breve.

Es könnte sein, daß die offizielle lutherische Seite aus einseitig betontem, dogmatischem Interesse für die «volle Wahrheit» auf eine solche Behandlung des Lutherbannes keinen Wert legt und sich fragt, «inwiefern sie von einem solchen Schritt profitieren kann»[76].

Die Bannaufhebung und ihre Begründung würden in alle Sprachen, die von katholischen Gläubigen gesprochen werden, übersetzt und in allen katholischen Diözesen verkündet werden. Das meist deutschsprachige katholische Schrifttum über Luther würde dann verstärktes Interesse in außerdeutschen Ländern finden, in deren Sprachen übersetzt und gelesen werden. Dadurch würde für die Verständigung mit den Lutheranern weit mehr erreicht, als dies durch die bedeutsame Rede von Kardinal Willebrands über Luther auf der 5. Vollversammlung des LWB geschehen ist.

Bedenkt man, wieviel Voreingenommenheit gegenüber Lutheranern besonders in romanischen Ländern noch besteht, weil Katholiken dort «Greuelgeschichten von Luther immerzu noch lernen» (von Campenhausen wie oben), und daß die immer noch nachwirkende Mißdeutung Luthers durch Johannes Cochläus im 16. Jahrhundert ein schweres Soll auf dem katholischen Konto ist[77], dann erweist sich die Aufhebung des Lutherbannes als ein unverzichtbares Mittel, diese – von Kirchenführern und akademischen Lehrern leider allzu oft unzureichend gewürdigten – psychologischen Barrieren zwischen dem Kirchenvolk der Lutheraner und dem der Katholiken auf dem Wege zur Verständigung und Einheit wegzuräumen. Betrachtet man die verwirrende Vielfalt der im Schrifttum und auf theologischen Tagungen vertretenen Meinungen über die Aufhebung des Lutherbannes, erscheint es als weise, wenn sich Papst Paul VI. mit einer Stellungnahme zu dem Wormser Memorandum zurückhält. Es muß aber verwundern, wenn Kardinal Willebrands in seinem Antwortschreiben vom 14.7.1971 behauptet: Die Frage einer Bannaufhebung Martin Luthers sei in mehreren Konsultationen vor allem mit katholischen Lutherforschern hinreichend geklärt worden. Die Aufhebung des Bannes gegen Luther erscheine einerseits sachlich als nicht möglich und andererseits als nicht geeignet, den Wandel des katholischen Urteils über Luther wirksam zum Ausdruck zu bringen und die Annäherung zwischen Lutheranern und Katholiken weiter zu fördern. Was mit Konstantinopel geschehen sei, könne hier nur sehr bedingt zum Vergleich herangezogen werden. In diesem letzteren Fall habe es sich nur darum gehandelt, die Exkommunikation von 1054, die – im Unterschied von dem hier vorliegenden Fall – mit keiner Lehrfrage verbunden gewesen sei, aus der Mitte der Kirche und aus ihrem Gedächtnis zu entfernen[78]. Diese Antwort des Präsidenten des Einheitssekretariates könnte bei Nichtjuristen die Initiative zur Weiterverfolgung der Lutherbannangelegenheit lähmen.

Das Ergebnis der vorstehenden Dokumentation ist die Feststellung, daß es keinen Zweck hat, den Meinungsaustausch in der bisherigen Form, d.h. ohne Beteiligung von Kirchenjuristen, fortzuführen. Es bleibt nichts anderes übrig, als daß die achtbare und fleißige Arbeit, die bisher in Konsultationen, Bischofskonferenzen und Einzelvoten geleistet worden ist, wieder aufgenommen und unter den zu berücksichtigenden rechtlichen Aspekten wiederholt wird. Nur so können die Kontroversen über den Lutherbann zu einem befriedigenden Ende geführt werden.

[1] Bezüglich der Begründung des Vorschlags im einzelnen wird auf den Wortlaut, abgedruckt in Dokumentation Nr. 8/70 des Evangelischen Pressedienstes («epd/Dok.») und in UNA SANCTA 20 (1965) 269 ff. verwiesen.

[2] epd/Dok. S. 35.

[3] Evangelischer Pressedienst/Zentralausgabe –epd/ZA– 260/1965, S. 7.

[4] Hummer, Orthodoxie und Zweites Vatikanum (Freiburg – Basel – Wien 1966) 137 f.

[5] Episkepsis Nr. 27 vom 23.3.1971; Orthodoxe Stimmen 1971 Nr. 70 und Informationen aus der Orthodoxen Kirche, hg. v. Kirchlichen Außenamt der EKD, 4/1971, S. 41 ff.

[6] epd/Dok. S. 23/24.

[7] Rheinischer Merkur Nr. 3 vom 30.1.1970, S. 21.

[8] Rhein. Merkur Nr. 9 vom 27.2.1970, S. 21.

[9] Remigius Bäumer, Luthersprozeß und Lutherbann (Münster 1972) 30.

[10] Katholische Nachrichtenagentur-KNA-Norddeutscher Dienst 106 vom 10.12.1965.

[11] Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 1970, S. 34 ff.

[12] Johannes Neumann, Menschenrechte auch in der Kirche? (Einsiedeln – Zürich – Köln 1976) 152 f.

[13] epd/Dok.

[14] epd/Dok. S. 23 f.

[15] epd/ZA v. 18.12.1967.

[16] KNA-KKW 23/1967 S.2.

[17] epd/ZA 208/1967 S. 5.

[18] Speyer – epd/ZA 216/1967 S. 1.

[19] KNA-KKW 48/49/1967 S.7 und KNA-KKW 43/1968 S.5 ff.

[20] KNA 262/1967.

[21] epd/Dok. S.38.

[22] «Luther». Zeitschrift der Luthergesellschaft 2/1970 S.92.

[23] epd/ZA 186/1969 S.6.

[24] Schreiben vom 29.8.1969 – in epd/Dok. S.41.

[25] epd/Dok. S. 48 f.

[26] epd/ZA 33/1970 S. 3.

[27] KNA-KÖI 37/1971 S. 7.

[28] Sonntagsblatt f.d. Luth.Kirche Bayerns 24/1970.
[29] UNA SANCTA 25 (1970) 211 ff.
[30] KNA-KKW 28/1970 S. 3 und LWB-Information 40/1970 S. 2.
[31] Vollständiger Wortlaut in «Römische Warte» Folge 29/1970, S. 231 (Beilage zu «Deutsche Tagespost», Würzburg); Auszug in KNA-KKW 30/1970 S. 1.
[32] KNA-Konzilssonderdienst 42/1963 S. 8.
[33] Rhein. Merkur Nr. 31/1970 S. 21.
[34] 1970 S. 404.
[35] Mat.Dienst Bensheim 1970 S. 105.
[36] Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt Nr. 31/1970; «Luther», Zeitschrift der Luthergesellschaft 1970 S. 105; VELKD-Informationen 4/1970 S. 2.
[37] epd/ZA 251/1970 S.4.
[38] epd/Landesdienst Hessen u. Nassau vom 8.1.1973.
[39] Deutsche Tagespost Nr. 1/1971 S. 2.
[40] Sogen, Wormser Memorandum vom 6.3.1971 – KNA-KÖI 15/1971 S. 8.
[41] KNA-KÖI 38/1971 S. 2.
[42] KNA-KÖI 38/1971 S. 3.
[43] KNA-KÖI Nr. 42/1971 S. 4.
[44] epd/Dok. S. 34.
[45] Schreiben des Kardinals Bea vom 11.3.1963 – epd/Dok. S. 8.
[46] Meinhold in KNA-KKW 48/49/1967 S. 10.
[47] Schreiben der VELKD vom 6.2.1969, epd/Dok. S. 40.
[48] Joseph Ratzinger in Internationale Katholische Zeitschrift 4/1974 S. 297; Schreiben des Direktors der Bewegung «Mondo Migliore» P. Bruno Zieger, Stuttgart vom 19.2.1971 an den Verfasser; Westergård-Madsen in epd/Dok. S. 41; Echternach in epd/ZA 30/1970 S. 3.
[49] Joseph Lortz in Weltbild 1/1971 S. 50.
[50] Lortz in KNA-Informationsdienst 15/1971 S. 14.
[51] Prof. Jos Vercruysse SJ, kath., Dogmatiker (Löwen) in Spectator, Brüssel, vom 3.1.1971 S. 3 und in Bijdragen 3/1973 S. 334 f.
[52] Albert Brandenburg in Rhein. Merkur 15/1970 S. 21 und Deutsche Zeitung 44/1971 S. 24.
[53] Appel in KNA-KÖI 38/1971 S. 3.
[54] Kardinal Willebrands in seinem Schreiben vom 14.7.1971 in KNA-KÖI 37/1971 S. 5.
[55] Spectator s. oben.
[56] Münchener Abendzeitung vom 16.2.1970 S. 1 und VELKD-Information 2/1970 S.9).
[57] Echternach in Rhein. Merkur Nr. 9/1970 S. 21.
[58] Papsttum heute und morgen, hg. v. Georg Denzler (1975) 63.
[59] epd/ZA/220/1967 S. 6 f und KNA-KKW 46/47/1967 S. 4.
[60] Rhein. Merkur 44/1967 S. 19.
[61] 1967 Heft 46 S. 1.
[62] epd/Dok. S. 30.
[63] Lutherbann S. 78.
[64] epd/ZA 30/1970 S. 3.
[65] Stupperich (epd/ZA 220/1967 S. 6), Hacker (UNA SANCTA 23 [1968] 221), Daniel Olivier (in «Le Procès Luther», Fayard 1971, S. 138 oder «Der Fall Luther», Stuttgart 1972, S. 10), Paul-Werner Scheele in KNA-KKW 29/3031967 S. 143); P. Meinhold (KNA-KKW 48/49/1967, S. 10); Erwin Iserloh (in «Lutherprozeß und Lutherbann» S. 75); H.O. Pesch (Gutachten für die Konsultation in Saulchoir).
[66] Lutherbann S. 74.
[67] KNA-KKW 27/1967 S. 4 und «Der Evangelische Bund» Mitt.Bl. 1967 Nr. 3 S. 2.
[68] UNA SANCTA 23 (1968) 222.
[69] Albert Brandenburg, Martin Luther – gegenwärtig, (Paderborn 1969) 52 ff, Rhein. Merkur 15 vom 10.4.1970, Deutsche Zeitung 44 vom 29.10.1971 S. 24 und KNA-KKW 6/1971 S. 2; Werner Beyna, Das moderne katholische Lutherbild (Essen 1969); Kardinal Willebrands in seinem Vortrag auf der 5. Vollversammlung des LWB, UNA SANCTA 25 (1970) 211 ff.
[70] epd/ZA 177.
[71] epd/ZA 208/1967 S. 5.
[72] Weltbild 1/1971 S. 50.
[73] epd/ZA 220/1967 S. 7.
[74] wie oben S. 221.
[75] Christ in der Gegenwart 46/1967 S. 1. So äußerte sich auch Prof. Michael Schmaus am 24.2.1963 gegenüber dem Verfasser (epd/Dok. S. 16).
[76] VELKD-Informationen 2/1970 S. 9.
[77] Von Campenhausen wie oben und Lortz in Weltbild 1/1971 S. 50.
[78] KNA-KÖI 37/1971 S. 5.

Schlußbemerkung:
Falls Interessenten die in dem vorstehenden Aufsatz zitierten Unterlagen einzusehen wünschen, ist der Verfasser bereit, ihnen auf ihre Kosten Ablichtungen zu verschaffen.

WILHELM MICHAELIS

1907 in Chemnitz geboren. Studium der Rechtswissenschaft und Philosophie an den Universitäten Wien, Genf, Berlin und Leipzig. Doktor beider Rechte. Strafrichter, Staatsanwalt, Richter am Verwaltungsgericht Hamburg. Studium der katholischen Theologie als Lutheraner im Wiener Fernkurs für Laientheologie. Initiator und Organisator von Laienaktivitäten des Ökumenischen Aussprachekreises der Evang. Akademie Hamburg (1963 Petition von über hundert hamburgischen Lutheranern des öffentlichen Lebens an die orthodoxen Patriarchen des Vorderen Orients zur Entsendung von Beobachtern zum II. Vatikanischen Konzil, seit 1965 Ökumenische St. Ansgar-Vesper, 1970 Lutherische Vergebungsbitte von Evian-les-Bains als Antwort auf die Vergebungsbitte Papst Pauls VI.). Anschrift: Rilkeweg 7, D-2 Hamburg 52.

Synthese

Otto Hermann Pesch

Der gegenwärtige Stand der Verständigung

Fragt man nach dem gegenwärtigen Stand der Verständigung über Luther, so kann man nur antworten: Es gibt keinen Stand der Verständigung. Es gibt nur eine Vielfalt von Meinungen darüber, wieweit die Verständigung über Luther gediehen und was darüber hinaus an Konsens noch zu erwarten sei. Aber diese Meinungen gehen auseinander. Unser Bericht kann daher nur – an exemplarischen Positionen – diese Vielfalt erfassen und zu würdigen versuchen.

1. CONCILIUM '76

Beginnen wir mit dem Nächstliegenden. Dieses Luther-Heft von CONCILIUM ist seit 1974 geplant und seit Herbst 1975 erarbeitet worden. Folgt man den hier abgegebenen Stellungnahmen, so ergibt sich folgendes Bild erreichter Verständigung:

a. Für das *historische Urteil* ist klar, daß man 1517 und in den folgenden Jahren Luther nicht verstehen *konnte*. Es ist bemerkenswert, wie der evangelische und der katholische Beurteiler hierin mit ganz ähnlichen Gründen übereinstimmen. Den Luther von 1517/18 anerkennen, ganz zu schweigen vom Luther der Jahre 1519/21 – das hätte für die katholische Seite die faktische und teilweise auch grundsätzliche Selbstaufhebung der kirchlichen Institution bedeutet. Das konnte niemand erwarten. Auf Luthers Bußruf zu hören, verbot die Verstrickung in vielfältige politische und wirtschaftliche Strukturen und Interessen; Luthers neuartige theologische Argumentation einschließlich seiner provozierenden Sprache unbefangen ernstzunehmen – zumal seine Berufung auf die Schrift und auf die augustinische Tradition –, verhinderte der gewohnte Umgang mit Ketzern, denen gegenüber sich die Kirche jeder Kritik entzogen glaubte; die schon in den Ablaßthesen und den bald folgenden weiteren Stellungnahmen Luthers laut werdenden kritischen Einwände gegen das herrschende Verständnis von der Vollmacht des Papstes in geistlichen Dingen konnte wiederum die römische Kurialtheologie nicht hinnehmen, die damals mitten in dem noch gar nicht erfolgssicheren Kampf stand, den römischen Primatsanspruch universal als Sache des Glaubens durchzusetzen.

Es wäre ein nur halb treffender Einwand, wenn man darauf hinweist, daß einerseits Tausende von Christen, und zwar keineswegs nur «Laxisten», Luther dennoch verstanden, die Wahrheit und befreiende Kraft ihres Glaubens durch ihn wiederentdeckt haben, und daß andererseits selbst das Erste Vatikanische Konzil den päpstlichen Primat keinesfalls in dem Umfang zum Dogma erhoben hat, wie er Luther damals als Glaubensbekenntnis abverlangt wurde. Verständnis und Differenzierung waren damals *faktisch* – also unter Berücksichtigung nicht der einsehbaren Sachstrukturen, sondern der Schwäche und Trägheit menschlicher Herzen – nur *außerhalb* des gegebenen kirchlichen Rahmens möglich, oder man hätte auf eine langfristige, die Kirche erneuernde Entwicklung vertrauen müssen. Auf die letztere zu warten, glaubte Luther keine Zeit mehr zu haben. Und es war ja wohl auch keine Zeit mehr. So war die Kirchenspaltung unvermeidlich, obwohl niemand sie wollte, am allerwenigsten Luther.

b. Die *Rechtfertigungslehre* ist und bleibt mit Recht der *articulus stantis et cadentis Ecclesiae* – und zwar mit Einschluß ihrer kirchen- und institutionskritischen Kraft, die ihr eignen *muß*, wenn sie ein befreiendes Wort sein soll. Gottlob hat diese kritische Kraft in der heutigen katholischen Kirche weit weniger Angriffsfläche als zur Zeit Luthers. Man ist mit dieser Bejahung der Rechtfertigungslehre freilich nur dann bei Luther und nur dann über *seine* Rechtfertigungslehre einig, wenn man

(1) sie nicht verbal zur Begründung von Konzepten mißbraucht, die sachlich durchaus auf eine «Gerechtigkeit aus den Werken» hinauskommen;

(2) sie nicht individualistisch und privatistisch mißversteht und sie dadurch um ihre befreiende Kraft auch für die Gesellschaft bringt;

(3) sie nicht selber zum (intellektuellen) «Werk» macht, das seinerseits Heilsbedingung wird; wenn man also, positiv, zwischen der Rechtfertigung als der *Wirklichkeit* der unverdienten Zuwendung Gottes zum sündigen Menschen und der Rechtfertigung als *Lehre* in ihrer typisch paulinischen und lutherischen (also juridischen) Kategorialität unterscheidet. Konsens über die Rechtfertigungslehre ist jedenfalls nur möglich, wenn man eine Pluralität ihrer Aussageweisen bis hin zum völligen Verzicht auf das *Wort* «Rechtfertigung» einräumt – wofür man gerade Luther zum Kronzeugen hat.

c. Um nichts anderes als um die kritische Bedeutung der Rechtfertigungslehre geht es auch bei Luthers *Kritik an Papst und Papsttum*. Katholische Luthergegner damals wie heute wollen hier mit Recht nichts abschwächen, und sie betonen, daß an der Frage nach dem Papsttum sich endgültig die Wege trennen, soviel

man sich vorher auch einig war oder schien. Ebenso mit Recht weisen freilich evangelische Beurteiler darauf hin, daß bei Luther zu unterscheiden ist zwischen Papstkritik als *Funktion* seiner Wort- und Glaubenstheologie und dem *Ausdruck* dieser Kritik. Erstere ist eine rote Linie, die durch Luthers ganzes Leben und Werk hindurchgeht, letzterer richtet sich nach den jeweiligen Chancen einer Versöhnung, legitime taktische Überlegungen nicht ausgeschlossen. Nachdem inzwischen – mit Ausnahmen – auch evangelische Theologen den *Ausdruck* von Luthers Papstkritik nicht mehr billigen, dürfen katholische Interpreten der Papstkritik Luthers noch weniger als früher den Ausdruck für die Sache nehmen.

d. Erstaunlich konvergent sind inzwischen auch die *Urteile über Luther aus dem Raum der anderen protestantischen Kirchen.* Mit der – freilich nicht anders zu erwartenden – Ausnahme der orthodoxen Theologie gewinnt man den Eindruck, daß die früheren abgrenzenden und gar trennenden Unterschiede sich in wechselseitige kritische Anregungen verwandelt haben. Was jeweils des einen Stärke ist, das ist zugleich seine Schwäche, wodurch er den anderen zugleich anregt und warnt. So die anglikanische Sicht in bezug auf die gegenüber Luther kontroversen Punkte der Apostolizität der Lehre, der Realpräsenz Christi im Herrenmahl und der legitimen Stellung des Papsttums in der Gesamtkirche. So die reformierte Sicht in bezug (wiederum) auf das Abendmahlsverständnis, die «Freiheit eines Christenmenschen», die Bedeutung der kirchlichen Institution als Form und Überlieferungsmittel für die Botschaft. Die (englisch-) freikirchliche Sicht schließlich verzeichnet so viele historische wie sachliche Verbindungslinien zu Luther, daß verbleibende konfessionelle Differenzen getrost einen untergeordneten Rang beziehen dürfen und müssen.

e. Die Verständigung wird heute dadurch beträchtlich erleichtert, daß *Luther inzwischen auch innerhalb der lutherischen Kirchen nicht mehr der Kritik entzogen* ist – wenn man einmal von extremen Gruppen wie der amerikanischen Missouri-Synode absieht. Anstoß der Kritik sind die ethischen Fragen unserer Zeit, die vor allem Luthers Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt als unzulänglich erscheinen lassen. Das muß nicht unbedingt ein Vorwurf an Luther unter den Bedingungen *seiner* Zeit sein – obwohl auch das geschieht –, wohl aber zwingt es dazu, heute über Luther hinauszugehen und daraufhin überhaupt eine Tendenz endgültig zum Stehen zu bringen, die Luther fast mit der Bibel gleichsetzt und sozusagen aus der Rechtfertigung *sola fide* eine Rechtfertigung *solo Luthero (magistro)* macht.

f. Die *katholische Lutherrezeption* schließlich – in dem Sinn, den dieses Wort vernünftigerweise haben kann – hat in unseren Jahrzehnten solche Fortschritte gemacht, so viel alten Streit durch selbstkritische Besinnung sowohl auf ihre wahre katholische Sache als auch auf die wahre Sache Luthers begraben, daß sogar die Frage nach dem Recht einer eigenen lutherischen Kirche am Horizont auftauchen kann.

(1) Die katholische Kirche hat sich auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil Luthers Ruf zur immerwährenden bußfertigen *Reform* der Kirche zu eigen gemacht.

(2) Luthers *Rechtfertigungslehre* hat Recht bekommen, sofern heute kein katholischer Theologe oder Prediger noch das Heil des Menschen vor Gott als *abhängig* von den eigenen Leistungen und Verdiensten darstellt und nicht vielmehr umgekehrt die «Werke» als abhängig vom unverdienten Geschenk des Heils.

(3) Was die Frage nach dem Opfercharakter der *Messe* und, damit zusammenhängend, nach der liturgischen Form der Herrenmahlsfeier angeht, so hat die Theologie schon lange vor dem Zweiten Vatikanum und seit der Liturgiereform des Konzils auch die liturgische Praxis Luthers Kritik ungeahnt ernst genommen und eine Eucharistiefeier geschaffen, die den Forderungen zumindest des frühreformatorischen Luther entspricht. In Theologie und Liturgie ist der «Opfercharakter» der Messe fast ein *adiaphoron* geworden, weil Luthers entscheidende Vorwürfe keinen Gegenstand mehr haben.

(4) Die gegenwärtige Diskussion um das Verständnis des *Amtes* ist zwar kirchenamtlich bei weitem nicht akzeptiert, wird eher mißtrauisch verfolgt, aber sie hat mindestens für den Bereich der wissenschaftlichen Theologie die Möglichkeit eines Konsenses gezeigt.

(5) Und auch das dornige Problem *«Schrift und Tradition»* ist inzwischen gelöst – zugunsten einer von Luther verfochtenen maßstäblichen Priorität der Schrift, der gegenüber alle spätere Überlieferung nur explikativen und nicht konstitutiven Charakter haben kann. Dieses Ausmaß an Übereinstimmung, hier paradigmatisch an fünf Fragepunkten aufgezeigt, wurde nicht zuletzt möglich durch die Mitarbeit katholischer Theologen in der Lutherforschung, wie sie heute international eine Selbstverständlichkeit ist. Und wo man es inzwischen in der katholischen Theologie für notwendig hält, über Luther hinauszugehen, da ist meist auch die lutherische Theologie dazu gezwungen. Kurzum, Luther ist heute für katholische Theologie ein nach rückwärts und vorwärts weisender Zeuge gemeinsamen Glaubens, unser «gemeinsamer Lehrer», wie Kardinal Willebrands 1970 in Evian sagte.

g. Daß Luther in den gängigen *Dogmatikhandbüchern* noch immer nur als Karikatur vorkommt, muß unter diesen Umständen als rückständig gelten. Und die

Weigerung Roms, irgendeinen offiziellen Schritt zur Rehabilitation Luthers zu tun – selbst wenn es nicht die Bannaufhebung wäre –, muß entweder als inkonsequent oder als desavouierend verstanden werden – inkonsequent, wenn man dem Stand der theologischen Urteilsbildung recht gibt, desavouierend, wenn man ihm nicht recht gibt.

2. *Die Amtskirche*

Damit stehen wir vor dem ersten großen Stop-Schild. Das bisher Gesagte ist der «Stand der Verständigung» nach CONCILIUM '76. Und der ist recht zufällig. Eine andere Auswahl der Autoren – einige Absagen hätten genügt –, und das Bild sähe erheblich anders aus. Vor allem aber: Die Amtskirche – und damit reden wir vornehmlich von der römischen Kurie, der die bischöflichen Kurien in Sachen Luther nicht vorzugreifen pflegen – zeigt sich in bedrückender Weise reserviert gegenüber der Feststellung eines Konsenses selbst da, wo ihn in der Theologie die Spatzen von den Dächern pfeifen. Da sich aber auch die Amtskirche durch Theologen äußert, geht die Front letztlich quer durch die Schar der Theologen in allen Konfessionen.

a. In seinem Buch «Das moderne katholische Lutherbild» hat Werner Beyna in beispielhafter Weise die *jüngeren kirchenamtlichen Stellungnahmen zu Luther* aufgearbeitet[1]. Daß bis einschließlich Pius XII. kein die historischen und theologischen Neuorientierungen ermutigendes Wort zu erwarten und auch im Rahmen des geltenden Selbstverständnisses der Amtskirche innerlich unmöglich war, wird nicht verwundern. Dem entspricht, daß seit dem Ersten Vatikanum nur solche Theologen zu *«Kirchenlehrern»* erhoben wurden, die sich als Kämpfer gegen die «Irrlehre» hervorgetan hatten, zumeist Polemiker gegen Reformation und evangelische Kirche. Erschrecken wird jedoch, wenn auch Johannes XXIII. diese Linie fortführt und 1959 Laurentius von Brindisi zum Kirchenlehrer proklamiert, der in seinen Urteilen über Luther hinter Johannes Cochläus kaum zurückbleibt und auch Befürwortung staatlicher Gewalt zur Rekatholisierung protestantisch gewordener Städte nicht scheute. Vor diesem Hintergrund kann jedenfalls die subtile Ohrfeige nicht mehr überraschen, die Rom 1974 mit der Seligsprechung von Liborius Wagner der evangelischen Christenheit versetzte – wobei ja nicht der Mensch, Konvertit, Priester und Blutzeuge des katholischen Bekenntnisses durch die Schweden (1631) das Problem ist, sondern die Art der Begründung und das «Timing» seiner Seligsprechung[2].

Beyna beschließt seine Berichterstattung mit dem Hinweis auf die Reaktion des offiziellen Rom auf die Rede des Assessors am Hl. Offizium, Erzbischof Pietro Parente, die dieser im November 1960 gehalten hat und die damals in der ganzen Welt großes Aufsehen erregte. Parente hatte ein sehr polemisches Urteil über Luthers angeblich bindungslosen «Subjektivismus» abgegeben und manchen Seitenhieb gegen die neueren katholischen Bemühungen um Luther ausgeteilt. Aber das Hl. Offizium identifizierte sich nicht mit Parente: Dieser mußte erklären, er habe sein Urteil nicht als Vertreter des Hl. Offiziums abgegeben. Beyna folgert daraus, daß die kirchlichen Instanzen nun die Polemik einstellen, die Erneuerung des katholischen Lutherbildes und insbesondere die immer stärker einsetzende Beschäftigung mit Luthers *Theologie* nicht weiter behindern und sich eigener Stellungnahmen vorerst enthalten wollen.

Diese Schlußfolgerung hat sich inzwischen als unrichtig erwiesen. Kann es unbeabsichtigt gewesen sein, wenn Papst Paul VI. ausgerechnet am 1. Januar des Reformations-Gedenkjahres 1967 eine *neue Ablaßinstruktion* erließ, in der er die in der Geschichte aufgetretenen Mißbräuche verurteilte, im übrigen aber die katholische Lehre in einer Weise neu bekräftigte, daß etwa Karl Rahner große Mühe aufwenden muß, um seine eigene Ablaßtheologie, der auch evangelische Theologen etwas abgewinnen können, als im Einklang mit der «kirchlichen Lehre» zu erweisen?[3]

b. Macht man sich die Signalwirkung dieses Vorgangs klar – der vor dem Hintergrund des Ökumenismus-Dekretes des Zweiten Vatikanums eigentlich nicht zu erwarten stand –, dann kann sich die Verwirrung, die einige Ereignisse der Folgezeit gestiftet haben, verringern und in heilsame Ernüchterung verwandeln. Der vielbestaunte Lutherabschnitt in der Rede von Kardinal *Willebrands vor der Versammlung des Lutherischen Weltbundes in Evian* bei Genf im September 1970 war so staunenswert nicht[4]: Lobende Worte für den großen Sucher nach der Wahrheit des Evangeliums – Ja! Aber keine Konzession in der Sache dort, wo Luthers Theologie wirklich «wehgetan» hätte: Sakramentsverständnis, Amtsverständnis, Kirchenbegriff, Schrift und Lehramt... «Gemeinsamer Lehrer» der Christenheit (immerhin der sonst nur Thomas von Aquin zuerkannte Ehrentitel)! Aber das ist keine *quaestio juris* (er soll uns gemeinsam lehren, was er zu lehren hat), sondern eine *quaestio facti* (da, wo Luther die katholische Tradition offenkundig nicht verlassen hat: im Glaubensbegriff, Verhältnis von Glaube und Liebe, Bekenntnis zur Gottheit Christi usw., da soll er uns auch gemeinsam lehren). Daniel Olivier hat recht mit seinem scharfen Urteil: Der Katholizismus hat nichts von Luther wissen wollen und will es auch heute nicht.

c. Erst diese pointiert skeptische Interpretation der Willebrands-Rede, in Abwehr des bewegenden unmittelbaren Eindrucks auf die damaligen Hörer, läßt es nicht als Inkonsequenz erscheinen, daß *nach Evian nichts mehr weiterging.* Das eindrucksvolle «Wormser Memorandum», das in der Bitte um ein «versöhnliches Wort» aus Anlaß der Gedenktage des Jahres 1971 gipfelt, blieb trotz anfänglicher positiver Signale aus Rom ohne Antwort[5]. Kardinal Willebrands schrieb den Autoren, «daß es der Heilige Vater im gegenwärtigen Zeitpunkt nicht für möglich erachtet, in Ihrem, Martin Luther betreffenden, Anliegen einen weiteren Schritt zu tun, der über das hinausginge, was ich als Präsident des zuständigen Organs des Hl. Stuhles vor der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes im Jahre 1970 in Evian-les-Bains gemäß dem heutigen Stand der katholischen Lutherforschung gesagt habe»[6]. Auch die vom Einheitssekretariat im Oktober 1970 nach Le Saulchoir bei Paris einberufene Beratungstagung hat nur für den Aktenschrank gearbeitet[7]. Und in Ansprachen aus den letzten Jahren hat der Papst in fast brüskierender Weise seine tiefe Reserve gegen Luther und seine negative Beurteilung der Folgen seiner Theologie bekundet.

Es gibt aber noch einen anderen Grund, in all dem keine Inkonsequenz zu sehen. August Hasler – damals Augen- und Ohrenzeugen – hat in diesem Heft offenherzig von dem kurieninternen Unwillen berichtet, der Kardinal Willebrands nach der Rückkehr von Evian empfing. Offenbar hat die Lutherwürdigung des Chefs des Einheitssekretariats in Rom keine breite Basis – vielleicht nicht einmal, wer kann es wissen, die formelle Billigung des Papstes. Sicher ist nur: «Rom» denkt keineswegs wie Kardinal Willebrands – denkt man doch wieder wie Erzbischof Parente? Nun ist für jeden informierten Leser der Willebrands-Rede deutlich, wie sehr der Luther-Abschnitt Geist vom Geiste Joseph Lortz' ist. Schon dies ist also in Rom zuviel. Die Schlußfolgerung ist nicht zu umgehen: *Das kirchenamtliche Urteil über Luther hat die Entwicklung der katholischen Lutherforschung in Historie und Theologie nicht mitvollzogen.* Abgesehen von einer kurzen, wohlwollenden Stillhaltephase zur Konzilszeit steht das Leitungszentrum der Kirche in Sachen Luther auf den Standpunkten von 1939, als Lortz mit seiner «Reformation in Deutschland» ins Feuer innerkirchlicher Kritik geriet.

d. An dieser Stelle ist nun in einer Nachbemerkung auf die Haltung der *orthodoxen Kirche und Theologie* zu Luther zurückzukommen. Folgt man dem – wahrhaftig um äußerste Objektivität bemühten – Beitrag von Johannes Panagopoulos, dann zwingt sich der Eindruck auf, daß das orthodoxe Urteil über Luther sich mit dem der römisch-katholischen Amtskirche voll und ganz deckt, nur: zuzüglich der eigenen Vorbehalte gegen Rom und die westliche Theologie. Das heißt: Auch die orthodoxe Theologie «wollte und will von Luther nichts wissen» (Olivier). Zwar spendet sie seinem Protest gegen den Primatsanspruch Roms Beifall und weiß es besonders zu würdigen, daß in Luther dieser Protest in der Westkirche selber aufbrach. *Theologisch* aber ist Luther in orthodoxer Sicht ganz und gar ein Kind dieser Westkirche und teilt nicht nur deren Untreue gegen die Überlieferung der alten Kirche, er steigert sie noch, indem er auch noch ein gutes Teil von dem Erbe preisgibt, das die Westkirche gemeinsam mit der Ostkirche bewahrt hat. Kann diese daher eigentlich als Bedingung für die Einheit der Kirche von Luther und lutherischer Kirche weniger verlangen als von der Westkirche, nämlich Abkehr von den Irrungen des 2. christlichen Jahrtausends und Rückkehr zu der durch «Neuerungen» nicht verstellten und nur in der Orthodoxie bewahrten Tradition der alten Kirche?

Vor dem Hintergrund dieser Haltung versteht man mühelos die permanenten Schwierigkeiten zwischen den orthodoxen Kirchen und den Kirchen der Reformation im Weltkirchenrat. Es geht ja um mehr als nur um das Kirchenverständnis. Aus dem gleichen Grunde minimalisiert man die Probleme, wenn man katholischerseits – etwa im Zusammenhang der Frage nach der Abendmahlsgemeinschaft[8] oder nach der Möglichkeit einer Aufhebung des Bannes gegen Luther[9] – auf die relative Problemlosigkeit des katholisch-orthodoxen Verhältnisses hinweist im Unterschied zu den tiefen Gräben, die nach wie vor von Luther trennen. Entgegen verbreiteter Meinung geht es im Verhältnis zur orthodoxen Kirche um Lehrdifferenzen, die jene als «Neuerungen» und Hindernis der Kircheneinheit ansieht – von der Satisfaktionslehre Anselms über die Transsubstantiationslehre, die Sakramentenlehre überhaupt, die tridentinische Erbsünden- und Gnadenlehre bis hin zum dogmatischen Kirchenverständnis. Die katholische Kirche tut gut daran, die orthodoxe Kirche nicht gegen Luther auszuspielen. – Woran diese unüberwindliche Reserve sowohl der orthodoxen Theologie als auch der römischen Kurie gegenüber Luther liegen könnte, mag vielleicht aus dem folgenden deutlicher werden.

3. Die Theologie

Wie sieht die – amtskirchlich also nicht gedeckte – Verständigung über Luther in der Theologie aus? Wir müssen differenzieren.

a. Die «Schultheologie»

Den Stand der «Verständigung» in der «Schultheologie», also in den Handbüchern der Dogmatik hat August Hasler in diesem Heft resumiert.
Dazu hier nur *zwei Ergänzungen:*
(1) Hasler verzeichnet in seiner großen Monographie, auf die sich sein Beitrag stützt, einige wenige Ausnahmen von der traurigen Regel: Michael Schmaus und Maurizio Flick. Letzterer ist vor allem bedeutsam, weil er im italienischen Sprachraum Einfluß ausübt. Schmaus aber gibt durch die ungewöhnliche Verbreitung seiner «Katholischen Dogmatik» im deutschen Sprachraum Anlaß zu der Hoffnung, daß durch die vornehm-einfühlende Unterweisung des heute beinahe Achtzigjährigen inzwischen schon mehrere Generationen von Theologiestudenten nicht mehr in den alten Lutherklischees aufgewachsen sind.
(2) Jüngste Handbücher, die Hasler nicht mehr berücksichtigen konnte, vermehren die Zahl der Ausnahmen. Zwar beschränkt sich etwa die von Johann Auer und Joseph Ratzinger gemeinsam erarbeitete und noch nicht abgeschlossene «Kleine Katholische Dogmatik» in Sachen Luther auf korrekte Darstellung, ohne ihm allzuviel abgewinnen zu können – aber eben die korrekte Darstellung ist ja im Blick auf Haslers Erhebungen ein überaus schätzenswerter Fortschritt. Bewußter und mit der Hoffnung auf fruchtbares Gespräch ist Luther dann einbezogen in das seit 1965 erscheinende, soeben mit Bd. 5 zu Ende gebrachte Handbuch «Mysterium Salutis»[10] – ein Werk, das durch seine Übersetzungen in die wichtigsten Weltsprachen vielleicht auch international dazu beiträgt, sachgerechtere Urteile über Luther unter zukünftigen Theologen zu verbreiten. Daß in theologischen Nachschlagewerken bei kontroversen Fragen die Darstellung der evangelischen Auffassung einem evangelischen Autor anvertraut wird, ist schon beinahe selbstverständlich[11]. Auch darf hier nicht vergessen werden, wieviel an langfristig wirksamer Urteilsveränderung durch die nicht nur korrekte, sondern von Sympathie und Einfühlung getragene Würdigung Luthers in der international gelesenen Literatur der «Glaubensbücher» bewirkt wird[12]. Vielleicht ist also doch das Ende der Epoche abzusehen, wo die «Hoftheologen» (Hasler) der römischen Kurie allein durch das Lutherbild der alten Handbücher geprägt sind.

b. Die «Lortz-Schule»

Daß mit dem Werk des im Februar 1975 im Alter von 88 Jahren verstorbenen Joseph Lortz der entscheidende Durchbruch erzielt wurde, der eine theologische Verständigung über Luther allererst in Aussicht stellte, ist inzwischen eine Binsenwahrheit in der Lutherforschung quer durch die Konfessionen[13]. Der internationale Einfluß seines Lutherbildes ist aktenkundig. Man überprüfe die Autoren aus aller Herren Länder, die die Ergebnisse ihrer Studien an der von Lortz bis zu seinem Tode geleiteten religionsgeschichtlichen Abteilung des Instituts für Europäische Geschichte in Mainz in der Veröffentlichungsreihe des Instituts[14] zur Diskussion gestellt haben. Man vergegenwärtige sich die Lortz-Schüler auf Lehrstühlen überall in Europa und den USA. Und man vergegenwärtige sich nicht zuletzt die Übersetzungen der Schriften von Lortz selbst. Schon die 1957 zum 70. Geburtstag erschienene Festschrift[15] war ein Schlaglicht auf diesen inzwischen noch gewachsenen Einfluß.

Die Lortz-Schüler hören es nicht gern, wenn man von der «Lortz-Schule» spricht – und mit Recht, denn Freiheit der Forschung und des Urteils war im «Hause Lortz» stets groß geschrieben. Dennoch kann der nicht zum Schülerkreis Gehörende nicht umhin, gewisse Grundlinien des Urteils, zumindest *gewisse typische Selbstverständlichkeiten methodischer und sachlicher Art* bei den Lortz-Schülern festzustellen, die es zumindest rechtfertigen, von einem «Kraftfeld» (Beyna) der Lortz'schen Lutherdeutung und in diesem Rahmen auch von einem «Stand der Verständigung» zu sprechen[16]:
(1) Es ist nicht länger bestreitbar, daß Luther ein religiös tief betroffener Theologe und Seelsorger war, der die Kirche nicht spalten, sondern zur Buße rufen und in ihr das Evangelium neu und befreiend zur Sprache bringen wollte.
(2) Sein Bußruf ist nur zu verstehen und dann auch zu rechtfertigen, wenn man die tiefen Schäden in Theologie und Leben der spätmittelalterlichen Kirche, ja das «Unkatholische» in ihr eingesteht.
(3) Luther ist gleichwohl von dieser «unkatholischen» spätmittelalterlichen Theologie entscheidend vorgeprägt, hält sie für die als verbindlich beanspruchte kirchliche Lehre und kann seinen Protest dagegen nur im Widerspruch zur Kirche anmelden. Er hat so das bleibende katholische Erbe neu entdeckt – aber auf einseitige, häretische Weise, in fortschreitender Opposition gegen die Kirche und, damit zusammenhängend, auch in fortschreitender Bestreitung weiterer kirchlicher Lehren, deren Bestreitung aus der ursprünglichen «Entdeckung» nicht notwendig folgte.
(4) Für die historische Lutherforschung ergibt sich dadurch die Aufgabe, Luthers Verbindungen zur spätmittelalterlichen und zeitgenössischen Theologie aufzudecken, insbesondere zum Ockhamismus und zum zeitgenössischen Augustinismus.

(5) Für die systematische und ökumenische Lutherforschung stellt sich die Aufgabe, das «katholische Erbe» in Luthers Theologie Freunden wie Gegnern Luthers vor Augen zu führen, denn dieses katholische Erbe ist die Basis des ökumenischen Gesprächs. Auf dieser Linie ist der alte Lortz weit über seine Feststellungen von 1939/40 in der «Reformation in Deutschland» hinausgewachsen. Eben deshalb kämpften Lortz und seine Schule erbittert gegen die Neigung jüngerer katholischer Lutherforscher, sich etwa positiv mit der sogenannten «existentialistischen» Lutherdeutung im Gefolge von Gerhard Ebeling auseinanderzusetzen: Wäre das, was man «theologischen Existentialismus» nennt, mit Recht auf Luther gegründet, dann wäre dem Gespräch über das «katholische Erbe» bei Luther der Boden entzogen[17]. Und in jüngster Zeit geriet das Plädoyer für den «fast katholischen» Luther geradezu zu einer Platzhalterschaft für eine evangelische Theologie, die Luther zu vergessen schien, und für eine katholische Theologie, die das «katholische Erbe» nicht mit kritischen Rückfragen verschonen wollte. Doch bevor wir darauf zu sprechen kommen, ist ein anderer Hinweis am Platze:

c. Hinter Lortz zurück?

Wenn man nichts überinterpretiert, so mehren sich in jüngster Zeit die Zeichen einer wachsenden Reserve gerade bei solchen Lutherforschern, die – meist im Kreis um Lortz – zu den Männern der ersten Stunde nach dem Zweiten Weltkrieg gehört haben und nun ihre eigenen früheren Urteile abschwächen – oft nur durch Nuancen des Tonfalls. Man ist von einem Grundgefühl beherrscht, das man etwa so kennzeichnen könnte: Der Vorleistungen an theologischer Anerkennung Luthers ist nun genug getan; nun ist erst einmal die lutherische Theologie und Kirche am Gegenzug. So betont Erwin Iserloh – mit seiner Bestreitung des Thesenanschlags zur großen historischen Entlastung Luthers angetreten – heute als entscheidenden Einwand gegen eine Bannaufhebung, Luther habe zwischen Bannandrohung und Bannvollstreckung so eindeutig antikatholische Positionen bezogen – vor allem in der Frage nach Amt und Kirche –, daß der Bann gerechtfertigt ist und bleibt, selbst wenn man ihn heute nicht mehr auf die «Errores Martini Lutheri» stützen könne[18]. Für Hubert Jedin stellt sich die Frage, ob die Polemiker des 16. Jahrhunderts – denen Lortz so harte Vorwürfe macht[19] – nicht Luther und das Kirchentrennende seiner Lehre viel besser verstanden hätten als manche «Ökumeniker» unserer Tage[20]. In jedem Fall wird der, der Luther «katholisch machen» will, selber zum Lutheraner[21]. Paul Hacker schreibt sein kritisches Buch über «Das Ich im Glauben bei Martin Luther»[22] und erweist sich in der Schärfe seiner Kritik geradezu als ein *Denifle redivivus*, nur nicht so grob. Remigius Bäumer veröffentlicht ohne Scheu vor scharfer Auseinandersetzung seine Untersuchungen über Luther und den Papst[23]. Und Albert Brandenburg, selbst einst Zielscheibe der Kritik wegen «existentialistischer» Lutherdeutung, stellt nun das Recht der lutherischen Kirche zu konfessioneller Sonderexistenz mit der These zur Diskussion, Luther habe im Zweiten Vatikanum «sein Konzil gefunden» – jedenfalls in allen Punkten, wo seine Anliegen legitim waren[24].

Das sind vorerst nur *Symptome*, hoffentlich nicht der Anfang eines Trends. Bedenklich daran ist nicht die Entschiedenheit der Lutherkritik – die kann nur gut tun nach einem Klima unbegründeter Euphorie. Bedenklich ist auch nicht, daß sich (wieder) offenkundig Emotion in das theologische Urteil einmischt. – Luther ist wirklich *auch* eine Frage der Sympathie, und manch einer kann Freund seiner Theologie nur sein unter Absehung von der oft maßlosen Ungebärdigkeit der Person ihres Autors. Bedenklich ist vielmehr, daß die für die Lortz-Schule so typische und sympathische *Offenheit des Urteils hier geschlossen* wird. Wenn ich von allem Anfang an weiß, was «katholisches» Kirchen- und Amtsverständnis ist (Iserloh), wenn das Trienter Konzil die unüberholbare, lediglich in neue Zusammenhänge zu rückende katholische Antwort auf die durch die Reformation aufgeworfenen Fragen ist (Jedin), wenn Luther «sein Konzil gefunden» hat (Brandenburg) – dann ist der Fall Luther eben ausgestanden, dann braucht man sich, nachdem ihm Gerechtigkeit widerfahren ist, seinen kritischen Fragen nicht weiter auszusetzen. Katholische Lutherforschung wird dann freilich zum letztlich belanglosen akademischen Geschäft. Genau dies aber bestreitet eine andere, wachsende Gruppe katholischer Lutherinterpreten:

d. Die «Ökumeniker»

Für sie ist, ausgesprochen oder unausgesprochen, folgender Grundeinwand gegen die «Lortz-Schule» und erst recht gegen die jüngsten schärferen Urteile leitend: Kann man für die Zeit Luthers unbefangen für möglich halten, daß die geltenden theologischen Grundüberzeugungen «der Kirche» und die daraus folgende kirchliche Praxis «unkatholische» Züge enthielten, dies aber für die gegenwärtige Kirche für von vornherein unmöglich ansehen – wie man doch tun muß, wenn man die Grenze aller Lutherrezeption durch das Trienter und die beiden Vatikanischen Konzilien markiert sieht? Wer garantiert denn, daß nicht in

100 oder 400 Jahren jemand das «Unkatholische» in der heutigen Kirche diagnostiziert? Man kann nicht die damaligen Gegner Luthers der Blindheit für «das Katholische» anklagen und heute genau so argumentieren wie diese: durch Berufung auf die je gegenwärtige Kirche.

Hier setzen die «Ökumeniker» an. Sie rechnen durchaus mit der Möglichkeit, daß sich *auch heute in der katholischen Kirche «Unkatholisches»* finden kann – daß also das Wort von der *«Ecclesia semper reformanda»* sich auch auf die «Reform» der Lehre beziehen muß. Zumindest ist danach zu *fragen*. Für die «Ökumeniker» ist also der Fall Luther gerade noch *nicht* erledigt, wenn man sein «katholisches Erbe» im Sinne der *vorlutherischen* Tradition herausgehoben hat. Erst *danach* wird Luther eigentlich interessant. Selbstverständlich stehen hinter diesem Ansatz gesagte und ungesagte methodische Voraussetzungen, betreffend den hermeneutischen, geschichtliche Wandlungen von Glaubensartikulation ernst nehmenden Umgang mit Tradition – letztlich also die Anwendung hermeneutischer Regeln aus der biblischen Exegese auch auf die dem biblischen Zeugnis nachgeordneten dogmatischen Formulierungen der Tradition. Die «existentialistische» Neigung junger katholischer Lutherforscher kommt nicht von ungefähr aus dem Kontakt mit der hermeneutischen Diskussion. Weil weder die katholische Amtskirche noch die orthodoxe Kirche zu diesen Methoden «kritischer» Theologie bisher ein wirklich positives Verhältnis gewinnen konnten, sind sie, so steht zu vermuten, nicht in der Lage, die Entwicklungen der katholischen Lutherforschung anders denn als bedrohlich einzuschätzen. Doch nun zur Sache:

(1) Die Gruppe der «Ökumeniker»[25] ist gemeint mit dem, was Johannes Brosseder weiter oben über die «katholische Lutherrezeption» ausführt. Sei es aus exegetischen, sei es aus dogmengeschichtlichen und dogmenhermeneutischen Gründen, die *Rechtfertigungslehre Luthers* ist für sie trotz des Trienter Konzils *kein Gegenstand des Streites mehr* – und zwar mit allen ihren Vor- und Folgeproblemen, als da sind: Gesetz und Evangelium, radikales Sünden- (und Erbsünden-) Verständnis, Heilsbedeutung des Werkes Christi, *sola fide*, Heilsgewißheit, Rechtfertigung und Heiligung, Glaube und Buße, Glaube und Werke, Verdienstlehre, Eschatologie, Personalität des Gnadenverständnisses, Wort und Sakrament, Prädestinationslehre...

(2) *Kritisch* betrachtet man etwa Luthers Lehre von der *Unfreiheit des Willens*, sein «individualistisches» *Sakramentsverständnis* (tiefster Grund für die Reduzierung der Siebenzahl auf die Zweizahl!), seine *Zwei-Reiche-Lehre* (und damit seine Verhältnisbestimmung von Glaube und Gesellschaft). Die Kritik richtet sich hier weniger gegen die Stoßrichtung dieser Lehren zur Zeit Luthers selbst als vielmehr gegen eine heutige Rezipierbarkeit dieser Lehren in ihrer *damaligen* Sprach- und Begriffsgestalt.

(3) Selbstverständlich findet Luthers Kirchen- und Amtsverständnis auch bei den «Ökumenikern» keine kritiklose Zustimmung. Zu vieles scheint hier bei Luther inkohärent, auch ambivalent formuliert je nach der gerade gegebenen oder verschlossenen Möglichkeit, doch noch zu einer Versöhnung zu kommen[26]. Andererseits hat die moderne Exegese – auf ihrer Ebene auch in der katholischen Theologie unbestritten – zahllose exegetische Urteile Luthers über die Kirche bestätigt, und das Bild von der Kirche als *creatura verbi*, von der Wortverkündigung als dem Wichtigsten, was in der Kirche zu geschehen hat, vom Amt als «Dienst» und vieles mehr ist bis in die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils eingedrungen[27]. Nimmt man das ernst, dann ist die Hartnäckigkeit schwer verständlich, mit der immer wieder das Gespräch über eine mögliche gegenseitige Anerkennung der kirchlichen Ämter amtlich blockiert wird[28].

Im ganzen gesehen läßt sich die Position der «Ökumeniker» so kennzeichnen: Luther ist *nicht* im gedanklichen Einklang mit der ganzen Tradition vor ihm. Aber das bedeutet keinen sachlichen Gegensatz. Vielmehr handelt es sich um ein Phänomen des theologischen Pluralismus, den es in der Kirche faktisch immer gegeben hat, der aber mit Luther erstmals der westlichen Kirche mit geschichtlichen Folgen zum *Problem* gestellt wurde. Dieses Problem war damals nicht zu bewältigen. Auch Luther sah ja nur ein Entweder–Oder. Heute gäbe dieses Problem Anlaß zum Nachdenken, auch zu heftigen Auseinandersetzungen, aber es würde kaum noch zur Kirchenspaltung führen. Freilich sind mit dieser theologischen Einsicht nicht 450 Jahre getrennte Kirchengeschichte rückgängig zu machen. Doch ist damit eine Richtung gewiesen, die Existenz der Kirche in getrennten Konfessionen auch positiv zu verstehen: Sie *sind* nicht nur theologische Schulen, aber sie üben die *Funktion* der alten theologischen Schulen aus, den Reichtum des Christlichen in der Pluralität der Ansätze beieinander zu halten[29].

e. Evangelische Reaktionen

Die evangelisch-lutherische Reaktion auf die Bemühungen der katholischen Lutherforschung muß hier mit wenigen Hinweisen zusammengefaßt werden.

(1) Gegenüber der Lortz-Schule reagiert man differenziert. Man würdigt das Verdienst des Durchbruchs,

man nimmt die historische Arbeit der Lortz-Schule ernst – was sich unter anderem seit 1966 in Einladungen zur Mitwirkung an den internationalen Kongressen für Lutherforschung zeigt. Im sachlichen Bereich aber meint man, daß Lortz und seine Freunde Luther nicht wirklich an sich herangelassen haben, wenn sie *nur* etwas von dem katholischen, sein «katholisches Erbe» bewahrenden Luther wissen wollen.

(2) Paradoxerweise erscheint die evangelische Reaktion *gegenüber den «Ökumenikern»* reservierter als gegenüber der Lortz-Schule. Man honoriert natürlich die ehrliche Einlassung auf Luther. Als Fundgrube für «Schmuckzitate» über den Stand der katholischen «Annäherung» an Luther sind die Ökumeniker sehr geschätzt. Auch werden sie gern zu Tagungen und Lutherkongressen eingeladen. Aber täuscht der Eindruck, daß die Wertschätzung da nachläßt, wo es darum geht, klipp und klar zu einem auf katholischer Seite aufgewiesenen Konsens in einer alten Streitfrage Stellung zu nehmen? Es ist leider wahr: Man kann die evangelischen Theologen an einer Hand abzählen, die zugeben, daß eine katholische historische oder systematische Lutherdarstellung sie zum Nachdenken gebracht oder gar ihr bisheriges Urteil über die anstehende Frage korrigiert habe. Gegenteilige Beispiele einfachen Weiterbehauptens alter Gegensätze trotz vielfältigen katholischen Einspruchs sind leider weniger spärlich. Das gegenseitige evangelisch-katholische Vertrauen ist in der Lutherforschung noch nicht so selbstverständlich wie inzwischen in der Exegese.

Eine quasi-instinkthafte Sorge um die eigene kirchliche Identität kann man als Grund für diese evangelische Zurückhaltung nur vermuten. Aktenkundig ist ein anderer, ernst zu nehmender Einwand: Luther ist nicht wirklich verstanden, solange man nicht die kirchen- und institutionskritische Spitze seiner Rechtfertigungslehre ernst nimmt. Auf katholischer Seite aber ist man bestenfalls so weit gekommen, Luthers Rechtfertigungslehre als *eine* Artikulationsgestalt des Heilshandelns Gottes gelten zu lassen, neben der andere gleichberechtigt Platz haben. Gegenüber dem katholischen Dogma (Trient!) mag das schon kühn sein – aber gegen die kirchenkritische Spitze der Theologie Luthers kann man sich dabei immer noch wirksam absichern.

Der Einwand sieht viel Richtiges. In der katholischen Lutherforschung jedenfalls ist die kirchenkritische Spitze der Rechtfertigung aus Glauben allein kaum artikuliert. Wie dem Einwand trotzdem zu begegnen ist, kann hier nicht mehr ausgeführt werden[30]. Doch wird von hier her ein Drittes verständlich:

(3) Die *evangelischen Kirchenleitungen* – jedenfalls in Deutschland – haben so wenig wie die römische Kurie direkt etwas getan, den Stand der interkonfessionellen Debatte um Luther zur Kenntnis zu nehmen und für das Verhältnis der Kirchen fruchtbar zu machen. Die Vergebungsbitte Papst Pauls VI. wurde 1970 in Evian durch die Ad-hoc-Kommission, die eine Erklärung zur Rede von Kardinal Willebrands formulierte, erwidert. Aber davon ist nichts ausgegangen. Welche evangelische Bischofskonferenz hat sich feierlich dahinter gestellt? Selbst an den Text der Erklärung ist schwer heranzukommen[31].

4. «Junker Jörg» in der Theologie

Nachdem Luther in der Scheinentführung durch Kurfürst Friedrich d. Weisen vor der Reichsacht auf die Wartburg in Sicherheit gebracht worden war, lebte er dort in weltlichem Gewand unter dem Decknamen «Junker Jörg». Nur wenige kannten ihn – aber er arbeitete fruchtbarer denn je.

Der heutige Stand der Verständigung über Luther erinnert an diese Begebenheit. Nur wenige – evangelische Christen und Theologen nicht ausgenommen – kennen ihn, und wo man ihn kennt, wird die Verhandlung über ihn risikoreich, gefährlich. Aber viele begegnen ihm ahnungslos als dem Junker Jörg. Das will sagen: *In der Theologie der Gegenwart – auch und gerade in der katholischen Theologie – ist Luther mehr gegenwärtig, als man sich bewußt ist.* Das anschaulichste Beispiel scheint immer noch Karl Rahners Aufsatz über «Gerecht und Sünder zugleich»[32]. Rahner lehnt dort die Formel, ihren lutherischen Sinn mißverstehend, als mögliche *dogmatische* Formel ab. Aber Jahre vorher hatte er in seinem Büchlein «Von der Not und dem Segen des Gebetes»[33] unter der Überschrift «Das Gebet der Schuld» genau Luthers *simul iustus et peccator* ausgelegt, ohne um seinen großen Ahnherrn zu wissen. Auch sonst tauchen genuin lutherische Themen und Thesen fröhlich in katholischer Theologie auf – unter anderen Namen. Wenn wir heute von der Zuversicht der christlichen Hoffnung reden, verbirgt sich dahinter Luthers Predigt der Heilsgewißheit. Wenn katholische Prediger heute mehr vom gnädigen, sich um uns kümmernden Gott reden und weniger vom «Kleid der heiligmachenden Gnade», so ist das der Überwechsel von der (vulgarisierten) scholastischen Gnadenvorstellung zum personalistischen, relationalen Gnadenbegriff Luthers. Wo wir hören oder lesen, daß Gott uns «annimmt, wie wir sind, auch mit unserer Schuld», da kommt Luthers Imputationslehre zur Sprache. Wenn Theologen die Situation des Glaubenden heute kennzeichnen als Koinzidenz von Glaube und Unglaube, als ein *simul fidelis et infidelis* – was ist

es anders als die moderne Variante von Luthers *simul iustus et peccator*[34]? Wenn uns die Unverfügbarkeit und Unvertretbarkeit des persönlichen Glaubens und Gewissens zugestanden wird, so hat man damit den rein intellektualistischen Für-Wahr-Halte-Glauben überschritten auf jenen existentiellen Grundakt unseres Gottesverhältnisses hin, der nach Luther so persönlich und einsam ist wie das Sterben. Wenn man die Freiheit der Kinder Gottes gegenüber allen Zwängen reklamiert, so hat man der «Freiheit eines Christenmenschen» im Sinne Luthers nur ihr modernes Thema gegeben. Und wenn unsere Zeit tiefer als viele Zeiten vorher wieder die Verborgenheit Gottes begreift und angesichts unserer gottfernen Wirklichkeit wieder überdeutliche Neigungen zu einer neuen «negativen Theologie» empfindet, so hat Luther diese Erfahrungen vorweggenommen, als er in einer bis zum Zerbrechen pointierten Formulierung sagte, Gott stelle sich in dieser Welt, als sei er der Teufel[35].

Das sogenannte «Kirchenvolk» in beiden Konfessionen begreift diese tiefe Übereinstimmung in gemeinsam gewordenen Glaubenserfahrungen oft viel selbstverständlicher als die notwendigerweise der subtilen Anstrengung des Begriffs verpflichteten Theologen. Andererseits hat die spontane geistliche Erfahrung der Gläubigen immer wieder dem theologischen Nachdenken die notwendigen Impulse des Fortschritts gegeben. So ist vielleicht nicht so sehr Luther, wohl aber der Junker Jörg in der heutigen Theologie und Kirche beider Konfessionen die große Hoffnung, daß der gegenwärtige Stand der Verständigung über Luther noch nicht das Ende der Verständigung über Luther ist.

[1] W. Beyna, Das moderne katholische Lutherbild, (Essen 1969) 21-28, 71-77, 168-172.

[2] Bericht und Dokumentation in: Materialdienst des konfessionskundlichen Institutes (Bensheim) 25 (1974) 66-69.

[3] K. Rahner, Zur heutigen kirchenamtlichen Ablaßlehre: Schriften zur Theologie VIII (Einsiedeln 1967) 488-518.

[4] Die Rede ist abgedruckt in: Lutherische Rundschau 20 (1970) 447-460.

[5] Text des Memorandums, Bericht über die Vorgeschichte und Briefwechsel mit Kardinal Willebrands in: F. Reuter (Hg.), 1521 – Luther in Worms – 1971. Ansprachen, Vorträge, Predigten und Berichte zum 450-Jahrgedenken (Worms 1973) 175-220.

[6] F. Reuter, aaO. 217.

[7] Vgl. oben A. Hasler.

[8] Vgl. H. Bacht, Zum Problem der Interkommunion (Sonderdruck aus Catholica 24, 1970, Heft 4), Münster 1971, bes. 13, 22 f.

[9] Vgl. Kardinal Willebrands in: F. Reuter, aaO. 217 f.

[10] J. Auer – J. Ratzinger, Kleine Kathholische Dogmatik, 8 Bde. (Regensburg 1970 ff); J. Feiner – M. Löhrer (Hg.), Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik, 5 Bde. in 7 (Einsiedeln 1965-1976).

[11] Beispiele: Lexikon für Theologie und Kirche; Sacramentum Mundi.

[12] Beispiele: der Holländische Katechismus und das Neue Glaubensbuch – letzteres das erste gemeinsame Glaubensbuch seit der Reformation.

[13] Vgl. W. Beyna, aaO. 81-88, 94-102.

[14] Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz (Wiesbaden 1952 ff).

[15] E. Iserloh – P. Manns (Hg.), Festgabe Joseph Lortz, 2 Bde. (Baden-Baden 1958).

[16] Vgl. O.H. Pesch, Zwanzig Jahre katholische Lutherforschung, Lutherische Rundschau 16 (1966) 392-4406; ds., Abenteuer Lutherforschung. Wandlungen des Lutherbildes in katholischer Theologie: Die Neue Ordnung 20 (1966) 417-430. Aus der «Lortz-Schule» selbst vgl. E. Iserloh, Luthers Stellung in der theologischen Tradition: K. Forster (Hg.), Wandlungen des Lutherbildes (Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern 36, Würzburg 1966) 13-47; H. Jedin, Wandlungen des Lutherbildes in der katholischen Kirchengeschichtsschreibung, ebd. 77-101.

[17] Vgl. pars pro toto, P. Manns, Lutherforschung heute. Krise und Aufbruch (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 46, Wiesbaden 1967). Dort sind weitere Titel verzeichnet.

[18] Vgl. W. Michaelis in diesem Heft.

[19] Vgl. J. Lortz, Wert und Grenzen der katholischen Kontroverstheologie in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts: A. Franzen (Hg.), Um Reform und Reformation. Zur Frage nach dem Wesen des «Reformatorischen» bei Martin Luther (Münster 1968) 9-32.

[20] Vgl. H. Jedin, Wo sah die vortridentinische Kirche die Lehrdifferenzen mit Luther?: Catholica 21 (1967) 85-100.

[21] Vgl. ds., Zum Wandel des katholischen Lutherbildes, in: H. Gehrig, (Hg.), Martin Luther, Gestalt und Werk (Karlsruhe 1967) 35-46: 46; vgl. ds. in dem in Anm. 16 genannten Aufsatz, 100.

[22] P. Hacker, Das Ich im Glauben bei Martin Luther (Graz 1966).

[23] Vgl. S.H. Hendrix in diesem Heft.

[24] A. Brandenburg, Martin Luther gegenwärtig. Katholische Lutherstudien (Paderborn 1969) 146.

[25] Zu den «Ökumenikern» zählt sich auch der Verfasser dieses Beitrags; vgl. die in Anm. 16 genannten Forschungsberichte, und schon W. Kasper, Das Gespräch mit der protestantischen Theologie: Concilium 1 (1965) 334-344, bes. 338 ff. Zur Sachposition des Verfassers vgl. O.H. Pesch, Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs (Mainz 1967); und ds., Gottes Gnadenhandeln als Rechtfertigung und Heiligung des Menschen: Mysterium Salutis (vgl. Anm. 10) 4/2, 831-920; in beiden Arbeiten sind weitere Untersuchungen des Verfassers verzeichnet.

[26] Vgl. S.H. Hendrix in diesem Heft.

[27] Vgl. besonders das Dekret über Dienst und Leben der Priester.

[28] Vgl. die Diskussion über Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter. Ein Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute (München-Mainz 1973).

[29] Vgl. J. Feiner – L. Vischer (Hg.), Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube (Freiburg im Br.-Zürich [13]1975) 654-660.

[30] Vgl. Pesch, Mysterium Salutis 4/2 (vgl. Anm. 25), 897-913.

[31] Die Lutherische Rundschau druckte nur den Text der Rede (vgl. Anm. 4), aber nicht die Erklärung. Diese wurde nur in einigen Tageszeitungen zitiert und kommentiert. Abgedruckt ist sie in Römische Warte 29 (1970) 231; vgl. auch W. Michaelis in diesem Heft.

[32] K. Rahner, Gerecht und Sünder zugleich: Schriften zur Theologie VI (Einsiedeln 1965) 262-276.

[33] Ds., Von der Not und dem Segen des Gebetes (Herderbücherei 28, Freiburg i.Br. 1958).

[34] Vgl. J.B. Metz, Der Unglaube als theologisches Problem: CONCILIUM 1 (1965) 484-492, bes. 487 ff.

[35] Weimarer Ausgabe 41/675,8; vgl. 24/632,31.

OTTO HERMANN PESCH

1931 in Köln geboren, studierte Philosophie und Theologie in Walberberg (Hochschule der Dominikaner) und an der Universität München. Dr. theol. 1965. Von 1965-1971 Professor für Dogmatik und Ökumenische Theologie in Walberberg. Von 1971-1972 Gastprof. für Kath. Theologie an der Harvard Divinity School in den USA. Seit 1975 Professor für Systematische Theologie/Kontroverstheologie am

Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg und damit in der Bundesrepublik Deutschland als erster katholischer Theologe Mitglied eines evangelisch-theol. Fachbereichs. Veröffentlichungen: u.a.: Sprechender Glaube, Entwurf einer Theologie des Gebetes, Mainz ^{2}1972; Das Gebet, Augsburg 1972; Rechenschaft über den Glauben, Mainz ^{2}1972; Buße konkret – heute, Einsiedeln 1974; Kleines katholisches Glaubensbuch, Mainz ^{4}1976; Das Gesetz. Kommentar zu Thomas von Aquin, Summa theologica I-II 90-105 (Deutsche Thomas-Ausgabe Bd. 13), Heidelberg-Graz 1976. Ferner zahlreiche Aufsätze in Zeitschriften und Gemeinschaftswerken zu Fragen der Thomas- und Lutherforschung und zu Problemen gegenwärtiger Dogmatik. Schriftleiter und Endredaktor des Neuen Glaubensbuches. Anschrift: Lornsenstraße 113, D-2000 Schenenfeld/Hamburg.



Gott der Lebenden und der Toten

Franz Kamphaus/Johann B. Metz/Erich Zenger

Gott der Lebenden und der Toten

48 Seiten. Kt. 5,80 DM

Drei Ansprachen, die die bekannten Theologieprofessoren aus Münster gehalten haben. Ihr besonderer Reiz liegt darin, daß ohne Kathedersprache und doch auf dem vollen Hintergrund heutiger Glaubenserkenntnis das zentrale Problem des Menschen zu Wort kommt.

Alexandre Ganoczy

Der schöpferische Mensch und die Schöpfung Gottes

Grünewald Reihe
ca. 180 Seiten. Kst. ca. 23,50 DM

Dieses Buch unternimmt den Versuch, die christliche Glaubenswahrheit der Schöpfung von der aufbauenden und zerstörerischen Macht menschlichen Schöpfertums her zu erhellen und in der heutigen Weltsituation lebendig und praktisch werden zu lassen.

Hermann Volk

Zum Lob seiner Herrlichkeit

Topos-Taschenbuch 54
133 Seiten. Kt. 7,80 DM

In drei theologischen Beiträgen entfaltet der Mainzer Bischof ein gemeinsames Thema: Der Mensch kann sich innerweltlich nicht vollenden, sondern bedarf der Offenheit für Gott, um sich selbst und seinem Auftrag gerecht werden zu können.

Matthias-Grünewald-Verlag · Mainz

Religion und Psychologie

Carl Albrecht
Psychologie des mystischen Bewußtseins
264 S. Ln. 32,– DM. Subs. Preis 28,– DM
Nachdruck der 1. Auflage (Bremen 1951)

Carl Albrecht gibt in seinem Werk Rechenschaft über die Versenkung und die Versunkenheit. Mit den Begriffen Versunkenheit, Ankommendes und Umfassendes kennzeichnet er den mystischen Bewußtseinszustand.

Carl Albrecht
Das mystische Wort
Erleben und Sprechen in Versunkenheit
Dargestellt und herausgegeben von H.A. Fischer-Barnicol.
Mit einem Vorwort von Karl Rahner.
XIV und 278 S. Ln. 39,– DM

Albrecht hat als Arzt, Psychologe und Philosoph die Phänomene mystischen Erlebens in jahrzehntelangen Forschungen aufgedeckt und dem Verständnis der Wissenschaft erschlossen. Seine mystischen Versunkenheitsaussagen stellen ein vorerst einmaliges Dokument dar.

David Bakan
Mensch im Zwiespalt
Psychoanalytische, soziologische und religiöse Aspekte der Anthropologie.
Übersetzt von Prof. W. Schoene, Bielefeld. Mit einem Vorwort von Prof. J. Scharfenberg, Kiel.
Gesellschaft und Theologie / Systematische Beiträge*
224 S. Kst. 36,– DM

Bakan analysiert die beiden Grundformen menschlicher Existenz mit den Mitteln der Psychoanalyse: die Existenz des Individuums und seine Teilhabe an einem größeren Organismus, dessen Teil er ist. Das Ergebnis konfrontiert er mit biblischem und theologischem Denken. Das Buch mündet in der Einsicht, daß sich Tun und Geschick Jesu in der Versöhnung der beiden Existenzformen vollendet.

Heinz Müller-Pozzi
Psychologie des Glaubens
Versuch einer Verhältnisbestimmung von Theologie und Psychologie
Gesellschaft und Theologie / Praxis der Kirche*
192 S. Kst. 22,– DM

Das Buch bietet eine Fülle von Anregungen und Anstößen, die nicht nur der Religionspsychologie, sondern auch der Verhältnisbestimmung von Theologie und Psychologie neue Akzente setzen.

Neue Züricher Zeitung

GRÜNEWALD

Beratende Seelsorge

K.-W. Dahm/H. Stenger (Hg.)
Gruppendynamik in der kirchlichen Praxis
Erfahrungsbericht
Gesellschaft und Theologie/Praxis der Kirche*
258 S. Kst. 26,– DM

H. J. Clinebell
Modelle beratender Seelsorge
Gesellschaft und Theologie/Praxis der Kirche*
288 S. Kst. 24,– DM

J. W. Knowles
Gruppenberatung als Seelsorge und Lebenshilfe
Herausgegeben und kommentiert von Günter Hillmann
Gesellschaft und Theologie/Praxis der Kirche*
202 S. Kst. 19,50 DM

W. Zijlstra
Seelsorge-Training
Clinical Pastoral Training
Mit einem Nachwort von H.-Chr. Piper
Gesellschaft und Theologie/Praxis der Kirche*
189 S. Kst. 18,– DM

Heije Faber
Junge Erwachsene auf dem Weg zur Selbstfindung
Beratungsreihe 5*
96 S. Kt. 9,50 DM

Klaus Winkler
Emanzipation in der Familie
Beratungsreihe 6*
96 S. Kt. 9,50 DM

* in Gemeinschaft mit dem Chr. Kaiser Verlag

Matthias-Grünewald-Verlag Mainz

Vorwort

Casiano Floristán

Leiden und christlicher Glaube

Die Leitlinien, denen wir bei der Erarbeitung dieses Heftes Rechnung getragen haben, sind von der Absicht bestimmt, den vielfältigen Aspekten gerecht zu werden, welche das Leiden darbietet, und zwar – wie es sich von selbst versteht – in Beziehung zur christlichen Spiritualität.

Im wesentlichen können wir diese Aspekte auf die drei folgenden reduzieren:

1. Das Leiden als solches existiert nicht: es gibt vielmehr Menschen, die leiden

Und diese Menschen leiden auf unterschiedliche Weise und unter verschiedenen Umständen. Alle Menschen leiden bis zu einem solchen Ausmaß, daß das Leid eine Art von zweiter menschlicher Natur ist. Tatsächlich ist das Gedächtnis eines Menschen gleichbedeutend mit der Erinnerung an sein Leiden oder der «memoria passionis». Allein auf eine narrative und symbolische Weise läßt sich das Leiden zum Ausdruck bringen, nicht auf begriffliche und intellektuelle Weise. Wer hat noch nicht anderen von seinen eigenen Leiden erzählt? Sehr viele Menschen – vor allem im «dritten Lebensabschnitt» – können überhaupt nur von ihren Schmerzen und Krankheiten reden.

Gleichzeitig aber bekämpfen wir das Leiden mit jeder Art von Abhilfen und Heilmitteln. Das menschliche Leben gleicht einem tragischen Versuch, das Leiden zu unterdrücken oder wenigstens zu lindern. Leiden um des Leidens willen ist absurd, ist skandalös. Das Leiden muß bekämpft werden. Es hat in sich selbst keinen Sinn.

Es gibt jedoch Leiden, die ihre Ursache darin haben, daß einige wenige sich der Produktionsmittel bemächtigt haben, oder auch in ethnischer oder rassischer Diskriminierung, in Machtmißbrauch, in der Vorenthaltung der grundlegenden Freiheiten, im Mangel an Nahrungsmitteln, in mangelnder Hygiene usw. Dies sind die typischen Leiden der Dritten Welt, in die hinein sich die Widersprüche der reichen Länder verlagern. Ohne eine genaue Analyse ist es unmöglich, die Tragweite dieser aus ungerechten sozioökonomischen und kulturellen Strukturen hervorgehenden Leiden zu ermessen. Der Kampf gegen diese unerträglichen Leiden erzeugt einen neuen Typ von Schmerz, der aus der Leidenschaft für die Gerechtigkeit und die Freiheit entspringt. Es ist ein Leiden voller Würde, ein Leiden, das sich lohnt und das zutiefst befreiend ist, wie uns Leonardo Boff sagt.

In vielen Fällen entzieht sich das konkrete ungerechte Leiden des Volkes der Analyse. Unter dem Vorwand, daß alle Menschen leiden und daß Christus für alle gelitten hat, wird der Schmerz zu etwas Abstraktem gemacht oder illusionistisch verdrängt. Daraus ergibt sich dann eine ganze Reihe von Ideologien über das Leiden unter Beimischung von gewissen religiösen Bedeutungsgehalten, die zur Tarnung gewisser geheimer politischer Absichten dienen. Wir vergessen auch nicht, daß eine gewisse Spiritualität den sogenannten Tugenden der Unterdrückten Nahrung gegeben hat: dem Gehorsam gegenüber der Autorität, der Gesetzestreue, der Bereitschaft zum erlösenden Leiden, der geduldigen Ergebung und der Hoffnung auf den Himmel. Die semantische Analyse, die Michel Lagrée uns beigesteuert hat, stellt einen ausdrücklichen Beweis dafür dar.

Wenn wir uns dann in die Situation in den hochentwickelten kapitalistischen Gesellschaften versetzen, so werden wir uns Rechenschaft darüber geben müssen, wie die bürgerlichen Klassen angesichts des Schmerzes reagieren. Dies ist es, was Elisabeth Kübler-Ross aufzuzeigen sucht.

2. Es gibt Menschen, deren Leiden Sinn hat: Jesus Christus ist das Inbild der Leidenden

Die Bibel weicht dem Problem des Leidens nie aus. Sie will auf die Frage des Schmerzes immer befriedigende Antworten geben.

Ein Modell des bis an die Grenzen des Unglaublichen leidenden Menschen ist Ijob. Angel Gonzales zeigt die verschiedenen Aspekte und Nuancen auf, die das Leiden bei Ijob an sich trägt.

Aus dem Blickwinkel des Skeptizismus oder des Pessimismus gegenüber dem Leben wendet sich Roland Murphy der Gestalt des Kohelet zu, des Gläubigen, der angesichts der Wirklichkeit Gottes in Verwirrung gerät, da er sie nicht begreifen kann.

Die Gestalt des Gottesknechtes, der um seiner prophetischen Botschaft willen für andere und anstelle von anderen leidet, obwohl er unschuldig ist, führt uns – mit Hilfe der Exegese von Lothar Ruppert – an die Wurzeln der Heilung, der Erlösung oder der Befreiung vom Leiden, die in ihrer Fülle in Jesus Christus gegeben ist.

Aus den Psalmen klingt der Schrei der Bedrängten als die unverfälschte Stimme derer, die leiden. Dieser – private oder öffentliche – Klageruf fügt sich, in einen Flehruf zu Gott verwandelt, in das Beten Israels ein. Der Gottesdienst hat seine Wurzeln in den Leiden des Volkes, mögen diese nun der natürlichen Ordnung angehören oder politischer Herkunft sein. Anhand des Beispiels von Psalm 113 beschreibt Claus Westermann die Spiritualität des Psalters gegenüber dem Leiden.

Das rechte Verständnis Jesu als des Inbildes des leidenden Menschen wird von José González-Faus erschlossen von der heiteren Freude dessen her, der die wunderbare Nachricht von der Herrschaft Gottes bringt. Mit anderen Worten: Jesus erlebt den Schmerz der anderen auf dem Hintergrund der frohmachenden Erfahrung mit Gott als dem Abba, und diejenigen, die in konkreten Umständen leiden, die sucht er zu befreien.

Wie ist dieses Leiden Christi, wie es im Kreuz seinen symbolhaften Ausdruck gefunden hat, verstanden worden? In welcher Beziehung steht das Kreuz Christi zum menschlichen Leiden? Die christliche Spiritualität des Leidens birgt immer eine Kreuzestheologie und ein bestimmtes Verständnis des Gekreuzigten in sich. Dies geht eindeutig aus den Darlegungen von Christian Duquoc hervor.

3. Die christliche Erfahrung nimmt das Leid auf sich mit der lichten Heiterkeit, die aus dem Glauben kommt

Die jahrtausendealten Traditionen der orientalischen Religionen deuten das menschliche Leiden mit der ihnen eigentümlichen Weisheit. Ist dies Verweigerung oder Aneignung? Wie können wir die orientalische religiöse Erfahrung verstehen oder eventuell sogar in unsere Spiritualität integrieren? John Bowker bahnt uns hier mit Hilfe einiger Orientierungslinien einen Zugang.

Im Mittelpunkt des pastoralen Handelns, von der Praxis Jesu angefangen bis in unsere Tage, steht immer wieder die Welt derer, die an Krankheiten leiden. Nicht alle Leiden des Menschen – das muß in aller Offenheit gesagt werden – haben ihre Ursache in den Strukturen oder im System. So weit wir auch die Grenzen der Krankheit und des Todes zurückverlegen mögen – mit all den Kämpfen, die mit dieser Befreiungsaktion verbunden sind –, es wird immer Menschen geben, die leiden und die sich die Frage nach dem Sinn ihres Schmerzes stellen werden. Warum? Wie lange noch?

Zur gleichen Zeit, wie die moderne Zivilisation gewisse Widrigkeiten einer feindlichen Natur besiegt, schafft sie paradoxerweise neue Reservate des Leidens. Sich auf die Seite der Armen, der Randsiedler unserer Gesellschaft und der Leidenden zu stellen ist nicht bloß ein Werk der Barmherzigkeit: es ist vielmehr eine gebieterische Forderung des Evangeliums der Gerechtigkeit. Josef Mayer-Scheu ist uns behilflich dabei, die Bemühungen einer Krankenpastoral in den modernen Hospitälern zu verstehen.

Schließlich besitzt die Kirche – aufgrund einer ehrwürdigen Tradition – auch ein Sakrament für die Kranken als liturgischen Ausdruck der Solidarität der christlichen Gemeinde mit denen, die leiden. Ignacio Oñatibia entwirft die Bedingungen für seine Erneuerung.

Jesus Christus «hat unsere Gebrechen auf sich genommen und unsere Krankheiten getragen» (Mt 8,18). Er ist der Mann der Schmerzen, weil er der Befreier von allem Leiden ist. Wenn die Glaubenserfahrung sich wirklich im Leben bewähren soll, so muß sie sich auf die Hoffnung auf den Auferstandenen gründen. «In der Welt habt ihr Drangsal zu bestehen», sagt Jesus, «aber seid getrost: ich habe die Welt überwunden» (Joh 16,33).

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Analyse und Kritik

Leonardo Boff

Das Leiden, das aus dem Kampf gegen das Leiden erwächst

Um an die großen Probleme des Lebens und Sterbens, der Schmerzen und der Liebe heranzutreten, gehen wir nicht vom Begriff aus, sondern vom Mythos, und nicht auf dem Weg über Argumente, sondern über Erzählungen. Die Geschichte der Überlegungen über das Leiden weist vom Ijob der Bibel bis zum Ijob C.G. Jungs auf den Fehlschlag aller theoretischen Lösungen und das Scheitern aller Begriffe hin. Das Übel will nicht begriffen, sondern bekämpft werden. Diese Folgerung ergibt sich aus der Lebensbeschreibung derer, die dazu beigetragen haben, dem Leiden einen Sinn zu verleihen, und zwar nicht durch eine Abhandlung darüber, sondern durch den beharrlichen Kampf dagegen. Sie hatten bei diesem Kampf gegen das Leiden zu dulden; doch ihr Dulden war würdig, lohnend und zutiefst befreiend. Hören wir eine *passio vitae*.

1. Mysterium et passio liberationis

Pater Carlos Alberto ist Pfarrer auf dem Lande, in einem Gebiet, das zahlreiche Großgrundbesitzungen in den Händen weniger, sehr reicher Familien aufweist. Tausende von Bauern führen als halbe Analphabeten ein «überhartes»[1] Leben, von dem Bischof Helder Câmara sagt: «Es ist eher ein Vegetieren als ein Leben. Es ist nicht das Vegetieren eines dichtbelaubten Baumes mit starken Wurzeln, sondern das eines Kaktus. Bis heute haben sie sich nicht empört. Von ihren Vätern, die Analphabeten waren, und in der Kapelle, die der Erfindungsgeist ihres Brotherrn ersonnen, haben sie eine Geduld gelernt, wie sie der Sohn Gottes übte, der mißhandelt wurde und am Kreuze starb, um uns zu retten. Sie folgern auf ihre Weise, daß das Leben eben so ist. In der Schule des Christentums und des Fatalismus erzogen, finden sie es natürlich, daß die einen reich geboren werden und andere arm, weil dies der Wille Gottes ist.»[2]

Pater Carlos Alberto gibt sich daher Rechenschaft: In diesem Gebiet das Evangelium verkünden bedeutet auch, die grundlegenden Rechte des Menschen zur Geltung bringen; Seelsorge verlangt auch soziale und politische Förderung und Befreiung. Wie kann man für den Nicht-Menschen die christliche Botschaft, daß Gott sein Vater ist, glaubhaft und befreiend machen? Was für Strukturveränderungen werden in seinem Bereich notwendig, wenn die Kunde, daß wir alle Brüder sind, wahrhaftig sein und existentielle Bedeutung haben soll?

Unter großen Schwierigkeiten beginnt er, das Volk zu sammeln. Allmählich bilden sich kleine Basisgruppen, in denen Texte aus dem Neuen Testament gelesen und erwogen werden. Carlos Alberto stellt keine ideologische Lehre auf. Er aktualisiert das Evangelium, wendet es auf das Leben an, bringt die Leute zum Nachdenken, läßt sie ihr wahres Wort sprechen und das Bewußtsein gewinnen, daß sie Menschen sind, nicht Figuren oder Tiere. Stark betont er die Kraft des Evangeliums, eine Wandlung in der Geschichte herbeizuführen. Dies tritt z.B. in der Idee vom Gottesreich zutage, das nicht nur das neue Leben ist, dem wir zuschreiten, sondern das schon hier auf Erden beginnt und durch Gottes Gnade und das menschliche Bemühen fortschreitend errichtet wird.

Es gehört zum Reich Gottes, ein Mindestmaß von Mitteln zu besitzen, die ein ehrbares Leben erlauben, die Hygiene zu organisieren, Schulen zu bauen und mit allen Menschen solidarisch zu werden, besonders mit den Erniedrigten und Geschädigten. Aber das ist nicht das ganze Gottesreich. Dieses schließt auch das Leben mit Gott, die Vergebung der Sünden und die glückliche Zukunft für alle Gerechten in sich. Es wäre jedoch nicht das Gottesreich, wenn es nicht auch die Umgestaltung der Welt verlangte. Die Forderungen des Reiches bringen Konflikte mit sich; trotzdem ist es die Bedingung wahrer Umkehr und Befreiung. Jesus selber hat Konflikte hervorgerufen. Sein Tod war nicht das Werk des Schicksals, sondern der Intrigen seiner Gegner, die sich bedroht fühlten. Aus Treue zu Gott und aus Liebe zu seinen Brüdern nahm er aber Tod und Leiden tapfer auf sich.

Vom Evangelium aus befreit sich das Volk von den Bindungen des Fatalismus und der Mutlosigkeit. Es begreift, daß es nicht Gottes Wille ist, daß es Reiche und Arme gibt. Die Armut entsteht nicht von allein. Sie schließt das Problem der Gerechtigkeit, des Mangels an Solidarität und des Fehlens der Brüderlichkeit in sich und entsteht durch die maßlose Gewinnsucht gewisser Menschen. Es steckt nicht nur eine persönliche Sünde, sondern auch eine Sünde auf internationaler Ebene darin. Im niederen Volk entwickelt sich durch die Lektüre und Erwägung des Evangeliums ein kritisches Bewußtsein, das den Zustand der Welt in Frage zu stellen beginnt: «Wenn Gott die Erde allen

Menschen gegeben hat, warum besitzen dann einige fast alles? Warum pflanzen und ernten wir, die Ernte aber gehört nur dem Herrn? Was müssen wir tun, um in vermehrtem Maße Brüder zu sein und zu erreichen, daß es weniger schwierig wird zu lieben?»

Ganz allein erreichte P. Carlos Alberto mit harter Mühe und unter Opfern, die seine Gesundheit gefährdeten und ihn an den Rand eines Infarktes brachten, in gut drei Jahren, daß das Volk entschlossen den Weg der Befreiung beschritt. All das erlangte er nicht ohne Leiden und Widerstände jeder Art. Aber dieses Leiden war sinnvoll, weil es aufbaute; das ist die Vorbedingung für jedes wahre Wachstum. Bis dahin hatte das Volk sinnlos, unter dem Druck einer schrecklichen Mutlosigkeit, gelitten. «Gott will es so; er will, daß jeder sein Schicksal hat, der eine reich, andere arm.» Jetzt kam eine andere Art des Leidens, für das Volk wie für P. Carlos Alberto: das Leiden zur Erhaltung des Erreichten, zu weiterem Fortschreiten, zur Verteidigung gegen die, welche sich bedroht fühlten, aber Macht über Leben und Tod hatten. Der Besitzer hielt sich für gut und hochherzig, weil er nicht nur jeder Familie eine Hütte gab, sondern ihr auch erlaubte, sein Land zu bebauen und ein wenig für sich zu ernten. Nun fühlte er sich bedroht und dachte: «Das Volk hat sich mit neuen Ideen vollgestopft, ist zum Pfarrer in die Schule gegangen und den ländlichen Gewerkschaften beigetreten; es redet von seinen Rechten, ist umstürzlerisch, kommunistisch geworden.» Ohne Zögern beginnt er, die Arbeiter zu verjagen, ihre Hütten niederzubrennen und gegen den Pfarrer, der all das verursacht hat, zu Felde zu ziehen.

Damit beginnt für alle eine wahre Leidenszeit. Beschränken wir uns auf den Pfarrer; die *passio populi nostri* würde uns zu weit führen. Als erstes sieht P. Carlos Alberto seine Gemeinde gespalten; der Großgrundbesitzer geht nicht mehr in die Kirche, fängt an, den Pfarrer in Verruf zu bringen, klagt ihn an, eine Klüngelpolitik zu treiben und den Aufruhr zu predigen, weil er für die Gerechtigkeit kämpft und auf den Menschenrechten beharrt. Er muß aus der Pfarrei entfernt werden. Man geht zum Bischof und erhebt Anklagen aller Art gegen ihn. Das Volk erklärt sich mit ihm solidarisch. Die Spannung wächst; Leute aus dem Volk werden verhaftet, vor allem die Führer der Evangeliumsgruppen; man gibt vor, sie besetzten die Ländereien. Sie werden gefoltert. Die Familien sehen sich bedroht, bleiben jedoch fest. Der Bischof beruft sich auf höhere Gründe und die Notwendigkeit, die Ordnung nicht stören zu lassen; er beschließt, den Pfarrer zu entfernen. Die Presse beginnt einen Verleumdungsfeldzug: der Pfarrer habe marxistische Methoden, sei ein Aufwiegler. Schließlich wird er von der Polizei verhaftet, verhört und tagelang gefoltert. Der Bischof und viele Priester besuchen ihn; es besteht eine Solidarität auf persönlicher Ebene.

Wenige geben sich Rechenschaft, daß die Machthaber sich schließlich durchsetzen und die geistliche Autorität des Bischofs vorschieben, um durchzudringen, sich selber zu rechtfertigen und die Ordnung zu wahren, die eine Ordnung der Unordnung ist. Nach einiger Zeit wird der Pfarrer wieder freigelassen. An irgendeinem anderen Ort wird die Geschichte von neuem beginnen. Mit der gleichen Begeisterung, vielleicht etwas reifer und mit viel größerer Entschlossenheit. Eine Freude, die nicht von dieser Welt ist und von ihr nicht erzeugt werden kann, belebt das Herz dieses unbekannten Martyrers: die Freude, für die Sache seines Volkes zu leiden, an der Passion des Herrn teilzunehmen und ein weiteres Glied in den Strom der geschichtlichen Befreiung einzufügen, die Gott durch die menschlichen Bemühungen zum Sturze aller üblen Ordnungen leitet, welche sich dem Reiche widersetzen.

Wir sehen in diesem Priester ein Beispiel der vielen andern, die sich im unterentwickelten Kontinent Lateinamerika weiterhin in fast allen Ländern opfern. Viele sind dabei schon gestorben, z. B. 1975 der Franziskaner Ivan Bettencourt in einem kleinen Staat Zentralamerikas. Er erklärte sich solidarisch mit den Bauern, die von mächtigen Großgrundbesitzern von ihrem Land vertrieben wurden. Man verhaftete und verhörte ihn, um das Geständnis zu erreichen, er sei Marxist und Revolutionär. Man schnitt ihm die Ohren ab und fragte weiter; man schnitt ihm die Nase weg und fragte weiter; sie kastrierten ihn, schnitten ihm die Zunge heraus und stellten endlich das Verhör ein. Danach durchstachen sie ihn am ganzen Leibe, und da er sich noch regte, erschossen sie ihn mit einem Maschinengewehr und warfen ihn schließlich in einen Brunnenschacht, den sie dann zuschütteten. Er starb zur Verteidigung seiner Brüder.

Es scheint einem bei diesem Bericht, man öffne die *Acta Martyrum* der alten Kirche oder den Hebräerbrief: «Andere ließen sich martern und lehnten es ab, freigelassen zu werden...; andere ertrugen Spott und Geißelung, Ketten und Kerker: sie wurden gesteinigt, gefoltert, zersägt, enthauptet; sie irrten in Schaf- und Ziegenfellen umher, ertrugen Not, Bedrängnis, Mißhandlungen. Die Welt war ihrer nicht würdig. Sie lebten verloren in Wüsten und Bergen, in Höhlen und Erdgruben» (Hebr 11, 35b–38). Erinnerungen an eine ruhmreiche Vergangenheit in Leiden und Martern. Erzählungen von namenlosen modernen Heiligen der Kirche, die in unseren Ländern aus dem Streben nach mehr Menschlichkeit und Christentum geboren wird.

Wenn wir die Geschichte der lateinamerikanischen Kirche aus der Sicht der Gedemütigten und Geknechteten lesen, so entdecken wir überall Leiden und Martyrium der Vielen, die ihr Leben für die Verteidigung des heiligen Rechtes der andern, der Indianer, Neger und Ausgebeuteten einsetzten. So mußten zwischen 1576 und 1680 von den elf Prälaten, die die Kirche von Rio de Janeiro leiteten, drei abdanken, drei wurden vergiftet (ein Fall ist unklar), zwei mußten verzichten, und einer wurde abgesetzt.

Nicht weniger reich an Leiden war die Geschichte der Jesuiten in Rio de Janeiro: zu verschiedenen Malen (1640 und wiederum 1661) wurden sie mit der Vertreibung aus der Stadt bedroht. Auch in São Paulo und Santos wurden sie 1640 verfolgt und vertrieben, weil sie die päpstliche Bulle zugunsten der Indianer veröffentlichen wollten. All diese Verfolgungen waren die Folge ihres Kampfes zur Verteidigung der Indianer, die das Opfer der Feldzüge wurden, durch die auf Kosten der Eingeborenen die territoriale Größe Brasiliens zustande kam. Den berühmten Expeditionsführer Raposo Tavares allein trifft die Schuld an der Ermordung von 15000 Indianern und am Verkauf von weiteren 10000 als Sklaven. P. Gonzalo Leite (1546–1603) verfocht die These: «Kein Sklave Afrikas oder Brasiliens ist rechtmäßigerweise Sklave.» Er wurde bestraft und mußte nach Portugal zurück. P. Antonio Vieira (1608–1697), der hervorragendste Prediger und Theologe der Kolonie, setzte sich so entschlossen für die Indianer ein, daß er mehrmals verfolgt und beinahe gelyncht wurde[3].

Der eigentliche Prophet Lateinamerikas aber, der jede Art Verfolgung erlitt und zehnmal von Zentralamerika nach Spanien fuhr, um die Indianer zu verteidigen, war sicher Fray Bartolomeu de las Casas (1474–1566)[4]. Zu den echtesten Nachfolgern von Las Casas zählt Dom Helder Câmara, der größte Prophet der Dritten Welt. Er durchzieht dauernd die Erde, um den ursächlichen Zusammenhang zwischen dem Reichtum der entwickelten Länder und der Ausbeutung der verarmten Völker der Welt aufzuzeigen. Das Vorhandensein reicher Länder neben armen wirft ein Problem internationaler Gerechtigkeit auf und bedeutet für den christlichen Glauben das Fortbestehen einer Strukturstinde, die Gott beleidigt und eine Unterdrükkung der Brüder darstellt. Die Folge seiner Botschaft sind Verfolgungen aller Art, Verleumdungen, Todesdrohungen, der moralische Tod, indem man ihm jedes Auftreten verbietet und die sozialen Verbreitungsmittel daran hindert, weiterhin seinen Namen zu nennen.

Ein solches Leiden hat seinen Sinn, und der Tod für eine solche Aufgabe ist voller Würde. So starben die Propheten und der größte unter ihnen, Jesus von Nazareth. Und sie werden immer leiden und sterben müssen, weil die in sich geschlossenen Systeme, die den unseligen Gang der Geschichte bestimmen, nie Propheten aufnehmen können, die ein künftiges Reich größerer Brüderlichkeit und weiteren Raumes für Gott verkünden und verwirklichen wollen. Dieses Leiden ist das wahre Leiden, denn es ergibt sich aus dem Kampf gegen das Leiden. Und dieses Leiden hat Sinn; es verursacht Freude und Gelassenheit und überwindet die zwei Gegebenheiten, die dauernd Leiden verursachen, den Schmerz und den Tod. Niemand leidet, nur um zu leiden. Das Leiden kann nicht um seiner selbst willen gesucht werden. Selbst der Sadist tut es nicht; denn er sucht das Leiden nicht um des Leidens willen, sondern dem Genuß zuliebe, den es ihm bereitet. Was er als Ziel anstrebt, ist nicht das Leiden, sondern der Genuß, den es ihm bietet. Das Leiden, das des Menschen würdig ist, das ihn erhebt und dem Gottesknecht, dem Mann der Schmerzen (Jes 53,3) ähnlich macht, ist das, welches sich aus einem Vergleich zwischen dem Kampf und der Überwindung jenes Leidens ergibt, dessen Ursache der böse Wille des Menschen ist. Denn dieser verschließt sich dem Propheten, verfolgt und verleumdet ihn, setzt ihn gefangen, martert und ermordet ihn. Dieses Leiden ist nicht unseliges Geschick, sondern wird im Rahmen eines befreienden Planes übernommen. Es ist daher die Frucht einer mutigen Freiheit und des Entschlusses eines mündigen Menschen. Es nährt und adelt den Menschen allem Zynismus der Geschichte und allem Geist schlaffer Ergebung gegenüber. Was für eine Struktur offenbart sich so im freien Dulder?

2. *Was macht das Leiden würdig?*

Der gerechte Grund macht es würdig. Dieser gerechte Grund besteht darin, daß man der gesetzlichen Ordnung und der Logik des aufgezwungenen Systems gegenüber die Gerechtigkeit für die Ausgebeuteten und die Rechte auch der Letzten verteidigt. Das System möchte sich als bedeutsames Ganzes ausgeben, als die Wahrheit im bestimmten geschichtlichen Augenblick, als die befreiende Lösung der Probleme des Volkes. Es tut aber im Gegenteil der menschlichen Würde Gewalt an, macht den Mitmenschen zu einer Sache, zum Nicht-Menschen, und stößt ihn aus. Wie Pater Carlos Alberto stellt der Prophet das ganze System in Frage, da es dem Nächsten gegenüber nicht offen ist. Ein solches Infragestellen ist der Haltung des Glaubens eigen. Neben seinem geschichtlichen Inhalt, der mit dem Schicksal Jesu Christi und des Volkes, in dem er geboren wurde, verknüpft ist, besagt der christliche Glaube zutiefst eine Haltung, die alle geschlossenen Systeme zerreißt. An Gott glauben heißt glauben, daß ein ganz

beliebiges Neues in die vom Menschen aufgestellten Ordnungen einbrechen und das Leben heilsam umgestalten kann.

Wenn sich daher ein System in sich selber einschließt, die religiösen Werte seinen eigenen Ansichten unterwirft und Gott in die Maschen seiner eigenen Unternehmungen hineinpreßt, so wird es zur Unterdrükkung. Da erhebt sich der Prophet im Namen des heiligen Rechtes der verletzten menschlichen Person; denn in der Sache jedes Menschen ist auch die Sache Gottes betroffen. Er beginnt anzuklagen und eine neue, «umstürzlerische» Tätigkeit in die Wege zu leiten. Da wird er jedoch bestraft dafür, daß er «Unordnung» in die Ordnung bringt, die er als ungerecht anklagt. Wenn er vom Armen ausgeht, in dem er eine Begegnung mit Gott erlebt hat, urteilt der Prophet über die ganze Gesellschaft. Schreitet er aber nicht zur Anklage und setzt er sich nicht für eine befreiende Tätigkeit ein, so fühlt er sich den Brüdern und Gott gegenüber untreu. Er kann nicht mehr zurück. Dieses Von-Gott-erfaßt-Sein verleiht ihm Kraft, Mut und Heldengeist, so daß er ungetrübt und mit innerer Freude jeden Widerspruch, selbst den Tod ertragen kann.

Es gibt Werte, für die man das Leben opfern muß. Der Ruhm eines gewaltsamen Todes ist mehr wert als der Genuß einer verfluchten Freiheit, sagte Bischof Fideias zur Erklärung des fröhlichen Martertodes der Christen[5]. Der Blutzeuge für die Sache der Freiheit ist ein getreuer Zeuge für jene heilige Freiheit, die niemand ungestraft verdrehen oder verletzen kann. Er bestimmt sich selber dazu, frei zu sterben, und nimmt den Tod als Sakrament auf sich, das gegen alle Gewalttat protestiert. Die Erinnerung an ihn wirkt umstürzend und wird zum schlechten Gewissen für die Unterdrücker.

Der christliche Glaube an etwas absolut Heiliges im Menschen und an einen Gott, der mit dem Schicksal eines jeden verbunden ist, wird zu einer Mystik, die jedem Schmerz und jedem Opfer einen transzendenten Sinn zu geben vermag[6].

Pater Carlos Alberto schrieb aus dem Gefängnis an seine Eltern: «Während der langen Verhöre, denen ich unterzogen wurde, suchte ich die Überzeugungen, die aus meinem Glauben erwuchsen, ganz klar hervortreten zu lassen, obwohl ich vor einer Welt stand, in der nicht alles gut geht. Ich war nicht besorgt, wie sie sie aufnehmen würden. Ich hatte nur das Zeugnis Jesu Christi vor Augen, der auch Gefangener war und verurteilt wurde. ‹Selig seid ihr, wenn sie euch um meinetwillen beschimpfen und verfolgen und alles Üble gegen euch zusammenlügen.› ‹Es wird die Stunde kommen, wo einer, der euch tötet, der Ansicht ist, er habe für Gott ein gutes Werk getan›, hat er selbst zu seinen Jüngern gesagt. Es wäre naiv zu denken, ich habe eine christliche Entscheidung getroffen, ohne den Kreuzweg gehen zu müssen. Heute bin ich überzeugt, daß dieser Weg zwar den Leib zerstört, ihn aber würdiger und edler macht. Was den Menschen wirklich zerstört, auch wenn er in größter Sicherheit lebt, ist vielmehr das Fehlen eines Weges».

Nach einer barbarischen Folterung wird P. Carlos Alberto in die Zelle zurückgebracht; er hat noch die Kraft, die Leidensgeschichte Christi nach Johannes zu lesen. Er fühlt sich im Adel der gleichen Schmerzen vereint. Und als ob es noch nicht genügte, schreibt er in einem andern Brief: «Zuweilen frage ich mich: Bis wann, Herr? Und ich habe den klaren Eindruck, daß Er noch nicht alles von mir verlangt hat, was ich zu geben fähig bin.»

Hier scheint es uns, wir hören Zeugenworte, von denen die *Acta Martyrum* voll sind, z. B. das des einfachen Volksmannes Maximus, den der Prokonsul Optimus foltern ließ. Er aber bemerkte scherzend: «Was mir wegen meines Glaubens an den Herrn Jesus Christus angetan wird, sind keine Qualen, sondern Salbungen.»[7]

Die Glaubenshaltung, die das System abweist, lebt aus einer anderen Dimension: aus der Wirklichkeit in der neuen Welt, aus der Brüderlichkeit, aus dem Gottesreich, das für alle die bestimmt ist, die sich ihm zuwenden. Sie relativiert die Absolutheitsansprüche dieser Welt und bewirkt, daß man sich ihnen gegenüber überlegen geben kann. Daher ist der Dulder, das Opfer des Systems und seiner Gewalttat, frei und fröhlich; er ist vom wahren Absoluten erfaßt, das Verfolgung und Tod mit Sinn erfüllt. Gott hat eine Welt verheißen, «die kein Auge gesehen, kein Ohr jemals gehört hat», die aber so wahrhaft wirklich ist und so erfüllend, daß kein noch so gewaltsamer Tod, keine noch so raffinierte, unmenschliche Hinrichtung als Zerstörung empfunden wird. Solch eine freie, befreiende Haltung erbittert die Agenten des Systems, verblüfft sie und erfüllt sie mit einer unbegreiflichen Verwunderung, wie von der Hinrichtung des hl. Polykarp berichtet wird[8]. Tut sich das Transzendente so nicht auf eine Weise kund, die alle geschaffenen Formen durchbricht? Ist das nicht eine Parusie Gottes, des wahren Herrn über Leben und Tod? Die Häscher und die Unterdrükkungskräfte können diese Fülle der Freude und des Sinnes nicht unterbinden noch zerstören, so daß sie wie geschlagen, moralisch zerstört sind.

Diese Dimension des Glaubens ist nicht nur befreiende Verwirklichung der vernichtenden Bedeutung des Leidens. Der freie Dulder lebt überdies aus der Hoffnung, die den Sinn seiner Qualen verklärt. «Was ist die Hoffnung?», fragte sich Ruben Alves. Und er

gab die Antwort: «Sie ist die Vorahnung, daß die Phantasie wirklicher und die Wirklichkeit weniger wirklich ist, als es scheint. Sie ist das Empfinden, daß des letzte Wort nicht der Brutalität der Tatsachen zusteht, die uns niederdrücken und zurückdrängen. Sie ist die Ahnung, daß die Wirklichkeit viel komplizierter ist, als der Realismus uns glauben lassen möchte, daß die Grenzen des Möglichen nicht durch die Schranken der Gegenwart bestimmt sind, daß das Leben auf eine wunderbare, überraschende Weise das schöpferische Ereignis vorbereitet, das den Weg zur Freiheit und Auferstehung öffnet.»[9]

Kraft der Hoffnung weigert sich der Prophet anzunehmen, daß diese Welt die bestmögliche ist. Der wahre Mensch ist noch nicht geboren, und wir müssen dazu beitragen, daß er in der Geschichte entstehen und zur Geburt gelangen kann. Der Mensch muß erringen, was er noch nicht ist, aber werden kann und soll; das ist der geschichtliche Plan Gottes für ihn. Er ist geschaffen, um Bruder, Sohn und dienender Herr des Universums zu sein. Die christliche Hoffnung stellt sich als eine Prophezeiung über den Menschen dar, die auf eine Erfüllung in der Zukunft hinzielt, aber in der Gegenwart vorweggenommen und vorbereitet wird.

Im Namen dieser Hoffnung protestiert Carlos Alberto und klagt an und hilft, eine menschlichere Gesellschaft aufzubauen, entzieht dem System, das sich als einzige Alternative vorstellt, seinen Notwendigkeitsanspruch, befreit die Zukunft von der Verhaftung an ideologischen Zwang und an die Imperative der Politik, die den Menschen schlecht bleiben läßt. Der Kampf um die Befreiung der Geschichte von ihrer toten Vergangenheit und ihrer knechtenden Gegenwart im Namen des Nicht-Menschen hat die prophetische Aufgabe, die Hoffnung, ohne die der Mensch keinen Grund für sein Dasein mehr sieht, lebendig zu erhalten.

R. Garaudy erklärt in seinen Erwägungen über seine Kämpfe in Frankreich und Algerien: «Wenn diese Wahrheit einmal erfaßt ist, verändert sie einfach das Leben: Von allem Elend, das man ertragen muß, ist keines unabwendbar. Alles läßt sich überwinden: Krisen, Knechtschaft, selbst der Krieg, wenn man gegen all das ankämpft. Die Résistance hat dafür, wenn nicht den Beweis, so wenigstens die Hoffnung geliefert»[10].

Überdies setzt der christliche Glaube an Rettung und Befreiung die grundlegende Überzeugung voraus, daß nichts auf der Welt unabwendbar, unerläßlich und völlig unheilbar ist, sondern alles sich erneuern läßt und die Welt dazu bestimmt ist, die Utopie des Gottesreiches zu verwirklichen. Der christliche Glaube umfaßt nicht nur, was auf der Welt schon heilsmäßig geschehen ist, sondern ist vor allem auf das gerichtet, was noch kommen und werden und was der Mensch verlangen soll. Das Gottesreich kommt nicht durch Zauber, sondern durch das menschliche Ringen, das mit Gott wirkt, um die endgültige Zukunft hervorzubringen. Die vollkommene Rettung erfolgt nicht am Ende der Geschichte, sondern verwirklicht sich in einem Befreiungsprozeß, der Augenblicke des Kampfes enthält. Jede geschichtliche Befreiung, auch die von Christus gewirkte, erfolgt in einem Bündnis von Schmerz, Leiden und Tod[11].

Das ist der Preis, der wegen des Widerstandes der fatalisierenden Systeme gegen jede Qualitätsveränderung bezahlt werden muß. Dieses Leiden und Opfern erspart Gott niemand, wie er es auch seinem Sohn nicht ersparte. Das ist kein harmloses, bedeutungsloses Leiden; es ist voll tiefen Sinnes, da es sich in einen Befreiungsplan einfügt und Ausdruck der Loyalität und Treue zur Sache der Gerechtigkeit und Wahrheit ist. Diese Haltung besitzt eine eigene Wirksamkeit, die nicht identisch ist mit der Wirksamkeit der Gewalttat, welche Situationen ändern und Personen ausschalten kann. Die Wirksamkeit der Gewalttat ist scheinbar, da es ihr nicht gelingt, die Spirale der Gewalt zu durchbrechen. Das Wirken des Leidens für eine gerechte Sache ist weniger sichtbar, aber wirklich; es zeigt, daß die Zukunft und das für den Menschen Wünschenswerte auf der Seite des Rechts, der Gerechtigkeit, der Liebe und Brüderlichkeit steht, nicht auf der Seite der Gier, der Gewalt und des Willens zur Macht. Es ist nicht verwunderlich, daß die geschlossenen Systeme umso gewaltsamer werden, je mehr sie ihr Ende nahe fühlen.

3. Das Geheimnis der passio mundi

Von dieser Erfahrung des wertverleihenden Leidens aus wird es sinnvoll, die radikalsten Fragen über die *passio mundi* aufzuwerfen, ohne Gefahr zu laufen, daß man sie auf eine Linie der Resignation und des Zynismus schiebt. Der gerechte Dulder wirft die Frage auf – und sie schafft ihm aus einem anderen Grunde Leiden: Warum besitzt der Mensch die unerhörte Fähigkeit, der Wahrheit zu widerstehen? Warum wird er maßlos blind, angriffig, zerstörerisch? Von den Kriegen, von denen wir Kunde haben, errechnet man, daß sie drei Billionen 640 Millionen Menschen das Leben gekostet haben[12]. Was haben demgegenüber die Wörter Friede und Befreiung für einen Sinn? Von den drei Milliarden 700 Millionen Menschen, die augenblicklich die Erde bevölkern, leidet ungefähr eine Milliarde an äußerster Armut, und 800 Millionen sind Analphabeten[13]. Können wir die Verantwortung für solche Strukturgewaltsamkeiten konkreten Menschen zuschieben, die man für Unterdrücker hält?

Wenn wir die Wirklichkeit sorgfältiger ins Auge fassen, so müssen wir uns überzeugen, daß das Problem sich nicht auf die persönliche Ebene stellen läßt. Es nützt wenig, den nächstbesten Unterdrücker zu erledigen, wenn die Struktur dauernd Unterdrückung und neue Unterdrücker zeitigt. Es ist Illusion, rachsüchtige Blindheit oder Mangel an historischer Sicht, den Kampf gegen das Übel auf der Welt unter Beschränkung auf die Personen führen zu wollen. Diese sind nicht die Urheber, sondern nur die Spieler eines tieferen Dramas. Die Gesellschaftsform, die Struktur des Systems ist ungerecht; nur wenn man zu ihrer Analyse schreitet, ihr eine andere, gegensätzliche Praxis entgegenstellt, kann man sinnvoll und wirksam gegen die Übel der Welt ankämpfen.

Andererseits entspricht die Strukturantwort nicht allen Fragern, die wegen ihrer Erfahrung des Widerstandes für qualitativ menschlichere und gerechtere Veränderungen einstehen. Die Struktur besitzt eine Geschichte, die sich im Lauf der Jahrhunderte gebildet hat und die Frucht eines mit geschichtlicher Freiheit verknüpften Planes ist. Hier wird nun das Problem äußerst schwierig. Wo ist die Verantwortung anzusetzen? Zweifellos besitzt sie eine persönliche Dimension, ist jeder Person eigen; denn keine ist ein Automat. Sie empfängt, übernimmt, verwirft oder gleicht nach einem persönlichen Plane an. Andererseits hat sie eine kollektive Strukturdimension, die von der Vergangenheit herkommt, das Herz der jetzigen Strukturen durchzieht und das Herz jedes Menschen durchpulst. Warum kann die Geschichte der Freiheit auf ihrem Weg das System des Bösen erzeugen, dessen schmerzliche Erfahrung der Mensch macht. «Gaudium et Spes» zeugt davon: «Er fühlt sich unfähig, dessen Angriffe wirksam zu meistern, da er sich wie in Ketten gefesselt sieht.» (Nr. 13)

Hier ist eine wesentliche, radikale Erwägung am Platz; sie betrifft die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit des Bösen und der Sünde. Vielleicht wird man diese Möglichkeit im Schicksal, Geschöpf zu sein, sehen müssen[14]. Das Wesen der Geschöpflichkeit ist im ontologischen Sinne das Abfallen. Das hat die Scholastik sehr gut erfaßt, wenn sie vom metaphysischen Übel spricht, das nicht vom Menschen abhängt, sondern schon vor ihm besteht, ein Übel, das nicht durch die Freiheit gesetzt werden kann, weil es ein ontologischer Zustand und an das Geheimnis der Geschöpflichkeit gebunden ist. Denn weil die Welt nicht Gott ist, ist sie begrenzt und abhängig, von Gott getrennt und verschieden. Sie mag noch so vollkommen sein, nie ist sie so vollkommen wie Gott; ihm gegenüber ist sie immer unvollkommen. Dieses Übel ist die *bewußte* Endlichkeit der Welt, eine Begrenztheit, die vom bewußten Leben als Leiden erlebt wird. So bemerkt Hegel, jedes Lebensbewußtsein sei ein Bewußtsein vom Übel des Lebens[15]. Das Bewußtsein ist endlich, kann sich aber als solches nur am Horizont der Erfahrung des Unendlichen empfinden. Dieser Unterschied zwischen der Erfahrung des Endlichen und des Unendlichen ruft das Leiden und den ontologischen Schmerz hervor. Dieses Leiden bildet jedoch die Würde des Menschen und bringt sein Menschsein zum Ausdruck. Auf diese Weise empfindet er die Hinfälligkeit der Welt, der Menschen, der Liebe und öffnet sich dem Absoluten. Dieses Leiden nimmt den Tod vorweg als Möglichkeit, vollständig im Unendlichen und in Gott zu sein.

In dieser Sicht ist der Tod ein Gut; er gehört zum sterblichen Leben des Menschen und bildet die Möglichkeit seiner größten Vermenschlichung in Gott. Ähnlich steht es mit dem Leiden. Es ist nicht die Vorwegnahme der zerstörenden Tat des Todes; es intensiviert vielmehr die Befreiung von uns selber und unserer Freiheit zugunsten der Freiheit, die Gott ist. Jedes Leiden, auch das namenlose, kann diese Struktur besitzen, kann ein schweigendes, unbeachtetes Heldentum unseres begrenzten Daseins sein. Das ontologische Leiden und das ontologische Übel bilden so den Samen der Hoffnung, setzen die Phantasie frei und lassen Träume totaler Befreiung entstehen. Sie bedeuten die geschöpfliche Gefangenschaft des Menschen, die durch die Hoffnung und das Begehren auf vollständige Befreiung hingeordnet ist.

Dieses schuldlose Übel wirft für uns keine Probleme auf. Es bildet nur die Vorbedingung für die Möglichkeit des Übels als Sünde und Frucht des Mißbrauchs der Freiheit. Der geschaffene und schöpferische Mensch kann das ontologisch-geschöpfliche Übel und dementsprechend seinen Schmerz zurückweisen; er kann sich weigern, seine Endlichkeit und Sterblichkeit anzunehmen; er kann wie Gott sein wollen (Gen 3,5). Wie ist Gott? Er ist genau das, was dem Menschen unmöglich ist: unendlich, unsterblich, grundlose Grundlage. Die Sünde besteht darin, das Unmögliche zu wünschen, sein zu wollen, was Gott ist; man weigert sich zutiefst, die eigene, bewußt begrenzte Lage, die daher erlitten und schmerzlich ist, anzunehmen. Die Sünde ist der sinnlose, weil aussichtslose Versuch, sich selbst zu bewirken, sein zu wollen, was der Mensch nie sein kann: Grundlage seiner selbst, absolut unabhängig, Schöpfer seiner selbst. Daher ist alle Sünde Abirrung vom Sinne der Geschöpflichkeit, gewaltsame Trennung von Gott und selbstsüchtige Hinwendung zu sich selbst.

Insofern dieser Plan seine Geschichte besitzt und das ganze Gewebe der Menschheit durchdringt, bildet er

die Sünde der Welt; er ist die Ursünde und die Anti-Geschichte der Sinnlosigkeit, der irrationalen, unterdrückenden Macht des Menschen und wird als Frucht der Selbstsucht, des Willens zu Macht und Herrschaft Leiden hervorbringen. Das ist eine Knechtschaft ohne jede Würde, ein Leiden ohne Sinn, ein nutzloser Schmerz, und erzeugt Leiden als Zerstörung des Lebens, Unterdrückung als eine Form der Herrschaft über die Freiheit der anderen und eine nekrophile Struktur des Verlaufs der Geschichte, die einen großen Teil der Menschheit zu Sklaven macht, wie wir es heute mit Entsetzen erleben.

Mit dieser Erwägung stoßen wir auf das Geheimnis der menschlichen Freiheit. Sie kann ein Gefühl der Machtlosigkeit hervorrufen, da sie die Geschehnisse der Geschichte der Willkür der Stärkeren anheimstellt. Doch müssen wir dagegen einwenden: Sie ist in der Geschichte entstanden und kann daher auch in der Geschichte bekämpft und in ihre Grenzen zurückgedämmt werden. Die Erwägung ihrer geschichtlichen Gültigkeit legt jedem interessierten Menschen nahe, den Kopf nicht in utopischen Modellen zu verlieren, als ob es in unserer Macht läge, das Übel vollständig aus der Welt auszurotten. Aber es verlangt den Mut zum Provisorischen, die Entschlossenheit, konkrete Schritte zu unternehmen, um versklavende Situationen zu überwinden und das quälende Vorhandensein des andauernden Übels zu ertragen, ohne sich in der Hoffnung und im Widerstandswillen schwächen zu lassen. Die christliche Botschaft will in diesem Sinne eine Saat der Hoffnung sein. Da der Herr auferstanden ist, hat er uns gezeigt, daß er über die düstere Dimension der Sünde und des Todes, die vom menschlichen Haß verursacht sind, Macht besitzt. Das Wort Jesu: «In der Welt werdet ihr Betrübnis erleben. Aber seid zuversichtlich: Ich habe die Welt besiegt» (Joh 16,33) ist daher keine bloße Phrase, sondern bildet vielmehr die Bestätigung einer österlichen Erfahrung.

Nur im Rahmen des Kampfes gegen das Übel, wobei dessen Widerstand erlebt wird, erlangt die radikale Erwägung über die *passio mundi* Berechtigung, ohne zur Ideologie zu werden, und vermag die feindlichen Mächte zu überwinden. Das ist für die schlußfolgernde und analytische Vernunft kein Problem, für das sie zuständig wäre, sondern ein unzugängliches Geheimnis, so tief wie das der Freiheit, die sich sowohl als Haß wie auch als Liebe zeigen kann.

Wir haben am Anfang dieser Arbeit nicht Überlegungen, sondern eine eher symbolische Erzählung vorgebracht. Das scheint uns mehr Anregungen für die Darlegung der Richtung zu bieten, in der das Geheimnis des Leidens betrachtet werden muß. Denn nach dem Worte P. Ricœurs bieten uns Symbole und Mythen Stoff zum Denken[16]. Bis zu den Wurzeln eines Problems denken heißt immer vom Geheimnis aus denken und ins Innere des Geheimnisses hinein, um aus der Tiefe des Geheimnisses zu schöpfen, nicht um es wegzuschaffen. Angesichts des Geheimnisses von Schmerz und Leiden von Millionen und der Schwierigkeiten im Kampf flehen wir nur um eines zu Gott: Entreiße uns nicht den gefährlichen Wogen, aber befreie uns von der hemmenden Furcht.

[1] Der Ausdruck «überhart» (portug. «severino») stammt vom brasilianischen Dichter João Cabral de Melo Neto (Morte e Vida Severina, Rio de Janeiro [5]1967) und bedeutet «elend». Helder Câmara verwendet ihn häufig.

[2] Revolução dentro da paz (Rio 1968) 18.

[3] Weitere Angaben in E. Hoernaert, A tradição lascasiana no Brasil, Revista Eclesiástrica Brasileira 35 (1975), 379–389.

[4] Vgl. J.S. Lassègue, La larga marcha de Las Casas (Lima 1975).

[5] Vgl. Eusebius von Caesarea, Historia Ecclesiastica, Buch VIII–X (Sources chrétiennes 55) (Paris 1958) X, 9–10.

[6] Vgl. I. Lesbaupin, A bem-aventurança da perseguição (Petrópolis 1975).

[7] Vgl. Lateinische Märtyrerakten (Hg. A. Schwend) (München 1960) 41.

[8] Eusebius von Cäsarea, aaO., IV, XV, 18–25.

[9] R. Alves, O filho do amanhã (Petrópolis 1976).

[10] Palavra de homem (Lissabon 1975) 182.

[11] Vgl. L. Boff, Teologia do Cativeiro e da Libertação (Lissabon 1976) 103–133.

[12] Vgl. R. Denker, Steuerung der Aggression. In: Aggression und Revolution. Zumutungen des Friedens (Stuttgart 1968) 11.

[13] Informe da Comissão dos Direitos Humanos da UNO. In: O São Paulo, 16.–22. Februar 1974, 3.

[14] Vgl. weitere vertiefte Ausführungen in L. Boff, Teologia do Cativeiro, aaO., 125–133.

[15] Phänomenologie des Geistes (J. Hoffmeister) (Hamburg 1952) 158.

[16] Finitude et Culpabilité II. La symbolique du mal (Paris 1960) 323–332.

Übersetzt von Dr. Hildebrand Pfiffner OSB

LEONARDO BOFF

Geboren in Concordia (Brasilien) 1938. Franziskaner. Philosophische und theologische Studien in Curitiba, Petrópolis (Brasilien) und München. Dort Doktorat in systematischer Theologie. Dann Professor für dieses Fach in Petrópolis (Rio de Janeiro). Redaktor der Revista Eclesiástica Brasileira (REB). Veröffentlichungen: Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung (Paderborn 1972); Jesus Cristo libertador (in 6 Sprachen übersetzt) (Petrópolis [5]1972); Vida para além da morte (Petrópolis [3]1973); A atualidade da experência de Deus (Rio de Janeiro [3]1974); Minima Sacramentalia (in mehrere Sprachen übersetzt) (Petrópolis [3]1975); A Igreja e a Vida Religiosa no processo de libertação (Petrópolis [2]1975); Teologia do cativeiro e da libertação (in 4 Sprachen übersetzt) (Lissabon 1976). Anschrift: Rua Frei Luis 100, C.P. 23, 25.600 Petrópolis RJ, Brasilien.

Michel Lagrée

Die Sprache der Ordnung

Das Leiden im Denken und Reden eines französischen Bischofs im 19. Jahrhundert

Als die Aufständischen der Pariser Kommune 1871, von der alten Welt eingekreist, ihre Hauptgeisel, den Erzbischof von Paris, Darboy, erschossen, kam die erste Persönlichkeit der Kirche Frankreichs durch jene ums Leben, die man hierauf auf der Linken die «Arbeiter-», die «arbeitende» oder die «ausgebeutete» Klasse und auf der Rechten die «unteren», «gefährlichen» oder «leidenden» Klassen nannte[1]. Klasse/Leiden: die Wortverbindung wurde von Monarchisten und Konservativen eingeführt, Bezeichnungen, die sich damals mehr oder weniger mit katholisch deckten. Daß das Thema des Leidens so allgemein auf eine politische Absicht (Verteidigung der bestehenden Ordnung) oder eine religiöse Absicht bezogen werden kann, haben seit der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts Feuerbach und vor allem Marx in Sätzen betont, die für gewisse Kreise Gemeinplätze geworden sind. Aber es bleibt doch die Frage nach der Opiumsucht des Volkes, die bedingt ist durch die nach innen gerichtete Tätigkeit der von den Kanzeln herab verbreiteten christlichen Rede. Diese gehörte nicht zu einer einfachen Situation sprachlicher Kommunikation, sondern hatte einen Monolog, ein Verhältnis von Hierarchie und Macht auf den Hörer zur Folge; wie in jeder Überredung ist das, was ebenso oder noch mehr zählt wie die Elemente (Ideen oder Sachverhalte, in unserem Fall das oder die Leiden), die Art, sie darzustellen, ihre Annehmbarkeit[2].

Das hier verwendete historische Material wurde wegen seines Charakters der Mitte ausgewählt: weder «heiliger Redner» im Sinne des Faubourg-Saint-Germain oder der Chaussée d'Antin, noch Vikar einer gewerbetreibenden Strafkolonie der Jahre nach 1840 (Rouen, Sedan oder Lille), sondern ein gewöhnlicher Beamter aus der Klerikergruppe, Godefroy Brossays-Saint-Marc, Bischof und von 1841 bis 1878 Erzbischof von Rennes. Das Gesamt seiner Hirtenbriefe und Pastoralschreiben richtet sich an eine ländliche, nur schwach industrialisierte Diözese, wie die meisten im damaligen Frankreich, und von einer sozusagen einmütigen religiösen Praxis. Das heißt, daß für diese isolierte und weitgehend ungebildete Bevölkerung die Wiederholung der bischöflichen Briefe, deren Echo durch die Kommentare des Klerus offensichtlich verstärkt wurde, zu den hauptsächlichsten empfangenen Botschaften gehörte. Msgr. Brossays-Saint-Marc selbst verkörpert einen gewissen Prälatentyp seiner Zeit: von bürgerlicher Herkunft, mit dem Benehmen eines Herrn von Stand, über eine Armee von Klerikern ländlicher Herkunft regierend, entwickelt er die «Werke», den katholischen Unterricht, und erörtert mit den Präfekten der aufeinander folgenden Regime die Organisation der Wählerbefragungen... Die bewußte oder unbewußte Strategie, die jedesmal am Werk war, wenn am gleichen Tag unter den Gewölben von allen Kirchen der Diözese der Monolog von «Monseigneur» ertönte, kann also als weitgehend repräsentativ betrachtet werden.

Das Leiden, der Himmel und die Erde

Nach einer ersten Lesung erweckt das Markieren des Themas Leiden im Briefwerk nicht den Eindruck, daß es hier eine bevorzugte Stütze der Apologetik wäre. Das Wort selber erscheint nur selten, so anläßlich des Martyriums von Petrus (Fastenzeit 1866), aber seine Bedeutung scheint in einem entsprechenden Wortschatz auf: Schmerz (schmerzhaft), Kummer, Elend (Plural), Prüfungen, Not, Unglück, Drangsal... Diese Wortwahl scheint weniger mit dem Willen, ein tabuisiertes Wort zu vermeiden, in Verbindung zu stehen als mit seinem engen Gebrauch im physischen Sinne. So kam es, daß ohne Epidemie – die Cholera hatte die Gegend 1834 heimgesucht, unter dem vorherigen Episkopat – und ohne Krieg in dieser Gegend jedes physische Leiden von außergewöhnlicher Art aus dem den Gläubigen zugänglichen Erfahrungsbereich entfernt war. Es handelt sich also jedesmal um ein verhältnismäßig abstraktes Leiden, ein allgemeines Leiden, wenn sich die Argumentation zu ethischen oder theologischen Zwecken darauf bezog.

Gewiß verstand es Msgr. Brossays-Saint-Marc in bezug auf den unabänderlichen (oder als solchen beurteilten) Charakter von Leidenssituationen bei Bedarf die durch die Kritiker der Entfremdung ins Licht gerückte narrative Ordnung zu manipulieren, aber auf verhältnismäßig außergewöhnliche Weise. Der Fastenhirtenbrief von 1857 erinnert die Unglücklichen, die Sitzengebliebenen, die «Lazarus an der Pforte des Palastes», und sie sind zahlreich in den ländlichen Gebieten der Bretagne der damaligen Zeit, daß ihr Schicksal «wie ein notwendiger Schutz gegen die Versuchungen der in Adam verdorbenen Natur ist». Die ausge-

sagte Behauptung wird im übrigen auf der Ebene der Aussage[3] streng unterstrichen durch den Übergang zum Imperativ und so zur direkten Intervention des sprechenden Subjektes: «Und Sie, ... trösten Sie sich bei dem Gedanken, daß Sie der göttliche Heiland in die günstigste Lage versetzen wollte, um Ihr Heil zu wirken, indem er Sie teilhaben läßt an seinem Kelch der Not und der Entbehrung... und Sie so instand setzt, gleichsam notgedrungen die schwierigen, aber kostbaren Tugenden der Armut, der Selbstverleugnung, der Entsagung, des Verzichts zu üben... mit deren Befolgung die Krone der Herrlichkeit verbunden ist.» Was also zählt, ist die andere Welt, «die Religion von Jesus Christus, Tochter des Himmels, verlangt *auf Erden* nur das Durchgangsrecht, um zu *trösten* und zu segnen» (Pastoralbrief von 1841).

Die Idee wird in der Fastenzeit 1866 vertieft und bis zum äußersten weitergeführt; hinsichtlich der «Leiden» des Gerechten, «angegriffen und geschlagen von den heftigsten Schicksalsschlägen... heimgesucht und fast überwältigt vom Elend dieses Lebens», verstärken sich die formalen Merkmale der Aussage, und der Verfasser der Rede, nicht physisch auf der Kanzel anwesend, greift ein, ruft als Zeugen auf, tritt auf: «*Ich sage* also, wenn Gott den Gerechten mit einer offensichtlichen Strenge behandelt, als ob er ihn züchtigte, dann nur, um ihn auf die Probe zu stellen... *ich gehe* sogar noch weiter... *ich sage* schließlich, daß er (die Gerechten) in dieser Welt gemäß seiner Barmherzigkeit züchtigt, um sie in der anderen nicht gemäß seiner Gerechtigkeit zu bestrafen.» Wenn er bei Gott Schulden hat und «wenn dies nach dem Tod der Fall ist, welchem Urteil und welcher Züchtigung hätte (der Sünder) sich nicht zu unterziehen! Es ist für ihn also besser, daß dies im Leben und durch die *Strafen* des Lebens geschieht.» Der Bischof läßt seine Zuhörer auftreten, versetzt sie in seiner Rede in die Rolle sprechender Subjekte, symbolisch mit Macht versehen: «Antworten Sie den Gottlosen beherzt...» Eine solche Zuhilfenahme rhetorischer Mittel führt nur zur Resignation gegenüber dem Unabänderlichen. «Was Ihnen zu tun bleibt, ist in die Gedanken Ihres Gottes einzutreten und durch Ihre Geduld seinen barmherzigen Plänen zu Hilfe zu kommen» und zu bedauern, «den verführerischen Reden der Welt, die an Ihr Mißgeschick rührt und an das offensichtliche Unglück Ihrer Lage, zu leicht Gehör geschenkt zu haben».

Die soziale Ungleichheit und in der Folge Ungerechtigkeiten, psychisches und moralisches Elend, das sind die «barmherzigen Pläne» der Vorsehung, die «unter den Menschen eine Ungleichheit der Stände und Vermögen errichten» wollte, eine Ungleichheit, die unglücklicherweise «verbrecherische Gelegenheit (ist) zu all den Klagen und Lästerungen, die sich die Armen gegenüber der Vorsehung so oft zuschulden kommen lassen» (Fastenzeit 1854). Der Bischof von Rennes sakralisiert die Gesellschaft der Besitzenden und des Standes, jene von Guizot und M. Thiers; darin ist er durchaus keine originelle Gestalt in seinem Jahrhundert[4]. Und doch kann man nicht sagen, daß dieses Thema der Resignation ausgewalzt worden sei, weit gefehlt; es kommt in den vierzig Jahren nur hie und da vor, und das ist sehr wenig, selbst wenn man den Multiplikatoreffekt berücksichtigt, der wahrscheinlich dem Pfarrklerus zu verdanken ist. Außer wenn es auch das Nichtgesagte gibt, das von den oben zitierten Formulierungen unabhängig ist, aber an einem gleichen allgemeinen Kode teilnimmt; in diesem Fall muß sich die Untersuchung auf alle semantischen Positionen erstrecken, die das Leiden im Briefwerk einnehmen kann.

Wer leidet? Erzählende Strukturen und Verfinsterung

Das abstrakte Leiden ist eine sprachliche Bequemlichkeit; die Wirklichkeit ist jene der Menschen, die es erfahren. Im übrigen entgeht eine literarische Art wie ein bischöflicher Hirtenbrief, so rhetorisch und so normativ er auch sei, nicht der Narrativität: er ist auch eine Erzählung mit ihren Sequenzen, ihren handelnden Personen, die Leistungen erbringen und Veränderungen durchmachen. Genau das macht ihn auch zusammenhängend und schafft die Bedingungen seiner Annehmbarkeit[5]. So kann also eine erste Annäherung in der Frage bestehen, welche leidenden Subjekte bei Msgr. Brossays-Saint-Marc den Gläubigen zur Identifikation vorgelegt werden.

Gegen jede Erwartung und trotz der Fastenzeit ist der Gekreuzigte, dessen Leiden die Erlösung der Welt ermöglichen, sozusagen abwesend; das Kreuz, der Kalvarienberg und die Passion werden durch Auslassung behandelt. Der Christus, von dem der Erzbischof in einer stark theokratischen Sprache spricht, «göttlicher Meister», «Fürst der Hirten», «göttlicher Vorgesetzter», «höchster Priester», Pantokrator viel eher als Galiläer, führt die Begrifflichkeit einer abstrakten Autorität mit sich und nicht das Teilen der menschlichen Lebensbedingung. Man ist hier weit entfernt von der barocken Spiritualität mit ihren Ergüssen. Nein, das Leitbild, der in allen Hirtenschreiben und Pastoralbriefen leidende Knecht ist nicht Christus, sondern der mit mißgünstigen Beleidigungen überschüttete, durch die Revolutionen gegeißelte, durch seine Peiniger bloßgestellte Papst Pius IX. Die italienischen Ereignisse, die Römische Republik von 1848 bis 1849 und nach 1860 sodann die Einigung durch die piemontesische

Monarchie und die Frage der weltlichen Macht, lieferten denn auch das Material zu einer völligen Übertragung der ganzen Semantik von der Passion Christi auf Pius IX. Im übrigen wird in dieser Übertragung «der Historiker mit dem Problem der Religion – und insbesondere der ‹religiösen› Rede – als Ideologie konfrontiert»[6].

Das Verfahren wird denn auch wirklich deutlich ausgedrückt: der Römische Papst setzt die Sendung Christi fort durch seine «Sendung des *Schmerzes* und des Opfers für die Befreiung und Erlösung der Völker» (Pastoralbrief, Dezember 1848). Hier zeigt sich wiederum als Folge von Aussage, von Nichtgesagtem, wie der entsprechende Sinn durch das Vokabular der Aktualität hervorgebracht, in einer doppelt demobilisierenden Perspektive wiederaufgenommen wird, indem die große Hoffnung von 1848 mit dem Leiden in Verbindung gesetzt wird und die einsame Sendung eines Individuums den Anstoß der Massen ersetzt.

Was ist denn also der Papst? «Der Papst, das ist die Autorität, ist die Familie, ist das Eigentum, mit einem Wort: was es nie Heiligeres, Geheiligteres unter den Menschen gab» (Pastoralbrief, Mai 1877). Im Umkreis dieses rein soziologischen Syntagmas entfalten sich alle Beispiele des Leidens. Brossays-Saint-Marc unterstreicht in immer neuen Wendungen die historische Kontinuität; zu jeder Zeit, «unter der Herrschaft der Kaiser und der Könige», mußte der Papst «Verfolgungen aller Art erdulden, die Verbannung, die Gefangenschaft, selbst den Tod» (Fastenzeit 1861 und 1862). Für die zeitgenössischen Vorgänge in Italien gehen ihm die Ausdrücke nicht aus: «Meer von Bitterkeit und Stürmen» (Pastoralbrief, Februar 1861), «Prüfungen ohne Zahl» (Fastenzeit 1861), «das Vergießen seines ganzen Blutes» (ebd.), «sein krankes Herz» (Pastoralbrief, Juni 1862), «die wilden Tiere sind über die Heilige Stadt hergefallen» (Hirtenbrief, Dezember 1867), «die letzten Stufen des Kalvarienberges überwinden» (Fastenzeit 1869). Die ganze rhetorische Emphase hebt «jene mystische Kontinuität, in der die Leiden des Gottmenschen dem Papsttum zugefallen sind», hervor. Es handelt sich hier, im Zentrum der narrativen Strukturen, sehr wohl um den Erweis des glorifizierenden Typus, der dem Subjekt in der ganzen Erzählung die Anerkennung der heroischen Qualität zusichert[7]. Ohne alle diese «Kreuze» hätte der Papst nicht «dieses erhabene, unvergängliche Zeichen» gehabt, «das das Unglück, wenn es für Gott ertragen wird, dem Königtum der Tugend einprägt» (Pastoralbrief, Dezember 1848). Diese Anerkennung wird ihm von den Gläubigen zugesichert, denen es gegeben ist, beinahe unter Ausschluß jedes anderen, das päpstliche Leiden zu sehen; besonders angezielt wird das weibliche, sensiblere Element: «Neue Marien, folgen Sie ihm auf dem Weg der *Schmerzen*, stützen Sie ihn in seinem Todeskampf, trösten Sie ihn in seiner Passion...» (Fastenzeit 1862).

Man könnte sich auf eine einfache Feststellung der Empfindungen eines französischen Bischofs des 19. Jahrhunderts gegenüber der römischen Frage beschränken, damit würde man aber an dem durch diese ultramontane Polarisation bewirkten Verfinsterungseffekt vorbeigehen. Den Gläubigen, denen sonst die Resignation vor dem von Gott gewollten Leiden gepredigt wurde, wurde der Kreuzzug nahegelegt gegen die italienische Einheit, ein von den vom Satan selbst angetriebenen Menschen gewolltes Übel[8]. Dadurch belegt dieses Leiden im Briefwerk eine große Anzahl Stellen und läßt den anderen nur wenige Ecken. Ebensowenig wurde zu den Gläubigen, die in die Rolle von Zeugen gedrängt wurden, von ihnen selbst gesprochen.

Wer leidet denn wirklich, außer der Papst? Von diesem Frankreich der Mitte des 19. Jahrhunderts mit seinen 3,7 Millionen landlosen Taglöhnern, die sich «von Nacht zu Nacht» für einen lächerlichen Lohn abrackerten; mit seinen unmenschlichen Fabriken, die zehnjährige Kinder vernichteten und dreißigjährige schwindsüchtige Greise zurückwiesen; von dieser Diözese, in der die Armen 40 % der aktiven Bevölkerung ausmachten und in der im Jahre 1847 40000 Bedürftige unterstützt und 10000 Behinderte in Hospizen ausgehalten wurden, davon scheint nur wenig durch. Jedenfalls sind «die verschiedenen mühseligen, aber für die Grundbedürfnisse des Lebens unerläßlichen Stände» als solche von der himmlischen Ordnung gewollt. Die in der Alten Kirche geübte Gütergemeinschaft bietet Gelegenheit zu schönem Reden (Fastenzeit 1854 und 1857), aber in einem rein geistlichen Sinn: wörtlich genommen wäre dies «die allgemeine Beraubung, die auf das kleine wie auf das große Vermögen angewandt würde... und ganz Frankreich dazu verurteilt, nur noch ein Armenhaus oder ein Bettlerlager zu sein» (Fastenzeit 1877). Oder die Aufbietung der Ordnung der Besitzenden gegen eine himmelstürmende Exegese...

Daraus ergibt sich, daß das Leiden anderswo ist, weit weg; seine semantische Inanspruchnahme durch den Papst, unzugängliche Persönlichkeit, ist offensichtlich. Die anderen leidenden Akteure bewegen sich auf einem Nebengelände, jenem der umständebedingten Pastoralbriefe anläßlich dieser oder jener Katastrophe, mit der Einladung, geistliche (Gebete) oder materielle Hilfe (Sammlungen) zu leisten. In einer Zeit ohne Massenmedien erreichte so das Echo von Katastrophen in der Welt dann und wann den entlegensten Teil

des bretonischen Busches. Meteorologische Nöte wie der Orkan von Guadelupe 1865, dem eine Choleraepidemie folgte, oder die wiederholten Überschwemmungen der Loire (1846 und 1866). Konfessionelle Nöte, «die unermeßlichen Leiden unserer Brüder in Syrien» (Rundschreiben, August 1860), «durch den muslimischen Türkensäbel dezimierte Bevölkerungsgruppen» (Hinweis, Januar 1861), oder, auf einer tieferen Stufe, «Verfolgungen», die die Katholiken in der Schweiz erleiden. Sozio-ökonomische Not wie die Krise der Textilindustrie in Rouen und die Leiden der «unglücklichen Arbeiter von Rouen Hunderttausend von ihnen ohne Arbeit und ohne Einkünfte, sie und ihre Familien, mitten im Winter... die Bahnstationen sind von armen Kindern belagert, die das Mitleid des Reisenden anflehen, und man liest an den bleichen und mageren Gesichtern der Unglücklichen, die um die Städte herumirren, die Verwüstungen des Hungers und der Kälte ab.»[9] Aber das ist nur ein weiterer Meteor, ein weiteres Schicksal, und die Aussage unterstützt im übrigen diese Qualifikation ausdrücklich: «Sie möchten auch in dieser Situation tun, was Sie neulich für die Opfer der Überschwemmungen der Loire, für die Christen in Syrien... getan haben.»

Syrien und die Großindustrie sind für die Bauern der Haute-Bretagne ebenso entfernte Ufer; dabei ist die Distanzierung nicht nur räumlich, sondern auch zeitlich. Im Aussagevorgang gibt es eine ganze, oft aufschlußreiche Strategie der Zeitlichkeit.[10] So kann man andere Akteure, die nie in der Nähe der Zuhörer noch mit ihnen verbunden sind, in Situationen des Leidens auftreten lassen: «Öffnen Sie das Buch der Geschichte, sie wird Ihnen von Scheiterhaufen erzählen, von siedendem Öl, von Nägeln und Zangen aus Eisen, von Rädern voller Zähne, die die Martyrer zerfetzten», quälende Vision in starkem Kontrast zur Gegenwart: «Sie zittern, ... aber seien Sie ohne Furcht...» (Fastenzeit 1878). Gleiche beruhigende Gegenüberstellung für das Leiden der Buße: muß man, «wie in der Alten Kirche, sich mit Staub und Asche bekleiden, während ganzer Jahre vor der Pforte des Tempels hingestreckt verweilen in Gebet, Fasten und Abtötung unseres Fleisches? Aber bei Gott nicht, eine gute Beichte machen, eine heilige Kommunion, ein Almosen, einige leichte Bußübungen...»[11] So ergeben sich aus dem ganzen Werk bezeichnende Strukturen:[12]

Alte Kirche	⟶	*Bistum Rennes im 19. Jahrhundert*
Leiden	⟶	Nicht-Leiden
+		+
Gütergemeinschaft	⟶	Stand und Eigentum

Man leidet anderswo, man litt früher; das semantische Abgleiten des Begriffs Jubeljahr erlaubt Msgr. Brossays-Saint-Marc, dafür den Beweis zu liefern, indem er die Zeitformen manipuliert. Im alten jüdischen Jubeljahr, versichert er, «*waren* die Schulden nachgelassen, jene, die genötigt *worden waren*, ihre Güter zu verkaufen, erlangten das Eigentum wieder, die Sklaven und die Gefangenen *sahen* ihre Ketten fallen und *wurden* der Freiheit zurückgegeben». Hier liegt unbestreitbar ein ganzes narratives Programm mit subversivem Charakter vor, aber ausgesagt als abgelaufen und nicht rückgängig zu machen und buchstäblich entleert; im Unterschied dazu *wird* das Jubeljahr von 1858 die Begleichung der Schulden sein, die «der göttlichen Gerechtigkeit geschuldet» werden, die Befreiung der «gefangenen» Sklaven ihrer Leidenschaften.[13] Durch einen der Sublimation in der Freudschen Psychologie entsprechenden Vorgang werden die möglicherweise zur Tat im biblischen Sinn drängenden Kräfte zurückgedrängt und ihrer Bedeutung entleert.

Am Schluß dieser Analyse wird man die Tatsache nicht übersehen, daß die bischöfliche Rede nur eine unter anderen Instanzen der religiösen Rede ist, aber dennoch mit einer strategischen Position zwischen den römischen Texten und der Popularisierung in den Gemeinden, wobei jede Stufe einer kulturellen Ebene entspricht. Im Gesamt der von Bischof Brossays-Saint-Marc verfaßten Texte nun wird die Ideologie nicht nur im ausdrücklichen Inhalt verbreitet, sondern auch in den narrativen Strukturen, in den entscheidenden Wendungen, die dessen Lesbarkeit sichern[14]. Ermutigung zu einem eschatologischen Masochismus, gewiß, aber auch Verschleierung der wirklichen, der täglichen, der von den Empfängern der Botschaft erfahrenen Leiden, und zwar deshalb, weil die Stelle in der Aussage durch «exotische» Subjekte, insbesondere den Papst besetzt ist. Das alles breitet die Sprache der Ordnung, die seit dem Blutbad der Pariser Kommune triumphiert, aus. «Das schuldige Frankreich verdient die *Unglücksfälle*, die *es zu Boden drücken*. Um es zu retten, müssen seine wahren Kinder für es beten, für es *leiden*, für es sühnen.»[15] Sieg über eine andere christliche Sprache, wo «die Völker vor Leiden und vor Geduld erschöpft» sind, «brennend von Verlangen und Hoffnung, gerührt bis in ihr tiefstes Inneres durch den lange Zeit eingeschlafenen Instinkt für alles, was die Würde und die Größe des Menschen ausmacht, mächtig in ihrem Glauben an die Gerechtigkeit, in ihrer Liebe für die Freiheit, die, wohl verstanden, die wahrhafte *Ordnung* ist»[16]. Sieg eines gewissen Typus von Christentum, das damals die Worte meisterhaft beherrschte.

[1] J. Dubois, Le vocabulaire politique et social en France de 1869 à 1872 (Paris 1962) 13–36.

[2] J.P. Faye, Langages totalitaires (Paris 1972) 396.

[3] Es sei hier summarisch an die geläufige Unterscheidung zwischen dem Wortlaut der Aussage (*l'énoncé* : der Text in seinem Aussehen, was gesagt wird und einen Sinn ergibt) und der Aussage (*l'énonciation* : der Akt des Sagens, wodurch sich die Intervention des sprechenden Subjektes bemerkbar macht) erinnert. Beziehungen dieser Art gibt es auch zwischen einer filmischen Szene und der Bildeinstellung. In der Linguistik erkennt man die Instanz der Aussage an formalen Merkmalen : E. Benveniste, Problèmes de linguistique générale II (Paris 1974) 79–88.

[4] Vgl. in einer ausführlichen Bibliographie : E. Germain, Langages de la foi à travers l'histoire, mentalité et catéchèse (Paris 1972) 183–187, und F.A. Isambert, Christianisme et classe ouvrière (Casterman, Paris 1961).

[5] Die Strukturanalyse der Erzählung, in ihren von A.J. Greimas und seiner Schule eröffneten Perspektiven und in der biblischen Exegese schon weit vertreten, beginnt auch die Analyse der modernen religiösen Rede zu erreichen ; vgl. A. Rousseau, F. Dassetto, Discours religieux et métamorphose des pratiques sociales : Social Compass XX (1973) 3, 389–403.

[6] J. Bauberot, C. Langlois, L'Histoire religieuse de la France, XIX^{0} – XX^{0} siècle, problèmes et méthodes (Paris 1975) 211.

[7] V. Propp, Morphologie du conte (Paris 1973) = Morfologija skazki (Leningrad 1969).

[8] Kreuzzug im wörtlichen Sinn ; die Diözese Rennes lieferte im Jahre 1867 110 päpstliche Söldner.

[9] Pastoralbrief vom Januar 1863, der einen Brief des Erzbischofs von Rouen zitiert. Über diese Episode, eine Folge des Sezessionskrieges : G. Duveau, La vie ouvrière sous le Second Empire (Paris 1946) 120.

[10] J.M. Allaire, M. Lagrée, Mandements de Carême à Rennes au XIX^{0} siçcle, langage et histoire : Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest (1976) 3, 367–382.

[11] Man müßte im einzelnen, in den materiellen Vorschriften der Fastenzeit (fasten usw.), den wachsenden Laxismus, die Entdramatisierung und die Spiritualisierung analysieren, die im 19. Jahrhundert von einer «ländlichen» archaischen und asketischen zu einer «bürgerlichen», weniger strengen Fastenzeit geführt haben.

[12] Diese Strukturanalyse müßte weiter entwickelt werden. Vgl. zum Beispiel für «Rerum Novarum» M. Legrand, P. Meyers, Analyse sociolinguistique comparative de deux documents pontificaux : Social Compass XX (1973) 3, 417–457.

[13] Fastenzeit 1858. Diese zeitliche Struktur wird öfters zum Ausdruck gebracht in der Verurteilung jener, die «sich zu begeisterten Bewunderern der Gegenwart und zu ungerechten Verächtern der Vergangenheit gemacht haben» (Fastenzeit 1863).

[14] Entsprechende Beobachtungen für Fernsehbeiträge : J.M. Piemme, La propagande inavouée (Paris 1975).

[15] Neuvaine préparatoire aux prières publiques votées par l'Assemblée Nationale (Rennes, novembre 1873).

[16] F. de Lamennais, De l'absolutisme et de la liberté : Revue des Deux Mondes (août 1834).

Übersetzt von Dr. Rolf Weibel

MICHEL LAGRÉE

1946 geboren, unterrichtet an der Technischen Mittelschule zu Rennes Geschichte und Geographie. Doktoratsarbeit des Dritten Zyklus über das religiöse Leben in der Diözese Rennes in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Er veröffentlichte Aufsätze über die zwei «Einflößer» der religiösen Ideologie im 19. Jahrhundert : die volkstümlichen Mentalitäten und die Rede des Klerus. Anschrift : 22, square de Lettonie, F-3500 Rennes, Frankreich.

Elisabeth Kübler-Ross

Kommerzialisierte Leiden für verborgene Leiden

Nachrichten von Massenzerstörungen, Erdbeben, Waldbränden, Entführungen und Ermordungen unschuldiger Opfer füllen die Titelblätter der Zeitungen und machen jeweils den Großteil der Tagesschau am Fernsehen aus. Jung und alt liest von diesen Tragödien oder sieht sie sich schweigend im Fernsehgerät an, während man – scheinbar davon unberührt – genüßlich an seinem Essen kaut.

Die Leiden in Vietnam, Bangladesch und Biafra wurden von Millionen zur Kenntnis genommen, die trotz der Kunde von diesen wahnsinnigen Qualen ihre tägliche Jagd nach dem Glück und ihr gewohntes Leben fortsetzten, doch anscheinend nicht daran dachten oder sich unfähig fühlten, den Lauf der Geschichte zu ändern, diesbezüglich «etwas zu unternehmen».

Reporter und Reporterinnen suchen unter Lebensgefahr der Szene von Tragödien, Kriegen und Verwüstungen möglichst nahe zu kommen, um der Öffentlichkeit Bilder und Berichte darüber bieten zu können. Ein Foto von einer kummererfüllten Frau, die bei einer Bergwerkskatastrophe ihren Mann verlor, von einem Kind, das nach einem Napalmangriff in Vietnam als lebendige Fackel durch eine Straße rennt, kann eine Million Dollars einbringen !

Warum dieser Anreiz, dieses Verlangen, menschliches Leid auf den Titelseiten unserer Zeitungen und in den übrigen Massenmedien dramatisch auszubreiten zum großen finanziellen Profit derer, die das Drama einfangen und an uns weiterleiten können – an uns, die dabei oft zuhause sitzen und tatenlos die Zeitungen durchblättern oder die Rundfunknachrichten anhören ? Es ist seltsam, daß wir nicht berührt werden von der Agonie und der Einsamkeit einer Nachbarin, die zuschauen muß, wie ihr Mann langsam an Krebs stirbt, daß wir uns aber für die fremde Frau interessieren, die

auf der Titelseite einer Zeitschrift abgebildet ist, wie sie am Schacht eines Bergwerks steht und umsonst auf ein Wort oder ein Klopfzeichen ihres Mannes wartet, der bei einer Minenexplosion ums Leben gekommen ist.

Wenn wir in das Leben unserer Eltern und Großeltern zurückblicken, erhaschen wir vielleicht einen Schimmer von den Veränderungen, die in der jetzigen Generation vor sich gegangen sind. Damals lebten Familien in einer Gemeinschaft zusammen, worin fast jeder den andern kannte. Mehrere Generationen hausten unter einem Dach; Geburt und Tod geschahen unter dem gleichen Dach und machten so jedes Glied der Familie mit dem Beginn und dem Ende des menschlichen Lebens auf dieser Erde vertraut. Traten Katastrophen ein – eine Feuersbrunst, ein Hagelwetter, eine tödliche Krankheit –, so regte die Gemeinschaft ihre Kräfte und half so gut wie nur möglich; sie setzte ihre Energie, ihre Zeit, ihre Geldmittel ein, bis die vom Unglück betroffene Familie imstande war, wieder selbst für sich zu sorgen. Die Kinder, die aufwuchsen, wurden mit den Krankheiten, dem Sterben und den Mienen der alten Leute bekannt – und alles wurde als etwas angesehen, was nun eben einmal zum Leben gehört.

Mit der zunehmenden Verstädterung, der viel größeren Mobilität unserer Bevölkerung, mit dem Trieb, mehr Geld zu verdienen und die Produktivität zu steigern, übersiedelten die jungen Leute in neue Gebiete mit größeren Entfaltungsmöglichkeiten. Mit dem Übergang von Pferdewagen zu Überschallflugzeugen schienen die Distanzen zu schwinden, und die Familien wurden über die ganze Welt verstreut. Kommt es in der Heimatstadt zu einer Katastrophe, so wird diese immer noch zur Kenntnis genommen, doch all dies geschieht Hunderte von Kilometern entfernt und wird nicht mehr persönlich tief miterlebt. Wirtschaftliche Gründe und eine gewisse Loslösung von daheim führten zu einer Verminderung der persönlichen Anteilnahme und machten es einer neuen Generation möglich, weit entfernt von daheim in Großstädten zu leben, wobei sie sich nur langsam und oft gar nicht bewußt wird, daß sie dem Geldverdienen, dem geschäftigen Leben, dem Wettstreit und dem Drang, es auf der Welt «zu etwas zu bringen», verfallen.

Beim Anwachsen der Bevölkerung, den besseren Ausbildungsmöglichkeiten und der größeren Konkurrenz scheint der Spruch «Dem Tüchtigen gehört die Welt» zur Wirklichkeit zu werden. Ein Fitnesszentrum nach dem andern entsteht; allein in den Vereinigten Staaten entstand eine Billionen Dollars schwere Kosmetikindustrie, die um viel Geld die Einbildung verschafft, man bleibe immer jung. Selbst nachdem einer gestorben ist, verschafft eine sorgfältige kosmetische Behandlung der Leiche im Sarg die Illusion, er sei gar nicht krank gewesen, sondern in der Blüte seines Lebens gestorben.

Illustrierte Zeitungen und Zeitschriften ziehen nicht nur aus Tragödien Profit, sondern auch aus Reklamen für Verjüngungsprogramme, kosmetische Operationen und Produkte, die alles versprechen: von einer schlanken Figur bis zu einem faltenlosen Gesicht, das «zwanzig Jahre jünger erscheinen läßt». Bilder von Betty Davis und anderen weltbekannten Filmstars üben eine große Anziehungskraft aus, da sie die Möglichkeit, nie zu altern, zu bezeugen scheinen.

Die Sorge um das gepflegte Äußere – den Körper und das Aussehen, das «nette Haus in der netten Umgebung», den Luxuswagen – sind alles Zeichen unserer Unsicherheit. Sie sind Versuche, unsere schrecklichen Befürchtungen, Ängste und verborgenen Sorgen um den tieferen Sinn des Lebens, des Alterns, des Leidens und schließlich auch des Todes zu überspielen.

Entwurzelt, wie das viele von uns geworden sind, bestrebt, in einer oft grausamen Welt des Wettkampfes «es zu etwas zu bringen», einer Unterstützung und Sicherung durch die Gemeinschaft entbehrend, sind wir in eine zeit- und kräfteverzehrende Schlacht hineingerissen, worin nur der Tüchtigste überlebt. Am Ende eines Tages mit seiner Arbeit und seinem Hin- und Herpendeln völlig erschöpft, genießen wir einen Apéritif und ein leckeres Mahl, lesen eine Zeitung oder schauen uns eine Fernsehsendung an, und unsere übrige Freizeit verbringen wir an einem Strand, auf einem Vergnügungsschiff, in einem Nachtklub oder irgendeiner Umgebung, die uns den Luxus einer zeitweiligen «Unwirklichkeit» verschafft. Alkoholismus und Ehescheidung nehmen immer mehr zu, und unser Bedürfnis nach psychologischer Behandlung und Beratung geht über unsere finanziellen Mittel hinaus.

Was ist demgegenüber zu tun? Wie können wir den Lauf der Strömung ändern und einander behilflich sein, der Wirklichkeit ins Auge zu blicken, daß jeder von uns alt und krank werden und eines Tages sterben wird? Wie können wir die Grundwerte des Menschen ändern, um ihn dahin zu bringen, Schwierigkeiten, der Krankheit, dem Alter und dem Tod in heiterer Gelassenheit entgegenzusehen? Wie können wir der jüngeren Generation beibringen, daß materielle Dinge, gutes Aussehen, jugendliche Erscheinung und hitziger Wettkampfgeist nur von vorübergehendem Vorteil und, wenn man auf das Leben zurückblickt, nur von geringem Wert, wenn überhaupt von Wert sind.

Wir haben die letzten zehn Jahre mit sterbenden Patienten gearbeitet und wurden davon beeindruckt, daß sie uns nicht nur über den Prozeß des Sterbens belehren, sondern daß sie auch die eindrücklichsten Lehrer

der *Kunst des Lebens* sind. Wenn wir den Stadien nachgehen, die ein Patient durchmacht, von der Erkenntnis einer unheilbaren Krankheit bis zu seinem wirklichen Sterben, so bemerken wir, daß fast jeder Mensch über eine plötzliche Tragödie oder Krankheit anfänglich erschrickt und sie nicht wahrhaben will, worauf ein Stadium der Auflehnung und des Unwillens folgt: «Warum trifft es gerade mich?»

Dies ist nicht nur bei solchen Menschen der Fall, die einen Schicksalsschlag erleiden, sondern auch bei allen anderen Krisen – bei der Tragödie einer Trennung oder Scheidung, bei den Eltern eines blinden oder behinderten Kindes, bei einer alten Frau, die in ein Pflegeheim gebracht wird. Auch die Gesellschaft als ganze reagiert auf diese Weise. Ist nicht die Besorgnis über weit entfernte Tragödien, das Bedürfnis, Schlagzeilen über Erdbeben und Bangladesch zu lesen, Futter für eine solche weithin benötigte Ablehnung? Bestätigt sie nicht unserem Geist, daß all dies «diese und jene, doch nicht mich» trifft? Bekundet sich darin nicht, daß für uns die Stunde noch nicht geschlagen hat, so daß wir uns an einem Mahl gütlich tun, im Garten arbeiten und Pläne für unsere Sommerferien schmieden können?

Wie reagieren wir, wenn wir in unserer Nachbarschaft Schicksalsschläge und Leid antreffen? Wir geraten mehr aus der Fassung, die Sache geht uns stärker nahe, und wir wagen, uns an den Rettungsbemühungen zu beteiligen und die Verheerung wiedergutzumachen. Dies geschieht nur zum Teil aus nachbarschaftlicher Verbundenheit heraus, denn es ist auch ein unbewußter Versuch, Sühne zu leisten für unseren (bewußt) unannehmbaren Gedanken: «Ich bin glücklich, daß dies nicht mir passiert ist».

Wie viele von uns waren wirklich darüber bestürzt, daß wir in Hiroschima und Nagasaki 240000 Menschen umgebracht haben? Wie viele von uns denken immer noch an die Tragödie des Volkes von Guatemala, als das Erdbeben zuschlug? Wir nehmen das Unglück zur Kenntnis. Wir verharmlosen es oder denken, wir könnten ja doch nichts dagegen unternehmen. Wir spenden etwas Geld oder Kleider für die Opfer, und damit ist die Sache für uns abgetan. Ich denke manchmal, unser Inneres müßte durch das verdrängte Wissen um Leid ganz durcheinandergebracht sein. Wir fürchten einfach, es einzugestehen, aus Angst, wir könnten sonst krank werden oder uns unfähig machen, das verrückte Wettrennen bei der Jagd um das Geld weiter mitzumachen.

Doch es gibt einen Weg, dem menschlichen Leid ins Auge zu blicken, es zu erfahren, durch es zu wirken – und aus ihm herauszukommen gereifter, sicherer und mit wachsender Einsicht, daß Gott Leiden, Krieg oder Not nicht als Strafe über uns kommen läßt, sondern daß diese Prüfungen an uns herankommen, um unser Wachstum zu fördern, und als Proben, die zu bestehen sind.

Wir können dies nicht lernen, indem wir die Schlagzeilen der Zeitungen lesen oder an unseren Fernsehgeräten zuschauen, wie ein Haus abbrennt oder das Opfer eines Raubüberfalles erschossen wird. Wir können dies bloß lernen, indem wir den vergessenen Menschen direkt gegenübersitzen, die in unseren staatlichen Institutionen hinter verschlossenen Fenstern leiden, hinter Gefängnisgittern, in unseren Spitälern oder Pflegeheimen. Es verlangt ein persönliches Engagement, die Fähigkeit, etwas zu riskieren, die Bereitschaft, Wunden zu empfangen, tief, persönlich und verletzlich hineinverwickelt zu werden. Es verlangt die Fähigkeit, unsere beruflichen «Fassaden» und Rollen aufzugeben, uns zu öffnen und gewillt zu sein, unsere Betrübnisse und Befürchtungen, unsere Hoffnungen und Bedürfnisse mitzuteilen. Wir haben nicht die Rolle eines Beraters und Ratgebers zu spielen, sondern wir geben und empfangen zugleich. Wenn wir unsere Zeit, Aufmerksamkeit und Liebe denen schenken, die schweigend leiden, lehren sie uns dafür, woraus sie Kraft schöpfen. Sie lehren uns: Wenn wir in der Krise standhalten, uns durch die Auflehnung, den Unwillen und die Angst durchkämpfen, und oft nachdem wir mit Gott gehadert haben, worauf eine tiefe Niedergeschlagenheit folgt – beginnen wir das Licht, den Sinn von all dem zu sehen.

Hat nicht Jesus selbst gerungen und gefleht: «Vater, wenn es möglich ist, laß diesen Kelch an mir vorübergehen, doch nicht mein Wille, sondern der deine geschehe»? Doch dann, als alles wirklich zu Ende ging, vermochte er dies zu akzeptieren und sagte: «Es ist vollbracht; in deine Hände empfehle ich meinen Geist.»

Dadurch, daß wir mit unseren Patienten durch die Schattentäler gehen, gewahren wir das Licht um uns. Dies dient dazu, daß wir das *Jetzt* schätzen, die oft übersehene Schönheit eines Sonnenuntergangs, einer Blume, selbst die eines Unkrauts in unserem Garten! Es ist uns behilflich, in unserem geschäftigen Leben einen Augenblick der Besinnung einzuschalten, auf unsere innere Stimme zu lauschen, die uns, wenn wir ihr folgen, auf den Pfad der inneren Einsicht, der Meditation und des Gebets lenken wird. Es wird uns behilflich sein zu einem geistlichen Wachstum, das um die materiellen und leiblichen Bedürfnisse zwar weiß, ihnen aber immer weniger Beachtung schenkt und sich einer größeren Kenntnis und Einsicht, dem Mitleid erschließt und die Furcht gänzlich verschwinden läßt.

Eine noch sehr junge Witwe, die eben von der Beerdigung ihres Mannes kam, hat treffend ausgedrückt,

was sie am Sterbebett ihres geliebten Mark lernte, während sie ihr drei Monate altes Kind stillte:

«Was während der letzten Monate seines Lebens eigentlich zum Feiern Anlaß gab, war nicht sosehr das Wissen darum, daß er nach seinem Tod beweint werde, sondern vielmehr das Bewußtsein, daß er während seines Lebens geliebt wurde. Während dieses ganzen (Sterbe-)Prozesses wurden wir inne, wie sehr der Tod zum Leben gehört. Die Gewißheit zu akzeptieren, daß man selbst einmal stirbt, gleich wann und gleich wie; sich selbst schließlich als Teil eines größeren Ganzen, im Zusammenhang mit dem Leben der ganzen Natur zu sehen, ist höchst befreiend. Es schien uns nicht sinnvoll, Marks Tod für eine ‹Tat Gottes› zu halten. Für uns ist Gott nicht ein alter Herr mit Bart im Himmel, der will, daß Bergwerksstollen einstürzen oder Schulhäuser in Brand geraten oder junge Eltern und Kinder an Krebs sterben. Es mag sein, daß wir am Leiden wachsen, aber ich glaube nicht, daß wir zu Leiden bestimmt sind, damit wir wachsen. In einem Aufsatz «Gift of Live» hat Bradford Smith geschrieben: ‹Krankheiten und Unglücksfälle treten ein ohne Rücksicht auf moralische Werte. Das Warum des Naturgesetzes ist auf seine Art so schön wie ein Kunstwerk. Wir brauchen Gott um der Viren, des Krebses und der Verkehrsunfälle willen nicht anzuklagen. Gott ist Geist, der Inbegriff von allem, was sich ein guter Mensch auszudenken weiß, ja noch mehr. Wir akzeptieren unseren Platz innerhalb der Naturgesetze und nehmen gern unsere Chancen in der großen, herrlichen Schöpfung wahr.› Die Gabe des Lebens ist untrennbar mit der Verheißung des Todes verknüpft; Leben wird nie unter anderen Bedingungen gegeben. Wir ersuchen nicht darum, die Höhen oder Tiefen des Lebens zu ändern. Wie immer unser Leben ist, werden wir im Herzpunkt unseres Daseins gestützt und gehalten. Eines Tages wird das Rätsel des Wachsens von Krebszellen (das ironischerweise eine Wucherung des Lebens ist) von der Medizin gelöst und unter Kontrolle gebracht werden, so daß deswegen Menschen nicht mehr so jung zu sterben brauchen. Daß es schon *jetzt* in unserer Macht läge, dem Sterben junger Menschen, die in den Krieg geschickt werden, Einhalt zu gebieten – das ist die schlimmste Tragik.»

Die junge Witwe beendigte ihren Brief mit einer Bitte an uns alle, denen das Leben und der Tod dieses jungen Mannes nahegegangen war: «Euch allen möchte ich sagen: Lebt eure Liebe zueinander jetzt! Rechnet nicht mit der Zukunft, rechnet nicht mit dieser oder jener Zeit, die die Wunden heilen wird, die in euren Beziehungen mit andern bestehen. Schreckt nicht davor zurück, euch allen tragischen und freudigen Dimensionen des Lebens tief zu erschließen.»

Die Zeit, die wir uns nahmen, um bei unseren sterbenden Patienten zu sitzen, lehrte uns den wahren Sinn des Lebens, einschließlich der Bedeutung der tiefsten Tragödien oder «Tiefen» auf dem Pfad. Da ich eine gebürtige Schweizerin bin, vergleiche ich unwillkürlich das Leben mit einer Wanderung durch die Täler und Berge meiner Kindheit. Es gibt Menschen, die eine gerade Straße, einen ebenen Pfad gehen möchten, auf dem nur wenige Felsbrocken und Steine liegen. Sie machen im Ozean des Lebens keine Wellen; sie wagen sich nicht in stürmische Tage hinaus, sondern kuscheln sich behaglich um den Herd ihres Heims. Ihre Gabe an die Welt besteht vielleicht bloß in einem Gefühl warmer Geborgenheit, das sie ihren Nachkommen hinterlassen, die sich dann später in die Welt hinauswagen und dabei von einem kalten Nordwind oder von Verbrechen und Leiden überrascht werden, wie der junge Buddha, als er beim Heraustreten aus dem Schutz und der Behaglichkeit seines Heims mit der grausamen Wirklichkeit des wirklichen Lebens konfrontiert wurde.

Und es gibt andere Menschen, die die Berge in der Ferne erblicken und versucht sind, ihre Gipfel zu erklimmen. Es kann sein, daß sie die Bergtour schlecht ausgerüstet antreten, doch bereit, die Hindernisse anzupacken. Vielleicht sehen sie die Berge als bloße Hügel an, auf die ohne weiteres hinaufzukommen ist, und sind sie bloß mit Turnschuhen statt mit Bergschuhen ausgerüstet. Einige dieser Wanderer werden zurückbleiben, sich wieder auf ihren bequemen Stuhl zurückziehen und das Klettern anderen überlassen. Andere machen die Wanderung vielleicht bis zur Kuppe des ersten Hügels mit und sehen dann, daß hinter dem eroberten Berg ein noch höherer aufragt. Sie werden beim Ausblick von der Höhe verdutzt sein und vor der Tatsache stehen, daß sie zuerst ins Tal hinuntergehen müssen, bevor sie wieder höher klettern können. Jedesmal, wenn sie in ein Tal hinunterwandern, ist die Sonne verdeckt, die Sicht verdunkelt. Sie stehen vor einer gewaltigen Anstrengung und Erschöpfung, doch sie halten durch und gehen weiter. Die Aussicht, die ihnen winkt, das Selbstgefühl und der Durchhaltewillen geben ihnen Kraft, wieder eine weitere Kletterei in Angriff zu nehmen. Nur wer schon einen Gipfel erklommen hat, vermag den Symbolgehalt dieser Feststellung zu erfassen.

Nur wer schon gelitten und geblutet und aufgeschrien hat, wird wirklich das Wachstum und die Stärkung ermessen können, die das Erklimmen eines weiteren Berges mit sich bringt. Die «Hügel» der Vergangenheit kommen ihm im Vergleich zum Jetzt bloß als kleine Vorhügel vor; die Horizonte werden umso weiter, je höher wir auf unserem geistigen Aufstiegsweg

emporklimmen. Das Leben ist eine Kette von Hügeln und Bergen, zwischen denen Täler liegen, und der Pfade sind viele; die Wahl liegt bei uns allein.

Alles menschliche Dasein ist ein endloses Endigen und gleichzeitig Neubeginnen. So wie die Sonne untergeht und die Nacht anbricht, so wie mit dem Ende des Winters der Frühling beginnt, so wie wir eine Klasse abschließen, um uns auf das nächste Schuljahr vorzubereiten, so wie bei den Gezeiten des Meeres Ebbe und Flut aufeinander folgen, so ist alles, was ein Ende zu sein scheint, ein neuer Beginn auf einer höheren Erkenntnis-, Wissens- und Verheißungsebene.

Wenn wir uns bewußt machen, daß diese Lehren, die wir von unseren Patienten und durch die Leiden in unserem eigenen Leben erhalten, Unterweisungen in der Kunst sind, mit «kleinen Toden» fertigzuwerden, werden wir es vielleicht darin zur Meisterschaft bringen. Dann wird jeder Berg weniger zu einem erschöpfenden Ringen Anlaß geben, sondern zu etwas werden, woran wir unsere Fähigkeiten, unsere Kräfte, unsere Anstrengungen messen können. Schließlich werden wir innewerden, daß wir soviel zurückerhalten, wie wir geben – eine Einsicht, die für alle Ebenen des Lebens, des Gebens und Empfangens gilt. Mag ein Weihnachtsgeschenk, das in einem teuren Geschäft gekauft wurde, noch so viel gekostet haben, es wird nie gleich hoch geschätzt wie ein Geschenk, das wir selbst verfertigt haben.

Eine Mutter, die ihr in der Entwicklung zurückgebliebenes Kind an Adoptiveltern weggibt, weil sie die Daseinsnot ihres Kindes nicht mitansehen will, wäre nie imstande, das Gedicht zu schreiben, das mir eine junge Mutter zugeschickt hat, die sich durch die bange Angst und Sorge um ein Kind durchkämpfen mußte, das mit einem schweren Gehirnschaden zur Welt kam. Ihr Mann ließ sie im Stich; nach anfänglicher Abwehr und nach Hader gegenüber Gott keimte in ihr das Verlangen, das hilflose kleine Wesen großzuziehen. Und nachdem sie ihr Leid solchen geklagt hatte, die zuzuhören verstanden, verfaßte sie als ihre Lösung, ihre Antwort auf die Frage: «Warum trifft dies mich?» folgendes Gedicht:

An meine Patin
von Mickie Mulkern

Was ist eine Patin? Ich weiß, das ist etwas ganz Besonderes. Du hast monatelang auf meine Ankunft gewartet.
Du warst da und sahst mich schon in den ersten Minuten und wechseltest meine Windeln, als ich einige Tage auf Erden war.
Du erträumtest dir für dein erstes Patenkind, es werde ebenso aufgeweckt sein wie ihre Schwester.
Du sahst sie schon zur Schule und ins College gehen und heiraten.
Was würde wohl aus mir werden? Ein Mensch, der denen, die mich lieben, Ansehen verschafft.
Gott hatte andere Pläne für mich: aus mir ist nichts Großes geworden.
Niemand sagte je von mir, ich sei aufgeweckt.
In meinem Kopf ist etwas nicht richtig eingehängt.
Ich werde allzeit ein Kind Gottes sein.
Ich bin glücklich, ich liebe alle und sie mich.
Zwar kann ich nur wenige Worte stammeln, aber ich bin imstande, mich mitzuteilen und Zärtlichkeit, Wärme und Liebe zu verstehen,
In meinem Leben gibt es Menschen von besonderer Art.
Manchmal sehe ich sie lachen und manchmal heulen.
Warum denn auch? Ich bin glücklich und geliebt von besonderen Freunden.
Brauche ich denn mehr?
Ich werde nie ins College gehen oder heiraten, doch sei nicht traurig deswegen, Gott machte aus mir etwas Besonderes.
Ich kann nicht wehtun, nur lieben, und vielleicht braucht Gott einige Kinder, die einfach lieben.
Bei meiner Taufe hieltest du mich in den Armen, hoffend, ich werde nicht schreien und du werdest mich nicht fallenlassen.
Zu beidem kam es nicht, und es war ein glücklicher Tag.
War das der Fall, weil du meine Patin warst?
Ich weiß, du bist sanft und warm und du liebkosest mich.
Doch es ist etwas ganz Besonderes in deinen Augen.
Ich sehe diesen Blick und fühle die Liebe anderer.
Ich muß etwas Besonderes sein, daß ich soviele Mütter habe.
Es gibt vieles, was wir nicht mit andern zu teilen vermöchten.
Es gehört zum Amt einer Patin für Gottes besonderes Kind.
Doch hat noch jemand anderer deine Liebe nötig.
Nimm dich auch meiner Schwester an und laß deine Träume noch wahr werden.
Nein, in den Augen der Welt werde ich nie ein Erfolg sein, doch ich verspreche dir etwas, was nur wenige versprechen können:
Da ich nur von Liebe, Güte und Unschuld weiß, werden wir die Ewigkeit miteinander teilen, meine Patin.

Mit liebem Gruß
Erin (*bisher nicht veröffentlicht*).

Wenn wir unseren Kindern schon früh im Leben beibringen können, daß Leid davon kommt, daß man an

etwas klebt, davon, daß man nicht imstande ist, Risiken auf sich zu nehmen; wenn wir ihnen beibringen können, im jeweiligen Augenblick zu leben und auch etwas aufzugeben, werden wir unsere Zeitungen und Fernsehprogramme mit guten Nachrichten füllen können. Wir bedürften nicht der Tragödien anderer, um uns die Illusion zu geben: «Es wird nur die und die, mich aber nicht treffen.» Wir würden nach Belohnungen suchen, die nicht in Geld und materiellen Werten bestehen, und nach höheren Zielen, höheren Berggipfeln und weiteren Ausblicken streben.

Könnten wir doch alle lernen, daß nichts uns gehört, nicht einmal unsere Kinder! Menschenwesen gehören nicht einander; Kinder sind nicht Eigentum ihrer Eltern. Sie sind ihnen nur anvertraut. Menschen sind eine Gottesgabe; wir dürfen nicht an ihnen hängen oder uns weigern, sie gehen zu lassen, wenn sie uns für eine Zeitlang verlassen oder wenn Er sie ruft.

Die Frage ist nicht, wie lange wir zusammen sind, sondern was wir aus der Zeit, da wir zusammen sind, machen. Wir können einem Fremden begegnen, und unsere Leben berühren einander für einen Augenblick. Vielleicht werden wir seinen Namen nie wissen, doch er hat unser Leben berührt und wir das seine. Dies sind die Momente, an die wir uns in Zeiten des Alleinseins, der Dunkelheit und in der Stunde unseres Todes erinnern.

Am Ende unseres Lebens werden wir uns nicht mehr fragen, wieviel Geld wir zusammengerafft oder wie viele Wagen wir besessen haben. Die Titel und materiellen Güter, die wir uns erworben haben, werden uns keinen Eindruck mehr machen. Wir werden nur noch wissen, ob und wann wir auf das Leben anderer sinnvoll eingewirkt haben.

Von unseren sterbenden Patienten und durch unsere Forschungen über den Tod und das Leben nach dem Tode haben wir schließlich gelernt, daß auch der Tod ein neuer Beginn ist und daß es nur zwei Dinge gibt, die auf unserer Wanderung über diese Erde von Bedeutung sind: unser selbstloser Einsatz, um die Menschheit aufzurichten (aus ihrem dunkeln Tal der heute verkannten Werte), und *Liebe*.

Bruder Gregory aus dem Priorat Weston in Vermont sagt uns das alles in einem wunderbaren Lied:

«Euch allen, die ihr zu einem Bestandteil meines Lebens geworden seid, möchte ich etwas sagen. Die Färbung und Struktur, die ihr in mein Wesen gebracht habt, ist zu einem Lied geworden, das ich immerzu singen möchte. Es gibt in uns eine Kraft, die etwas geschehen läßt, wenn die Pfade anderer Personen unsere Pfade berühren, und wir haben einfach dazusein und es geschehen zu lassen. Wenn die Zeit unseres eigenen Sonnenuntergangs kommt, so zählt das, was wir geleistet haben, nicht viel. Doch die Klarheit, mit der wir andere geliebt haben, wird ganz lebhaft von der großen Gabe des Lebens sprechen, die wir füreinander gewesen sind.»

Wenn ich der ganzen Menschheit etwas wünschen könnte, so wäre es dies: ein voll gelebtes Leben, ein Leben voller Berge und Täler, voll Freude und Leid, voll von kleinen Toden, um das Leben zu schätzen... Ein Leben voller Willkommens- und Abschiedsgrüße, das letztlich eine Lektion ist, im Hier und Jetzt zu leben und doch losgelöst genug zu sein, um etwas gehen zu lassen und zu einem neuen Aufstieg zu starten.

Menschen, die nie Schmerz erlitten haben, haben nie gelebt. Menschen, die mit Schrammen bedeckt sind, haben eine besondere Glut. Sie haben gelernt, daß Wunden gleichsam Lebensexamen, Lebensprüfungen sind, um unsere Kraft, unsere inneren Überzeugungen, unseren Charakter zu erproben. Alle großen Meister in Kunst, Musik, Dichtung, Geschichte sind mit Narben bedeckt, doch ihr Werk wird Jahrhunderte hindurch weiterleben und unser Leben und das unserer Kinder bereichern. Denken wir nur an Beethoven, Bach, Rilke, Hesse, Tagore.

Am Ende unseres Lebens werden wir an die Berggipfel denken und die Täler vergessen, so wie *Richard Allen* am Schluß seines Gedichts über seinen Vater dies so wundervoll zum Ausdruck gebracht hat:

«Wenn du liebst,
so gib alles, was du erhalten hast.
Und wenn du deine Grenze erreicht hast,
gib noch mehr
und denk nicht an die Pein,
denn wenn du dem Tod entgegensiehst,
wird nur die Liebe zählen,
die du gegeben und empfangen hast,
und an alles andere – Erfolge und Kämpfe –
wirst du nicht mehr denken.
Und wenn du richtig geliebt hast,
war es all dies wert,
und die Freude daran wird bis zum Ende dauern.
Wenn aber nicht,
kommt der Tod immer zu früh
und zu schrecklich anzuschaun.

Literaturhinweise:

Dr. med. Elisabeth Kübler-Ross, On Death and Dying (Macmillan, New York 1969) = Interviews mit Sterbenden (Stuttgart ^{8}1974); Dr. med. Elisabeth Kübler-Ross, Death, the Final Stage of Growth (Prentice Hall, New Jersey, 1975); Viktor E. Frankl, Man's Search for Meaning (Simon and Schuster, USA, 1962) = Der Mensch auf der Suche nach Sinn (Freiburg i.Br. 1972).

Übersetzt von Dr. August Berz

ELISABETH KÜBLER-ROSS

1926 in Zürich geboren; Studium an der Universität Zürich; 1957 Dr. med. 1958–59 Internship, Community Hospital, Glen Cove (Long Island); 1959–62 Forschungsstipendiatin am Manhattan State Hospital (New York); 1961–62 Montefiore Hospital, New York; 1962–63 Dozentin, 1963–65 Instruktorin in Psychiatrie an der University of Colorado School of Medecine; 1965–70 Assistenzprofessorin für Psychiatrie am Billings Hospital, University of Chicago; 1970–73 medizinische Direktorin am Zentrum für Familienhilfe und geistige Gesundheit des South Cook County, Chicago Hights (Illinois). Sie ist gegenwärtig Internationale Beraterin für Sterbende und ihre Familien, Psychiater, Schriftstellerin und Dozentin. Sie erhielt zahlreiche Ehrendoktorate und andere Auszeichnungen. Anschrift: 1825 Sylvan Court, Flossmoor, Ill. 60422, USA.

Biblisch-theologische Aspekte

Angel Gonzalez

Ijob, der Kranke

Die Gestalt Ijobs

Ijob ist eine legendäre, vielleicht erdichtete Gestalt, die entworfen worden ist, um als Typus des dem Leiden unterworfenen Gerechten zu dienen. Der Umstand, daß er zusammen mit Noach und Daniel erwähnt wird (Ez 14,14.20), verleiht ihm keine geschichtliche Realität, sondern setzt ihn als prototypische Gestalt voraus, die realer ist, als wenn sie geschichtlich wäre. In dieser Eigenschaft ist er über die Grenzen des Volkes der Bibel hinaus bedeutsam. Die sumerischen, assyrischen und ägyptischen Weisen sprachen vom Leiden, verkörperten es ebenfalls in einem Menschen und sahen in ihm ein Problem der Theodizee. Sie zogen die Gottheit in die Erklärung des Übels hinein und erblickten in diesem einen Schatten, der auf Gott selbst fällt. Die biblische Version der archetypischen Person ist zweifellos die sinnreichste von allen, die wir kennen, und auch die universalste. Kein Leser kann dieser Gestalt, die etwas von ihm selbst darstellt, gleichgültig gegenüberstehen.

Das Buch Ijob besteht aus einem Bericht in Prosa (Prolog und Epilog) und aus einem Hauptteil, der sich aus Gedichten in Form von Reden zusammensetzt. Ijob wird als ein reicher, gerechter Mann vorgestellt. Der Argwohn, seine Gerechtigkeit sei eigensüchtig, will ihn auf die Probe gestellt sehen. Der Verlust seiner Güter, seiner Familie und seiner Gesundheit bringt Ijob nicht aus der Ruhe. Er preist Gott in der Not wie im Glück. Gott belohnt seine Haltung dadurch, daß er ihm seine Güter doppelt zurückgibt. Im Hauptteil des Buches erscheint Ijob als einer, der sich auflehnt und sein Schicksal verflucht. Drei Freunde, die gekommen sind, um ihn zu trösten, brechen ebenfalls das Schweigen. Sie halten drei Reihen von Reden, auf die Ijob jedesmal in einer Gegenrede antwortet. In der gespannten Diskussion wendet sich Ijob von den Freunden weg Gott zu, damit dieser sein Wort sage. Während der unerwarteten Rede eines weiteren Freundes kommt es tatsächlich zum Eingreifen Gottes, das ein Bekenntnis hervorruft und verstummen läßt.

Der Bericht in Prosa ist der älteste Teil des Buches. Er löst den Fall des menschlichen Leidens dadurch, daß er es gelassen hinnehmen läßt. Der Verfasser des aus Gedichten bestehenden Hauptteils übernahm diesen Bericht als Rahmen, um das Leiden des Gerechten als Problem darzustellen. Die Rede des vierten Freundes sowie weitere, weniger umfangreiche Teile wurden sicher erst später hinzugefügt. Die Frage ist, ob in den aufeinandergelegten Schichten ein und dieselbe Einstellung zum Problem durchgehalten wird und ob der geduldige und der sich auflehnende Ijob die gleiche Person sein können. Liest man das Buch als organisches Werk, so weisen die verschiedenen Perspektiven ihre Grenzen auf und laufen Lehren und Situationen, die sich auszuschließen scheinen – wie z.B. die gerechte Vergeltung angesichts der Realität des Leidens der Gerechten – in einem mittleren Punkt zusammen.

Um welche Frage geht es dem Verfasser des Buches Ijob? Sicherlich um mehrere, miteinander zusammenhängende Fragen. Es fiel den Weisen schwer, ihre Lehren mit der konkreten Erfahrung in Übereinstimmung zu bringen. Der Verfasser des Buches Kohelet weiß dies so gut wie der Autor von Ijob. Sie beide setzen voraus, daß die Welt und das Schicksal des Menschen auf einer von Gott, der in ihr zutage tritt, gewährleisteten Ordnung gründen. Ein wichtiger Bestandteil die-

ser Ordnung ist die Lehre von der Vergeltung: Jedem Menschen wird das Los zuteil, das seinen Taten entspricht. Doch wie auch andere Fälle läßt sich der Fall Ijob nicht im Licht dieser Lehre erklären. Wir konzentrieren uns auf folgende Reihe von Fragen: Welches Leidensschicksal erleidet Ijob? Aus welchen Gründen kommt es über ihn? Und welche Wege zur Heilung schlägt dieses Leiden ein und zeigt es auf?

Eine ganze Kette von Leiden

Ijob tritt auf die Bühne als einer, der im Glück schwimmt und bei allen als rechtschaffen gilt; doch bald wird er zu einem gequälten und verachteten Ijob. Er kommt nach und nach um alles, auf sämtlichen Ebenen. Zuerst wird er seines Reichtums beraubt, dann wird seine Rechtschaffenheit in Frage gestellt. Wird er Gott auch dann noch preisen, wenn dieser ihn nicht mehr mit Gütern segnen wird? Der Argwohn, sein gerechtes Verhalten entspringe nur eigennützigen Motiven, bedroht die Ehre, die es dem Menschen und Gott einbringen könnte, in der Wurzel.

Der Zweifel ließe sich dadurch lösen, daß Ijob aus dem Paradies seines Wohlergehens vertrieben und mancherlei Ungemach überlassen würde; dann könnte man hören, was er dazu sagt. Die Bewährungsprobe berücksichtigt nicht, daß es ungerecht ist, Ijob schuldlos oder um eines bloßen Argwohns willen mit Leiden zu überhäufen. Dies ist der satanische Faktor, der zur Auflehnung führt. In einer wahren Flut von Naturkatastrophen und von Angriffen von seiten von Menschen verliert Ijob Habe und Hof; sein Gesinde und seine Kinder kommen um. Nur einer entrinnt jeweils, um ihm das Unglück zu melden. Der Ring schließt sich immer enger; sogar Ijobs Gesundheit wird angegriffen. Die Krankheit versehrt seinen Leib.

Trotz dieser Schlag auf Schlag eintretenden Katastrophen bleibt Ijob aufrecht, sein Glaube wird nicht zermürbt, sein Gotteslob nicht zum Verstummen gebracht. Bis zu diesem Punkt ist er der Prüfung gewachsen. Er gibt Gott recht, weil er an ihn glaubt und den Menschen, der ihn vertritt, respektiert. Dies ist der volkstümliche geduldige Ijob, der schlicht und ungezwungen die heldenhafteste Haltung zum Leiden einnimmt.

Doch diese Situation wird erstickt in einem lastenden Schweigen, worin Ijob den Schlag in sich aufnimmt und sich getroffen zeigt. Die anwesenden Freunde werden voller Argwohn; Gott, der sich gerne lobpreisen ließ, wird unerreichbar. Dies ist der Übergang zu dem Ijob, der eine menschlichere Haltung zum Leiden einnimmt. Als das Schweigen unerträglich wird, explodiert Ijob und verflucht sein Dasein.

Das Verdachtsmoment gegen Ijob bilden nun nicht mehr seine Güter, sondern die Leiden, die über ihn kommen. Die Freunde fragen sich nicht, ob Ijob auch in der Prüfung Gott lobpreisen wird, sondern zweifeln, ob er wirklich gerecht ist. Sie stützen sich dabei auf die Lehre: Vor Gott gibt es keinen Gerechten, und erst recht kann keiner, der leiden muß, gerecht sein. Leid ist ja Strafe für eine Schuld. Die herkömmliche Vergeltungslehre wird nun Ijob vorgehalten. Die Weisen, die sie vorbringen, sprechen ihm sein Bestes ab, seine Rechtschaffenheit. Damit wird Gott für ihn unergründlich, denn die Zeichen, die ihn als Schöpfer- und Heilsgott ausweisen, verstummen. Es bleiben bloß die Leiden, die ihn als einen feindseligen Richter, als den Zerstörer seiner Kreatur erscheinen lassen. Ijob macht in dieser ungerechten absoluten Isolierung einen Todeskampf durch.

Der Leser hält noch einen weiteren Schlüssel in Händen, um das Leiden Ijobs zu verstehen. Es handelt sich für diesen um ein ganzes Heilsdrama, das sich zugleich im Himmel und auf Erden abspielt. Ijob weiß nicht, daß er einer Bewährungsprobe unterzogen wird, und auch nicht von einer Wette zwischen Gott und Satan. Er weiß gar nicht, warum er leiden muß. Satan ist in diesem Fall nicht der böse Geist, der Gott und die Menschen haßt, nicht der Dämon. Er ist gewissermaßen ein Diener Gottes, der gegen Menschen, die diesen täuschen könnten, eifert. Er hat zur Aufgabe, die Erde zu durchstreifen (*sut* – Satan), um gleichsam als Auge Gottes sich zu informieren und diesen zu informieren (Sach 4,10). Er erhält von Gott die Vollmacht, begrenzten Prüfungen zu unterziehen. Er ist eine übliche Personifikation, die dazu dient, widersprüchliche, dunkle Seiten sowohl Gottes wie der auf Erden in das Drama verwickelten Personen aufzuzeigen. Er repräsentiert die irrationale Seite des Leidens und personifiziert Argwohn, Verleumdung, Auflehnung, Gegensätzlichkeit, Konflikt und ist somit bezeichnend für das Drama, das die verschiedenen Personen einander und sich selbst entgegenstellt. Ihm wird zugeschrieben, daß er Gott aufhetzt, Ijob grundlos zu ruinieren (Ijob 2,3). Ijobs Frau verkörpert den Argwohn Satans und lästert ihren Mann, der Gott preist. Die Freunde wissen nicht von Satan, halten aber ihre Lehrrede, um auf Kosten der Gerechtigkeit Ijobs von Gott jeden Verdacht, ungerecht zu sein, fernzuhalten. Ijob ist nicht nur der konfrontierte, sondern auch der gespaltene Mensch. Er klagt Gott an und hofft doch auf ihn. Weder Satan, der um seine Rechtschaffenheit nicht weiß, noch die Lehrreden, die ihm seine Gerechtigkeit nicht zuerkennen, geben ihm den Grund an, weshalb Gott ihn vernichtet. Er besitzt jedoch keine Ersatzerklärung.

Ijobs Leiden beginnt an sichtbaren Oberflächen und senkt sich in immer tiefere Schichten. Es nimmt an Schwere zu beim Übergang von den äußeren zu den persönlichen, moralischen Gütern. Noch schlimmer als die Leiden selbst ist die Ungewißheit über deren Grund. Die Lehre, die andere rettet, spricht Ijob die Unschuld ab und verurteilt ihn. Der Heilsgott verbirgt sich hinter Satan als seiner Verdoppelung. Körperliches, seelisches und theologisches Leid lastet auf Ijob. Das geringfügigste Übel ist die Krankheit. Mehr als die Gesundheit zählt für ihn seine Gerechtigkeit, die er mit dem Einsatz seines Lebens verteidigt. Er denkt, sie allein könne ihn mit der Lebensgrundlage verbunden halten. Das eigentliche Übel ist für Ijob die bange Frage: Wie soll man im Leid noch leben können, wenn doch das Leid besagt, daß er ein Missetäter und deswegen Gott fern ist? Wie kann man ohne Gott leben, wenn man doch Gott braucht, damit das Leben wirklich Leben ist?

Auf der Suche nach der Integrität

Nicht das Leid an und für sich ist das zentrale Thema im Buche Ijob, sondern das Ringen um seine Überwindung. Wie soll man zu einem integralen Leben gelangen können, wenn das Leben desintegriert ist? Ganz der gewöhnlichen Abfolge der Heilsgeschichte entsprechend ist Ijob eine soteriologische Aussage von einer Unheilserfahrung her. Das Heil besteht für Ijob nicht darin, daß er das, was er verloren hat, wieder zurückgewinnt. Das Leid ließ ihn so tief in das Übel blikken, daß nur das Heil Gottes es zu heilen vermag.

Die Suche nach der Integrität erfolgt in dialektischen Beziehungen mit den gleichen Personen, die zur Desintegration beigetragen hatten. Als Modell der sich selbst rächenden Selbstbehauptung sucht die Frau Ijobs diesen auf den Gedanken zu bringen, Gott, der ihn verflucht, seinerseits zu verfluchen. Auch Gott vergelte den Menschen diesem Maßstab entsprechend. Ijob weist diesen Weg sowohl für sein eigenes Verhalten als auch für seine Theodizee zurück.

Die Freunde Ijobs stimmen in ihrer Lehre wie in ihren Ratschlägen miteinander überein. Ihr Vergeltungsgedanke ist der Weisheitslehre geläufig; er ermöglicht es, die Menschen nach ihrem Schicksal zu beurteilen und festzulegen, wie Gott seine Gerechtigkeit an den Tag legen soll. Auf individueller Ebene ist die Verifikation schwieriger als auf der kollektiven Ebene. Ijob kann sich in der Lehre «Das Schicksal entspricht dem Verhalten» nicht wiedererkennen, sonst würde er sich selbst verleugnen und nicht zu Gott gelangen, nach dem er sucht. Es muß ein Leiden und einen Weg der Gerechtigkeit Gottes geben, von denen seine Freunde nichts wissen. Ijob stimmt mit ihnen darin überein, daß er seine Leiden auf Gott zurückführt, denn er kann ihnen keine Autonomie zuerkennen. Doch nimmt er die Erklärung seiner Freunde nicht an. Was ihr Ratschläge betrifft, so meinen sie, Ijobs Schicksal würde sich wenden, wenn er sich bekehrte. Wenn er Gott seine Sünden bekännte, so würde dieser sie ihm verzeihen; wenn er das Leiden als Besserungsmittel annähme, so erhielte er seine Güter wieder zurück. Der vierte Freund bringt die erzieherische Funktion des Leidens ins Spiel. Nicht nach dem Warum, sondern nach dem Wozu des Leidens ist zu fragen. Ijob verfehle sich, weil er diesen providentiellen Charakter des Leidens nicht akzeptiere. Doch all dies würde den Argwohn Satans bestätigen, daß es sich bei Ijob um eigennützige Tugend handle. Und Ijob sucht das Leben nicht in Gütern noch in der Theorie, sondern im rechtfertigenden Gott.

Ijobs Weg richtet sich nach seiner besonderen Erfahrung, daß es ein Leiden gibt, das mit der Unschuld zusammenbesteht. Beweis dafür ist, daß er Gott aus allem Schlimmen heraus zu preisen vermag. Gott zeigt sich darin nicht als ihm feind. Der aufbegehrende Ijob wehrt sich für seine Unschuld mehr als für sein leibliches Leben, weil er annimmt, daß sie es ist, die es ihm erlaubt, den Gott seines Glaubens um Hilfe zu ersuchen gegen den, der sich hinter dem Leiden versteckt. Diesen klagt er des Machtmißbrauchs, der Zerstörung des von ihm selbst Erschaffenen an, und er sehnt einen Richter herbei, der diesen Rechtsstreit schlichtet. In Wirklichkeit ist dies der Kampf dessen, der nicht aufhört, an seine Rechtschaffenheit zu glauben, und es nötig hat, daß Gott ihn für gerecht erklärt, weil sein Wort es ist, das rechtfertigt. In diesem Ringen gewinnt das Vertrauen an den Gott die Oberhand, der sein «Zeuge» ist (Ijob 16,19) und der «Erlöser», der lebt und lebendig macht (Ijob 19,25f). Der Kämpfer erreicht, daß Gott zu ihm spricht, und er gibt sich mit der Antwort zufrieden.

Gott sprach einmal mit Satan, um für Ijob zu wetten. Wie er nun ein weiteres Mal spricht, scheint er durch Ijobs Herausforderung provoziert. Er greift jedoch weder dessen Anklagen auf, noch antwortet er auf dessen Fragen, sondern er selbst ergreift die Initiative und stellt Fragen. Damit wird der in der Lehre seiner Freunde befangene Ijob, der wie sie seine Gerechtigkeit belohnt sehen will, von seiner Heilsdialektik, vom Thema der Vergeltung und vom Teufelskreis Sünde – Leiden mit seinen ausweglosen Windungen befreit. Mit seinen Gegenfragen überspielt Gott nicht die Fragen Ijobs, sondern bringt diesen bloß dahin, wo er ihn erkennen kann. Er spricht zu ihm von seiner Schöpfung, die auf diese Weise transparent wird. Gott

ist bei ihr und liebt sie. Ijob muß sich in dieser Welt, für die jemand sorgt, behütet fühlen, und er muß entdekken, daß man nicht auf dem Weg des Begreifens, sondern auf dem des Anbetens zu Gott gelangt. Gott antwortet nicht auf seine Fragen, sondern er selbst in seiner Epiphanie ist die Antwort. Gott redet nun auch und bezeichnet das, was Ijob sagte, als richtiger als das, was seine gelehrten Freunde sagten.

Ijob wird indessen ein kurzes Wort gestattet, um seinen Unverstand einzugestehen und um die Erkenntnis, die ihm aus der Begegnung erwuchs, freudig zu begrüßen: «Vom Hörensagen nur hatte ich von dir vernommen; jetzt aber hat mein Auge dich geschaut» (Ijob 42,5). Dann verstummt Ijob. Er beklagt sich nicht über sein Leiden und verteidigt nicht mehr länger seine Unschuld. Diese diente ihm nur, bis Gott ihn als gerecht bezeichnete. Auf unerwarteten Wegen heilte ihn Gott und machte ihn gerecht, indem er sein Wort an ihn richtete.

Das heilige Drama von Ijob läßt das Leiden als theoretisches Problem ungelöst. Der Autor will sagen, daß man lernen muß, dieses Geheimnis und weitere Geheimnisse, die den Menschen und Gott betreffen, in gelassenem Zusammenleben mit ihnen zu ertragen. Und sicherlich wäre zum Leid vieles zu sagen. Der Autor kennt es als etwas, das in der Natur liegt und mit ihr gegeben ist, und als eine unstete Aggression von seiten Satans; als widersprüchliche, dunkle Miene Gottes und als bösen Argwohn, der im Namen von Lehrmeinungen Zwietracht unter die Menschen bringt. Er kennt es auch als Stätte einer Bewährungsprobe, worin Gott für den Menschen, an den er glaubt, eine Wette eingeht; als ein Mittel, das von Irrtümern und Sünden heilt, und als eine Erziehungsschule, worin der Mensch reift.

Die Gestalt Ijobs will nicht – wie die des Gottesknechtes oder die Christi – ausdrücklich darauf hinweisen, daß man auch «für andere» leiden kann, doch macht sie einen licht- und hoffnungsvollen Prozeß ansichtig. Das Leiden kann dazu verlocken, sich selbst aufzugeben, kann aber auch zum Suchen nach dem Leben antreiben und zur Begegnung mit Gott als dem *goel* oder Erlöser führen. Dies eben ist der Prozeß der Heilsgeschichte. Ijob ging mutig seinen Weg; er litt und frug für die Menschen, die leiden und fragen. Darin besteht sein Dienst und sein Dasein für andere.

Übersetzt von Dr. August Berz

ANGEL GONZALEZ

1925 in Chandreja, Orense (Spanien), geboren. Theologische und biblische Studien in Salamanca, Rom, Paris und Jerusalem. 1952 Lizentiat in Bibelwissenschaft am Bibelinstitut von Rom; 1956 Titularschüler der Ecole Biblique von Jerusalem; 1959 Doktorat in Theologie am Institut Catholique von Paris; 1961–1963 Stipendiat der Hebräischen Universität von Jerusalem. Seit 1967 Professor für das Alte Testament am Höheren Pastoralinstitut von Madrid. An Veröffentlichungen sind zu erwähnen: Abraham, padre de los creyentes (Madrid 1963), ins Englische und Italienische übersetzt; El libro de los Salmos (Barcelona 1966); La oración en la Biblia (Madrid 1968), ins Italienische übersetzt; Profetismo y sacerdocio (Madrid 1969); Naturaleza, historia y revelación (Madrid 1969); Qué es la Biblia y cómo leerla (Madrid 1971). Anschrift: Mota del Cuervo, 2–8°–4, Madrid 33, Spanien.

Roland Murphy

Kohelet, der Skeptiker

Die Urteile über den Kohelet umfassen ein Spektrum, das von seiner Charakterisierung als «Quintessenz der Skepsis» (H. Heine) bis zur entgegengesetzten als «Quintessenz der Frömmigkeit» (F. Delitzsch) reicht. Anhänger des Hedonismus, des Epikureismus, des Determinismus – sie alle haben einmal mit diesem so viele Rätsel aufgebenden Buch argumentiert und sich darauf berufen. Man sollte unsere Überschrift vielleicht noch ein wenig nuancieren und schreiben: «Kohelet, der gläubige Skeptiker» (im Anklang an die Formulierung «der freundliche Zyniker» bei M. Jastrow); das würde besser zutreffen. Der Autor dieses Beitrages erinnert sich noch lebhaft an eine Szene, die er 1972 beim Treffen der Internationalen Organisation der Gesellschaft des Alten Testamentes in Bonn erlebt hat. Während einer angeregten Diskussion mit einem Schüler des berühmten Alttestamentlers Gerhard von Rad wurde ich überrascht durch das Erscheinen des Altmeisters selbst, der kam, uns zu besuchen. Die – wie er sagte – «gesunde Formkritik» in unseren Gesprächen sei es gewesen, die ihn die Ohren habe spitzen lassen. Gleich bei seinem Eintreffen fragte ich ihn nach einem Punkt, der mir seit langem Unbehagen bereitet hatte: Aus welchem Grund hatte er in seiner berühmten «Theologie des Alten Testamentes» den Ko-

helet unter der Rubrik «Skeptizismus» eingereiht? Von Rad nahm diese vielleicht recht ungelegene Frage gelassen auf. Seine Meinung, daß Skepsis Glauben nicht ausschließt, ergibt eine passende Perspektive für die Interpretation der Gedankengänge des Kohelet.

Skeptizismus ist im Vorderen Orient und speziell in Israel in der Antike keineswegs etwas Unbekanntes. Die Worte des Psalmisten: «Der Tor sagt in seinem Herzen: Es gibt keinen Gott!» (Ps 14,1) muß in dem praktischen Sinne verstanden werden: Gott spielt keine Rolle. Jesaja skizziert eine ähnliche Einstellung mit den Worten: «Schnell, es eile sein (Gottes) Werk, damit wir es sehen; es nahe und verwirkliche sich der Plan des Heiligen Israels, damit wir ihn kennenlernen» (Jes 5,19 f.). Die Gründe für diese Skepsis sind ziemlich offensichtlich: Die Ereignisse der Geschichte bestätigen weder die Gerechtigkeit noch die Gnade Gottes. Aus der gleichen Erfahrung heraus kann sich auch Jeremia an den Herrn wenden und die Frage stellen: «Warum haben die Gottlosen Glück in ihrem Leben?» (Jer 12,1).

Obwohl Kohelet ebenso skeptisch gewesen sein kann hinsichtlich der Heilsgeschichte Israels, hinsichtlich der Bedeutung des Exodus und der Torah, erwähnt er sie niemals. Seine Aufmerksamkeit gilt mehr den weniger aufsehenerregenden Ereignissen des Alltagslebens: Die Mühe und Plage des Menschen, sein Nutzen, seine Freude, das sind drei seiner bevorzugten Worte. Er betrachtet diese Schwerpunkte seines Interesses aus der Perspektive der israelitischen Weisheit, jenes Lehrgutes, das sich widerspiegelt in den Büchern der Sprüche, Ijob, Ecclesiasticus (letzteres ist jedoch erst nach der Zeit des Kohelet geschrieben, der im dritten Jahrhundert vor Christus gelebt hat). Diese Weisheit Israels war die Frucht menschlicher Erfahrung, formuliert in der theologischen Perspektive des Herrn Israels, dessen Furcht «der Weisheit Anfang» war (Spr 1,7; 9,10). Prinzipiell blieb Weisheit offen für die Erfahrung und die Gestaltung traditioneller Lehren, sowohl durch die Familie wie auch durch die Schule. Wie hatte man sich in der Gesellschaft von Toren zu verhalten? Was war zu sagen zu den charakterlichen Eigentümlichkeiten des Fleißes, der Mäßigkeit usw. oder der Schwatzhaftigkeit, der Teilnahmslosigkeit, der Maßlosigkeit usw.? Diese Fragen wurden aus der Erfahrung analysiert, und der Weise griff auf das Wesen menschlicher Tätigkeit als Quellen seiner Lehren zurück.

Doch ihrer Eigenart gemäß wird die Lehre schließlich fixiert und die Widersprüchlichkeiten der menschlichen Existenz zeigen die Tendenz zu verschwinden. So entstand im Buch der Sprüche eine Art Kategorisierung der Wirklichkeit in Schwarz und Weiß: der Weise und der Tor, der Gerechte und der Ungerechte. Hand in Hand damit ging die traditionelle Lehre der Vergeltung: Der Weise / Gerechte mußte Glück haben, dem Toren / Bösen mußte es übel ergehen. Selbst der noch so stark der Tradition verbundene Weisheitslehrer muß aber erkannt haben, daß diese Auffassung zu simpel war (doch man beachte den Kontrast in Ps 37!). Einen massiven Versuch, mit diesem Problem fertig zu werden, finden wir in Spr 3,11–12:

«Nicht weise von dir, mein Sohn, Jahwes Zurechtweisung
und seiner Rüge widerstrebe nicht!
Jahwe weist ja den zurecht, den er liebt,
wie der Vater den Sohn, dem er wohlwill!»

Unter einem bestimmten Gesichtspunkt bestätigt diese Auffassung bereits, was Kohelet fordern sollte: «Liebe von Haß kann der Mensch nicht unterscheiden» (9,1). Eben diese Inadäquatheit der traditionellen Lehre hat die Abfassung der Bücher Ijob und Kohelet veranlaßt.

Kohelet gibt seiner Skepsis den verschiedensten Werten gegenüber Ausdruck: Reichtum und Freude (2,1–11; 5,9–16; 6,1–2), Arbeit und Wirken (4,4; 6,7–9), ja auch der Weisheit selbst gegenüber (1,16–18; 2,13–17). Alle diese Werte sind letztlich «Nichtigkeit der Nichtigkeiten». Man muß am Ende sogar die Verfügung über den Nutzen aus der eigenen Mühe aufgeben (2,18–23). Obwohl die Weisen sich trösteten mit der Unsterblichkeit in der Erinnerung der Menschen, wird vom Kohelet auch dieses Fortleben bestritten (2,16). Fast bei allen Dingen greift der Kohelet auf zwei Grundgedanken zurück, die alle menschlichen Werte in ein ungünstiges Licht rücken und damit die Grundlage seiner Skepsis bilden: 1. Der Mensch kann keinen Sinn in dem entdecken, was Gott tut, noch weniger kann er Gerechtigkeit darin erkennen; 2. Er muß leben unter der Unvermeidlichkeit, ja der Unbilligkeit des Todes.

1. Es ist nicht so, als glaubte Kohelet nicht an Gott oder als leugne er sein Wirken. Tatsächlich drängt er uns zur Gottesfurcht (5,6): «Gott ist im Himmel, und du bist auf Erden, drum seien deiner Worte (nur) wenige» (vgl. 5,1). Der Kummer aber ist, daß Gottes Wirken willkürlich ist für den Menschen (3,11 9,1); es gibt keinen Augenblick, in dem, und keinen Weg, wie der Mensch ihn erfassen kann. Alles hat seine Zeit: Zeit geboren zu werden und Zeit zu sterben, Zeit zu lieben und Zeit zu hassen. Gott hat «alles für seine Zeit» gemacht (3,1–11), doch er hat die Zeitlosigkeit (ʿôlām = zeitlos, ewig, im Gegensatz zu ʿēt = spezifische «Zeit», in 3,11) in das menschliche Herz gelegt. Hier liegt die unerträgliche Spannung; die Dinge sind verzerrt zwischen der göttlichen Zeitlosigkeit im Menschen und der von Gott bestimmten Zeit. Wir sind mit

der göttlichen Zeit ganz einfach aus dem Zeitmaß heraus, «denn die Zeit und das Schicksal ereilen sie (die Menschen) alle. Auch vermag der Mensch seine Stunde nicht zu erkennen. Wie die Fische, die im tückischen Netz gefangen werden, und wie die vom Klappnetz gefangenen Vögel, so werden die Menschenkinder gepackt zur Stunde des Unheils, wenn es jählings über sie kommt» (9,11–12).

Daher kann der Kohelet nur bitterlich Klage führen über das Leben als etwas, das er verabscheut (2,17). Es gibt ganz einfach für den Menschen keinen Weg, das Leben zu verstehen: «Da sah ich: Alles ist Gottes Werk, doch der Mensch ist nicht imstande, die Vorgänge zu ergründen, die sich abspielen unter der Sonne. Wieviel der Mensch sich auch mit Forschen abmüht, er wird es nicht ergründen...» (8,17–18). Kohelet anerkennt zwar grundsätzlich ein Gericht Gottes über Gerechte und Ungerechte, doch ist dies im realen Leben nicht evident: «Weil das Strafurteil über die böse Tat nicht rasch erfolgt, darum wächst den Menschen der Mut zum Bösestun. Der Sünder tut ja hundertmal Böses – und lebt doch lange» (8,11–12).

2. Der Tod ist der wahre Rächer in den Augen des Kohelet. Seine bittersten Klagen (2,15–16; 3,18–21; 6,6; 6,12; 7,1; 8,8; 9,3–6; 11,8; 12,7) gelten der verhängnisvollen Unvermeidlichkeit des Todes. Es gibt nur ein Schicksal (miqreh, wortwörtlich: Ereignis, das eintritt) für den Weisen ebenso wie für den Toren, und er schreit in seiner Seelenqual: «Ach der Weise stirbt genau wie der Tor!» (2,16). Es scheint, als hätten zu seiner Zeit einige versucht, zwischen dem Tod des Menschen (der Lebensodem steigt aufwärts) und dem Tod des Tieres (der Lebensodem steigt abwärts) einen Unterschied zu machen, doch er lehnt diesen Versuch ab (3,19–21). Seine Schilderung des «Lebens» in der Scheol ist klassisch: «Es gibt kein Tun und Planen, nicht Wissen und Weisheit in der Scheol» (9,10).

Es ist daher paradox, daß Kohelet ein so starkes Empfinden hat für das Leben jetzt und hier: «Alles, was deine Hand zu tun findet, das tue, solange du vermagst» (9,10). «Freue dich, junger Mann, in deiner Jugendzeit...» (11,9). In Kohelets Gedankengängen gibt es eine Dialektik zwischen Tod und Freude. Der Tod kann die Freude nicht aufheben, doch im Blick auf die Wirklichkeit des Todes rät er, sich zu freuen und anzunehmen, was immer der gegenwärtige Augenblick bietet.

Er läßt den Ton der Freude (śimḥāh; die Wurzel śmḥ kommt siebzehnmal vor) in den «Schlußfolgerungen» erklingen, die er aus den harten Ergebnissen seines Forschens zieht (2,24–25; 3,12; 3,22; 5,17–19; 7,13–14; 8,15; 9,7–9; 11,7–10): «Es gibt für den Menschen nichts Besseres als zu essen und zu trinken und es sich wohl sein zu lassen bei seiner Mühe. Denn auch dieses, habe ich eingesehen, kommt von Gottes Hand... Ja, dem Menschen, der ihm gefällt, gibt er Kenntnis und Weisheit und Freude» (2,26). Kohelet erblickt im «guten Leben» eine Gabe Gottes; zwölfmal kommt in diesem Zusammenhang die Wurzel *ntn* (geben) vor. Doch ist ausschließlich Gottes Wahl am Werk, und der Mensch kann daran nichts ändern: «Am guten Tag sei guter Dinge, und am bösen Tag sieh ein, daß Gott auch diesen wie jenen gemacht hat, damit der Mensch nichts hinter sich finde» (7,14). Demnach ist des Menschen Freude oder deren Fehlen das Maß (ḥēleq – ein weiteres bevorzugtes Wort, das achtmal vorkommt), das ihm von Gott zugeteilt ist.

Wir haben also gesehen, daß die in Kohelets Leben durch die scheinbare Ungerechtigkeit und Unverständlichkeit des göttlichen Wirkens, die Unvermeidbarkeit des Todes usw. verursachte Spannung doch durch eine ständige Betonung der Freuden dieses Lebens, die zu den Menschen kommen, gemildert wird. Was bedeutet das für die Skepsis, die unsere gegenwärtige Welt befallen hat? Vielleicht kann weder der Skeptiker noch der Christ Kohelets Urteil akzeptieren: der Skeptiker nicht, weil es für ihn eine «Gott-Frage» gibt, die es für Kohelet nicht gibt; der Christ, weil er glaubt, daß die Lehre von der Unsterblichkeit Kohelets Perspektive überholt hat. Dieser Beitrag will sich mit dem Christen befassen.

1. Im Grunde besitzt der Christ nicht mehr Einsicht in das Mysterium Gottes als seinerzeit Kohelet. Zwar könnte man behaupten, im christlichen Verständnis des göttlichen Wirkens liege eine größere Tiefe, doch das Kreuz und die Auferstehung machen das Mysterium noch schwerer verständlich. Nicht ohne Grund preist Paulus die unergründlichen Urteile und die unerforschlichen Wege Gottes (Röm 11,33). Das Mysterium des Leidens und der göttlichen Vergeltung bleibt auch für uns bestehen.

2. Was jedoch noch wichtiger ist: Das Buch des Kohelet kann dem Christen helfen, das Leben in einer realistischeren Weise zu verstehen. In einem Sinne gibt es einer christlichen Skepsis, die sich keiner Täuschung über das Leben hingibt, aber mit seinen Problemen fertig wird, eine Berechtigung. Ich denke hier mehr an eine Haltung als an eine Antwort. Es kommt nicht so sehr an auf das, was Kohelet sagt, als auf die Integrität, mit der er auf Gott und die Realitäten des Lebens reagiert. Der religiöse Mensch muß lernen, daß die Lehren des Heils, der Hoffnung und des Vertrauens nicht gebrauchsfertig akzeptiert oder angewandt werden können. Der «erste Schrei» verdient gehört zu werden, denn Gott selbst hört ihn. Das ist auch der Grund, weshalb Kohelet zum biblischen Kanon gehört.

3. Die streng eschatologische oder jenseitige Ausrichtung des Christen braucht oft einen Ballast, und Kohelet stellt ihn zur Verfügung durch seine Konzentration auf *diese* Welt. Das ganze Alte Testament ist generell mit ihm einig in dieser Akzentsetzung. Es gibt eine ungesunde Eschatologie, die die Freuden dieser Welt mindert, wenn nicht gar leugnet, wie es jene alte liturgische Oration nahelegt: «terrena despicere et amare caelestia» – die Dinge dieser Welt verachten und die himmlischen Dinge lieben. Wenn Kohelet den Dingen dieser Welt gegenüber eine harte Linie vertritt, dann nur, weil er nach wahrem Glück im Hier und Heute sucht. Wie wir sahen, anerkennt er die Freuden und Vergnügungen eines «angenehmen Lebens» als Gaben Gottes und hat keine Hemmungen, sie mit ganzem Herzen zu bejahen. Es ist so, wie Bonhoeffer seinerzeit schrieb, daß nur, wer das Leben und die Welt so sehr liebt, daß ohne sie alles hoffnungslos wird, auch an die Auferstehung und eine neue Welt glauben kann.[1]

4. Man tut Kohelet unrecht, wenn man, wie dies manche Wissenschaftler getan haben, von seinem unerfreulichen Gottesbild spricht (wenn überhaupt von einem Bild die Rede sein kann). Man muß zugeben, daß jegliche Rekonstruktion seiner Gottesvorstellung auf der Grundlage dieser 12 Kapitel einiges zu wünschen übrig läßt. Außerdem aber muß auch die Absicht des Buches berücksichtigt werden. Sein Thema ist mehr das Leben des Menschen als Gott. Da Gottes «Wirken» etwas ist, das die Menschen nicht ergründen können, bleibt Gott für ihn im eigentlichen Sinne des Wortes ein Geheimnis, und das Leben ist Nichtigkeit. Unter diesen Umständen ist es erstaunlich, daß er doch der Mann des Glaubens ist, als der er vor uns steht.

Akzeptiert man die Grenzen, innerhalb deren Kohelet an die Wirklichkeit herantritt – eben jene Grenzen, die von der Weisheitstradition gesetzt sind –, so kann man mit W. Zimmerli sagen, daß der Kohelet «der Wirklichkeit des Schöpfers in größerer Klarheit gegenübertritt als irgendein anderer israelitischer Weiser vor ihm. Überall trifft er auf eine Realität, die determiniert und die nicht begreiflich ist. Hinter dieser ganzen Determinierung und Unfaßlichkeit steht Gott, der unerforschlich ist, der frei ist, der niemals ‹re-agiert›, sondern stets in Freiheit ‹agiert› ... Der Prediger ist der Grenzwächter, der der Weisheit verwehrt, die Grenze zu einem das Leben als ganzes umfassenden Akt zu überschreiten. Er sichert die richtige Interpretation des Satzes: ‹Die Furcht des Herrn ist der Anfang der Erkenntnis›. ... Die Gottesfurcht bleibt offen auf Gott selbst hin, den freien und lebendigen Gott. Daher erinnert der Prediger die Weisheit an ihren Platz vor dem Schöpfer.»[2]

[1] Vgl. Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Hg. E. Bethge (Siebenstern-Taschenbuch Nr. 1, München-Hamburg ^{3}1966).

[2] Vgl. The place and Limit of the Wisdom in the Framework of the Old Testament Theology: The Scottish Journal of Theology 17 (1964) 156–158 = Ort und Grenze der Weisheit im Rahmen der alttestamentlichen Theologie: Gottes Offenbarung, Gesammelte Aufsätze (München, Kaiser 1963) 312–315.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

ROLAND MURPHY

1917 in Chicago geboren, amerikanischer Karmeliter und Mitglied des Direktionskomitees von Concilium. Professor für Altes Testament an der Duke University Divinity School in Durham. Er hat verschiedene Zeitschriftenbeiträge und Bücher über alttestamentliche Themen veröffentlicht. Anschrift: Divinity School. Duke University, Durham N.E.27706 U.S.A.

Lothar Ruppert

Der leidende Gottesknecht

1. Der leidende Gottesknecht – eine ebenso vertraute wie rätselhafte biblische Gestalt

Wenige prophetische Texte des Alten Testaments sind dem Christen so vertraut wie das 53. Kapitel des Jesajabuches, liest sich die Passionsgeschichte Jesu doch wie ein biblischer Kommentar dazu. Wer sich jedoch wissenschaftlich mit diesem (Jes 52, 13 – 53,12 umfassenden) Text und den drei übrigen «Liedern» vom «Gottesknecht» (hebr.: ʿaebaed jhwh)[1] befaßt, ist zunächst kaum weniger ratlos als jener äthiopische Kämmerer, der den Diakon Philippus fragte: «Von wem sagt der Prophet das? Von sich selbst oder von einem anderen?» (Apg 8,34)[2]. Wen hat jener von den Exegeten «Deuterojesaja» genannte, große Exilsprophet im Auge gehabt, als er kurz vor 540 v. Chr. in Babylonien seine so faszinierende wie rätselhafte Botschaft vom Knecht Jahwes formulierte?

Während die frühere historisch-kritische Forschung alle möglichen alttestamentlichen Gestalten im Knecht verkörpert sah, gibt es heute im Grunde nur zwei mehr oder weniger modifizierte Deutungen.

Nach der einen Interpretation wäre der Knecht niemand anderes als Israel selbst, das heißt eine Personifizierung des in der babylonischen Gefangenschaft leidenden Israel[3]. Nicht nur im zweiten Lied (49,3) wird der Knecht nämlich als «Israel» bezeichnet, sondern auch im Kontext der Lieder erscheint verschiedentlich Israel als «Knecht Jahwes» (z.B. 41,8; 42,19; 43,107; auch sachliche Parallelen sind festzustellen[4].

Jedoch finden sich auch gewichtige Unterschiede, die eine Identifizierung des konkreten Israel, von dem der Prophet sonst spricht, mit dem Knecht nahezu als unmöglich erscheinen lassen. Der Knecht hat eine Aufgabe an eben diesem Israel: die Zurückführung der exilierten Stämme (49,5f). Er leidet unschuldig für die Sünden anderer (53,3–6. 9–12), während Israel um seiner eigenen Sünden willen leiden mußte (40,2; 42,24; 43,24f; 50,1, vgl. 44,22). Daß ein und derselbe Autor unter dem Knecht einmal das konkrete und einmal ein «ideales» Israel verstanden haben sollte, ist mehr als unwahrscheinlich.

Nach der anderen, auf S. Mowinckel[5] zurückgehenden Deutung wäre mit dem Knecht der Prophet (Deuterojesaja) selbst gemeint, eine Annahme, die heute von nicht wenigen Exegeten, vorab des deutschen Sprachraums[6], geteilt wird. Da der Knecht eindeutig prophetische Züge trägt (man denke an seine Berufung, an seinen Verkündungsauftrag), ein Prophet der Vergangenheit jedoch schwerlich gemeint ist, liegt es nahe, im Knecht den großen Exilspropheten selbst zu sehen. Er hätte der Nachwelt, ähnlich wie Jeremia in seinen Konfessionen[7], wenngleich in weit verhüllterer Form, ein Selbstzeugnis hinterlassen, eine Reflexion über seine Berufung, seinen Auftrag an Israel und den Völkern (man denke an die Kyros-Orakel![8]), seine Anfechtungen ob scheinbarer Erfolglosigkeit (49,4), die sich ihm entgegenstellenden Widerstände (42,4), seine Bedrängnisse und Verfolgungen (50,6 – 9), über den eigenen, ihm schon vor Augen stehenden Märtyrertod (Kap. 53), in dem er freilich nicht sein endgültiges Scheitern, sondern einen Durchgang zu seiner Erhöhung und Verherrlichung durch Jahwe gesehen hätte, im Bewußtsein, daß Jahwe seinen Erwählten nicht endgültig scheitern läßt. Eine zunächst sehr einleuchtende Erklärung! Sie wäre ohne das vierte Lied (52,13 – 53,12) sogar überzeugend. So aber ist der Gedanke mehr als befremdlich, der Prophet könne nicht nur ein derartiges Gemälde seines eigenen Märtyrertodes entworfen, sondern auch und vor allem ihm stellvertretende Sühne für die Sünden seines Volkes, ja der Völker, zugeschrieben und für sich selbst nicht bloß seine Annahme durch Gott (vgl. Ps 49,16; 74,24), sondern darüber hinaus seine Erhöhung (durch Auferstehung?) und Verherrlichung vor Israel und den Völkern (vgl. 52,13–15; 53,10–12) erwartet haben. Deshalb schreibt man das vierte Lied denn auch verschiedentlich einem geistigen Schüler Deuterojesajas (Tritojesaja[9]) oder dem Schülerkreis des Propheten[10] zu, der ihm darin ein Denkmal gesetzt habe. Jedoch ist ein solches Denkmal ebenso wenig vorstellbar wie eine Osterbotschaft ohne Erscheinungen des Auferstandenen.

Wie sehr auch beide Deutungen (die kollektive und die individuelle speziell autobiographische) nur unbefriedigend das Rätsel des Knechtes lösen können, so helfen sie doch indirekt zu einem tieferen Verständnis dieser biblischen Gestalt, wie wir gleich sehen werden. Da der Knecht offenbar jeden zeitgeschichtlichen Rahmen sprengt, dürfte die Frage, wer der Knecht – nach der Intention des Autors der Lieder! – *ist*, überhaupt falsch gestellt sein[11], zumal den Aussagen über ihn ein Verhüllendes, Schwebendes eignet. Es ist viel textgemäßer, nach der Aufgabe des Knechtes, nach dem Sinn seines Leidens, den alttestamentlichen Wurzeln dieser «unerhörten» Botschaft, nach ihrer Offenheit über das Alte Testament hinaus und – nicht zuletzt – nach ihrer Bedeutung für den Christen, speziell die leidenden Christen, zu fragen.

2. *Art und Sinn des Leidens des Gottesknechtes*

Zunächst sei das Leiden des Knechtes nach den Aussagen der Lieder in seinem Charakter und Sinn kurz skizziert.

2.1. Der Knecht leidet *an* und *unter* seiner *prophetischen Botschaft* sowie *um ihretwillen*. Die Aufgabe, zu der ihn Jahwe berufen hat, ist eine schwere Last. So heißt es im ersten der Lieder (42,1–4), in dem Jahwe seinen Knecht vorstellt: «Er verlischt nicht und ‹bricht› nicht ‹zusammen›, / bis er auf Erden das Recht aufrichtet, / auf seine Weisung harren die Inseln»(4)[12]. Seine scheinbare Erfolglosigkeit bereitet ihm Anfechtungen: «Ich aber dachte: Vergeblich habe ich mich gemüht / umsonst meine Kraft erschöpft» (49,4). Vor allem aber leidet der Knecht um seiner Botschaft willen: So bekennt er im 3. Lied (50,4–9): «Der Herr Jahwe hat mir das Ohr geöffnet. / Ich aber war nicht widerspenstig, bin nicht zurückgewichen. / Meinen Rücken bot ich den Schlagenden dar, / meine Wangen den Raufenden. / Mein Gesicht verbarg ich nicht / vor Schimpf und Speichel. Aber der Herr Jahwe hilft mir, / darum werde ich nicht zuschanden. / Darum habe ich mein Gesicht gemacht wie Kieselstein, / und ich weiß, daß ich nicht beschämt werde» (5–7). Erstaunlich ist die Geduld des Knechtes in seinem Bedrängnis- und Verfolgungsleiden, das sich nach Jes 53 bis zum Martyrium steigert. Festzuhalten ist: Es handelt sich um das Leiden eines (prophetischen) Heilsmittlers[13], gleichsam um ein Leiden, das zu seinem (prophetischen) Mittleramt gehört, nicht also um das Leiden eines einzelnen Gerechten.

2.2. Nur bei vordergründiger Betrachtung widerfährt dem Knecht das zum Tode führende *Leiden* (Kap. 53) durch Menschen. Die Aktivität der Gegner und Peiniger wird nur beiläufig erwähnt: die Schlagenden und die Raufenden (50,6). Letztlich ist das an eine entstellende Krankheit (53,2–4) wie an eine Hinrichtung nach einem Schauprozeß (53,7–9) erinnernde Leiden des Knechtes *von Gott selbst verursacht*. So bekennen die von Erschütterung und Reue gepackten Sprecher von 53,1–11a: «Jahwe aber hat ihn treffen lassen die Schuld von uns allen» (6). Ja, Jahwe hat das Leiden des Knechtes *gewollt*: Durch sein Leiden wird «der Plan Jahwes» «gelingen» (10). Das Leiden gehört also nicht nur faktisch, sondern nach Gottes Willen zum Heilsamt des Knechtes so wie seine Wortverkündigung (vgl. 42,1 – 4; 49,1f; 50,4). Es ist ein Constituens seines Mittleramtes!

2.3. In einem *tieferen* Sinne freilich geht das Leiden des Knechtes nun doch auf *Menschen* zurück: Es ist *Folge der Sünden anderer*. Dies bekennen deutlich die Sprecher: «Er aber ward durchbohrt *wegen unserer Frevel*, / zerschlagen *wegen unserer Verschuldungen*» (5). «Jahwe aber hat ihn treffen lassen / *die Schuld von uns allen*» (6). Denn...*wegen der Frevel* ‹seines› Volkes ward er ‹zu Tode› ‹getroffen›» (8).

2.4. Der Knecht *leidet* nicht nur wegen der Sünden anderer, sondern auch *an Stelle der anderen*. Sein Leiden ist *stellvertretendes* Leiden. Er, der Unschuldige (9), tritt an die Stelle der Sünder, übernimmt das Leiden, das eigentlich sie treffen müßte. Dies bekennen die Sprecher in dem schon zitierten Wort aus V.5. Dies verkündet Jahwe selbst in dem rahmenden Heilswort (52,12–15; 53,11b–12): «Er aber hat die Sünde der Vielen getragen, / und ist für die Frevler eingetreten» (53,12).

2.5. Der Knecht bewahrt durch sein stellvertretendes Leiden die anderen nicht nur vor Strafe, er leidet *zum Heil der anderen*. Sein Leiden ist für die anderen *Ursache des Heiles*. So bekennen die Sprecher: «Züchtigung zu *unserem* Heile lag auf ihm, / und durch seine Wunden ward *uns Heilung*» (5). Was ist unter diesem «Heil» zu verstehen? «Heil (šalôm) ist der Zustand der Integrität und Unversehrtheit, der sich aus der den ganzen Menschen in all seinen Lebensbereichen umfassenden Befriedigung (deshalb šālôm als ‹Friede›) ergibt und ... letztlich auf seine Befriedung mit Gott zurückzuführen ist.»[14] Man kann der Sache nach somit das Leiden des Knechtes als einen «Dienst» der *Versöhnung* bezeichnen.

2.6. Schließlich hat das Leiden des Knechtes für *ihn selbst* Heilsbedeutung: «Jahwe aber hatte Gefallen gefunden ‹an seinem Zerschlagenen›, / ‹hat den geheilt›, ‹der› sein Leben zum Schuldopfer gab» (10). Jahwe wird seinem Knecht jenseits des Todes ein neues Leben schenken: «Nach der Mühsal seines Lebens wird er ‹Licht› sehen» (11), gleichsam als Stammvater eines neuen Geschlechtes: «Er wird Nachkommen sehen, lange leben» (10)[15]. Vor allem wartet seiner die Rehabilitierung vor den Menschen (vgl. 4–6) und die letzte Erhellung seines eigenen Lebens- und Leidensgeschikkes: «Und er wird sich sättigen an seiner Erkenntnis ‹als Gerechter›» (11). Seine Rehabilitierung, die der Knecht in Form eines Sieges im Rechtsstreit mit den Gegnern erwartet hatte (50,8f), wird im rahmenden Gottesspruch in den Farben eines über seine Feinde siegreich triumphierenden Königs ausgemalt (52,13.15), der Beute gemacht hat (53,12). Der Gipfel der Erhöhung und Rehabilitierung besteht indes darin, daß Jahwe den heilbringenden Stellvertretungscharakter des Leidens seines Knechtes enthüllt (53,12, vgl. 4–6). So vollendet sich gerade durch den schmachvollen Tod die (prophetische) Aufgabe des Knechtes: Der Tod wird für ihn nicht nur Tor zu einem neuen Leben, sondern auch Tor zum Gelingen seiner Sendung. Erst

durch sein stellvertretendes Leiden und Sterben kann durch Jahwes Fügung seine prophetische Aufgabe gelingen, die in der Wortverkündigung zu scheitern drohte (cf. 49,4); denn – so verkündet Jahwe vor der Öffentlichkeit des Gottesvolkes wie der Heidenvölker: «Siehe, Erfolg haben wird mein Knecht, / wird hoch kommen, wird erhaben und sehr hoch sein» (52,13). Wie ist der Prophet, so bleibt zu fragen, zu dieser seiner erstaunlichen, im Alten Testament vor ihm »unerhörten» Botschaft gelangt?

«Ursprünge» dieser Botschaft und «Vorbilder» des leidenden Gottesknechtes im Alten Testament

So singulär die Botschaft vom stellvertretenden Sühneleiden im Alten Testament auch ist, so stark verwurzelt in ihm ist die Gestalt des leidenden Gottesboten, des leidenden Propheten. Selbst zu der Botschaft vom stellvertretenden Leiden finden sich wenigstens Ansätze, die der Prophet für sein Kerygma weiterführen, ausbauen und miteinander verbinden konnte. Beginnen wir mit letzterem! Nach E. Kutsch[16] kann man im stellvertretenden Leiden des Knechtes zwei ältere israelitische Auffassungen miteinander verbunden sehen: Nach der Botschaft des Jahwisten Gen 18,23–32 (J) kann Jahwe die frevelhafte Bevölkerung einer Stadt mit Rücksicht auf eine bestimmte Anzahl in ihr lebender Gerechter vor dem verdienten Strafgericht bewahren (vgl. Jer 5,1). Nach Jer 5,1 kann selbst ein einziger Gerechter die gottlosen Jerusalemer vor dem Untergang retten. Nach Ez 14,13–20 hingegen können sprichwörtliche Gerechte wie Noach, Daniel und Ijob in einem Lande, in dem Treubruch geübt wird, nur ihr eigenes Leben vor dem Verderben retten, sonst niemanden (ähnlich Zef 2,1f).

Die Verknüpfung dieser Vorstellungen zur Botschaft von Jes 53 wäre dann so vorzustellen: «Nach Gen 18; Jer 5 wird das gottesfürchtige Verhalten des bzw. der Gerechten *allen*, auch den Gottlosen, angerechnet. Ebenso werden in Jes 53 die ‹Vielen› durch den Gottesknecht, der ... ‹gerecht› war, gerettet, ‹geheilt›. Aber... die von den Gottlosen verwirkte Strafe wird auch vollstreckt? An die Stelle der Vergebung tritt hier der Vollzug der Strafe. Allerdings...: die Strafe wird nicht an denen vollstreckt, die sie verwirkt haben, an den Gottlosen, sondern an den Gerechten. Nicht durch seine Anwesenheit allein rettet sie der eine Gerechte – dann würde die Strafe ja gestrichen –, sondern dadurch, daß er Schuld und Strafe der Vielen auf sich nimmt.»[17] Jedoch nicht die Reflexion allein über ältere Traditionen um Schuld/Strafe, Gerechtigkeit/Rettung bzw. Heil konnte den Exilspropheten zu seiner im Alten Testament nicht mehr erreichten Botschaft des stellvertretenden rechtfertigenden Leidens führen. Es mußte als Katalysator noch ein entscheidendes Erbe und eine entscheidende Erfahrung hinzukommen: die eigene Leiderfahrung im Prophetenamt, neu überdacht und neuverstanden auf dem Hintergrund der Leiderfahrung älterer Heilsmittler Israels.

Die eigene Erfahrung des Propheten dürfte sich vor allem im zweiten und dritten Gottesknechtslied niedergeschlagen haben. Da ist zunächst das Gefühl der Erfolglosigkeit in der Wortverkündigung: «Ich aber dachte: Vergeblich habe ich mich gemüht, / umsonst und nutzlos meine Kraft erschöpft» (49,4). Vermutlich wird der Prophet mit seiner erstaunlichen Botschaft von einem wunderbaren Auszug der Exilierten bei seinen Hörern nicht selten ein ungläubiges oder gar mitleidiges Lächeln geerntet haben. Hinzu kam die Gefahr von seiten der babylonischen Obrigkeit, die eine solche Botschaft als subversiv, ja hochverräterisch ansehen mußte, so daß er an ein bevorstehendes Märtyrerschicksal denken konnte, wie es im dritten und vierten Lied angedeutet bzw. beschrieben ist. Darüber hinaus dürften innere Anfechtungen den Propheten überkommen haben: Jahwe selbst schien mit der Verwirklichung seiner Verheißungen zu säumen und Kyros die in ihn gesetzten hochgespannten Erwartungen nicht zu erfüllen.

Genügten diese äußeren Bedrängnisse und inneren Anfechtungen aber schon, um sich in der Gestalt des leidenden Gottesknechtes zu verdichten, dem Deuterojesaja Züge eigenen Schicksals verliehen hat, ohne sich mit dieser Persönlichkeit und ihrem Amt zu identifizieren? Haftet dem (Todes-)Leiden des Knechtes nicht etwas Exemplarisches an, das an Vorbilder unter den «Knechten Jahwes», den Propheten (vgl. 2 Kön 17,3; Am 7,3; Jer 7,25) denken läßt, an Vorbilder, in denen Deuterojesaja seine eigenen und natürlich vor allem auch des Knechtes Vorläufer sehen konnte, die dieser entsprechend seiner überragenden Aufgabe an Israel und den Völkern nur unvergleichlich überbieten sollte? Solche Vorbilder weist das Alte Testament zur Genüge auf. Man denke an den verfolgten Elija (1 Kön 18,10; 19,2), den geohrfeigten Micha ben Jimla (1 Kön 22,24), den verspotteten Jesaja (Jes 28,7–13), den hingerichteten Urija (Jer 26,20–23), vor allem an die Leidensgeschichte Jeremias aus der Feder seines Sekretärs Baruch[18] und an die Konfessionen dieses Propheten selbst[19]. Ja, schon Mose, «der Knecht Jahwes» schlechthin (vgl. Ex 14,31; Num 12,7; Dtn 34,5), traf wiederholt auf Widerspruch und Feindschaft bei seinem Volke (vgl. Ex 14,11f; 16,2.8; 17,2–4; Num 14,2–4; 16,2f), litt am Schicksal seines Volkes (Num 11,10–15) und erntete seines Volkes wegen Jahwes Groll (Dtn 1,37). Noch deutlicher als Mose hatte Ezechiel–

ähnlich wie der Gottesknecht (Jes 53,12) – in einer symbolischen Handlung die Schuld des Hauses Israel und des Hauses Juda zu «tragen» (Ez 4,4–8), ohne daß freilich diesem symbolhaften «Schuldtragen» der Charakter stellvertretender Sühne zugekommen wäre[20].

Indes ist Jeremia der «Gottesknecht» der Vergangenheit, der durch seine Anfrechtungen und noch mehr durch sein Bedrängnisleiden[21] den unbekannten Exilspropheten die eigene leidvolle Erfahrung verstehen und ihn zur Vision «des (eschatologischen) Knechtes Jahwes» gelangen ließ, der noch mehr durch prophetisches Leiden als durch das prophetische Wort seine Sendung sieghaft vollenden werde (vgl. Jes 52,13 – 15), ohne zu enttäuschen wie Jahwes Knecht Kyros (vgl. Jes 44,24 – 45,7) oder wie der Prophet selbst an einem ungläubigen Israel und an einem versagenden Kyros zu «scheitern».

So betrachtet, sieht sich Deuterojesaja keineswegs im Knecht verkörpert, vielmehr als den unvollkommenen *Vorläufer* des Gottesknechtes, den er als *neuen Jeremia* versteht, als einen Jeremia freilich, der sich besser als sein Vorbild in das aus seinem Prophetenamt resultierende innere und äußere Leiden schickt und diesem bis in den Tod hinein einen positiven Sinn abgewinnt als ein Leiden für die Vielen und ihre Schuld (vgl. besonders Jes 53,12): Trotz aller Anfechtung liegt diesem Knecht ein Hadern mit Jahwe nach Jeremias Art (vgl. Jer 15,18; 20,7) fern; sein Vertrauen in Jahwe und Jahwes Plan ist größer als die eigene Anfechtung (vgl. Jes 49,4). Statt wie Jeremia Jahwe um das Erleben der göttlichen Rache an den eigenen Feinden zu bitten (Jer 11,20), tritt er für die Frevler fürbittend ein (Jes 53,12). Während Jeremia von Jahwe bittere Zurechtweisung erfahren mußte (vgl. Jer 12,5f; 15,19), wird Jahwe den Sieg seines Knechtes der Öffentlichkeit kundtun (vgl. Jes 52,13 – 15). Hatte Jeremia früher auch für seine Feinde den prophetischen Mittlerdienst der Fürbitte wahrgenommen (Jer 15,11), so nimmt beim Gottesknecht die ganze Existenz, auch und vor allem im Leiden den Charakter mittlerischen Dienstes an (Jes 53). So steht der leidende Gottesknecht als die vollendetste Gestalt alttestamentlichen Propheten- und Heilsmittlertums auf einsamer Höhe im Bereich des Alten Testamentes. Sollte er nur Gegenstand der Hoffnung bleiben?

4. Die Erfüllung der Botschaft vom leidenden Gottesknecht in Jesus Christus

Das Neue Testament sieht die Botschaft vom leidenden Gottesknecht in dem Leiden und der Auferstehung Jesu Christi erfüllt, ja, die oben angezogene Stelle aus der Apostelgeschichte betrachtet sie sogar als direkte Weissagung auf Christus (Apg 8,34f). Einiges spricht sogar dafür, daß Jesus selbst seine Aufgabe und sein Geschick in der Art des leidenden Gottesknechtes verstanden hat (vgl. Mk 10,45; 14, 24 par)[22]. Von einer Weissagung im eigentlichen Sinne kann freilich keine Rede sein, weil der alttestamentliche Prophet in Werk und Tod des endzeitlichen Knechtes die Vollendung und Überbietung seiner eigenen unvollendet gebliebenen Aufgabe an den verbannten Söhnen Israels und an den sie unterdrückenden Fremdvölkern erwartet hat. Der *Sache* nach ist das Neue Testament jedoch im Recht, denn «in der Zwischenzeit trat einer in Israel auf, der wie keiner sonst die Schmerzen vieler trug und für die Gottlosen eintrat»[23]. Freilich steht auch hier noch die vollendete Erfüllung aus, da «viele Völker über ihn ‹erstaunen›, Könige ihren Mund schließen» werden (Jes 52,15).

5. Der leidende Gottesknecht und der Christ

Nachdem Jesus Christus in seinem Leiden das Leiden des Gottesknechtes erfüllt hat und der Christ seinem Herrn das Kreuz nachtragen soll (vgl. Mk 8,34 par), ist dem menschlichen Leiden im Grunde der letzte Stachel gezogen. Es bleibt dem Christen nach neutestamentlichem Zeugnis nur noch, mit dem Apostel das Maß der Leiden Christi für den Leib Christi, die Kirche, zu erfüllen (Kol 1,24).

[1] Als erster hat B. Duhm vornehmlich in seinem 1892 erschienenen Jesajakommentar die Texte Jes 42,1 – 4; 49,1 – 6; 50,4 – 9 und 52,13 – 53,12 als zusammengehörig erwiesen und als «Ebed-Jahve-Lieder» bezeichnet (aaO. XIII), wenngleich die Abgrenzung nicht unumstritten und die Bezeichnung «Lieder» ungenau ist. Vgl. hierzu C. Westermann, Das Buch Jesaja. Kapitel 40 – 66 (Göttingen 1960) 20.

[2] Zum Forschungsstand vgl. Chr. R. North, The Suffering Servant in Deutero-Isaiah (Oxford ^{2}1963); H. Haag: Bibl. Zeitschr. NF. 3 (1959) 174 – 204.

[3] Zum Beispiel: O. Eissfeldt, Chr. R. North, H.H. Rowley, O. Kaiser, J. Coppens, mit zum Teil modifizierter Deutung.

[4] Israel ist, wie der Knecht, Jahwes «Erwählter» (45,4, vgl. 42,1), vom Mutterschoß an von Jahwe gebildet (44,2. 21.24, cf. 49,1.5), berufen (48,12, cf. 42,1; 49,2), gesandt (42,19, cf. 42,1; 49,1.6).

[5] Der Knecht Jahwäs (Gießen 1921) (vgl. auch Apg 8,34!).

[6] Zum Beispiel: K. Elliger, J. Begrich, H.W. Wolff (1942/^{2}1950), G. Fohrer, J. Scharbert, E. Kutsch.

[7] Jer 11,18 – 21; 12,1 – 6; 15,10 – 21; 17,14–18; 18,18–23; 20,7 – 18.

[8] Jes 44,24 – 45,7.

[9] So K. Elliger, Deuterojesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja (Stuttgart 1933) 98.

[10] So zum Beispiel G. Fohrer, J. Scharbert, E. Kutsch.

[11] Vgl. H.W. Wolff: Evang. Theol. 22 (1962) 341; C. Westermann, aaO. 20f.; W. Zimmerli, Grundriß der alttestamentlichen Theologie (Stuttgart 1972) 196.

[12] Die Apostrophzeichen im Bibeltext deuten Konjekturen an, vgl. die Kommentare.

[13] Vgl. N. Füglister, Der prophetische Heilsmittler: Mysterium salutis III/1 (Einsiedeln 1970) 151 – 173; man vergleiche überhaupt zum folgenden diesen vorzüglichen Beitrag.
[14] Füglister, aaO. 159.
[15] Vgl. Füglister, aaO. 160, Anm. 34.
[16] Sein Leiden und Tod – unser Heil (Neukirchen-Vluyn 1976) 42 – 44.
[17] AaO. 43f.
[18] Sie ist im wesentlichen erhalten in: Jer 19,1 – 20,6; 26; 28; 29; 34,1 – 7; 36 – 45; 51,59 – 64.
[19] Vgl. Füglister, aaO., Anm. 22.
[20] Vgl. W. Zimmerli, Zur Vorgeschichte von Jes. LIII: Vet. Test. Suppl. 17 (Leiden 1969) 236 – 244, 240ff; dort auch Näheres zu atl. Vorbildern des Schuldopfers des Knechtes (Jes 53,10).
[21] Vgl. oben Anm. 7 und 18, zum Ganzen: W. Zimmerli, Jeremia, der leidtragende Verkündiger: Intern. kath. Zeitschr. 4 (1975) 97 – 111.
[22] Vgl. L. Ruppert, Jesus als der leidende Gerechte? (Stuttgart 1972) 74f.
[23] H.W. Wolff: Evang. Theol. 22 (1962) 342.

LOTHAR RUPPERT

1933 in Fulda geboren. Seit 1960 Priester. Studien in Fulda, Würzburg, Münster und Rom. 1965 theologische Promotion in Würzburg, 1970 theologische Habilitation ebendort. Seit 1971 ordentlicher Professor für Altes Testament an der Abteilung für Katholische Theologie der Ruhr-Universität Bochum. Veröffentlichungen: Die Josephserzählung der Genesis (München 1965). Der leidende Gerechte. Eine motiv-geschichtliche Untersuchung zum Alten Testament und zwischentestamentlichen Judentum (Würzburg 1972). Jesus als der leidende Gerechte? Der Weg Jesu im Lichte eines alt- und zwischentestamentlichen Motivs (Stuttgart 1972). Der leidende Gerechte und seine Feinde. Eine Wortfelduntersuchung (Würzburg 1973). Dazu weitere Veröffentlichungen in Zeitschriften und Sammelbänden. Anschrift: Biermannsweg 22, D-4630 Bochum-Wiemelshausen.

Claus Westermann

Ruf aus der Tiefe

Der Schrei der Unterdrückten in den Psalmen

Das Loben Gottes in den Psalmen findet einen einzigartigen konzentrierten Ausdruck im 113. Psalm, der in ganz wenigen Worten sagt, wer der Gott ist, den Israel in seinen Psalmen lobt. Nach einem Aufruf zum Lob (Vers 1–3) besteht der übrige Psalm (Vers 4–9) in einer einzigen zweipoligen Aussage, die auf die ergriffene Frage antwortet (Vers 5):

Wer ist wie der Herr unser Gott
im Himmel und auf Erden?

Die Antwort gibt der Satz, der die Mitte des Psalms bildet (Vers 6):

Der hoch in der Höhe thront -
der tief in die Tiefe sieht.

Der erste Halbsatz wird in Vers 4–5 entfaltet, der zweite Halbsatz in Vers 7–9; der eine rühmt die unvergleichliche Majestät dieses Gottes, der andere sein Erbarmen, das Erbarmen des Gottes, der vom Thron seiner Majestät in die tiefsten Tiefen sieht.

Man muß sich zunächst in immer neuem Nachsprechen und Nachdenken dieser wenigen Psalmverse in ihrer erstaunlich strengen und klaren Architektonik zu Herzen gehen lassen, was eigentlich in diesem Psalm geschieht, um die einzelnen Worte, die einzelnen Sätze verstehen und mitvollziehen zu können. Der 113. Psalm ist in besonderer Weise geeignet, klarzumachen, daß ein Psalm ein Ganzes ist, das man erst lange und intensiv als eine Ganzheit gehört und aufgenommen haben muß, um die Glieder dieses Ganzen begreifen zu können.

In diesem Psalm wird das in die Tiefe blickende Erbarmen Gottes in Vers 7–9 in einer stilisierten Erzählung entfaltet, die in zwei Teilen von einem Mann und einer Frau erzählt, die in der Tiefe waren und aus der Tiefe aufgerichtet wurden:

der aus dem Staub den Geringen aufrichtet,
aus dem Kot den Armen erhöht.
daß er ihn setze neben Fürsten,
neben die Fürsten seines Volks;
der die Unfruchtbare, die Kinderlose
zur fröhlichen Mutter von Kindern macht.

Es wird das Schicksal zweier Menschen erzählt, die in der Tiefe waren. Wir könnten ebenso sagen: Es wird das Schicksal *des* Menschen erzählt, der in der Tiefe war; denn die Bibel versteht den Menschen als Mann und Frau (Gen 1,27).

Wenn also das in die Tiefe blickende Erbarmen Gottes entfaltet werden soll, dann wird von einer Bewegung erzählt, die den Menschen in die Tiefe und aus der Tiefe wieder in die Höhe führte. In der Bewegung aus der Tiefe in die Höhe ist die Barmherzigkeit Gottes am Werk. In einem Psalm, der in nur ganz wenigen Sätzen sagt, wer der Gott ist, den die gottesdienstliche Gemeinde lobt, ist auch von dem Menschen die Rede, der in der Tiefe war.

Es zeigt sich in diesem Psalm eine Auffassung von Gott, nach der man von Gott nicht reden kann, ohne von seinem Herniedersehen und Sichherabneigen in das Leid von Menschen zu reden. Alle Hoheitsaussagen von Gott sind leer und hohl und ohne Sinn, wenn sie nicht den Gott meinen, der sich in die Tiefe des Menschenleides neigt.

Damit ist aber die Entfaltung des in die Tiefe blikkenden Erbarmens Gottes noch nicht genügend. Denn die beiden stilisierten Erzählungen in Vers 7–9 heben eine bestimmte Seite menschlichen Leides hervor: den sozialen Aspekt des Leides. Der Mann, von dem hier erzählt wird, hat seine Stellung verloren. Die Frau, von der hier erzählt wird, hat ihre Geltung verloren. Wenn sie aus der Tiefe aufgerichtet werden, so bedeutet das nicht nur, daß die Phänomene ihres Leides beseitigt sind, es bedeutet zugleich, daß sie ihre Stellung und ihre Geltung unter den anderen wiederbekommen. Es zeigt sich daran, wie sehr in der Bibel zum Menschen die Gemeinschaft gehört; das volle, erfüllte Menschsein gibt es nur in der Gemeinschaft. Der soziale Aspekt ist hier noch nicht von der Gottesbeziehung abgelöst; das erbarmende Wirken Gottes hat niemals nur mit einzelnen Menschen, es hat immer auch mit dem Menschen in der Gemeinschaft zu tun.

Die Klage im Alten Testament

Was in den beiden stilisierten Erzählungen im 113. Psalm nicht ausgesprochen, aber impliziert ist, das ist der Ruf aus der Tiefe, auf den das Erbarmen Gottes antwortet. Das ganze Alte Testament weiß von ihm. Das erste Gebot erinnert an die Tat Gottes am Anfang: «Ich bin der Herr dein Gott, der dich aus Ägypten, aus dem Knechtshaus geführt hat...» Und das ‹geschichtliche Credo› (Dtn 26,5–11) gründet die Geschichte Israels auf Gottes Rettungstat an deren Anfang. Will man erzählen, was damals geschah, dann muß man auch von dem Schrei der Bedrückten erzählen: «Da schrien wir zum Herrn, und der Herr erhörte uns» (Dtn 26,7); «Ich habe das Elend meines Volkes in Ägypten gesehen, und ihr Schreien über ihre Treiber habe ich gehört» (Ex 3,7). Wenn Israels Glaube auf diese rettende Tat Gottes am Anfang seiner Geschichte gegründet ist, wenn von den rettenden Taten Gottes Israels Geschichte bestimmt ist und im babylonischen Exil von der Bedrückung im Exil und der Errettung des Volkes aus ihr genau so gesprochen wird wie von der Errettung aus Ägypten, – dann gehört zu diesem rettenden Handeln Gottes durch die ganze Geschichte seines Volkes hindurch implizit auch der Ruf aus der Tiefe, der Schrei der Bedrückten. Darum ist die an Gott gerichtete Klage durch das ganze Alte Testament hindurch – und nicht nur in den Psalmen – ein legitimer und ein notwendiger Bestandteil des Redens zu Gott.

Versteht man das Rettungshandeln Gottes in einer Geschehensfolge, so daß von ihm erzählt werden kann (vgl. H. Weinrich, Narrative Theologie, Concilium 9, 1973, 329–334), dann kann man das Rufen zu Gott aus der Tiefe nicht von der Rettungstat Gottes ablösen, beide gehören zu einer in sich geschlossenen Geschehensfolge. So zeigt es das Credo Dtn 26,5–11, so zeigen es die vielen Psalmen, in denen der Gerettete zurücksieht auf das, was ihm geschah. Erst damit, daß man aus dem rettenden Handeln Gottes eine Heilslehre machte, löste man das Rufen aus der Tiefe von ihm ab. Die ‹Soteriologie› weiß nichts mehr von dem Ruf aus der Tiefe, die Heilslehre kennt die Klage nicht mehr. Es ist aber ein fundamentaler Unterschied, ob das Erbarmen Gottes, das sich in die Tiefe des Leides neigt, Antwort ist, Antwort auf den Ruf aus der Tiefe, oder ob dieses Erbarmen Gottes in einer Heilslehre objektiviert und zu einer zeitlosen Eigenschaft Gottes wird. In dem objektivierenden Reden von Gott, das in eine zeitlose Lehre gefaßt werden kann, ist es begründet, daß in der christlichen Dogmatik die Klage keinen Ort hat.

Von diesem objektivierenden Reden von Gott unterscheidet sich das erzählende Reden von Gottes rettendem Tun im Alten Testament dadurch, daß es von einem Wechselgeschehen spricht, es ist ein «dialogisches Geschehen», das sich zwischen Gott und Mensch abspielt, von dem hier erzählt wird. Wo von einer Rettungstat Gottes erzählt wird, da gehört sowohl das Schreien des Leidenden aus seiner Not wie auch die Antwort des Geretteten im Gotteslob dazu. Der Ruf aus der Tiefe erhält seine Würde dadurch, daß ihm das Erbarmen Gottes antwortet. Darum gehört für die Bibel zum Reden von Gott auch der Ruf aus der Tiefe, auch der Schrei des Unterdrückten, auch das Weinen des verdurstenden Kindes (Gen 21,16f). Sie gibt diesem Schrei Raum, sie will ihn nicht unterdrükken, sie will ihn nicht zum Verstummen bringen. Was in der Bibel zwischen Gott und Mensch geschieht, wäre nicht vollständig ohne ihn.

Der Gegensatz, der eben herausgestellt wurde zwischen dem Erzählen von Gottes rettendem Handeln, das den Ruf aus der Not impliziert, und einer objektivierenden Heilslehre, in der das Rufen aus der Not von Gottes Heilshandeln abgetrennt ist, besteht nicht etwa zwischen dem Alten und dem Neuen Testament. In der ganzen Bibel, im Alten wie im Neuen Testament, ist die Klage ein legitimes Reden zu Gott. Und die Evangelien kennen den Ruf aus der Tiefe eines Leids, dem das Erbarmen des Heilandes antwortet.

Die Klage in den Psalmen

Die Klage begegnet durch das ganze Alte Testament hindurch, von der Klage Kains über die Klage Moses, von der Klage des Propheten Jeremia bis zu den Klagen

Ijobs. Sie haben aber ihren Sammelort in den Klagen des Psalters, den gottesdienstlichen Klagegebeten. Der Psalter als ganzer ist von der Polarität von Lob und Klage bestimmt. Lobpsalmen und Klagepsalmen sind die beiden Hauptgruppen in ihm. Die Klage hatte somit ihren festen und notwendigen Ort in Israels Gottesdienst. Das dem Einzelnen wie das der Gemeinschaft im Alltag begegnende Leid sollte im Gottesdienst zur Sprache kommen; hier war der Ort, wo man vor Gott sein Herz ausschütten konnte. Darum gab es in Israel die Klagen des Einzelnen und die Klagen des Volkes, man könnte auch sagen: die privaten und die öffentlichen Klagen. Die Erfahrungen persönlichen Leides in Krankheit, Verlust eines Angehörigen, beruflichen Rückschlägen, Bedrückung oder Verleumdung sind anders als die Leiderfahrungen der Gemeinschaft in politischen oder Naturkatastrophen, darum erhalten sie je ihren eigenen Ausdruck in den Einzel- und in den Volksklagen: allein diese Unterscheidung zeigt schon, daß die gottesdienstlichen Klagegebete auf Erfahrung bezogen sind, auf Erfahrungen im Alltag mit seinen Härten und Schlägen.

Auf dem Weg in den Gottesdienst wurden die Erfahrungen von Leid mitgebracht, damit der von Leid Belastete vor Gott sein Herz ausschütten konnte (Ps 102,1). Das spiegelt sich im Aufbau der Klagepsalmen in einer erstaunlich klaren Weise. Alle Bestandteile, aus denen der Klagepsalm zusammengewachsen ist, kommen aus Situationen im Alltag, in denen sie je für sich in den Erfahrungen von Nöten und Ängsten vorkommen und ihre Bedeutung haben. Die Klage, die im Psalm einen Teil des Klagepsalms bildet, kann für sich allein stehen wie die Klage Rebekkas (Gen 25,22) oder die Klage Simsons (Ri 15,18), ebenso die Bitte als ein Stoßseufzer (das ‹Hosianna› war ursprünglich ein solcher Stoßseufzer, es bedeutet ‹hilf doch!›) oder das Gelübde, z. B. das Gelübde Jakobs (Gen 28,20–22), oder auch der bloße Anruf Gottes, in den ein zu Gott gerichteter Aufschrei gefaßt sein kann.

Diese Einzelelemente bilden im gottesdienstlichen Klagepsalm ein Ganzes. Sie kommen mit den Einzelnen aus deren Erfahrungen auf dem Weg von draußen in den Gottesdienst und bilden zusammen den Psalm, den nun viele aus vielen Erfahrungen heraus zusammen sprechen, zusammen beten können. Das gottesdienstliche Psalmengebet dient dazu, die Leiderfahrung vieler in einer allen gemeinsamen Sprache vor Gott zu bringen. Der Schrei der Unterdrückten, die Qual des Verlassenen, die Mühsal des Kranken, die Bitterkeit des Erfolglosen, – sie alle kommen zusammen in den Worten des Psalms, der ihrer aller Klage vor Gott bringt. Was aber geht in diesem Klagegebet vor sich?

Die Appellfunktion der Klage

Im Gerichtswesen hat die Klage die Funktion des Appells an eine Instanz, die dazu da ist, Recht zu schaffen, wo Unrecht geschieht. Daß hier wie im Rufen zu Gott das gleiche Wort gebraucht wird, ist nicht etwa zufällig. In einem bestimmten, begrenzten Sinn hat die an Gott gerichtete Klage die gleiche Funktion wie die Klage vor Gericht: eben die des Appells. In der uralten Institution des Gottesgerichts ist dieser Zusammenhang noch erkennbar. Dieser Zusammenhang von Klage vor Gott und Klage vor Gericht kommt in den Psalmen auch darin zum Ausdruck, daß der, dem Unrecht geschah, vor Gott fleht: «Führe du meine Sache!» (Ps 43,1) und dabei das Wort *rîb* gebraucht, das sonst Rechtsfall, Prozeß, bedeutet.

Die Appellfunktion der Klage gründet darin, daß der Mensch, jeder Mensch Geschöpf Gottes ist. Daß Gott den Menschen nach seinem Bild, zu seiner Entsprechung geschaffen hat, bedeutet auch, daß *jedem* Menschen diese letzte Instanz bleibt, an die er appellieren kann. Der Schrei des Unterdrückten hat in aussichtsloser Lage immer noch den Zugang zu dieser letzten Instanz. Wo das jedem zustehende Menschenrecht, sich als Angeklagter oder Verhafteter vor einem ordentlichen, objektiven Gericht zu verteidigen, verweigert wird, bleibt dem Menschen der Appell vor der letzten Instanz offen. Im Ijobbuch ist dieser Appell ein Bestandteil der Bibel geworden. Sofern die Appellfunktion der Klage einen festen Ort im Gottesdienst hat, wie das in Israel war, verankert es das Menschenrecht auf Anrufung der letzten Instanz in seinem Gottesverhältnis.

Die gottesdienstliche Klage aber verleiht dieser Appellfunktion eine noch weitergehende Bedeutung, das kann die Struktur der Klage zeigen. Die Einzelelemente des Klagepsalms: Anruf (mit einleitender Bitte) – Klage – Hinwendung zu Gott (Bekenntnis der Zuversicht) – Bitte – Lobgelübde – bilden eine in sich notwendige Reihenfolge und geben damit dem Klagepsalm einen festen Aufbau. Die Eigenart dieses Aufbaus besteht darin, daß sie ein Gefälle beschreibt. In jedem Klagepsalm wird eine Wandlung der Klage angedeutet, vorbereitet oder schon vorausgenommen. Es gibt keinen einzigen Klagepsalm, der bei der Klage stehenbliebe. Das Gefälle zeigt sich darin, daß jede Klage – ohne Ausnahme – in die Bitte mündet; die Klage hat ihren Sinn nicht allein in sich selbst, sondern darin, daß sie etwas in Bewegung bringt. Sie bringt etwas in Bewegung, indem sie an den appelliert, der das Leid wenden kann. Das Gefälle zeigt sich aber darüber hinaus auch darin, daß jeder Klagepsalm – wiederum ohne Ausnahme – einen Schritt aus der Klage heraus erken-

nen läßt: entweder in einem durch ein sich der Klage entgegensetzendes ‹aber›, das ein Wort des Vertrauens einleitet wie in Ps 13: «aber ich, – auf deine Güte vertraue ich», oder in einem Lobgelübde am Ende des Klagepsalms, das schon hinübersieht zur Erfahrung der Hilfe.

Dieses Gefälle im Aufbau des Klagepsalms läßt erkennen, was es mit der Appellfunktion der Klage auf sich hat. Jede Klage jedes Klagepsalms appelliert an den, der alles Menschenleid wenden kann. Indem der Klagende an ihn appelliert, indem er sich an ihn wendet, geschieht etwas. Dies ist das eigentliche Geheimnis der Klagepsalmen: in jedem Klagepsalm geschieht etwas.

Die Appellfunktion der Klage in den Psalmen kann noch deutlicher werden am Zusammenhang von Klage und Bitte. Jede Klage mündet in eine Bitte, denn die Klage wird laut, damit sich etwas wandle. In elementarer Weise zeigt sich diese Zusammengehörigkeit im Weinen des kleinen Kindes, in dem Klage und Bitte noch eins sind.

Nun ist aber die Bitte in den Psalmen von dem, was wir unter einer Bitte an Gott verstehen, unterschieden. Unser Wort ‹Bitte› umfaßt zwei verschiedene Vorgänge, denen auch in frühen Sprachen überall zwei verschiedene Vokabeln entsprechen: die Bitte um etwas (transitiv) und das Flehen (intransitiv), das aus einer Not erwächst und um die Wende dieser Not fleht. Die Psalmen kennen die Bitte fast nur in diesem zweiten Sinn; das Aneinanderreihen verschiedener Bitten um etwas an Gott gibt es in den Psalmen nicht.

Das Flehen zu Gott aus einer Not ist zweigliedrig, wie es die Klagepsalmen durchgehend zeigen: der Beter fleht zuerst um die Zuwendung Gottes, dann um sein Eingreifen, seine Hilfe (Ps 22,20):

Aber du, Herr, sei nicht ferne!
Du, meine Stärke, eile mir zu helfen!

Es wäre unmöglich, Gott um Rettung anzuflehen, ohne ihn zugleich um seine Zuwendung zu bitten. Denn Rettung kann nur aufgrund der Zuwendung Gottes erfolgen, anders nicht. Das hat eine eingreifende Folge: In den Psalmen meint der Ruf aus der Tiefe, der Schrei der Bedrückten *Gott selber*. Eine Erfahrung von Rettung, die nicht auch Erfahrung der persönlichen Zuwendung Gottes wäre, gibt es hier nicht. In jeder Erfahrung von Rettung wird eine Gottesbegegnung erfahren; jede Erhörung realisiert sich in einer Begegnung mit Gott.

Der leidende Mensch weiß im Flehen um die Zuwendung Gottes, daß an ihr sein Leben hängt. Darum vollzieht sich in jeder Klage, die in eine Bitte mündet, etwas, was den Leidenden über sein Leid hinausführt. Es kann sein, daß in seinem Fall Gott nicht einschreitet, es kann sein, daß er von seinem Leiden nicht erlöst wird. Aber in seiner Bitte um Gottes Zuwendung ist schon etwas gewandelt. Die Appellfunktion der Klage eröffnet nicht in jedem Fall die Wende des Leides, sie eröffnet aber in jedem Fall den Zugang zu dem lebendigen Gott. Eben dies ist gemeint, wenn einmal, als eine äußerste Möglichkeit, von dem Beter einer Klage gesagt werden kann (Ps 73):

Wenn ich nur dich habe,
frage ich nichts nach Himmel und Erde.

Die Sprache des Leides

Die Klage ist die Sprache des Leides. Leid muß sich aussprechen können, es muß sich auch Gott gegenüber aussprechen können. Darum gehört die Klage notwendig zum Reden des Menschen zu Gott. Klage aber ist nicht einfach identisch mit Schrei. Schrei ist der unmittelbare Reflex des Schmerzes oder der Angst, der als solcher nicht artikuliert zu sein braucht. Es ist ein Reflex kreatürlicher Art, der dem Menschen mit vielen Tieren gemeinsam ist. Die Klage ist im Unterschied zum Schrei artikuliert, in der Klage wird der Schrei zur Sprache, Klage ist darum spezifisch menschlich. Man kann, wie das oft geschieht, die Klage als Schrei bezeichnen, aber das ist metaphorisch zu verstehen. Der beträchtliche Unterschied zwischen Schrei und Klage zeigt sich unter anderem daran, daß zu dem bloßen Herausschreien des Schmerzes in der Klage die Frage warum? und die Frage wie lange? tritt. Diese beiden Fragen sind ein Element der Klage in allen Sprachen der Welt. Zu dem unmittelbaren Reflex des Schmerzes tritt in diesen Fragen die Reflexion des Leidenden hinzu, die nach dem Sinn des Leides fragt. Es ist diese Sinnfrage, die die Klage vom kreatürlichen Schmerzensschrei unterscheidet; es ist der seines Daseins bewußte und es reflektierende Mensch, der nach dem Sinn des Leides fragt. In dieser Sinnfrage zeigt sich das spezifisch Menschliche der Klage.

Was zur Appellfunktion der Klage schon gesagt wurde, kehrt hier unter einem anderen Aspekt wieder: Das spezifisch Menschliche dieser Warum-Frage ist darin begründet, daß der Mensch zum Gegenüber Gottes geschaffen ist. In der Gottesebenbildlichkeit ist es begründet, daß der Mensch über sich hinaus fragen kann, daß er über sich hinaus fragen muß. In allem Leid sieht das Alte Testament eine Einwirkung der Macht des Todes. Dieser Bedrohung des heilen Lebens durch die im Leid wirkende Macht des Todes entspringt die Frage nach dem Sinn, die Frage: Warum? Sie kann nur an Gott gerichtet werden, – an wen wohl sonst? In jeder Warum-Frage eines leidenden, verwundeten, verzweifelten, in die Ecke getriebenen Menschen fragt der Mensch über sich hinaus.

Das spezifisch Menschliche an der Klage als der Sprache des Leides zeigt sich auch daran, daß die Klage in ihrer Sprache die Grundbezüge menschlicher Existenz zum Ausdruck bringt: das Selbstsein, das Mitsein und das Sein vor Gott. In den Klagepsalmen insgesamt hat die Klage diese drei Aspekte, sie klagt in diesen drei Richtungen. Die Klage ist ihrem Wesen nach dreigliedrig, wie das etwa der Anfang des 13. Psalms zeigt:

Wie lange, Jahwe, vergißt *du* mich immer,
Wie lange verbirgst *du* dein Antlitz vor mir?
Wie lange soll *ich* Schmerzen in meiner Seele tragen,
Kummer in meinem Herzen Tag und Nacht?
Wie lange soll sich *mein Feind* wider mich erheben...

Es sind die gleichen Grundbezüge des Menschseins, die die Erzählung von der Erschaffung des Menschen bestimmen: der Mensch ist nicht nur als Einzelner, er ist zugleich zur Gemeinschaft und im Gegenüber zu seinem Schöpfer geschaffen. Die gleichen drei Bezüge des Menschseins bilden den Grundriß in der großen dichterischen Konzeption des Ijobbuches, wenn sich hier das Drama eines Menschenleides zwischen dem einsamen Ijob, seinen Freunden, die zu seinen Feinden werden, und Gott abspielt.

Das in der Dreigliederung der Klage sich zeigende Menschenverständnis ist sowohl dem säkularisierten wie auch dem religiösen Menschen abhanden gekommen. Es müßte ganz neu erweckt werden. Die Dreigliederung der Klage setzt ein Menschenverständnis voraus, in dem die drei Aspekte nur *miteinander* das Menschsein des Menschen ausmachen: das Selbstsein des Menschen, das Mitsein mit den anderen Menschen und das Sein mit Gott oder gegenüber oder vor Gott. Das säkularisierte Menschenverständnis kennt nur noch entweder das isolierte Selbstsein des Menschen oder das isolierte Menschenverständnis aus dem gesellschaftlichen Aspekt; das religiöse Menschenverständnis kennt weitgehend nur noch das von den übrigen Daseinsbezügen isolierte Gottesverhältnis. Angesichts der wachsenden Bedrohung des Menschen in seiner Menschlichkeit auf der ganzen Erde ist wichtiger als eine sich abschließende ‹theologische Anthropologie› ein neues auf die Bibel gegründetes Menschenverständnis, das die drei Grundbezüge des Menschseins wieder zusammenbringt. Das säkularisierte Menschenverständnis kann die Sinnfrage nicht stellen, es kann sich auch selbst der Sinnfrage nicht stellen. Die Frage des Menschen nach dem Sinn seines Daseins aber läßt sich nicht abweisen, wie es die Frage des Leidenden warum?, wie lange? in allen Sprachen der Menschheit zeigt. Das auf die Bibel gegründete Menschenverständnis aber kann den so Fragenden nicht helfen, wenn es nicht die Klage des säkularisierten Menschen, die aus den beiden anderen Aspekten erwächst, aufnimmt und annimmt.

Wenn ich der Klage eine so hohe Bedeutung für das Reden von Gott, also für die Theologie zuerkenne, so bedarf dies noch einer Erläuterung. Das allgemeine Verständnis wertet die Klage im privaten Bereich negativ; es mahnt: «Lerne leiden, ohne zu klagen!» Diese negative Wertung der Klage ist u.a. in einer Entartung der Klage zur Selbstdarstellung des Leids oder Selbstbemitleidung begründet; der Klagende kreist in seiner Klage nur um sich selbst, die Klage wird zum Lamentieren. Diese Entartung der Klage ging Hand in Hand mit ihrer Ablösung von der zu Gott gerichteten Klage. Weil sie sich nicht mehr an den wendet, der das Leid wandeln kann, klagt sie im Leerlauf. Diese Ablösung von der an Gott gerichteten Klage spiegelt sich in einer merkwürdigen sprachlichen Erscheinung. Wir gebrauchen das gleiche Wort ‹Klage› auch für die Totenklage. Die Totenklage unterscheidet sich im Alten Testament gerade darin von der Leidklage, daß sie nur noch zurücksieht. Weil die Leidklage nach vorn sieht, auf eine Wende des Leids, ist sie zu Gott hin gerichtete Klage; die Totenklage dagegen ist eine profane Gattung, sie richtet sich nicht an Gott, sie appelliert nicht mehr an ihn. Es ist deshalb sehr bezeichnend, daß die Abwertung der Klage sich nur im privaten Bereich vollzog, während die gerichtliche Klage ihre positive Bewertung behielt.

Wenn aber die Klage die Sprache des Leides ist, kann sie dem Leidenden nicht verwehrt werden. Jeder weiß, daß in der Begegnung mit einem schwer Leidenden das erste ist, daß man ihn sich aussprechen lassen muß. Warum sollte dieses Sich-Aussprechen vor Gott haltmachen? Warum sollte man nicht vor ihm sein Herz ausschütten können, wie es die Psalmen sagen? Wir wissen aus den Evangelien, daß Jesus sich der Sprache der Leidenden nicht verschlossen hat, «es jammerte ihn». Wir wissen aber auch, daß Jesus in seinem Leiden und Sterben sich in die Klage seines Volkes hineingestellt und sie aufgenommen hat. Denn diesen Sinn hat es, wenn der 22. Psalm die Leidensgeschichte Jesu mit geprägt hat.

Der Schrei der Bedrückten und die Bedrücker

Eine Eigenart der Klagepsalmen des Einzelnen im Psalter, die es uns oft schwer macht, diese Psalmen als Christen mitzubeten, ist das oft sehr ausführliche Reden von den Feinden der Beter, den Frevlern oder Gottlosen oder Toren. Es kommen also in den Psalmen nicht nur die Bedrückten, die Armen, die Elenden, vor, sondern auch die Bedrücker. Die bisherige Forschung hat noch nicht völlig klären können, wer

eigentlich mit diesen Feinden des Beters gemeint ist. Es wird nur andeutend, in stilisierten Redewendungen und Bildworten von ihnen gesprochen, die damals verständlich waren, uns aber nicht mehr verständlich sind. Deutlich ist nur, daß es sich bei diesen Feinden des Beters nicht um politische Feinde des Volkes handeln kann; von denen sprechen die Klagen des Volkes. Es muß sich um solche handeln, die der gleichen Gemeinschaft angehören, mit denen zusammenzuleben die Beter dieser Psalmen gezwungen sind. Besonders auffällig ist dabei, daß niemals auch nur die geringste Andeutung von aktivem Widerstand gegen sie zu finden ist. Die Gegnerschaft wird, sofern sie sich gegen die Feinde auswirkt, unbedingt Gott anheimgestellt. Wir nehmen an dieser Bitte gegen die Feinde Anstoß ohne dabei zu sehen, daß sie den unbedingten Gewaltverzicht bedeutet. Diese Bitte gegen die Feinde der Beter in den Psalmen war darin bedingt, daß für sie Gottes Wirken auf das Diesseits begrenzt war; ob Gott auf seiten der Beter, d.h. der Frommen war, mußte im Diesseits entschieden werden. Hier ist mit dem Werk Christi eine Wandlung eingetreten. Weil er die Todesgrenze durchbrochen hat, ist die Bitte gegen die Feinde der Glaubenden, die auch die Feinde Gottes sind, nicht mehr notwendig. Mit Christus ist die Gewißheit da, daß Gott auch dann auf der Seite der Glaubenden ist, wenn sie ihren Bedrückern unterliegen. «Vater, vergib ihnen...». Es muß aber auch gesagt werden, daß überall, wo Christen Gewalt gegen ihre Gegner angewandt haben, sie hinter den Betern der Psalmen zurückgeblieben sind, deren Bitte gegen die Feinde ihres Glaubens den unbedingten Gewaltverzicht bedeutete.

Die Klage des Mittlers

Neben all dem, was bisher von den Klagen im Alten Testament gesagt wurde, gibt es noch eine andere Möglichkeit: daß der Schrei der Unterdrückten aus dem Munde und aus dem Herzen derer kommt, die *für andere* leiden müssen, bei denen also das Leid nicht aus dem persönlichen Schicksal, sondern aus ihrem Auftrag erwächst. In der Klage des Mittlers ist die wichtigste Verbindung zwischen dem Alten und dem Neuen Testament zu sehen. Sie beginnt mit Mose, dem die Last des Volkes, das ihm anvertraut ist, während der Wanderung durch die Wüste zu schwer wird; sie kehrt wieder bei Elia, der allein mit wenigen gegenüber einer Übermacht an dem Gott festhält, der Israel aus Ägypten befreite; sie kommt zur vollen Entwicklung bei den Propheten, die leiden müssen, weil ihre Botschaft abgewiesen wird, insbesondere bei Jeremia, dessen Klagen (oder Konfessionen) zu einem Teil seiner Botschaft wurden. In seinen Klagen kommt die überschwere Last der Aufgabe zum Ausdruck, seinem Volk den über es von Gott verhängten Untergang zu verkünden. Die Sprache der Leidenden, die in den gottesdienstlichen Klagepsalmen geprägt wurde, wird hier zur Sprache des Boten Gottes, der unter der Last seines Auftrags fast zusammenbricht. Es ist der Auftrag Gottes, der ihn zum Unterdrückten macht; es sind die Könige seines Volkes, die Priester und die Heilspropheten, die zu seinen Bedrückern werden. In erschütternder Eindrücklichkeit kommt hier zu Wort, daß der im Auftrag Gottes Handelnde doch nichts ist als ein verwundbarer Mensch; die Menschlichkeit der Sprache seines Leides wird auch hier in den drei Bezügen des Menschseins ausgedrückt: in der Anklage Gottes, in der Jeremia Gott seine tiefe Verzweiflung vorwirft; in der Feindklage, in der Jeremia über deren hinterlistiges Vorgehen gegen ihn klagt; in der Ich-Klage, in der die Einsamkeit und das Ausgeliefertsein eines Mannes, der doch im Auftrag Gottes handelt, eine bewegende Sprache findet.

Den Klagen Jeremias folgen in zeitlich geringem Abstand die Lieder vom Leiden des Gottesknechtes im Buch des Propheten Deuterojesaja (42,1–4; 49,1–6; 50,4–9; 52,13–53,12). In ihm wird zum erstenmal eine völlig neue positive Möglichkeit des Leidens gesehen: im Leiden des Gottesknechtes bekommt das Leiden eines einzelnen Menschen eine weit über ihn selbst hinausreichende Bedeutung für das ganze Volk: das Leiden des Knechtes ist stellvertretendes Leiden, «die Strafe liegt auf ihm, auf daß wir Frieden hätten, und durch seine Wunden sind wir geheilt». Diesen Umbruch kann man nur in dem großen Zusammenhang der Geschichte Gottes mit seinem Volk verstehen; aus dieser Geschichte erhielt das Amt der Propheten, der Boten Gottes, seine Notwendigkeit, und aus der Geschichte der Prophetie erhielt das Leiden des Mittlers seine Notwendigkeit. Erst vom Ganzen dieser Geschichte her erhält das Leiden des Mittlers – in einem der Gottesknechtlieder, Jes 49,4, ist das scheinbar erfolglose Wirken der Propheten angedeutet – den Sinn eines Leidens für die anderen, und das heißt auch: für die Bedrücker.

Die Geschichte vom Leiden und Sterben Jesu schließt unmittelbar an die Gottesknechtlieder an. Wer der Gottesknecht ist – es ist ein Einzelner, der doch für das Ganze da ist –, das wird im Buch Deuterojesaja noch verhüllt; in der Leidensgeschichte der Evangelien wird die Geschichte zu Ende geführt, die mit den Klagen Jeremias abbrach und deren Abschluß in den Gottesknechtliedern nur angedeutet werden konnte. Eine Andeutung ist auch darin zu sehen, daß in den Gottesknechtliedern – im Unterschied zu den Klagen Jere-

mias – die Feindklage ganz zurücktritt; die Stellvertretung macht auch vor den Feinden nicht halt, die den Tod des Knechtes verursachen (Jes 53,12).

In diesem weiten Zusammenhang steht der Schrei Jesu am Kreuz. Seine Bedeutung kann nur dem aufgehen, der aus der Geschichte, die hier zum Ziel kommt, weiß, daß hinter diesem Schrei die Klage der Leidenden, der Schrei der Unterdrückten, das «Seufzen der Kreatur» steht, das zum Menschsein des Menschen gehört. Die in der Klage laut werdende Sprache des Leidens erhält einen Sinn im großen Zusammenhang des Erlösungswerkes Gottes. Das Leiden des Menschen in der ganzen Menschheit erhält hier in der Mitte der Geschichte das Ja des erbarmenden Gottes:

Wer ist wie der Herr unser Gott
im Himmel und auf Erden?
Der hoch in der Höhe thront,
der tief in die Tiefe sieht.

(Die wissenschaftliche Begründung ist zu finden in C. Westermann, Struktur und Geschichte der Klage im AT, ZAW 66, 1954, 44–80; vgl. auch Das Loben Gottes in den Psalmen, [4]1968.)

CLAUS WESTERMANN

1909 geboren. Promovierte an der Universität Zürich, Pfarrer in Berlin, seit 1949 Dozent und seit 1954 Professor an der Kirchl. Hochschule Berlin, seit 1958 Professor für das Alte Testament an der Universität Heidelberg. Werke: Das Loben Gottes in den Psalmen (1953, 4. Aufl. 1968); Forschung am Alten Testament (Band I 1964, Band II 1974); Bibl. Kommentar zum Alten Testament, Genesis (Band I, 1–11, 1974); Kommentar zu Jesaja 40–65 in Altes Testament Deutsch (1. Aufl. 1966, 2. Aufl. 1976). Anschrift: Kolpingstraße 2, D-6831 St. Leon.

José González-Faus

Jesus, Bild des leidenden Menschen

I. Einleitung
Rahmen des Themas

Es gibt nur *einen* gültigen, unerläßlichen Rahmen, von dem her man über Jesus als Gestalt des leidenden Menschen sprechen kann, und dieser Rahmen ist paradoxerweise die heitere Freude Jesu.

Sie ist der *gültige* Rahmen, weil nur der Mensch viel zu leiden vermag, der einer tiefen Freude fähig ist. Und dies ist bei Jesus ganz besonders der Fall: die Gestalt Jesu als des Schmerzensmannes läßt sich nur in dialektischer Einheit mit seiner Freudenbotschaft verstehen. Wenn auch diejenigen, die mit ihm zusammenlebten, unzählige Male dachten, daß auf ihn das jesajanische Bild des leidenden Gottesknechtes zutreffe, so steht dieses nicht *gegen* andere Bilder und kommt auch nicht zu ihnen *hinzu*, sondern erklärt sich eben daraus, daß auf ihn gleichfalls das Bild des Befreiers, des Bruders, des Freundes, das Bild dessen, der Trost und Freude in das menschliche Dasein bringt, zutraf. So wird das Leid bei Jesus nicht – wie beispielsweise für Kohelet – das letzte Wort der Hellsicht, sondern der Ausgangspunkt und Preis (vielleicht auch die Probe und Ankündigung) dafür sein, daß die Hellsicht einen freudigen Charakter hat.

Dieser Rahmen ist heute *unerläßlich*. Mit andern Formen, das Leid zu bekämpfen oder ihm die Stirne zu bieten, hat ja unsere Welt bis jetzt bloß die Ebenen der menschlichen Hellsicht und Tiefe unempfindlich gemacht. Wenn aber wirklich wahr wäre, was Léon Bloy gesagt hat: «Der Mensch besitzt in seinem armen Herzen Räume, die nicht da sind, bis der Schmerz in sie eintritt, damit sie vorhanden seien»? Wenn die Verse von A. Achado wirklich stimmten: «In meinem Herzen trug ich / den Stachel eines Leidens. / Eines Tages gelang es mir, ihn herauszureißen / – und jetzt spüre ich mein Herz nicht mehr«! ... Der Mensch der entwickelten Gesellschaften des zwanzigsten Jahrhunderts hat weniger zu leiden, vermutet jedoch nicht, daß dies vielleicht nur deshalb der Fall ist, weil er weniger empfindlich, weil er mit Morphium betäubt, weil er narkotisiert ist, weil man ihm «das Herz herausgerissen hat». Eben deshalb versteht er den Schmerz weniger: dieser wird ihm so unbekannt, so wenig vertraut, seinem Leben so fremd und deswegen so absurd und unerträglich wie ein Fremdarbeiter, an welchem er kein gemeinsames Band des Menschseins zu erblicken vermag. Bisweilen mag er wünschen, daß die Leiden der Dritten Welt oder der Arbeiterwelt verschwinden, aber bloß dazu, daß sie ihn nicht belästigen und er in Ruhe schlafen kann.

Ist unser Menschlichkeitsniveau nicht erschreckend tief? Auf jeden Fall scheint es, daß wir unsere Menschlichkeit nicht am richtigen Ort suchen und daß man an die Stelle des einstigen Bestrebens, sich durch Werke

zu rechtfertigen, nun mit Vorliebe die Rechtfertigung durch die Psychoanalyse oder die Rechtfertigung durch die Strukturen setzt (die beide so notwendig und wichtig sind wie die Werke, aber auch so wenig zu rechtfertigen, zur Geltung zu bringen vermögen wie sie).

Nun denn: Jesus befindet sich zunächst in einem Rahmen, der so ganz anders ist, daß man, wollte man bei ihm von Leid sprechen, sich einer andern Sprache bedienen müßte. Jesus hat es nicht nötig, die menschliche Tiefe unempfindlich zu machen, denn diese ist von Freude erfüllt. Und sie ist dies deshalb, weil die letzte Erfahrungsebene dieser Tiefe die einnehmende Väterlichkeit Gottes ist. Darum haben auch wir es nicht nötig, unsere Geschichte zu vergessen oder zu maskieren oder aus ihr eine positive Bilanz zu ziehen, um den Glauben an uns zu bewahren und die Mitmenschen weiterhin lieben zu können. Diese Möglichkeit ist durch Jesus schon vorgegeben in der Tiefe des Menschen, wo man Gott Abba nennen und darum wissen darf, daß seine Herrschaft kommt. Und von diesem Rahmen aus tritt das Leid in das Leben Jesu. Darum ist es richtig, mit diesem Rahmen zu beginnen.

Die Freude Jesu[1]

Im ersten Teil der Erzählung des Lebens Jesu ahnt man kaum etwas von Leid (die Kindheitsevangelien gelten als spätere Zutat). Jesus scheint das Leben oder seine Präsenz in ihm als «frohe Kunde», als Grund zur Freude zu verstehen. Eine ansteckende Freude, für welche alles Leid so weit abliegt wie bei einem Hochzeitsfest[2] und worin man freilich nur die Leichtlebigkeit eines falschen Propheten erblicken wird[3]. Doch eine Freude, die aus der Erfahrung Gottes hervorquillt als freudiges Erleben[4], das den Kreis der Möglichkeiten entdeckt, auf den Menschen zu setzen[5], und das in späteren Redaktionsschichten – vielleicht überstürzt – das Bestreben hinterläßt, auf Jesu Lippen den Schalom, den biblischen Frieden – das Gegenteil des Leids – als Heilsgabe oder Abschiedsgeschenk zu legen[6]: als Gabe letztlich seiner Gegenwart.

Und die Evangelien scheinen die Stätte festzuhalten, wo sich diese Freude mit Vorliebe bildet: die *Begegnungen* mit Jesus. Jeder Evangelist hat auf seine Weise einen Zug von dem bewahrt, was diese Begegnungen sein möchten. Matäus und Markus heben mehr den Aspekt einer unwiderstehlichen Ausstrahlung hervor, die seinen Ruf zu etwas Unwiderruflichem macht, so daß man ihm nicht aus Zwang, sondern aus innerer Einsicht mit Leichtigkeit folgt (darum greifen sie nach der Einfachheit des Erzählungsschemas «Folge mir! – Und sie verließen alles und folgten ihm»[7]). Lukas hat Züge einer Menschenfreundlichkeit wiedergegeben, die so tief ist, daß sie zur Verzeihung von seiten Gottes werden kann, d.h. sie reicht so weit, wie sonst keine menschliche Begegnung zu reichen vermag (deswegen wird die Vergebung denn auch als Gotteslästerung empfunden: weil sie keine Kunde oder Ware ist, die mit dieser Begegnung nichts zu tun hätte und nur zufällig bei diesem Anlaß vermittelt würde, sondern weil sie eben *die Tiefe dieser Menschenfreundlichkeit* ist. Und weil Jesus die Vergebung *nicht schenkt oder vermittelt, sondern ausspricht, was in dieser Begegnung geschehen ist,* sagt er es mit dem doppelsinnigen hebräischen Passiv: «...sind dir vergeben»[8]). Nach den Überlieferungen, die Johannes wiedergibt, sind diese Begegnungen überraschend ansteckend: Wer eine solche erlebt hat, sucht sie in den andern hervorzurufen[9]. Und sämtliche Evangelisten haben den Zug bewahrt, der der Realität dieser Begegnungen am meisten zu entsprechen scheint und den wir am schwersten begreifen können: die Befähigung Jesu, mit sämtlichen Dämonen fertigzuwerden, die sich in das Leben des Menschen eingenistet haben, und Mächte (äußere, höhere, ja vielleicht übermenschliche Mächte) hinwegzufegen, unter denen ein menschliches Dasein leiden und zerbrechen kann[10].

Die Wirklichkeit dieser Ausstrahlung Jesu und dieser Begegnungen mit ihm – als die Gotteserfahrung, die dem Menschen einen ungeahnt weiten Einsatzbereich öffnet – bringt es als logische Folge, die sich ohne weiteres ergibt, mit sich, daß Jesus den Schritt «zu denen draußen» tut: er hat für den Zöllner, den Heiden und die Dirne ein freundliches Lächeln und speist mit ihnen. Und dies bringt, so heftig wie heute, das Ärgernis des Unerträglichen und den Zwist auf Leben und Tod mit sich, sofern man die von Jesus gemachte Voraussetzung annimmt: *daß die Zusammenhänge sich geändert haben.*

An diesem Wechsel der Zusammenhänge wird die eigentliche Schlacht entbrennen, die den Menschen, dessen Freude wir geschildert haben, zum Schmerzensmann machen wird. Und nichts beweist die menschliche Bosheit und Greisenhaftigkeit sosehr wie das gewissermaßen physische Unvermögen des religiösen Menschen, Gottes Güte zu ertragen.

II. Deutung der Gegebenheiten

Annäherung an die innere Welt Jesu

Die Evangelien wurden zu einer Zeit geschrieben, die – trotz der von Ostern geweckten Begeisterung – glaubte, in Jesus den Schmerzensmann erblicken zu dürfen[11]. Man ging dabei bis zum Äußersten dessen, was

dieses Bild theologisch zu rechtfertigen hatte, und bis zum Äußersten im Glauben, unter dem Zeichen Jesu den Schmerz der Geschichte erblicken zu dürfen[12].

Und doch spricht der Jesus der Evangelien sehr wenig, ja sozusagen überhaupt nicht von seinem Leid, und dies scheint denn auch den Tatsachen zu entsprechen. Selbst die Leidensgeschichten (die ihrem Inhalt nach die naturgegebene Stätte zur Behandlung dieses Themas gewesen wären) sind von einer anderen theologischen Intention getrieben, die sie den persönlichen Aspekt des Schmerzes fernhalten läßt (auch Johannes scheint eine schmerzlose Passion zu erzählen). Nur selten, und dann flüchtig und unvorhergesehen, durchbricht eine persönliche Anspielung die Sachlichkeit des Erzählens[13].

Und auch außerhalb der Leidensgeschichte ist das gleiche der Fall: nur ganz selten durchschwirrt ein vereinzeltes Wort rasch einen lichten Horizont, einem Meteoriten gleich, der Kunde von noch unbekannten Welten bringt[14]. Oder dann ereignen sich Geschehnisse, die eine unerwartete Reaktion hervorrufen[15] und in der Erschütterung, die sie durchzittert, eine unvermutete Vertrautheit mit dem Schmerz erahnen lassen. Oder dann, und dies ist häufiger der Fall, äußert Jesus eine in eine Art Weisheitsspruch gefaßte Lehre, die auf ein tiefes Erleben der Leidensmöglichkeiten, die das Menschenleben in sich birgt, schließen läßt. So, wenn er sich weigert, den Schmerz *der andern* als Frucht der Schuld anzusehen[16] (diesen Zusammenhang anzunehmen, hatte schon Ijob sich entschieden geweigert, doch nur in bezug auf *seinen eigenen Schmerz*, während seine frommen Freunde sich in bezug auf den Schmerz ihres Gefährten mit dieser Weigerung nicht einverstanden erklärten).

Dies ist auch der Fall bei seiner Aussage über das Schicksal der Propheten oder bei einigen Bemerkungen über die verschiedenen Leidensebenen, die in den Beziehungen unter den Menschen vorkommen können und die, nimmt man sie für sich allein, an den verhärteten Zynismus eines Menschen gemahnen, der innerlich tief verwundet ist und sich nicht in ein normales Zusammenleben einzufügen vermag[17]. Dies liegt auch in der feinfühligen Bewunderung des Glaubens der Mitmenschen[18]. Und dies ist schließlich auch dann der Fall, wenn er den Jüngern beizubringen sucht, daß das Leiden der Preis ist, damit das Leben fruchtbar wird, der Preis auch für seine Nachfolge. Und wenn diese Lehre nicht in logischer Reaktion akzeptiert wird, scheint dies ihn aggressiv zu machen[19].

Dies also ist der Kontrast, der in den Gegebenheiten vorliegt und zu erklären ist: eine geheime Vertrautheit mit dem Leid, die sich möglicherweise nicht aus dem äußeren Verlauf der erzählten Begebenheiten ableiten läßt und der ebenso wenig sich daraus ergibt, daß die Wirkung, die das Kreuz auf die Jünger gehabt hat, auf den irdischen Jesus zurückprojiziert wird, liegt doch diese Leidensvertrautheit dem verständnisvollen, gütigen Verhalten des irdischen Jesus[20] und seiner auf Heilung bedachten, antifatalistischen Einstellung[21] zugrunde. Typisch für einen Menschen, der insgeheim mit dem Leid vertraut, doch von ihm nicht besiegt worden ist, ist es, daß die Liebe als Empfindungsfähigkeit und Ansprechen auf den Menschen aufgefaßt wird, die nicht angesichts der Liebe oder des Reichtums des andern aufkeimt, sondern angesichts seines Leidens und seiner Not. Und diese Auffassung ist für den Jesus der Evangelien und für die Menschen, die von ihm lernten, bezeichnend.

Von woher ist diese ganze innere Welt entstanden? Welches ist ihr Sitz im Leben Jesu, d.h. im Leben eines Menschen, dessen letzte Klarsicht in der freudigen Erfahrung des Abba bestand, die den optimistischen Glauben an den Menschen grundlegte? Was trifft Jesus an, wenn er sich der Tiefe des Lebens erschließt?

Das Leid als Herausgehen aus sich selbst

Bei Markus haben die ersten flüchtigen Anspielungen Jesu an das Leid *die anderen Menschen* zum Gegenstand. Der erste Evangelist hat zwei aufeinanderfolgende Reihen von Begegnungen Jesu mit der Wirklichkeit zusammengestellt, die traurig ausgehen. Erstens eine Reihe von Begegnungen mit der Krankheit und der Besessenheit (1,21–45), bei deren letzter Jesus «erschüttert» reagiert (1,41). Darauf folgt eine Reihe von Konflikten (2,1–3,6); bei dessen letztem besteht die Reaktion Jesu in «Zorn und Trauer» über die Hartherzigkeit. Und so lassen sich ohne weiteres die zwei ersten Zugänge Jesu zum Mysterium des Leidens erahnen: die Erniedrigten und Mißhandelten einerseits und die Blindheit und Härte des menschlichen Herzens anderseits. Beide Themen werden während des ganzen Lebens Jesu aktuell bleiben[22].

Was diese doppelte Reaktion Jesu erklärt, ist das, was in dieser angetroffenen Situation geschehen ist: er hat sich mit dem Befund – der sosehr auch der unsrige ist – solidarisch gemacht und identifiziert, daß der leidende Mensch seinen Schmerz als Schmerz der ganzen Welt, als von Grund auf unerträglich empfindet. Die Besessenheit durch den Teufel als transzendentale Definition aller prädikamentalen Versklavungen des Menschen, oder die Krankheit als plastischer Ausdruck des ontologischen Seufzens der menschlichen Kreatur oder die Herzenshärte als endgültige Absage an die Freuden des Gottesreiches scheinen so eine tiefe Kluft zu schaffen zwischen dem, was der Mensch – der

sich für ihn einsetzt – *vom Vater her* erfährt, und der *realen* Erfahrung der konkreten Menschen. Dieser Bruch ist nach dem Gesagten möglich, denn die Sache des andern wird für Jesus vom freudigen Abba-Erlebnis her in jedem Moment zu seiner eigenen Sache. Und nur von hier aus läßt er sich bemessen.

Und diese Kluft vertieft sich angesichts der Herzenshärte, dem zweiten, noch radikaleren Dementi. Denn der Krankheit gegenüber ist der Glaube Jesu mächtig, vor allem so weit es ihm gelingt, sich mitzuteilen, indem er zum Glauben des Kranken wird. Doch der Herzenshärte gegenüber scheint Jesus eher machtlos. Und das Schreckliche ist, daß sich bald herausstellen wird, daß zwischen Krankheit und Herzenshärte eine geheimnisvolle Verbindung besteht: die Herzenshärte steht in verantwortlichem Zusammenhang mit dem menschlichen Leid, weil sie sich ihm verweigert oder sich in Gleichgültigkeit ihm verschließt oder es hervorbringt[23].

Da Jesus in der Gotteserfahrung eine (zwar nicht thematisierte, jedoch wirksame[24]) Grundlage für die Universalität des Menschen besitzt, wird so sein Leid zur Auswirkung und Äußerung der ontologischen Kluft werden, welche die Menschen spaltet: jeden Menschen in einen guten und einen bösen, in den eigentlichen und den wirklichen Menschen, aber auch die Menschen unter sich in Gesunde und Kranke, in reine und unreine, in reiche und arme – bis hin zum Klassenkampf.

Das Itinerar, das hier als mögliches Itinerar Jesu angedeutet wird, ist ein Weg zum Leid, der mehr oder weniger der jedes Menschenlebens ist, potentiell in jedem von ihnen vorliegt und sich zum Teil aus der eigenen Erfahrung erahnen läßt. Doch bei Jesus wird er durch einen weiteren Faktor vervollständigt.

Der Zweifel als Infragestellung seiner selbst

Verwunderlich – sosehr verwunderlich, daß wir uns noch immer nicht damit abfinden können – ist dies, daß diese freudige Offenheit für das Leben, die für Jesus typisch ist, auf einen Widerstand und eine Ablehnung von unglaublichem Ausmaß stoßen kann und tatsächlich stößt, und daß das Neue Testament diesen Widerstand und diese Zurückweisung als unvermeidlich anzusehen scheint. Doch unsere Verwunderung und unsere geheime Weigerung, die Zurückweisung Jesu hinzunehmen, können uns vielleicht behilflich sein, die Verwunderung Jesu selbst und seine eigene Weigerung, seine Ablehnung hinzunehmen, zu begreifen.

Denn es kommt zu dieser Zurückweisung. Für eine Christologie, die aus der Gottheit Christi nicht einfach ein Formalprinzip zur Bewertung seiner Akte macht (wie das bei Anselm der Fall war), ist nicht das entscheidend, daß Jesus stirbt (eines natürlichen Todes oder infolge eines Unfalls), sondern, daß er als zum Tod *Verurteilter* stirbt, infolge einer schlagartigen Verwerfung, worin die unversöhnlichsten Feinde – Herodes und Pilatus (Lk 23,12), Römer und Juden, die Häupter und das Volk – sich finden und anfreunden.

Markus hat diesen Widerstand dadurch typisiert, daß er die beiden Reihen von Begegnungen, von denen wir sprachen (mit den Dämonen und der Herzenshärte), abschloß mit dem unerwarteten Beschluß, «Jesus umzubringen» (3,6), was den Charakter der Problemstellung, den der erste Teil seines Evangeliums besitzt, vervollständigt. Und dieser Konflikt ist von da an im Leben und Bewußtsein Jesu schon da und scheint sich in den Episoden widerzuspiegeln, aus denen sich die zweite Etappe seines Lebens zusammensetzt: die Krise von Cäsarea, der Entscheid, in Gleichnissen zu sprechen, weniger zu sprechen oder sich bloß an kleinere Kreise von Jüngern, die er sich heranzog, zu wenden, die Forderung an diese, zu ihm klar Stellung zu nehmen (Mk 8,29; Joh 6,67) und möglicherweise die Auseinandersetzung mit andern möglichen Optionen[25], die nachher von der Überlieferung als «Versuchungen» bezeichnet werden.

In allen diesen Zügen wird ansichtig, daß wir (unter der Fraglichkeit der Anekdoten) dem genauen Sinn der Geschehnisse nahekommen und dem, was wir mit E. Schillebeeckx «Jesus-Echtheit» genannt haben. Hingegen habe ich den Eindruck, Schillebeeckx[26] verharmlose das Konflikthafte der Verurteilung und des Todes Jesu allzusehr und mache es von den Martyrern des Alten Bundes und vom Präzedenzfall des Todes Johannes' des Täufers her genießbar. Es liegt doch ein entscheidender Unterschied vor: Beim Täufer war es Herodes, der ihn hinrichten ließ, was ermöglichte, seinen Tod als Martyrium zu deuten. Jesus aber wurde nicht von Herodes in den Tod gebracht, sondern von den Vertretern seines Volkes und mit ihnen von allen: von den einen im Namen der *Pax romana*, von andern im Namen des Gesetzes Gottes, von wieder anderen im Namen der jüdischen Unabhängigkeit... Alle aber stimmten in der Verurteilung überein. Johannes mußte sterben, um einer unsinnigen und unmoralischen Wette willen, Jesus aber um einer angeblichen Gotteslästerung willen.

Auf jeden Fall scheint mir, man müsse zumindest die «Vorbereitung» auf seinen Tod, die Jesus treffen konnte, von der Art und Weise unterscheiden, wie er diesen *in situ* erlebte. Deswegen glaube ich, daß eher Moltmann recht hat, wenn er vom Tod Jesu als der «Widerlegung seines Anspruchs» spricht[27]. Und dies

geht über die Kategorien, die nachträglich auf Jesus angewandt wurden (die des leidenden Propheten oder Gerechten), hinaus und läßt ihn als «Antitypus» oder *Ende* dieser Gestalten erscheinen; es versetzt seinen Tod auf eine andere Ebene: von der Ebene der Anfeindung und Zurückweisung durch die Gottlosen und Ungerechten auf die der faktischen Verwerfung durch Gott selbst, auf die religiöse Ebene der Gottverlassenheit, so daß ich für die damalige seelische Verfassung Jesu keinen besseren Ausdruck finde als das Wort «Zweifel»: die «neuen Zusammenhänge», von denen aus Jesus lebte, brachen zusammen (man denke an den lauten Schrei in Mk 15,37). Dieser Zweifel ist nicht der Zweifel des unsicheren Menschen an sich selbst (denn Jesus war völlig selbstsicher), sondern der Zweifel an der Wirklichkeit, die nichts mehr weiterbestehen läßt, außer das treue Festhalten an dem in ihr erlebten Element einer persönlichen Sohnesbeziehung, was Lukas zum Ausdruck gebracht hat im Sprung aus der Gottverlassenheit (bei Mt-Mk) in die Hände des Abba. Jesus wird zur «Gestalt des leidenden Menschen», weil sein Schicksal sich weder integrieren noch assimilieren läßt. Gewiß wird man später von diesem Tod als einem notwendigen Tod sprechen (*edei* usw.), doch ist diese Sprechweise eher Ausdruck für das, was man vorher nicht verstehen konnte: daß dieser Tod hingenommen, aber nicht assimiliert wird, daß man sich ihm übergibt, ihn aber nicht integriert.

Wenn es einen Bereich der menschlichen Erfahrung gibt, von dem aus diese Infragestellung Jesu uns zugänglich sein kann, so wäre es sicher der allerdings weite, fatale Bereich unserer Geschichte – den zu kennen wir uns ebenfalls weigern –: im Namen der Freiheit wurden schlimmste Sklavereien (von der *Pax romana* bis zur *Pax capitalista*) gutgeheißen, im Namen der Gerechtigkeit die ärgsten Ungerechtigkeiten belobigt (so daß das *summum ius* von Marx zur *summa iniuria* mancher seiner konkreten Verwirklichungen verkehrt wurde), im Namen des Menschen alle Unmenschlichkeiten verübt und im Namen Gottes die unglaublichsten Grausamkeiten (von den Menschenopfern bis zur Inquisition) begangen. Dies ist das fatale Schicksal, das uns zugleich die Geschichte und das Kreuz enthüllen und das bloß die Kehrseite von dem ist, was wir bei anderer Gelegenheit so formuliert haben: «Wenn wir Menschen etwas Absolutes konstruieren, kreuzigen wir den Absoluten»[28]. Von hierher muß uns aufgehen, welchen Widerstreit das Leben Jesu voraussetzt, einen Konflikt, den Jesus als seine *Infragestellung* durch die Wirklichkeit Gottes, als Gottverlassenheit, ertragen mußte, und der ihn in der Agonie verständlicherweise aufschreien läßt: «Nimm diesen Kelch von mir!» (Mk 14,36).

III. Folgerungen

Das Leid Jesu und das Leid der Welt

Aus unseren Darlegungen ergeben sich einige Folgerungen:

a) Das Leid Jesu ist kein eogistisches, kein auf sich selbst bezogenes Leid; darum ist es keineswegs krankhaft, auch wenn es äußerst schwer sein kann. Es kreist nicht um seine Traumen, seine Frustrationenen, seine Fixationen... Deshalb ist es auch nicht obsessiv und nimmt nicht die Fähigkeit, sich zu freuen und Mitgefühl zu zeigen. Es macht niedergeschlagen und zerreißt, kapselt aber nicht ab. Und meines Erachtens können die in der Bergpredigt enthaltenen Hinweise auf die Vorsehung nur von hier aus richtig verstanden werden, während sie, wenn man sie aus einer allgemeinen Religiosität heraus versteht, nach Zynismus, Naivität oder Opium für das Volk riechen: die Lilien blühen weiter und die Spatzen pfeifen weiter, auch wenn ich leide, und die Welt kann weiterhin schön sein, während sie für mich objektiv schrecklich ist. Und dies besagt, daß mein Leid *nicht das Wertmaß für die Welt* abgibt (so wenig wie das private Vergnügen), obwohl die Leiderfahrung die Welt eigentlich als sinnlos empfindet. Das, was man «christliche Annahme des Leidens» nennt, kann vielleicht nicht mehr bedeuten als dies: hinnehmen, daß das eigene Ich nicht das Zentrum der Welt oder der Schlüssel zu ihrer Deutung ist, und dabei beginnen, zu «pro-existieren», für andere dazusein. Kann man von hier aus ahnen, weshalb Jahwe auf Ijobs Klagen mit dieser ganzen unverständlichen Kosmologie antwortet (Ijob 38–40)?

b) Weil Jesu Leid ihn nicht verschlossen machte, sondern ihn auf den Mitmenschen hin öffnete, konnte die Überlieferung die Erinnerung an die Begegnung Jesu mit den bedrückten Menschen in die Worte des Jesaja fassen: «Er hat unsere Schmerzen auf sich genommen» (Mt 8,18). Und kraft des Befreiungspotentials dieser Selbstidentifikation Jesu mit dem leidenden Menschen konnte er die Worte auf seine Lippen nehmen: «Kommt alle zu mir, die ihr geplagt seid; ich werde euch Erleichterung verschaffen» (Mt 11,28). Später, als dieses solidarische Sich-Öffnen für den menschlichen Schmerz zur scheinbaren Niederlage wird, war es anhand dieses Leids, das sich in manchen Momenten unseres Lebens als stärker erweist als wir, ein Leichtes, das früher Gesagte umfassender neu zu formulieren: «Er hat für uns gelitten» (ob zu unseren Gunsten oder an unserer Statt, kommt aufs gleiche hinaus), womit man dem Leid Jesu (und dem menschlichen Leid) gewissermaßen einen erlösenden, transzendenten Sinn gab. Auf alle Fälle ist zu sagen: Die

Menschen, die mit Jesus zusammenlebten, gewöhnten sich in der Folge daran, das Leid des Menschen von der Leidenserfahrung Christi her und als «Christi Leiden» anzusehen: Man stirbt mit Christus, und man leidet mit ihm und mit seinem Leid[29]. Und so darf man Jesus eine Reihe von Texten auf die Lippen legen, die vom Leid als vom Lohn für seine Nachfolge sprechen[30] und die dann diesen Lohn von der Erfahrung der tiefsten Wahrheit des Menschen her rechtfertigen (das Gesetz vom Weizenkorn: Joh 12,23ff).

Von der Leidensannahme zur Notwendigkeit des Leidens

Der Hebräerbrief scheint diesen Vorgang, der für den Briefautor ein konstitutives Element der unwiederholbaren Einzigkeit des Priestertums Christi bildet, in allen seinen Schritten treu nachzuzeichnen. Der Vorgang ist leichter zu verfolgen, wenn man den vom Autor gemachten Angaben in umgekehrter Reihenfolge nachgeht:

1. Die globale Schilderung des Lebens Jesu, die in seinem Schmerzensweg gegeben ist: «Angesichts der vor ihm liegenden Freude nahm er das Kreuz auf sich, ohne der Schande zu achten» (Hebr 12,2)[31].

2. In diesem Leiden «lernte er, zu gehorchen» (5,7–9), d.h. er erlernte das Schicksal des Menschen, das sich nur in der Hinnahme verwirklicht. Der Ausdruck «Gehorsam» will dem eine persönliche, Hoffnung machende Färbung geben, so daß man über die bloß stoische Hinnahme, die heute von vielen militanten Ungläubigen wieder zu neuem Leben erweckt wird, hinausgelangt[32].

3. «Da er selbst... gelitten hat, kann er helfen» (2,18). Eine These, die in der Folge erklärt wird: Seine totale Selbstidentifikation mit der menschlichen Schwäche (2,14) macht ihn *mitleidig* und *glaubwürdig*. Und dies sind die Züge, die der Mensch bei einem echten Priester benötigt (2,17).

4. Abschließend ruft der Autor nicht ohne Verwunderung aus: «Er mußte durch Leiden vollendet (zum Priester geweiht[33]) werden (2,10).

Diesen Prozeß gibt in mehr moralisierender Form der erste Petrusbrief wieder, der auf folgende Züge im Leiden Jesu hinweist: Unschuld, Identifikation mit uns, Wert und Beispielhaftigkeit für uns[34].

IV. Schluß

Über das Leid zu sprechen, macht sich aus zwei Gründen nie gut: Nur jemand, der selbst nicht leidet, kann über das Leid sprechen, und das einzige, was man angesichts des Leids tun soll, ist, es zum Verschwinden zu bringen zu suchen. Darum ist jede Anmaßung, über den Schmerz ein belehrendes Wort zu sagen, von vornherein dazu verurteilt, zur sündhaften Rede der Freunde Ijobs zu werden, oder aber zu zerbrechen und zusammenzustürzen, wenn es zur Bewährungsprobe kommt, wie das beim Jesuitenpater in «La Peste» von Camus der Fall ist.

Wenn wir uns trotzdem erkühnt haben, über das Leid zu sprechen, dann nicht zu dem Zweck, eine moralische, religiöse oder aszetische Lehre über das Leid auszuarbeiten, sondern deshalb, weil es in unserer Geschichte einen Menschen gegeben hat, der unverständlicherweise gleichzeitig als Mann der Schmerzen und als Befreier von allem Leid gilt. Dieser für uns verblüffende, unwiederholbare Sachverhalt rechtfertigt (trotz aller Schwierigkeiten, dazu den Zugang zu finden) die Absicht, sich der von den Seinen nachgezeichneten Leiderfahrung dieses Menschen zu nähern.

[1] Infolge der diesem Aufsatz gesetzten Grenzen muß ich auf eine kritische Analyse der Texte verzichten. Doch ist eine solche auch nicht nötig, sofern vieles, was keine «historische Echtheit» beanspruchen kann, dennoch eine «Jesus-Echtheit» besitzt – der von E. Schillebeeckx jüngst herausgearbeiteten Unterscheidung entsprechend. Vgl. Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden (Freiburg i.Br. 1975).

[2] «Wieso sollen die Freunde des Bräutigams fasten?» (Mk 2,19).

[3] «Ein Fresser...» usw. (vgl. Mt 11,19; Lk 7,39).

[4] «frohlockte» (Lk 10,21); «Fürchtet euch nicht..., denn es hat eurem Vater gefallen...» (Lk 12,32).

[5] Vgl. Mt 5,48.

[6] Vgl. Lk 24,36; Joh 20,19 in Verbindung mit Lk 2,14; 10,5; 7,50b; 8,48b.

[7] Mk 1,17.18; 2,14.

[8] Lk 5,20; 7,48.

[9] Joh 1,41.45; 4,29.

[10] Die Berichte über Besessene sind für uns heute vielleicht deshalb weniger verständlich, weil die Theologen der westlichen Welt eine geheime Tendenz haben, die Welt zu «verunschuldigen», so daß in ihr niemand als *Opfer* von etwas oder jemand zu leiden hätte, sondern bloß infolge eines leicht behebbaren technischen Versagens. Nun aber ist der «Besessene» im Grunde ein Opfer, nicht ein Berechnungsfehler. Wir sollten uns fragen, ob hinter dieser Tendenz, die Welt zu «verunschuldigen», nicht ein weiteres, noch geheimeres und unbewußteres Bestreben steckt, nämlich das, das Establishment, das kapitalistische System zu «verunschuldigen» ... Und dann sollten wir uns noch weiter fragen, ob sich in einer gewissen «technokratischen Banalität», womit man letzthin das Thema Satan angepackt hat (und die nur die Kehrseite der mythologischen Banalität von einst ist, denn beide sind in gleicher Weise unchristologisch) nicht zudem die unbewußte Absicht verrät, zu behaupten: In Wirklichkeit gibt es kein *mysterium iniquitatis* (2 Thess 2,7), und deswegen darf man die Bosheit des Systems nicht übertreiben und auch am Establishment nicht alles verkehrt finden.

[11] Vgl. 1 Petr 2,21–25; 3,18; 4,1; Röm 15,3; Hebr 12,2.

[12] Vgl. Mt 25,31ff; Apg 9,4; 2 Kor 1,5; 4,10; Kol 1,24.

[13] Vgl. Mk 15,34; ÖLk 23,28.

[14] «Jetzt ist meine Seele erschüttert» (Joh 12,27); «Da weinte Jesus» (11,35); «Ich bin zu Tode betrübt» (Mt 26,38).

[15] «Da seufzte er tief auf» (Mk 8,12); «Weg von mir, Satan!» (8,33); «Könnt ihr den Becher trinken, den ich trinken werde?» (Mt 20,22).

[16] Vgl. Joh 9,3; Lk 13,1ff.

[17] Vgl. Lk 21,17; ferner Mt 13,57 und 23,34–39.

[18] An diesen Stellen schließt der Glaube die Fähigkeit in sich, anzunehmen, daß das Leid im Leben dazu da ist, besiegt zu werden; daß man sich durch es nicht niederdrücken läßt und daß man niemandem die Schuld daran zuschiebt. Deswegen bringt der Glaube Heilung, und der Mangel an Glaube wird getadelt. Vgl. Mt 7,10; Lk 17,19; 18,42; Mt 6,30; 8,26; 14,31; 16,8.

[19] Vgl. Joh 12,23ff; Mk 8,33.

[20] Mt 9,36; 15,32; 20,34; Lk 7,13. Fast immer, wenn die Evangelien von einem Gefühl Jesu sprechen, handelt es sich um Mitleid oder um die Freude in Gott, von der vorher die Rede war.

[21] Vgl. Mt 4,23–24; 6,25.34; 7,17; 11,22.

[22] Zum ersten Thema ließen sich unzählige Stellen anführen. Zur Herzenshärte vgl. Mk 3,5; 10,5; 16,14; zudem Lk 9,47.

[23] Lk 13,10–16 hat alle diese Gegebenheiten systematisiert: die Krankheit der Frau wird ausdrücklich mit einem transzendenten Oppressionsprinzip in Verbindung gebracht (V. 11); die Herzenshärte weist ihre Heilung zurück (14–15), und die Abstammung der Frau von Abraham ist der Grund für das Verhalten Jesu (16). Am Schluß stehen die beiden transexperimentalen Elemente, durch die Jesus zerrissen wird, einander frontal gegenüber: die Auserwählung des Menschen («Tochter Abrahams») und die «Transzendenz des Übels» (Satan): vgl. V. 16.

[24] Anfänglich bewegt sich Jesus im jüdischen Umkreis. So wird z.B. an der in der vorhergehenden Anmerkung behandelten Stelle die Auserwählung der Frau in der Abstammung von Abraham, nicht in der Abstammung von Gott erblickt.

[25] Vgl. Spuren davon im Machtgedanken (Joh 6,15) und in der Idee des auffallenden Zeichens (Mk 8,11).

[26] AaO. 242ff.

[27] Der gekreuzigte Gott (München 1972) 126.

[28] Qué significa creer en Jesús: La teología de cada día (Salamanca 1976) 17.

[29] Vgl. 2 Tim 2,3.11; 1 Petr 4,13; Kol 2,20 sowie die in Anm. 12 angeführten Stellen.

[30] Vgl. Mt 10,22; 16,25; Lk 14,26 usw.

[31] Ich befürchte, die (in vielen anderen Dingen ausgezeichnete) Übersetzung, welche die «Nueva Biblia Española» bietet, habe diese Stelle vollständig falsch wiedergegeben.

[32] Dies sind die beiden Sinngehalte des Leids, von denen weiter oben die Rede war: das Leid als Öffnung auf den andern hin und als Hinnahme eines höheren Schicksals.

[33] Wie A. Vanhoye nachgewiesen hat, schließt *teleiosthai* (vollendet werden) eine Anspielung an die Priesterweihe in sich. Vgl. Situation du Christ (Paris 1969) 325ff; Textus de sacerdotio Christi (Roma 1969) 120ff.

[34] 1 Petr 2,21.25; 3,18; 4,1.13.

Übersetzt von Dr. August Berz

JOSÉ GONZÁLEZ-FAUS

1933 in Valencia (Spanien) geboren; Jesuit. 1963 zum Priester geweiht. Lehrt an der Fakultät von Barcelona (Sektion San Cugat del Vallés) systematische Theologie. Veröffentlichungen: Carne de Dios (Barcelona 1969) über die Inkarnation bei Irenäus von Lyon; La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología (Madrid 1975); La teología de cada día (Salamanca 1976). Anschrift: Facultades de Filosofía y Teología, San Francisco de Borja, San Cugat del Vallés, Barcelona, Spanien.

Christian Duquoc

Das Kreuz Christi und das Leid des Menschen

Alljährlich meditieren die Gläubigen am Karfreitag nicht nur das Leiden Christi, sie rufen sich auch die lange, sich ständig wiederholende Geschichte des menschlichen Leides in Erinnerung. Ob es sich um wirkliches oder eingebildetes Leiden handelt, spielt dabei keine Rolle. Jene Übel, die längst fester Bestandteil der Allerheiligenlitanei geworden sind wie Krieg, Hungersnot, physische Krankheiten, Erdbeben, Tote, werden jetzt zusammen mit anderen, weniger spektakulären, aber nicht minder alltäglichen Übeln artikuliert: stumpfsinnige Arbeit, überschneller Arbeitsrhythmus, eingeengter Horizont, beengende, häßliche Wohnungen, Ausbeutung, Mystifizierung, Gewalt... Unsere Gesellschaftssysteme mit ihrem hohen Lebensstandard bringen gerade da, wo die physischen Übel gelindert werden und die tatsächliche Unsicherheit verschwindet, für Gesellschaft und Individuum neue pathologische Zustände hervor, die nicht weniger schrecklich und zerstörerisch sind. Und es entsteht ein langer Zug menschlichen Leids, ein Kreuzweg, der kein Ende nimmt: ein lange anhaltender Karfreitag, Bild des Gekreuzigten, der das Elend der Welt in sich vereint und es in einem Schrei vor das Antlitz Gottes trägt: «Warum hast du mich verlassen?»

Wie ist diese Identifizierung zwischen dem Kreuz Christi und unserem Leid zu verstehen? Ist das Kreuz Werkzeug unserer Befreiung? Oder aber das letzte Argument, das die Menschen dazu bringen will, sich nicht aufzulehnen, mit diesem Leid nicht zu hadern, da ja der Unschuldige, der Gerechte, wie schon Ijob, dem Leiden nicht entgehen und es aus unserer Geschichte nicht hinausdrängen konnte?

Diese Fragen umschreiben die Diskussion, die ich in diesem kurzen Artikel eröffnen möchte. Wir müssen anerkennen, daß man sich tatsächlich im Verlauf der Geschichte häufig auf das Kreuz berufen hat, um das Leid zu rechtfertigen. Ist es möglich, das Kreuz wieder aus dieser Rolle herauszulösen, die vielen Gläubigen verhaßt ist, ihnen geradezu als eine Gotteslästerung erscheint? Haben wir das Recht, im Kreuz eine Quelle der Freiheit zu sehen?

Damit meine Darlegungen möglichst klar werden, gliedere ich diesen Artikel in drei Gesichtspunkte: 1.

Die Zweideutigkeit der Berufung auf das Kreuz; 2. Die Tendenz moderner Theologen, das Kreuz zu übergehen; 3. Die Rückkehr zum Gekreuzigten.

1. Die Zweideutigkeit der Berufung auf das Kreuz

Wo man sich auf das Kreuz beruft, geschieht dies nicht unter dem Druck des historischen Phänomens (Jesus, der Prophet, wird von den Führern seines Volkes verurteilt), sondern unter der starken Wirkung des Symbols. Wenn wir den Tatbestand einmal zugespitzt betrachten, wird deutlich, daß das Kreuz nicht mehr an den historischen Tod Jesu erinnert, sondern an das allumfassende Mysterium des Leidens, das in diesem Tod deutlich wird. Die Theologien des Kreuzes gehen nicht vom historischen Ereignis, sondern von einer bestimmten Vorstellung aus, die sie sich über die Relation zwischen Mensch und Gott machen. Meiner Meinung nach kennzeichnet gerade dieses Hinübergleiten des Historischen zum Symbolischen die Zweideutigkeit des Kreuzes.

In den Entwürfen einer Theologie von der Erlösung, die Predigt und Katechese jahrhundertelang beherrscht haben, stellt das Kreuz nicht das historische Ereignis des Todes Jesu dar, es ist vielmehr das Symbol dafür, daß jede Versöhnung mit Gott als mühevoll bezeichnet werden muß. Der Beweis für diese Behauptung läßt sich leicht erbringen: Schon beim Lesen der zahlreichen Theologien über die Erlösung wird man feststellen, daß sie sich nicht für die historischen Modalitäten des Todes Jesu interessieren. Einige spielen mehr aus anekdotischem Interesse auf diesen Tod an. Demgegenüber haben sie sich – und mit sehr viel Ausdauer – Gedanken gemacht über die Notwendigkeit des Todes im Vorgang der Versöhnung des sündigen Menschen mit seinem Gott. Das Leiden ist ihrer Meinung nach in dem Maß notwendig, als es Weg der Erlösung ist. Das Kreuz stellt das Symbol eines Austauschs dar: der Gerechte oder Unschuldige bezahlt für den Schuldigen, denn in der Rechtsprechung kann es keine Freigabe des Schuldigen geben, ohne daß dieser seine Schuld vollständig bezahlt hat. Das Kreuz, Symbol des Leidens und des Todes, bedeutet also, daß dieser lange Zug von Leid letztlich zum Begleichen einer Schuld dient.

Geistliche Menschen, Prediger und Theologen haben betont, daß der Schuldige – gemeint ist hier die Menschheit – nicht auslösbar ist. Im Lauf der Jahrhunderte haben die Theorien einander abgelöst, die die Notwendigkeit des Leidens und Sterbens im Vorgang unserer Erlösung darlegen wollten. Sie sind vom «Mythos» übergegangen zu den denkbar spitzfindigsten Rationalisierungsversuchen. Es ist unwichtig, ob man das Entreißen des Menschen aus der Macht der Sünde deswegen als mühselig darstellt und rechtfertigt, weil dem Teufel, der rechtmäßiger Besitzer dessen ist, der sich ihm verkauft hat, ein Lösegeld bezahlt wird (wie die Theorie der Antike bezüglich der Rechte des Teufels lautet), oder ob man die Gerechtigkeit Gottes heraufbeschwört, die ihre strikten Forderungen nicht übergehen kann, so daß der, der gesündigt hat, sühnen und sterben muß (Satisfaktionstheorie). Die Bildhaftigkeit oder Logik der Darstellung ist unwichtig: nur das Ergebnis zählt, und dieses ist in beiden Fällen gleich. Diese theologischen Ideen wollen den unerhörten Charakter der Substitution voll herausstellen. An unserer Stelle und für uns hat Jesus, den wir als Sohn Gottes bekennen, die Schuld beglichen, die wir Gott gegenüber hatten und die einzulösen wir unter keinerlei Bedingung fähig sind. Unser Leiden und Sterben bleibt nutzlos: Es ist Quelle anderer Leiden und anderen Sterbens, Schrecken oder Verzweiflung. Aber da tritt Jesus in diesen Weg ein und öffnet ihn für die Hoffnung, da dieser Weg der Schmerzen und des Todes der harte Weg der Freiheit ist. So stellt das Kreuz den Vorgang einer Verhandlung zwischen Jesus und Gott dar, die uns zum Gegenstand hat. Nach und nach geben diese Theologien den mythischen Nährboden ihrer Ursprünge auf und arbeiten Konzepte aus, die sie meistens den juristischen Bildern jener Kultur entnehmen, in der sie entstehen. Sie hoffen, auf diese Weise klarer herausstellen zu können, was intuitiv und symbolisch im Kreuz gegeben ist.

Wenn diese Theologien auch das historische Ereignis des Todes Jesu durch das Symbol ersetzen, so berufen sie sich dennoch auf das Neue Testament. Dazu sind sie relativ berechtigt. Die erste christliche Gemeinde hatte den Tod dessen, den sie nunmehr als Christus und Herrn bekannte, als einen Skandal, eine Absurdität, empfunden. Weil sie ihre Unfähigkeit im Nachdenken über dieses Faktum ausgleichen wollte, griff sie zu schon Bekanntem und, folglich, Nicht-Skandalösem: Um den Tod Jesu in ihrem Denken heimisch zu machen, gebrauchte sie Bilder aus dem Alten Testament. Dieses Vorgehen bot einen zweifachen Vorteil: Es milderte die Brutalität des historischen Ereignisses und eröffnete eine Möglichkeit, den Heilsplan Gottes als eine Einheit darzustellen, indem man gerade im Verwerfen und Töten Jesu durch sein Volk eine göttliche Notwendigkeit entdeckte, deren Ziel Erbarmen war. Von da aus arbeitete man dann eine Katechese über den Tod Jesu aus, indem man von Bildern wie Lösegeld, Gottesknecht, Opferhandlung, Opfer, Osterlamm usw. ausging. Wir erkennen hier die ersten Versuche, das rohe Faktum des Kreuzes in ein gedankliches Konzept zu integrieren, das Zusammenhänge

aufzeigen will. Aber schon steht das Bild in Gefahr, sich selbst an die Stelle des Ereignisses zu setzen und dessen Bedeutung zu verdecken.

Dieses Bemühen ging weiter. Die Theologen gaben die Bilder auf und gebrauchten Ausdrücke, die sie für genauer hielten, wie z.B. den der Satisfaktion. Die Satisfaktionstheorie, die von Anselm von Canterbury entwickelt wurde, sollte lange anhaltenden Erfolg im Katholizismus haben. Sie konnte aber die Rückkehr zu anscheinend primitiveren Konzeptionen, wie der Immolationstheorie oder der Theorie der Strafsubstitution nicht verhindern. Diese, die im 16. Jahrhundert entstand, hat heute noch sehr bedeutende Vertreter, besonders im Protestantismus.

Alle diese verschiedenen theologischen Versuche, die wir hier viel zu kurz in Erinnerung gerufen haben, stellten sich die Aufgabe, in einer Sprache, die man für allgemein zugänglich hielt, jene Überzeugung des christlichen Glaubens zu überliefern und zu deuten: daß ein Zusammenhang besteht zwischen dem Tod Jesu und unserem Zugang zur Freundschaft mit Gott, durch die Vergebung.

Die Sprache, die damals zugänglich war, läßt eine andere Überzeugung erkennen: Gott kann die Menschheit ihrem Leiden und Sterben nicht entreißen, solange die Schuld, in der sie, als Kollektiv, ihm gegenüber steht, nicht beglichen ist. Da man aber die Menschheit trotz ihres Leidensweges und trotz ihres Sterbens für unfähig hält, diese Schuld zu begleichen, ergreift Gott selbst die Initiative: Er selbst stellt das zur Versöhnung erforderliche Opfer, da seine Ehre gerechterweise das Opfer eines unschuldigen Gliedes dieser Menschheit verlangt.

Der Leitgedanke dieser Darstellungsweise unserer Erlösung scheint mir – beim derzeitigen Informationsstand – nicht die Liebe Gottes zu sein, sondern eine bestimmte Vorstellung von der Gerechtigkeit, genauer gesagt: eine Genugtuung für seine Ehre. Das Kreuz ist der Preis, der als Wiedergutmachung für die verletzte Ehre bezahlt wird. Sekundär ist es das Werkzeug unserer Befreiung. Daher nimmt die Befreiung auch selten einen besonderen Platz im Denken dieser Theologen und der geistlichen Menschen, die ihren Ideen folgen, ein. Sie sind vielmehr fasziniert von dem hohen Preis, den die Vergebung erfordert, oder von dem schmerzhaften Charakter der Erlösung. Sie halten sich gerne bei den Folgen auf, die der zentrale Platz des Kreuzes im Leben des Christen für den Jünger nach sich zieht.

Wenn wir hier die Zweideutigkeit und den mitunter abstoßenden Charakter dieser Theologien anprangern, so wollen wir ihnen damit keineswegs ungerechterweise den Prozeß machen. Sie vergessen einfach die historische Wirklichkeit des Wirkens Jesu und seiner Verurteilung; sie schauen auf sein Leiden und seinen Tod und vergessen dabei deren Ursache. Jesus leidet und stirbt nicht unter irgendwelchen Bedingungen. Das Übergehen der historischen Gründe für dieses Leiden und Sterben führt zu philosophischen oder mystischen Überlegungen über das Leiden und den Tod an sich und letztlich über das Kreuz als Symbol. Von daher wird die Zweideutigkeit offenkundig: Die Auflehnung Ijobs, der verhaltene Zorn des Kohelet, die Stärke der Propheten, der Kampf Jesu für die Armen, Ausgeschlossenen, Ausgebeuteten, für die Sünder schwinden aus dem Gesichtskreis zugunsten der Idee von einer Wiedergutmachtung, die niemals ein Ende findet, weil die Ehre Gottes so hoch ist, daß kein Mensch ihr jemals richtig entsprechen kann.

Aber wer verkündet diese Ehre Gottes? Wer definiert sie? Wer ermißt sie? Wer stellt sie sich vor? Wer behauptet, daß man sie sich in dieser Art und Weise ausdenken soll? Der historische Tod Jesu? Oder aber unsere Konfiskation dieses Todes, die wir dadurch bewerkstelligen, daß wir diesem Tod symbolhaften Wert beimessen und auf diese Weise Leiden und Tod gewähren lassen, so daß sie ihr Werk fortsetzen können in der Gestalt des Ausbeuters, des Privilegierten, des Folterknechts, des Machtgierigen? Wer zieht denn sonst Nutzen aus der Rechtfertigung des Leidens als Genugtuung für die Ehre Gottes? Wie, wenn Gott seine Ehre gerade dafür drangeben wollte, daß der Arme, der Ausgebeutete, der Leidende, glücklich werde? Ist sich diese Theologie ihres Einvernehmens mit sadistischen und masochistischen Regungen bewußt? Hat das Kreuz als Symbol nicht den historischen Tod Jesu verworfen? Ist diese Zwiespältigkeit die Erklärung dafür, daß diese Theologien vom Kreuz heute vorsätzlich beiseite geschoben werden?

2. Das Schwinden der Theologien vom Kreuz in der heutigen Zeit

Der Deutung des Kreuzes als Wiederherstellung der Ehre Gottes ist seit ungefähr fünfzig Jahren heftig widersprochen worden. Theologen, die es für unmöglich ansahen, die Meinung der Mehrheit bezüglich der Erlösung aus dem Evangelium zu begründen, räumten nunmehr dem Symbol der Auferstehung den ersten Platz ein. Sie schieben das Symbol des Kreuzes beiseite. Ich sage mit Absicht «das Symbol», selbst dann, wenn ihr Denken um die im Neuen Testament niedergeschriebenen Ereignisse kreist.

Die Gründe für diese Kehrtwendung sind politischer und exegetischer Art. Politischer Art, in der nobelsten Bedeutung dieses Wortes: Es wurde dringend notwendig, eine Antwort auf die neuen Fragen zu ge-

ben, die sich aus der sozio-ökonomischen Mutation zu Beginn des 20. Jahrhunderts ergaben.

Nach den Zusammenstößen, die durch die politischen Umwälzungen des 19. Jahrhunderts hervorgerufen worden waren, war der Katholizismus weniger entfernt von den demokratischen Idealen und den großen Hoffnungen sozialer Art, die durch die Ausdehnung der Wissenschaften und der Technik hervorgerufen worden waren, als man eigentlich hätte befürchten müssen. Eine bessere Kenntnis des Unbewußten, Affektiven, warnte vor einseitigem Herausstellen gewisser Apologien des Kreuzes. Mit einem Wort, es erwies sich als unpassend, die Erlösung nach dem Schema der Reparationstheorie zu denken.

Exegetischer Art: die Polarisierung um das Symbol des Kreuzes geriet in den Verdacht, daß sie ihre Beweggründe nicht aus dem Neuen Testament schöpfe. Dieses baute auf der Basis der Ostererfahrung auf: Der Gekreuzigte lebt. Und von daher stand nun auch die positive Würdigung der Welt in Einklang mit dem Ergebnis der historischen und exegetischen Forschung. Das Symbol der Auferstehung gab dem Neuen Testament seine Einheit, da erst von ihm aus – und nur von ihm aus – das Symbol des Kreuzes gedacht, korrigiert, relativiert und angenommen wurde. Die Erlösung ist ein Sieg, keine Wiedergutmachung oder Sühne. Christus ist Sieger über den Tod. Er ist nicht gekommen, um das Leiden zu verherrlichen, er ist gekommen, um dessen Herrschaft ein Ende zu setzen. Hinweg mit dem Moralisieren, mit der falsch aufgefaßten «Ehre» Gottes!

Die theologische Opposition gegen die damals verbreitete Auffassung fand einen Verbündeten in der Katholischen Aktion. Diese machte sich aufgrund ihrer induktiven Methoden, ihres Willens, Erfahrungen ernst zu nehmen, die modernen Ideale von Entwicklung und Fortschritt zu eigen. Sie konnte in der Tat keinen Zugang zur Dynamik der Arbeiterbewegung finden, wenn sie nicht gewillt war, den Akzent auf die Hoffnung zu legen und den wirklich reaktionären Charakter der Reparationstheorien wahrzunehmen. Das Osterereignis stand ihren eigenen Themen und ihrem Engagement näher als das Symbol der Sühne, des Kreuzes. Letzteres war mit Mißverständnissen einer Vergangenheit beladen, die man ablehnte. Es hatte dazu beigetragen, die bestehende Ordnung ideologisch zu unterstützen und die Kirche daran zu hindern, die Arbeiterklasse zu verteidigen. Mit dem Aufschwung des Kapitalismus war es unmöglich geworden, Sühne und Resignation zu predigen. Man mußte den Preis für diesen Wandel in der politischen Ausrichtung zahlen: das Symbol des Kreuzes tilgen, das der Auferstehung herausstellen. Das Neue Testament machte diese Umkehr nicht nur möglich, es forderte sie sogar.

Die Folgen dieses Wandels waren nicht nur positiver Art. Ich unterschätze seinen unleugbaren Vorteil keineswegs: Das Kreuz ist seines schändlichen Charakters entledigt, es ist der Besessenheit von Wiedergutmachung und Sühne entrissen und in der Kraft der Auferstehung angenommen. Ich ermesse jedoch auch seine Schwäche: Er schob das Kreuz beiseite, ohne es in die christliche Dynamik zu integrieren. Die ausschließliche Ausrichtung auf Auferstehung und Verheißung, verstanden als Vollendung der sozialen und kosmischen Entwicklung oder als Erfüllung der Sehnsucht des Menschen, lenkte davon ab, das historische Ereignis der Verurteilung Jesu ernst zu nehmen. Der Wandel trifft das regressive soziale Symbol an seiner entscheidenden Stelle – zu Recht, denn meiner Meinung nach ist es blasphemisch –, aber er ersetzt es nur durch ein anderes Symbol. Dieses ist zwar positiv, aber es ist doch aus seinem ursprünglichen Nährboden, nämlich der Geschichte Jesu, herausgelöst. Das Risiko ist leicht einzusehen: Das Symbol des Kreuzes und das Symbol der Auferstehung werden in ihrer Wirkkraft austauschbar, und zwar je nach dem Belieben der jeweils vorherrschenden Ideologie. Weder Kreuz noch Auferstehung sind hier die Felsen, an denen die Vorherrschaft der Ideologien zerbrechen muß.

So sakralisiert Ostern die Ideologie von einer versöhnlichen Zukunftserwartung, indem es die Tragik vergißt: das derzeitige Fortbestehen von Ausbeutung, Ungerechtigkeit und Schmerzen. Ostern ist ein religiöser Gedanke, der eine Überzeugung und eine soziale Handlungsweise nach sich zieht, die ursprünglich nicht von ihm abhängig waren. Man muß also das Kreuz aufgeben und zu der historischen Gestalt des Gekreuzigten zurückkehren, und man muß Ostern aufgeben und sich wieder Jesus zuwenden, und zwar als dem Lebendigen.

3. Die Rückkehr zum Gekreuzigten

Die zeitgenössischen Varianten in der Theologie geben den Beweis dafür ab, daß es nicht ausreicht, wenn man die vorherrschende Ideologie entlarvt. Man muß gleichzeitig vermeiden, eine Ersatzideologie hervorzubringen, die letztlich nichts anderes ist als eine Umkehrung des zurückgewiesenen Schemas.

Diese unglückliche Umkehrung wird besonders sichtbar, wenn man jene Theologien betrachtet, die sich ausschließlich an der Auferstehung orientieren, oder auch jene Theologien, die die Abwesenheit Gottes in unserer Zeit durchdenken wollen und gerade so

zu einer neuen Verherrlichung des Kreuzes kommen. Ich führe diesen letzten Fall deswegen an, weil gerade er besonders instruktiv ist.

Die weltlichen Theologien vom «Tod Gottes» hatten vor einigen Jahren großen Erfolg bei intellektuellen Gläubigen. Sie haben das Kreuz zum Symbol und zur erklärenden Begründung der Abwesenheit Gottes errichtet. Indem sie das taten, haben sie gezeigt, in welche Sackgasse das symbolhafte Sprechen vom Kreuz geraten war, und haben, fast gegen ihre Absicht, zu einem neuen Verständnis für das historische Ereignis geführt.

Diesen Theologien zufolge muß man die soziale Rezession der Religion und der Kirchen im Licht der Kenose sehen. Unter Kenose wollen wir hier jenes Ereignis verstehen, durch das Jesus am Kreuz jede «göttliche» Prärogative losläßt und die Logik der Opposition gewähren läßt. Paulus war es, der in Phil 2,6–11 diesen Ausdruck verwendet hat, um die demütige Seinsweise Jesu zu beschreiben. Bei unseren Theologen erhält dieser Ausdruck eine philosophische Dimension: Er steht nicht mehr für das historische Ereignis der Verdemütigung Jesu, sondern er wird Zeichen für den Rückzug und den Tod Gottes in der Geschichte. Gott zieht sich zurück, damit der Mensch endlich leben kann. Da der Mensch beim Kontakt mit dem Absoluten stirbt, besteht die Ehre des Absoluten darin, daß es aus dem menschlichen Bereich verschwindet. So erklärt die «Kenose» die historische Bewegung des Rückzugs Gottes als die eigentliche Bewegung seiner Barmherzigkeit. Gott hört nicht auf zu sühnen, daß er Gott ist. Und diese Sühne, die die Form einer großen Diskretion annimmt, ist das einzige Mittel, das Er erfunden hat, damit man ihm vergibt, daß er das Absolutum ist und damit der Mensch atmen und leben kann. Das Kreuz ist nicht mehr Wiedergutmachung für seine Ehre, es ist nicht mehr das Zeichen dafür, daß der Mensch nie aufhören wird, dafür zu büßen, daß er Mensch ist. Es ist nunmehr die Sühne Gottes dafür, daß er Gott ist, da dies den Menschen tötet. Gott zeigt, wie sehr er den Menschen liebt, indem er aus dem Horizont des Menschen verschwindet. Die Erlösung ist nicht mehr Genugtuung, die Gott angeboten wird für die Sünde, sie ist Befreiung von Gott, der, was immer er auch tun mag, allein schon durch seine Existenz unterdrückt. Die Größe des Christentums besteht darin, daß es gewagt hat, zu verkündigen, daß wir frei sind von Gott.

Man weiß wirklich nicht, wer hier wen interpretiert. Deutet die Bewegung der modernen Zivilisation den Sinn des Kreuzes? Bietet das Kreuz Möglichkeiten, die Bewegung der Moderne zu entziffern? In beiden Fällen genügt das Kreuz als Symbol. Sicher, es ist hier nicht mehr die Sühne des Menschen Gott gegenüber, es ist das Opfer, das Gott auf sich nimmt, damit der Mensch lebe. Der Mensch braucht gar nicht mehr in das Wasser der Wiedergutmachung hinabzusteigen, Gott hat das Urteil über seine oppressive Transzendenz dadurch gesprochen, daß er sich endgültig zurückgezogen hat. Das Symbol hat in den Theologien vom Tod Gottes nicht mehr regressive, sondern progressive Funktion. Die Auferstehung hingegen nimmt hier jene regressive und konservative Funktion ein, die im 19. Jahrhundert dem Kreuz zukam. Wir sind immer Gefangene der Kreisbewegung der Symbole. Ist es möglich, aus diesem Zirkel herauszukommen, in dem beide Symbole nacheinander gegensätzliche Funktionen innehaben? Können Kreuz und Auferstehung diese schicksalhafte Bestimmung durchbrechen, die ihnen zur Auflage macht, religiöse Ideologien zu sein, und zwar als Begleiterscheinung zu sozialen und kulturellen Phänomenen?

Aus der Kreisbewegung der Symbole ausbrechen bedeutet hier Rückkehr zum historischen Ereignis, das heißt zu der Gestalt des Gekreuzigten. Dieser Weg wird zur Zeit unter einem doppelten Gesichtspunkt, einem exegetischen und einem politischen, eröffnet.

Zunächst der exegetische Gesichtspunkt: die Exegeten, die des Idealismus R. Bultmanns überdrüssig sind, versuchen zu ermessen, welche Beziehung zwischen dem Entstehen des Neuen Testaments in der Gemeinde – auf der Grundlage des Osterereignisses – und dem Wirken und Predigen des Nazaräers besteht. Obwohl sie verschiedenen Schulen angehören, haben sie bemerkt (Dodd, Bornkamm, Jeremias, Käsemann, um nur einige Namen zu nennen), daß wir nicht ohne jede Information über den historischen Jesus waren, insbesondere nicht in bezug auf die Konflikte, die zu seinem Prozeß mit den römischen Machthabern und zum Tod führten. Die Rückkehr zum Kreuz als historischem Ereignis vollzieht sich also im Rahmen einer sehr genauen exegetischen Forschung und im Zeichen eines festen Willens, mit allzu manipulierbaren Symbolen zu brechen: «Er ist gekreuzigt worden unter Pontius Pilatus».

Der politische Gesichtspunkt wird besonders deutlich in dem, was man heute südamerikanische Befreiungstheologien nennt. Sie haben sehr stark zu einer Umkehr der Tendenzen beigetragen, indem sie den reaktionären Charakter des Kreuzes anprangerten, gleichzeitig aber den subversiven Charakter des historischen Ereignisses herausstellten. Diese Perspektive steht im Begriff, unter verschiedenen Modalitäten eine Bereicherung für jene Theologien zu werden, die historisch sein wollen und zugleich die angebliche politische Neutralität des Christentums zurückweisen.

Die Grundidee dieser Perspektive ist folgende: Das Kreuz wird nicht mehr auf ein Symbol für Wiedergutmachung oder Sühne in einer fast geometrischen Abstraktion der Beziehung des sündigen Menschen zu Gott reduziert, sondern es ist historisches Ereignis, d.h. Folge jener Konflikte mit den religiösen, ökonomischen, politischen oder messianischen Interessen der Führer des jüdischen Volkes, die durch die Taten und durch die Predigt Jesu entstanden. Das Kreuz ist keine Notwendigkeit, die von außen, von einer nach Kompensation für ihre verletzte Ehre gierigen Gottheit auferlegt würde: Es ist das Ergebnis des Kampfes Jesu gegen die Unterdrücker.

Indem Jesus die Partei dessen ergreift, der aus der Synagoge ausgestoßen ist, des im menschlichen oder religiösen Bereich Hoffnungslosen, stößt er ganz offen mit jenen zusammen, die die Voraussetzung ihres ökonomischen Wohlstandes oder ihrer Superiorität im religiösen Bereich auf der Verzweiflung oder der Ausbeutung einer Anzahl von Menschen aufbauen.

Paradoxerweise wird das Kreuz, das so der Geschichtlichkeit zurückgegeben ist, aus seiner einseitigen Zuordnung zur Vergangenheit herausgelöst. Solange es als Symbol verstanden wurde, wurde auch der Mensch nie fertig damit, seine Vergangenheit durch Sühne zu liquidieren. Als historisches Ereignis hingegen ist es provokatorisch. Es beinhaltet keineswegs Resignation vor dem Leiden; es ist vielmehr Auflehnung gegen Ausbeutung oder Ausschließung, Träger von Realismus, denn das Ereignis beinhaltet gerade die Weigerung, daß der Unterdrückte nun seinerseits zum Unterdrücker und daß so die Geschichte der Gewalt endlos neu angefacht wird. Das Kreuz allein genügt aber nicht, um deutlich zu machen, daß es dem Unterdrückten nicht so geht wie dem Unterdrücker: Der Gekreuzigte ist es, der lebendig ist. Gott stellt sich auf die Seite des Verworfenen. Da, wo Jesus die Unterdrückung bis zur Hingabe seines Lebens angreift, wird Gottes Handeln sichtbar und zwar in der Weise, daß es für den Unterdrücker keinen anderen Weg zum Heil mehr gibt, als seinerseits den Weg des Unterdrückten auf sich zu nehmen.

In dieser Sicht ist das Kreuz nicht mehr Hindernis für jedwede Veränderung, es stellt nicht mehr den religiösen Garantieschein für eine konservative Ideologie dar, es macht vielmehr deutlich, mit welchem Ernst Jesus seine prophetische Rolle in unserer Welt der Gewalt auf sich genommen hat. Es beinhaltet keine Anerkennung des Leidens mehr, sondern Auflehnung gegen das Leid.

Man wird ermessen, wie weit der Weg ist, der hier zurückgelegt wurde zwischen den klassischen Theorien über die Erlösung mit ihrer Darstellung des Kreuzes als Symbol und ihrer Erklärung des Leidens durch die Sünde des Menschen, der der Ehre Gottes nicht Genugtuung leisten wollte, und jenen Interpretationen, die dem Neuen Testament näher standen und aus der Geschichte und aus dem Tod Jesu eine Revolutionsbewegung Gottes durch seinen Sohn Jesus Christus machten, und zwar gegen jegliche Formen von Unterdrückung, und seien sie religiöser Art.

Man hatte mir die Frage gestellt: Ist das Kreuz Werkzeug der Resignation oder Symbol der Hoffnung? Ich antworte frei heraus: Das Kreuz kann nur Resignation und Unterdrückung bewirken. In keinem Fall kann es Zeichen der Hoffnung sein. Der Gekreuzigte, der zu Unrecht Verurteilte, weil er das Schicksal der Armen, der Unterdrückten, Verzweifelten, der Sünder, auf sich genommen hat, er ist es, der Quelle der Hoffnung ist. Gott braucht keine Wiedergutmachung. In seinem Sohn, dem Menschen Jesus, riskiert Gott sogar sein Leben, damit die Menschen leben. Gott macht die Revolte des Ijob zu seiner eigenen. Wenn er die Sünde nicht ertragen kann, so nicht deswegen, weil durch sie seine Ehre verletzt wird; sonst wäre er nicht so diskret. Er kann die Sünde deswegen nicht ertragen, weil sich die Menschen, die er liebt, gegenseitig zerfleischen. Es wäre an der Zeit, mit den Spielchen um Handel und Kompensation aufzuhören, die die Denker, außerhalb des Lebens und des Schmerzes, sich ausgemalt haben, um die Ästhetik oder das Gleichgewicht der kosmischen Ordnung zu wahren. Gott macht sich über diese kosmische oder religiöse Ordnung lustig. Er hat es in Jesus gezeigt. Und weil er sich darüber lustig machte, wurde Jesus verurteilt und gekreuzigt.

Es wäre an der Zeit, daß die Kirchen nicht mehr die Resignation unterstützen, sondern zu Initiatoren jener Revolte werden, die aus dem Herzen Gottes entspringt, und sich gegen jedes menschliche Leid richtet. Den Leidenden, den Unterdrückten, den Ausgebeuteten, jenen, die keine menschliche Hoffnung mehr haben, ist einer nahe, der sich ihre Tränen und ihre Schmerzen, ihre Auflehnung und ihr Unglück zu eigen macht, nicht um sie zur Resignation zu ermahnen, sondern um sie aufzufordern, diese zu besiegen, denn unser Gott «ist kein Gott der Toten, sondern der Lebendigen» (Mt 22, 32).

Übersetzt von Elisabeth Pfirrmann

CHRISTIAN DUQUOC

1926 in Nantes (Frankreich) geboren. Dominikaner. Priesterweihe 1953. Er studierte am Studium Generale der Dominikaner in Leysse (Frankreich), an der Universität Freiburg (Schweiz), an den Fakultäten Le Saulchoir (Frankreich) und an der École Biblique in Jerusalem. Diplom der École Biblique, Doktor der Theologie. Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät von Lyon. Er gehört dem Direktionskomitee der Zeitschrift Lumière et Vie an. Von seinen Publikationen seien erwähnt: L'Église et le Progrès und Christologie, Bd. I und II (Paris 1972); Jésus, homme libre (Cerf, Paris 1974). Anschrift: Place Gailleton 2, F–69 Lyon 2, Frankreich.

Information und Pastoralprobleme

John Bowker

Christliche Theologie und das Verständnis des Leidens in den östlichen Religionen

Vor einigen Jahren wurde im englischen Fernsehen ein Dokumentarbericht von einer Veteranenfahrt zur sogenannten »Todesbahn« gesendet, die von Kriegsgefangenen unter japanischer Bewachung und Aufsicht während des Krieges gebaut worden war. Ein Teil der Linie ist unvollendet geblieben, und am Ende der Linie liegt heute eine blühende Pflanzung, aus dem Dschungel herausgerodet, eine Pflanzung, deren Existenz nur durch die Eisenbahnlinie möglich geworden ist. Der Interviewer fragte den Besitzer, ob er sich in seinem Wohlstand nicht bisweilen unbehaglich fühle beim Gedanken daran, auf wievieler Menschen Leben – oder vielmehr Tod – dieser Wohlstand errichtet sei. Natürlich, antwortete der Befragte, bedauere er sehr, daß so etwas geschehen sei, aber – so fragte er dann seinerseits – warum machten wir überhaupt soviel Aufhebens vom individuellen Erscheinen des Einzelmenschen auf dieser Erde, wo doch ständig Leben komme und gehe?

Wenige Dinge könnten anschaulicher den Unterschied zusammenfassen, der zwischen den Anthropologien (dem Verständnis der menschlichen Natur) besteht, auf die wir in der östlichen und der westlichen Tradition treffen. Die offensichtliche Indifferenz dem Tod gegenüber, der die Amerikaner bei den japanischen Kamikaze-Piloten und später den vietnamesischen Guerillas begegneten, haben sie nicht allein in Erstaunen versetzt, sondern auch viele ihrer militärischen und politischen Entscheidungen zur Sinnlosigkeit verurteilt. Im Falle der Japaner steht hinter diesem Verhalten ein ausgeprägter Sinn für eine enge Verbindung zwischen den Geistern der Toten und dem Boden Japans sowie zwischen den Lebenden und dem Geist der Vorfahren, wie Kunio Yanagida es folgendermaßen formuliert hat:

»Wir wissen nicht, wie alt dieser Glaube sein mag, daß der Geist unsrer Vorfahren in diesem Land weilt, um die Nachkommenschaft zu schützen und ihr Blühen und Gedeihen zu gewähren. Wichtig ist jedoch zu bemerken, daß die kosmopolitische Idee des Buddhismus, der predigte, die abgeschiedene Seele ziehe zu einem weit entfernten Platz, der nicht innerhalb einer nationalen Grenze liege, dem japanischen Volk sehr fremd war. Obwohl es von Völkern umgeben war, die des Glaubens waren, die andere Welt sei weit entfernt von ihnen, und trotz langer Jahre buddhistischen Einflusses hielten die Japaner allein an dem Glauben an die Nähe und Zugänglichkeit der abgeschiedenen Geister ihrer Ahnen fest.«

Derartige Glaubensvorstellungen schufen eine starke Rechtfertigung für Handlungen und Verhaltensweisen im Kriege, die den Angehörigen anderer Glaubenssysteme unverständlich vorkamen oder verwerflich. Als im Jahre 1946 der Internationale Militärgerichtshof zusammentrat, klassifizierte er die Kriegsverbrechen in drei Kategorien: Verbrechen gegen den Frieden; konventionelle Kriegsverbrechen; Verbrechen gegen die Menschlichkeit. Verbrechen gegen die Menschlichkeit schienen selbstverständlich Verbrechen der Grausamkeit zu sein; das heutige Wort »Menschlichkeit« birgt die echte Problematik, daß Grausamkeit nach den Vorstellungen des einen Menschenbildes nicht notwendig auch nach den Vorstellungen eines anderen Grausamkeit zu sein braucht. Und von den 1068 Gefangenen, die hingerichtet wurden (oder starben), verharrte offenkundig die Mehrzahl bei der Überzeugung, daß ihre Handlungen und der Krieg gerechtfertigt waren. 701 von denen, die als Kriegsverbrecher starben, hinterließen irgendwelche persönlichen schriftlichen Äußerungen. Diese Äußerungen hat man gesammelt und unter dem Titel *Seiki no Isho* (Tokio 1954) veröffentlicht. Kazuko Tsurumis Analyse dieser Äußerungen ergibt, daß 87,4% der Verurteilten es ablehnten, irgendeine Form von Schuld

für sich anzuerkennen, außer daß sie gegen ihren Kaiser und ihre Landsleute gefehlt hätten. Von denen, die eine Schuld bestritten, brachten 30 % ausdrücklich ihren Glauben zum Ausdruck, daß ihr Geist zurückkehren werde, um ihre Familien und ihr Vaterland zu schützen; aus diesem Grund waren sie fähig, unerschüttert dem Tod entgegenzugehen.

Zweifellos ist auch in westlichen Kulturbereichen eine solche Todesverachtung möglich (zum Beispiel unter Terroristen oder Stadtguerillas). Daß es aber bestimmte kulturelle und religiöse Zusammenhänge gibt, die eine solche Haltung durch ihre Auffassungen vom Wesen des Menschen noch verstärken, ist unbestreitbar. Vor allem religiöse Glaubensvorstellungen bieten grundlegende Schilderungen dessen an, was den Menschen ausmacht und was zu sein und zu werden der Mensch fähig ist. Daraus folgt, daß es den Religionen notwendig um Wert und Würde des Menschen geht, obwohl ihre konkreten Angaben über diesen Wert und diese Würde in den Einzelheiten weit auseinandergehen, ja, in manchen Fällen unvereinbar sein können in dem, was nach ihrem Verständnis gegeben ist. Nichtsdestoweniger haben, allgemein betrachtet, die Religionen ihren eigenen und eigenständigen Beitrag *sui generis* zu der ewigen menschlichen Frage zu leisten, was die Möglichkeiten und die Fähigkeiten jener seltsamen Architektur von Atomen sind, die den Menschen bilden. Einige davon kennen wir recht gut: Wir wissen, daß wir fähig sind, zu gehen, zu essen, zu sprechen, zu schlafen, zu sterben; wir wissen, daß wir fähig sind, Gefühle zu haben, die wir als Liebe, Haß, Schrecken, Furcht usw. etikettieren; wir wissen, daß wir (oder zumindest die Völker, die sich der nötigen Disziplin und dem erforderlichen Training unterwerfen) fähig sind, verschiedene geistige Zustände, die als *satori, samadhi* und dergleichen bezeichnet werden, herbeizuführen; ist es da möglich, daß wir auch fähig sind, in Gottesverehrung, Gebet, Beziehung zu andern und zum Universum Empfindungen zu erleben, die wir am treffendsten etwa als Gottbezogenheit charakterisieren könnten? Ist es, um es anders zu sagen, möglich, daß wir fähig sind, Gott zu erfassen und »uns seiner Gegenwart zu erfreuen auf ewig«?

Daß das *sui generis* und die Eigenständigkeit der Antworten der Religion auf solche Fragen besonders betont wird, ist deshalb so wichtig, weil – wenngleich sich durchaus herausstellen kann, daß, was sie besagen, falsch ist – ihre Behauptungen und Ansprüche auf keine andere Art von Behauptungen oder Ansprüchen zurückgeführt oder auf sie übertragen werden können. Otto hat dies in kantschen Begriffen herausgearbeitet. Wir wollen keineswegs seine innerhalb kantscher Grenzen gemachten Deduktionen verteidigen; und doch hatte er zweifellos recht mit der von ihm betonten Behauptung, daß, was im religiösen Zusammenhang als Möglichkeit von Erfahrungsgeschehen in Anspruch genommen wird, keineswegs identisch ist mit anderen der Erfahrung zugänglichen Erlebnissen, gleich wie nah dabei sachliches Fundament und selbst erzeugte Vorstellung beieinander liegen und sich gegenseitig durchdringen mögen. Mag man sich bei der Ergriffenheit durch einen Sonnenuntergang und der Vorstellung eines Blumenkelches an Browning erinnern oder bei einem Sonnenuntergang und dem Anblick des Abendsternes an Tennyson – man erinnert sich ihrer nicht innerhalb einer gleichen Erfahrungskomplexität, wie es bei dem Buddhisten geschehen kann, der über den Tautropfen und den Blitzstrahl in der Diamant-Sutra nachsinnt, oder auch bei Traherne inmitten seines Sonnenaufgangs und seines unsterblichen Weizens. Sie durchdringen einander, zumindest im quranischen Sinne, daß die Welt die gleichen grundlegenden Anhaltspunkte und Zeichen für die Interpretation bietet; doch können sie nicht eins in das andere übertragen werden, denn die religiöse Qualität des Erfahrungsvorganges ist unlöslich mit den formulierten oder implizierten anthropologischen Ansprüchen hinsichtlich der Natur und des Wesens des die Erfahrung machenden Subjektes verknüpft.

Es folgt gleichermaßen, daß die Forderungen, echte Möglichkeiten der menschlichen Fähigkeiten im religiösen Bereich zu identifizieren, nicht allzuschnell aufgegeben und diese einander gleichgesetzt werden sollten, so als wären die Erfahrungen von *satori* oder *samadhi* oder *nirvana* oder die Erfahrung der Gegenwart Gottes ein und dasselbe, wenn sie auch auf verschiedene Weise dargestellt werden und man auf verschiedene Weise ihnen gegenübertritt. Die stärkste Stütze für das verbreitete Argument, daß alle identifiziert werden *sollten*, liegt in der Beobachtung, daß alle diese Erlebnisformen und -zustände tatsächlich jenseits jeder Beschreibungsmöglichkeit liegen: Von einem unbeschreibbaren Zustand aber kann man nicht behaupten, daß er mit Gewißheit anders sei als ein anderer ebenfalls unbeschreibbarer Zustand. Auf der anderen Seite aber kann man aus eben demselben Grunde auch nicht mit Sicherheit behaupten, sie seien identisch; und hier wie in anderen Fällen, wo es um Dinge geht, von denen man nichts sagen kann, dürfte es klüger sein, Schweigen zu wahren, zumindest wo es um Identitätsansprüche geht. Trotz der im Sprichwort formulierten Meinung, die das Gegenteil besagt, führen nicht alle Wege nach Rom, nur ganz einfach weil sie Straßen sind, gleichsam ihrem Wesen gemäß – übrigens führen der japanischen Version des Sprichwortes zufolge alle Straßen zum Palast des Mikado –:

»Eine Straße führt nach London
eine Straße führt nach Wales,
Meine Straße führt mich meerwärts
zu den weißen sinkenden Segeln.«

Man kann nur behaupten, daß die Ziele faktisch dieselben sein müsen unter radikaler Ausschöpfung der Möglichkeiten der *via negativa*.

Die Bedeutung dieser allgemeinen Erwägungen liegt darin, daß es keinen leichten Weg gibt, auf dem die östlichen Formen eines Verständnisses des Leides sich im Rahmen westlicher Tradition assimilieren lassen ohne Verzerrung oder sonstige Einbuße, solange das Menschenbild, das dahinter steht, nicht ebenso organisch eingegliedert ist – und in seiner Umkehrung wäre der Satz sicherlich ebenso wahr. So haben beispielsweise die westlichen Formen des Theismus alle daran festgehalten, daß jenseits von Leid und Tod eine bleibende Bezogenheit auf Gott vorhanden sein wird oder kann. Doch für den Zen-Buddhismus ist es klar, daß Gottbezogenheit zwar eine der vielen Möglichkeiten ist, die es für den noch nicht Herangereiften in der langen Folge der Wiedererscheinungen gibt, daß sie dennoch vorübergehend und von geringer Bedeutung ist, verglichen mit der Erreichung des *satori*, das diese sowohl einschließt wie transzendiert. Tatsächlich ist, wie Ruth Sasaki es erklärt, Gott in irgendeinem traditionellen Sinne unmöglich:

»Zen glaubt, daß es keinen Gott außerhalb des Universums gibt, der dieses Universum und den Menschen geschaffen hätte. Gott – wenn ich für einen Augenblick dieses Wort ausborgen darf –, das Universum und der Mensch bilden eine unauflösliche Existenz, ein totales Ganzes. Nur DIES – DIES also in Großbuchstaben – ist... Wenn wir auf diese Weise die Dinge betrachten, können wir natürlich nicht glauben, daß jeder Einzelmensch mit einer speziellen und individuellen Seele, einem speziellen und individuellen Selbst ausgestattet ist. Jeder einzelne von uns ist sozusagen nur eine Zelle im Leib des Großen Selbst, eine Zelle, die ins Dasein tritt, ihre Funktionen vollzieht und dann fortgeht, umgewandelt in eine andere Manifestation... Unser wahres Selbst ist das Große Selbst; unser wahrer Leib ist der Leib der Wirklichkeit, das Dharmakaya, um es mit seiner buddhistischen Fachbezeichnung zu benennen.«

Religionen enthüllen daher eine im System liegende Doppeldeutigkeit: Sie befassen sich mit denselben Realitäten oder Erscheinungsformen von Realität, nämlich dem Universum und dem menschlichen Subjekt; das aber schafft den Eindruck, daß, was sie gemeinsam haben, wesentlich bedeutender ist, als was sie voneinander trennt; doch stellen sie die Natur des Universums und des menschlichen Subjekts in Begriffen dar, die unvermeidliche Divergenzen in der Auswahl dessen andeuten, was im menschlichen Denken und Handeln wertvoll und angemessen ist. Und da diese Darstellungen konkurrierende Aussagen zu vermeintlichen Tatsachen implizieren können (für deren Verifikation oder Falsifikation die Voraussetzungen vorstellbar sind), ist es offenbar, daß hier Divergenzen von wahr und falsch vorliegen können. Nichtsdestoweniger sind die Ähnlichkeiten eindrucksvoll in einer allgemeineren Hinsicht: Die sozialen Formen der Religion haben das gemeinsam, daß sie systematische und begrenzte Kontexte eines Informationsprozesses sind, in und durch den Einzelpersonen Zugang zu einer Informationshilfe für die Gestaltung ihres Lebensweges sowie für die Deutung des Universums und der eigenen Situation darin gewinnen. Religionen schildern und bieten ihren Bekennern Zugang zu Hilfen, die wirksam werden für die Bestimmung von Leben, Geschichte und Universum, die der unmittelbaren Beobachtung und Kontrolle von Fall zu Fall nicht zugänglich sind. Diese sind für gewöhnlich dargestellt worden als Götter, Geister, Teufel, Engel, devas, dschinn usw., doch können sie ebensogut unpersönlich sein.

Diese Aspekte allgemeiner und formaler Ähnlichkeit verstärken sich noch, wenn man anerkennt, daß Religionen sich als erkennbare Kontinuen von Glaubensinhalt, Ritual, Institution usw. entwickelt haben durch ihre Beziehung zu den Begrenzungen, die die Lebenswege des Menschen bedrohen. Es ist unmöglich, etwas Sicheres über die Ursprünge der Religionen in Erfahrung zu bringen (nicht zuletzt, wie J.Z. Young erklärt, weil Rituale und Tänze, Furcht vor Teufeln und Sehnsucht nach den Göttern wenige oder gar keine Spuren hinterlassen). Dennoch kann man sich unschwer vorstellen, wie das, was man heute als »religiös« anspricht, aufgetaucht ist als undifferenzierter Bestandteil der Bemühungen des Menschen um die Erforschung seiner Umwelt sowie seines Versuches, angesichts der vielfältigen Begrenzungen, die ihn umgeben und ihm bedrohlich werden, die Kontinuität und eine erfolgreiche Bewältigung des Lebensweges zu gewährleisten. Wenn eine Dürre eintrat und der Regen ausblieb, wird der Mensch versucht haben, die Jahreszeiten durch Gebet und Opfer unter seine Kontrolle zu bringen, oder gelernt haben, Dämme zu bauen und Wasser in Reservoirs zu speichern – oder beides. Reduktionistische Religionskritiker haben den letzten Punkt nicht genügend berücksichtigt: Aus der Überlegung heraus, daß der Bau von Dämmen und Reservoirs zu technologischen Ergebnissen führt, mit denen Gebet und Opfer nicht konkurrieren können, tendieren sie dazu, Religion in die Zeit der Kindheit und Unreife der Menschheit zu verweisen, ohne zu erkennen,

daß es durchaus möglich ist, *beide* Wege zur Bewältigung der Umwelt zu kombinieren, um sowohl eine angemessene persönliche Äußerung als auch die Möglichkeit eines erfolgreichen Ergebnisses zu ermitteln.

Das gilt vor allem deshalb, weil Religionen ihre Aufmerksamkeit stets auf die unüberwindlichsten Begrenzungen gerichtet gehalten haben, die einen erfolgreichen Aufbau menschlichen Lebens bedrohen. Eine von diesen ist, wie Marx und Freud festgestellt haben, zweifellos das Ereignis des Todes. Und Religionen bieten ihren Bekennern Schilderungen des Wesens und der Natur dieser Begrenzung und der Wege, auf denen ein Lebensweg über diese hinweg und jenseits dieser Grenzen ins Auge gefaßt und projiziert werden kann. Doch gibt es noch viele andere Beispiele unüberwindlicher Begrenzung, die in religiösen Ritualen und Glaubensvorstellungen identifizierbar sind und durch die Religionen irgendeinen Weg anbieten, den man gehen kann: die Irreversibilität der Zeit (es ist weder möglich, die Zukunft zu sehen oder zu kontrollieren, noch ist es möglich, die Vergangenheit zurückzurufen; Religionen bieten vielerlei verschiedene Wege an, die den Anspruch erheben, daß einiges Wissen oder eine gewisse Kontrolle über die Zukunft gewonnen werden kann und auf denen der Mensch geläutert werden kann im Hinblick auf Vergangenes durch Absolution, Wiedergutmachung, Sühne und dergleichen); die Indifferenz und Unabhängigkeit der Umwelt (zum Beispiel die Tatsache, daß Naturkatastrophen nicht immer vorhergesagt oder unter Kontrolle gebracht werden können); die Unüberwindlichkeit moralischen Übels (nicht zuletzt im Hinblick auf die eigene Persönlichkeit) und das Problem der Beherrschung eigener Gefühle und Emotionen; die Erfahrung körperlichen wie seelischen Schmerzes. In all diesen und vielen anderen Begrenztheitserfahrungen bieten Religionen den Menschen Wege an, die sie beschreiten können. Doch sind diese Wege nicht notwendig dieselben.

Das Phänomen der Ähnlichkeit und des gemeinsamen Fundaments der Religionen wird somit dadurch geschaffen, daß sie dieselben unüberwindlichen Begrenzungen identifizieren, die in dem und für das menschliche Subjekt auftreten. Es scheint daher, als sei es möglich, die Reaktionen auf Begrenzungen (wie zum Beispiel die Todesverachtung oder meditative Techniken, die zur Überwindung von Schmerz und Leiden führen) aus einem religiösen Zusammenhang auf einen anderen zu übertragen. Oder konkreter gesagt: Religionen sind systematische und begrenzte Gefüge eines Informationsprozesses, aber ihre Abgrenzungen sind durchlässig; und es kann kein absolutes Verbot geben, Informationsübermittlungen von außerhalb der Grenzen aufzugreifen oder aus anderen religiösen Zusammenhängen desselben Informationsprozesses – und das gerade, obwohl einzelne religiöse Traditionen gelegentlich versucht haben, speziell ein solches Verbot zu verhängen.

Berechtigte Auseinandersetzungen ergeben sich jedoch zweifellos dann, wenn das neu Eingeführte die vorhandenen Komplexe von Zwängen und Einsichten derart sprengt, daß kein echter Ausgleich zwischen den Grundlagen, die eine bestimmte Tradition charakterisieren, und dem neuen Angebot mehr erkennbar ist. Yoga für Christen ist gewiß möglich, und wer es praktiziert, wird nicht von den Kräften getrennt, die bis dahin zu authentisch christlichen Äußerungen beigetragen haben. Doch etwa die manichäischen Behauptungen über das Verhältnis zwischen Mani und dem Heiligen Geist und über den Widerstreit zwischen Geist und Materie konnten zu den Grundlagen, die bis zu diesem Zeitpunkt authentisches Christentum charakterisiert hatten, nicht in eine auf Gleichwertigkeit beruhende Beziehung gesetzt werden. So wurde der Manichäismus eine eigene Religion, wenngleich die Manichäer den Anspruch erhoben, Christen zu sein, und Hymnen auf Jesus sangen.

Aus dem Gesagten folgt, daß zwar Einzelheiten aus Glaubensinhalten und Praxis von einem Kontext in den andern übertragen werden können und nicht selten auch übertragen werden, echte Adaptationen aber in dem Prozeß nur soweit eintreten können, wie die mit ihnen zusammenhängenden und sie begleitenden anthropologischen Voraussetzungen nicht gleichfalls übertragen werden. In einem früheren Artikel zum Dialog zwischen den Religionen habe ich dasselbe zum Ausdruck gebracht durch die Feststellung, es sei leichter für einen Christen, in sein *Bemühen, sich Gott zu nähern*, gewisse buddhistische Meditationstechniken zu übernehmen, als für einen Buddhisten, die Heilige Kommunion zu empfangen. Die Eucharistie enthält Implikationen von Opfer und Erlösung, in denen das Verhältnis zwischen Gott und Menschen erneuert und wiederhergestellt wird. Die meisten Buddhisten (abgesehen in der Regel von Apologeten des Buddhismus bei uns im Westen) bestreiten keineswegs, daß es Beziehungen zwischen menschlichen und göttlichen Erscheinungsformen gibt und daß die Abfolgen der Wiedererscheinungen zu einem Wiedererscheinen im Himmel oder selbst in der Gestalt eines Gottes hinführen kann. Doch ist das nur eine vorübergehende Beziehung in den langen Ketten des Wiedererscheinens und weit entfernt von der Reise, auf die die christliche Seele ihre Hoffnung setzt und die das Gebet meint: «Hodie sit in pace locus tuus et habitatio tua in Sion (Heute soll im Frieden sein der Ort, an dem Du weilst, und Deine Wohnung soll sein auf Sion).»

Umgekehrt dürfte der Buddhist den Eindruck gewinnen, daß die Adaptation von Techniken der Meditation und zur Erlangung des rechten Geisteszustandes von christlicher Seite falsch verstanden oder auch falsch angeeignet worden ist, wenn sie nicht zur Erlangung des *anatta,* des »Nicht-Selbst« hinführen. *Anatta* bezeichnet die große Erkenntnis Buddhas, daß *dukkha* (Unbeständigkeit und Leid) daher rühren, daß der Mensch sich an etwas anklammert: In dem ständig wechselnden Kaleidoskop der Zeit, wo ein Muster augenblicklich dem nächsten weicht, besteht der grundlegende Irrtum darin, daß man versucht, ein unwandelbares Element in dem jeweiligen Muster zu finden – eine Seele oder einen Gott vielleicht, die die Zerstörung überleben könnten. Der Buddha erkannte, daß nichts dergleichen zu finden ist: Es gibt nichts als den ständigen Fluß, in dem ein Moment augenblicklich dem nächsten den Platz räumt, in dem eine Erscheinungsform ihre unmittelbare Nachfolgerin schafft und ihr weicht. Doch glaubte er auch, daß dieser Fluß der Dinge von innen her gelenkt werden kann, wenngleich natürlich nicht von einem unabhängigen Subjekt oder Geist innerhalb dieses Flusses. Die fließende Folge des Wiedererscheinens durch die ständig wiederholten Tode und Geburten *kann* in einen Zustand vollkommenen Gleichgewichtes gebracht werden, in dem *dukkha,* Wandel und Unbeständigkeit ihr Ende finden – mit anderen Worten: das *nirvana.* Die Disziplinen und Strukturen, die im Buddhismus – und hier muß unbedingt auch der Zen-Buddhismus eingeschlossen werden, wenngleich in diesem Falle eine »Weitergabe außerhalb der Schriften« vorliegt – die Weitergabe der Information gewährleisten, führen zur Verwirklichung des *anatta* und hängen von dieser ab; so hat Christmas Humphreys hinsichtlich des *satori* den Schluß gezogen: »Es ist im höchsten Maße unpersonal... Es genügt sich in sich selbst, ist seine eigene Autorität... Da keinerlei Sinn für Gesondertheit vorhanden ist, bedarf es auch keines Wohlwollens und keiner Liebe zum Mitmenschen. Wenn ich und mein Vater eins sind, warum dann das Eine suchen?« Er würde es wahrscheinlich ablehnen, wenn man ihm sagen würde, er spreche hier über die Vereinigung der Seele mit Gott und er bediene sich nur der unvollkommenen menschlichen Sprache, um genau dasselbe zu sagen.

So besteht eine unvermeidliche Doppeldeutigkeit im Verhältnis zwischen verschiedenen Religionen: Auf der einen Seite sprechen sie unbestreitbar über dieselben Dinge – dasselbe menschliche Subjekt (wenngleich in unterschiedlicher Weise dargestellt) und dieselben Begrenzungen auf seinen geplanten Lebenswegen. Überdies ist es, da »niemand je Gott gesehen hat«, möglich, daß sie *tatsächlich* dasselbe Ziel und Ergebnis meinen, aber in einer annäherungsweisen und inadäquaten sprachlichen Ausdrucksform.

Auf der andern Seite enthält diese annäherungsweise sprachliche Ausdrucksform feste Aussagen über das Wesen des menschlichen Subjekts und das Wesen zumindest einiger seiner Begrenzungen (zum Beispiel der Zeit), die miteinander unvereinbar sind in dem Sinne, daß sie von mutmaßlichen Tatsachen handeln. Sie können zwar alle falsch sein, aber sie können nicht alle richtig sein. Sollte die indische Lösung, die Doppeldeutigkeit der Doppeldeutigkeit geltend zu machen, die einzig richtige sein? Die indischen Traditionen, die erst vor kurzem unter dem Namen »Hinduismus« zusammengefaßt worden sind, haben schon lange angenommen, daß es eine Vielzahl von Modalitäten der Erlösung gibt, und sie sind nicht allzu ängstlich gewesen bei der Definition des Undefinierbaren und dem Bemühen, ein allgemein anerkanntes Verständnis vom Wesen des Endzieles zu erreichen. Doch auch so gesehen macht die indische Anthropologie feste Aussagen über die Wiedergeburt, über das Leid als Folge des *karma,* der in früheren Existenzen angesammelten Fehler und Sünden. Da diese Behauptung die Kontinuität des *atman* von einer Geburt zur andern impliziert, wird es klar, daß hier Streitfragen liegen zwischen der indischen Tradition und dem Buddhismus, Streitfragen von so großer Unvereinbarkeit, daß Buddha mit starkem Nachdruck auf dem Selbstverlust bestanden hat. Es läßt sich unschwer erkennen, wie die indischen Behauptungen entmythologisiert und mit dem christlichen Verständnis der Erbsünde vereinbar gemacht werden können, wenn diese ihrerseits entmythologisiert und im Sinne der Zwänge von Erbmasse und sozialen Zusammenhängen formuliert werden, die wir weder selbst verursacht noch ausgewählt haben. Doch ob ein Inder das als adäquate Darstellung seines eigenen Glaubens an *karma* und *samsara* akzeptieren würde, ist eine andere Frage. Und selbst wenn er dies täte, würden die teleologischen Probleme (die Probleme des *telos* oder Zieles) bestehen bleiben.

Auf jeden Fall wird deutlich, daß der Weg eines Austausches zwischen verschiedenen Religionen keineswegs so umkompliziert ist, wie man bisweilen behauptet. So ist beispielsweise der Entschluß, eine althergebrachte und weiter beibehaltene Philosophie von den sie ergänzenden Kontexten zu trennen, eine praktische Entscheidung, die Frage nach menschlicher Verständnisfähigkeit auf diese Weise eher als auf jene zu beantworten. Doch sind damit die in diesem Kontext enthaltenen Aussagen nicht automatisch falsch geworden durch die vermeintlich höhere eklektische Weisheit.

Die Arten und Weisen, wie der Osten das Leid ver-

steht, sind unlöslich mit den begleitenden Anthropologien verknüpft. In einigen wichtigen Hinsichten stehen sie in Widerstreit zu dem Verständnis der menschlichen Natur und ihrer Fähigkeit, die ihrerseits von dem Glauben abgeleitet ist, daß Gott in Christus eine Initiative ergriffen hat, sich in menschlichem Leben selbst auszudrücken. Je mehr die Bedingungen, unter denen der Informationsprozeß verläuft, verstandesmäßig erfaßt sind, desto einsichtiger wird dieser Anspruch. Markus stellt Jesus immer wieder dar als jemanden, der die *dynamis* Gottes der Welt gegenüber erneuert hat und so tatsächlich ein Kanal der Selbstäußerung Gottes geworden ist. Das aber ist nur deshalb der Fall, weil Jesus eine außerhalb seiner selbst liegende Wirkmacht identifiziert hat, die bereits für sein eigenes Leben in einem totalen Sinne konstituierend war – ein Thema, das im vierten Evangelium explizit behandelt ist, bei Markus zweifellos implizit, von der bei der Taufe zutage tretenden Spannung an. Das bedeutet, daß, vom Standpunkt des Informationsprozesses aus gesehen, nichts unmöglich ist, wenn man Jesus als total gottinformierte Person betrachtet, die den Anspruch erhob, Gottes Kraftfülle andern mitzuteilen durch Vermittlung seiner eigenen Person. In dem *'oth*, der prophetischen Handlung des Letzten Abendmahles, erklärte er, das werde weitergehen auch über seinen eigenen Tod hinaus. In all dem kann er vollkommen mißverstanden worden sein. Doch das ändert nichts an dem Wesen seines Anspruches. Dieser Anspruch aber schafft die idiographische Vielfalt der Möglichkeiten im christlichen Leben – das Idiographon eines Kreuzes und des Brotes und Weines.

Aus alldem folgt, daß ein ekklesiologisches Urteil darüber, was aus anderen religiösen Quellen eingegliedert werden kann oder nicht, immer einer Kontrolle durch ein theologisches Urteil darüber bedarf, wie Gott die Kenntnis seiner selbst in Christus schuf und erneuerte. Das schließt Besonderheiten aus Praxis und Glauben ein, deren Folgerung, wie Paulus und Johannes wiederholt erklärt haben, in der Charakterisierung des Lebens als Liebe liegen sollte. Aber schließt diese Besonderheit in den Mitteln und Fähigkeiten, die das christliche Leben ausmachen, die Möglichkeit aus, daß der Christ wertvolle Reichtümer in anderen religiösen Traditionen entdeckt? Die Antwort lautet eindeutig: nein. *In den christlichen Grundlagen selbst* findet sich kein Grund, weshalb die Gottbegegnung in Frömmigkeitsform und Gebet nicht zum Beispiel an der Tantra orientiert sein könnte zumindest auf der Ebene der *sthula-dhyana,* aber möglicherweise ebensogut auch auf weiteren Ebenen. Es gibt keinen Grund, weshalb die Selbstkontrolle und die Erkenntnis der Unbeständigkeit keine Bestärkung erfahren sollte aus der in den östlichen Religionen betonten Unmöglichkeit, Substanz aus der Zeit zu retten. Es besteht kein Grund, weshalb die Unmöglichkeit, einen Turm von Babel zu bauen, nicht veranschaulicht werden sollte aus der Demonstration der Schranken für die menschliche Erfahrung an den Grenzen der Vernunft im Zen.

Es gibt nicht nur keinen Grund, weshalb es nicht so sein sollte, vielmehr gibt es jede Art von Gründen, weshalb es tatsächlich so sein sollte. Der Christ wurzelt in den von Gott in Christus geschaffenen Fundamenten und Kraftquellen. Diese gewinnen für sein Leben eine Kontroll- und Inspirationsfunktion, oder – in der Terminologie der Kybernetik ausgedrückt –: sie werden zur konstanten Regelgröße. Doch die Möglichkeiten für das Resultat werden dadurch keineswegs eingeengt. Sie werden dadurch vielmehr unbegrenzt. Die Grenze ist nur da gesetzt, wo die gemachte Äußerung die fundamentale Kraftquelle bedroht oder zerstört. Doch kann christliches Leben sich zweifellos in vielen unterschiedlichen Formen dartun, indem es seine Quellen aus den verschiedensten Erforschungen des eigenen Selbst und der Welt, die einmal angestellt worden sind, nimmt; dabei kann der einzelne durchaus Christ bleiben, vorausgesetzt natürlich, daß die grundlegende Fülle christlichen Lebensausdrucks nicht aufgegeben oder verraten wird.

Doch wer soll darüber urteilen? Letztlich Gott. Aber für die Zwischenzeit bietet die Kirche in aller Klarheit sowohl die Mittel zur Wahrung der Kontinuität wie die Möglichkeit für den einzelnen, sich von seinen privaten Torheiten zurückrufen zu lassen. Doch scheint die Rolle eines *defensor fidei* zur Verteidigung des überlieferten Gutes fast regelmäßig zu einem Mangel an Vertrauen auf die Zukunft zu führen. Sie scheint mit einem zwanghaften Verlangen behaftet, die Grenzen des Erlaubbaren und Nichterlaubbaren mit einer über die Notwendigkeit hinausgehenden Präzision und einem übereifrigen Sicherheitsbedürfnis zu ziehen. Doch vorausgesetzt, dem Fehlen oder Vorhandensein des rechten Verhältnisses zwischen der vorgesehenen Äußerung und der angegebenen Grundlage wird eine ernste Aufmerksamkeit gewidmet, ist die Vergangenheit gesichert und die Zukunft offen und frei.

Dringend erforderlich ist die Wiederherstellung und Erneuerung des Vertrauens: des Vertrauens auf den Wert dessen, was von Gott in Christus enthüllt worden ist – und solange das nicht folgerichtig und verständlich artikuliert werden kann, ist es kaum von Bedeutung, wie man sich die Beziehung zu anderen Traditionen vorstellt; und des Vertrauens, sich zusammen mit Paulus hinzusetzen und zu erkennen, daß es eine Vielzahl verschiedener Lebensausdrücke geben kann,

die alle aus derselben Quelle hergeleitet sind. Nicht jeder ist Christ, der wünschen möchte, an der Hand geführt zu werden, um zu lernen, wie man Halt gewinnt angesichts eines leeren Raumes; dennoch besteht kein Grund, weshalb man nicht entsprechend handeln sollte. Nicht jeder ist Christ, der Gott seine Dankbarkeit ausdrücken möchte in einer Haltung des *islam*, der totalen Ergebenheit, die sich in einer eigenen Sprache der Worte und Handlungen äußert; doch besteht kein Grund, weshalb ein Christ nicht mit einer muslimischen *qibla* sein Leben führen sollte. Dadurch wäre keineswegs mit Notwendigkeit ein Verrat geübt an dem Reichtum christlichen Lebens. Und es ist durchaus möglich, daß es dabei eine Verbindung und Gemeinsamkeit dieser Grundlagen mit anderen gibt:

Denn schaute Gott aus seinem Fenster
und sah die Welt vorüberziehen
und hatte keine Freude, auf sie zu schauen
oder auf der Welten Lauf, daß alle Menschen
sterben –
Schloß er da sanft sein Fenster
mit einem düster seufzenden Kehrreim
oder machte er lieber selbst Erfahrung
in menschlichen Bahnen?

Zweifellos erfordert es einigen Mut und allerhand Vertrauen auf die Zukunft, die fremde und wenig verheißungsvolle Rolle eines Knechtes auf sich zu nehmen (vgl. Phil 2,7); doch die Überzeugungskraft, die daraus erwuchs, war derart, daß sie heute noch in unser aller Leben vernehmbar ist. Ein ganz ähnliches Vertrauen wird heute gefordert, um die Ausdrucksmöglichkeiten der verschiedenen Sprachen zu erfassen und sich zu vergegenwärtigen, in denen Menschen bemüht gewesen sind, ihr Bewußtsein von sich selbst, von der Welt und von Gott zu artikulieren. Doch wenn dies geschieht, so muß unbedingt gewährleistet sein, daß das Ganze miteinbezogen ist und bleibt, daß dieses Leben weiter spricht innerhalb des christlichen Ganzen. So etwas geschieht jedoch nicht zufällig; es erfordert die institutionellen und strukturellen Mittel, damit es eintritt. Die Bande der Einheit sind besser aus Spinnfäden gesponnen als aus Eisen geschmiedet; aber Bande sind sie alle gleich. Das Erste und Größte aber ist dies: daß wir genügend Vertrauen auf unsre Mit-Christen aufbringen, und das bedeutet nichts anderes als genügend Liebe zu ihnen, um die verwirrende Vielfalt des Lebens, die sich wahrscheinlich einstellen wird, nicht als Bedrohung oder Störung zu betrachten, sondern als Folge der überströmenden Fülle der Schöpfung, die in ihrer offenbaren Verschwendung Wurzel aller unsrer Sorge, aber in ihrer ständigen Fähigkeit zur Erneuerung und Ablösung des einen durch das andere auch Grund unsrer Hoffung und Freude ist.

Übersetzt von Karlhermann Bergner.

JOHN BOWKER

Professor der Religionswissenschaft an der Universität Lancaster in England. Seine hauptsächlichen Arbeitsbereiche sind die Beziehungen unter den Religionen, die Anwendung des Informationsprozesses und »systems behaviour« auf die Religionswissenschaft sowie die Ursprünge des Christentums und die Neuformulierung der Christologie. Veröffentlichungen u.a.: Problems and Suffering in Religions of the World (Cambridge 1970); Jesus and the Pharisees (Cambridge 1973); The Sense of God: Sociological, Anthropological and Psychological Understandings of the Origin of the Sense of God (Oxford 1973). Sein Kinderbuch Uncle Bolpenny Tries Things Out ist ins Deutsche übersetzt worden unter dem Titel: Onkel Bolpenny. Anschrift: University of Lancaster, Dept. of Religious Studies, Bailrigg, Lancaster, Großbritannien.

Josef Mayer-Scheu

Seelsorge im Krankenhaus

Ansätze einer Neuorientierung

1. Situation

1.1. Niemand will krank sein

Krank sein[1], bettlägerig krank, womöglich noch im Krankenhaus, bedeutet für die meisten Menschen unserer Leistungsgesellschaft die Vorstellung von einer unangenehmen, ja peinlichen Ausnahmesituation untauglichen Lebens, die sie weit von sich wegschieben. Um so hilfloser macht sie die Krankheit, noch mehr das Sterben von Angehörigen, erst recht, wenn sie selbst von Krankheit und Sterben «befallen» werden. Diese Erfahrung machen jedenfalls Krankenhausseelsorger tagtäglich in den mehr als 3500 Krankenhäusern in der BRD, wo sie immerhin über 10 Millionen Bürger – d.h. jeden Sechsten in diesem Lande – antreffen können, abgesehen von der noch größeren Zahl von Kranken in Ambulanzen, Sprechstunden, zu Hause und in Altersheimen.

Vielleicht sind wir doch alle nicht so gesund, wie wir meinen? Oft ist es nur ein kleiner Schritt: von einer Krise in unserer Gesellschaft, in der eigenen Lebensgeschichte, in den gegenseitigen Beziehungen bis zu einem Stolpern, das zum Beinbruch führt, von einer nervösen Störung bis zur «inneren» Krankheit. Wer sich auf die Gedankenfolge einläßt, hat vielleicht schon einen Schlüssel zum Verständnis, was Kranksein über die körperliche Beeinträchtigung hinaus bedeutet, vielleicht auch einen Schlüssel, um zu verstehen, warum ihm Krankenbesuche schwerfallen.

1.2. Kranksein erleben

Sehen wir uns einige typische Fragen und Aussagen an, die dem Gesprächspartner von Kranken alltäglich begegnen: «Wie lange muß ich noch... ?» «Kann ich danach wieder... ?» «Wie geht es ohne mich zu Hause, im Betrieb weiter?» oder: «Ich bin ja zum Glück nur... !» «Halb so schlimm... !» «Man muß es nehmen, wie es kommt.» «Man *muß* immer Hoffnung haben, sonst ... !» Aber auch: «Warum gerade ich?» «Wie habe ich das verdient?» «Wie kann Gott das zulassen?» Die meisten dieser – sehr häufig anzutreffenden – Aussagen spiegeln viel Abwehr gegenüber der eigenen Krankheit wider. Nur wenige Kranke vermögen das, was sie im Kranksein zuinnerst fühlen, unmittelbar und offen einzugestehen. Will ihr Gesprächspartner sie tiefer verstehen, so muß er die oft formelhaft und äußerlich klingenden Klagen und Beschwerden entschlüsseln lernen. Er muß sich an ihr Erlebnis der Krankheit von den äußeren Dingen zur eigentlichen *Krise* ihres Krankseins verstehend herantasten.

Das Erleben des Krankseins beginnt meist bei dem Gefühl körperlicher Schwäche und Unfähigkeit, dem Ausgeliefertsein an Verordnungen, Befehle, Medikamente und Apparate. Meistens geht damit das Liegen- und Wartenmüssen einher, womöglich verbunden mit der Unsicherheit von Diagnose und Prognose. Sehr oft werden diese Situationen als starke Beeinträchtigungen des Selbstwertgefühls erlebt. Gerade lebenstüchtige und dauernd mit Verantwortung belastete Menschen erfahren das Ausgeliefertsein als fundamentale Gebrochenheit ihres Daseins, ja als Krise, die ihr Welt- und Gottesverständnis ins Wanken bringt. Häufig wird die Krankheit als Zusammenbruch der eigenen «heilen» Welt erlebt und als unbegreifliche Strafe. Wer die Fragen kranker Menschen als Signale verstehen lernt, auch wenn sie in noch so banalen alltäglichen Äußerungen und Klagen hervorgebracht werden (z.B. permanente Unzufriedenheit über schlechte Behandlung u.ä.), wird immer mehr entdecken, wie der kranke Mensch in einem verstehenden und mittragenden Gespräch selber zu einer lebendigen Frage wird: zur Frage an sich selbst, an seine Umwelt (der Familie, des Krankenhauses, seines Berufes, der Kirche und der Gesellschaft) und zur Frage an den Sinn des Lebens. Er sucht nicht nur ein gutes oder richtiges Wort als Antwort auf seine Fragen, sondern *muß selber ein Stück Antwort auf seine Situation werden.*

2. Therapeutischer Horizont[2]

2.1. Krankheit als Krise

Prinzipiell weist die Krankheit auf eine Krise des Menschen hin. Eine wirkliche Heilung des Menschen darf nicht nur die rasche Überwindung der Krankheit durch eine möglichst schnelle ‹Reparatur des defekten Körperteils› ins Auge fassen, sondern muß sich der Frage stellen, ob jene – latente oder offene – Krise des Patienten nicht vielleicht einen Grund in seiner Lebensführung hat. Denn sie beruht nicht selten auf einer falschen Einstellung des Kranken zu sich selbst und zu seiner Umwelt (z.B in Familie, Beruf, Gesellschaft). Eine grundsätzliche, in der modernen Leistungs- und Konsumgesellschaft besonders verbreitete Krise tritt dabei meist zutage: die Verleugnung unvermeidlicher

Konflikte des Lebens, insbesondere der menschlichen Beziehungen (Eltern-Kind, Mann-Frau, Vorgesetzter-Angestellter u.a.), der Frage des Leids, der Ungerechtigkeit, des Sterbens und des Todes.

Die primären menschlichen Aktualfähigkeiten des Kranken – wie z.B. Liebe, Geduld, Zeit, Sexualität, Kontakt, Selbstbehauptung, Autonomie und Interdependenz, Zutrauen und Vertrauen – sind häufig am Konfliktfall nicht erprobt und fallen deshalb als Hilfe weithin aus. Oft richtet er seine Erwartungen ausschließlich auf den verantwortlichen Arzt, die Medikamente (Drogen!) und die Behandlung, deren Erfolg er sich durch seine Bezahlung erkaufen zu können meint. Damit hängt er, jede Verantwortung delegierend, Illusionen mitunter geradezu magisch an. Aber auch dort, wo jene Verleugnungsmechanismen nicht entscheidend ins Gewicht fallen, löst die Situation der Krankheit beim Patienten die Frage nach dem Sinn des Leidens, des Wartenmüssens und des Annehmens seiner selbst und der Welt des Krankenhauses aus. Der Kranke muß seine gestiegenen Chancen einer Heilung oder Lebensverlängerung mit einer erheblich größeren Abhängigkeit von dem Apparat des Krankenhauses erkaufen.

2.2. Postulate einer ganzheitlichen, psychosomatisch orientierten Medizin

Wer stellt sich den Fragen des Patienten, hält sie gemeinsam mit ihm aus und gibt ihm Hilfen und Antworten, die seiner Erfahrungswelt entsprechen? Eine ganzheitlich verstandene Therapie und Pflege – als Heilung, als Bewältigung einer unheilbaren Krankheit oder als Hilfe im Sterben – darf diesen Problemen und der dabei direkt oder implizit gestellten Frage nach der Transzendenz weder ausweichen noch sie mit einer «Vertröstung auf das Jenseits» voreilig und unwahrhaftig beantworten.

Für diese Aufgabe kann sicher niemand eine ausschließliche Kompetenz beanspruchen. Aber gerade im modernen Krankenhaus sind Ärzte, Schwestern und Pfleger angesichts der Technisierung und Spezialisierung ihrer Berufe oft überfordert, um diesen Fragen genügen zu können. Vielfach sind sie auch nicht (mehr?) motiviert, diesen Horizont der Fragen des Patienten als ihre Aufgabe zu akzeptieren. Im konkreten Fall können sie kaum die Zeit für so ausgedehnte Intensivgespräche aufbringen, wie es die Situation des Patienten oft verlangt. Meistens eröffnet aber das Eingehen auf den Grund einer Krankheit, auf die Krise eines Menschen erst die Chance einer wirklichen Heilung oder einer Selbstannahme des Patienten (z.B. in seinem Sterben).

2.3. Was kann der Seelsorger im Feld der Therapie ausrichten?

In der BRD gibt es ca. 1000 hauptamtliche und über 2000 nebenamtliche Krankenseelsorger. Das Hauptarbeitsgebiet bei der Krankenbetreuung liegt in den Krankenhäusern. Wie in einem Brennglas verschärfen sich im modernen Krankenhaus die Probleme unserer Gesellschaft an der Situation des kranken Menschen und seinem Schicksal[3]. Hier liegt auch der Ort, wo besondere Anforderungen an den Krankenhausseelsorger und das Seelsorgegespräch gestellt werden, sowohl von seiten des Patienten als auch von seiten der Ärzte, Schwestern und Pfleger. Wenn man sich dem Problem der Heilung des Kranken grundsätzlich und umfassend stellen will, ohne den Fragehorizont des Patienten willkürlich zu beschneiden oder voreilig zu beantworten, bietet sich eine Krankenhausseelsorge in Ergänzung der ärztlichen Tätigkeit des Pflegebereichs und der Sozialarbeit geradezu an. Diese Ergänzung erfordert ein Minimum an Verständnis für den Grundansatz und den Funktionsablauf des je anderen Arbeitsbereiches, weiterhin die Bereitschaft zum Dialog, die gegenseitige Abstimmung der Dienste und einen fairen Austrag der unvermeidlichen Kollisionen. Kein Arbeitsbereich darf dabei den anderen von vornherein als sekundär abwerten. Erfahrungsgemäß läßt sich durch ein sachliches und offenes Austragen der Konflikte eine für alle im konkreten Fall tragbare Lösung finden.

Für die Krankenhausseelsorge setzt dies einen Ansatz voraus, der von den oben entwickelten Fragen des Kranken ausgeht und auf die anderen Tätigkeitsbereiche eindeutig zugeordnet ist. Dabei ist von seiten der Seelsorge deutlich zu machen, inwiefern «Glauben» oder besser noch: «Vertrauen» als menschlicher Akt zur Therapie gehört. Dieser Vorgang bedarf einer weltlichen Sprache, in der theologische und psychologische Anthropologie in Einklang zu bringen sind. Der Seelsorger wird nur dann im Rahmen eines Therapieprogramms einer Klinik sein pastorales Proprium entfalten können, wenn er in der Lage ist, seinen Dienst im Verhältnis zur Therapie deutlich zu machen und auch gegen ein rein säkulares Therapieverständnis zu vertreten. Nicht selten fällt ihm eine prophetische Aufgabe zu, nämlich im therapeutischen Team bestimmte Aspekte des Humanum zu vertreten, insbesondere die Berücksichtigung der persönlichen Beziehungen des Patienten (vor allem zu seinen Angehörigen), die mit dem Therapieprozeß oft integriert werden müssen, sodann die Beachtung seiner konkreten Sinnfrage.

Um im Krankenhaus ein anerkannter Partner zu werden, bedarf der Krankenhausseelsorger einer be-

stimmten Vorbildung. Seine eigentliche Funktion ist aber nicht die eines Therapeuten, auch wenn er vertritt, daß Heilung und Heil, Therapie und Seelsorge zusammengehören. Zunächst ist er einfach der «*Begleiter*» des Kranken, dessen theologische Dimension im folgenden darzulegen ist.

3. Theologische Dimension[4]

3.1. Der Seelsorger im Krankenhaus als Gesandter der Kirche

3.1.1. Die Tätigkeit des Krankenhausseelsorgers unterscheidet sich bereits im Ansatz fundamental von allen anderen beratenden Tätigkeiten von Seelsorgern: Während sonst Ratsuchende – z.B. in der Telefonseelsorge, in Häusern der Offenen Tür, in Familien- und Lebensberatung oder auch im Pfarrhaus – den Seelsorger aufsuchen, muß der Krankenseelsorger von Tür zu Tür und von Bett zu Bett gehen, ohne zu wissen, ob sein Erscheinen überhaupt erwünscht ist. Selbst gegenüber dem Hausbesuch bei Unbekannten ist die Situation insofern verschärft, als er zugleich in einer fremden Institution arbeitet und der Beobachtung anderer Patienten ausgeliefert und auf die Kooperation mit Ärzten und Pflegepersonal angewiesen ist.

3.1.2. Diese Tatsache verändert die Art seines Auftretens und auch seine möglichen Zielsetzungen zumindest für den Erstbesuch bei jedem Patienten. Er muß immerhin damit rechnen, daß in einer weltlich gewordenen Welt – hier des säkularen Krankenhauses – je nach Landschaft 50 bis 90 Prozent seiner Gesprächspartner kirchlich nicht praktizierende Christen sind. Das, was er von seiner Ausbildung und Herkunft her anzubieten hat, ist in vielen Fällen nicht gefragt, zumindest nicht zu Beginn seiner Tätigkeit, die in jeder Woche in jedem Zimmer neu anfängt.

3.1.3. Gleichwohl bleibt bei der Beschreibung dieser Ausgangslage festzuhalten, daß er Botschafter ist für das Fragen und Suchen nach dem Sinn des Lebens, für die Möglichkeit zu glauben und zu vertrauen, für die Bewältigung von Schmerzen, Leid, Not und Tod – und das mitten in einer ganz funktionellen weltlichen Therapie, deren Vertreter von diesen Fragen oft nichts wissen wollen.

3.1.4. Er bleibt zugleich auch Vertreter der Kirche, d.h. er muß lernen, seinen Kopf hinzuhalten für die Geschichte einer 2000jährigen Institution und für die schlechten Erfahrungen des einzelnen mit der Kirche im Laufe seines Lebens, mehr noch: Er muß auch mit dem umgehen können, was alles auf Papst, Bischöfe, Pfarrer und Kirche projiziert wird. Und dieser Faktor ist nicht zu gering zu veranschlagen angesichts der gesellschaftlichen Situation der Kirche und der besonderen Situation der Patienten, von denen manche im Leid dazu neigen, das böse Schicksal ihrer Krankheit der Kirche oder Gott anzulasten. Dies erfordert die Ausbildung seiner Ich-Stärke, die Fähigkeit zu guter Fremd- und Selbstwahrnehmung, um im Dickicht der Aussagen, Fragen und Vorwürfe persönlich bestehen zu können, dem einzelnen Möglichkeiten zur Identifikation oder zur Auseinandersetzung anbieten zu können.

3.1.5. Der Krankenseelsorger, der im Krankenhaus nur auf die kleine Zahl der Patienten baut, die ihn bereits mit offenen Armen erwarten, die Gebet, Verkündigung und Sakramente wünschen, muß erfahren, daß die übrige Arbeit für ihn zum reinen Spießrutenlaufen wird, weil sein Tätigkeitsbereich so schmal ist, daß er von den therapeutischen Diensten nicht mehr ernst genommen wird. Noch wichtiger erscheint mir, daß die eigentliche Sinnstufe seines Handelns im Krankenhaus überhaupt nicht in den Blick kommt, wenn er sich auf die amtlich-kirchlichen Tätigkeiten des Verkündigens, des Gebetes und der Sakramente beschränkt. Dann wird nämlich nicht transparent, daß er auch mitten in dieser Welt etwas zu verkörpern und zu bezeugen hat, was auch ohne eine theologische Chiffre seinen theologischen Wert hat. Hier liegt die entscheidende Frage: Hat der schlichte Krankenbesuch, das Begleiten eines Menschen in einer Krise eine eigene theologische Bedeutung, die auch einem Andersdenkenden verständlich gemacht werden kann?

3.1.6. Schließlich muß der Seelsorger Partner praktizierender Ökumene im Krankenhaus sein. Das wird heutzutage weithin nicht nur vom Pflegepersonal vorausgesetzt, sondern auch von den Patienten, die im Mehrbettzimmer selbstverständlich erwarten, daß der Seelsorger sie alle besucht. Ja, nicht selten gehen die Erwartungen darauf hinaus, daß auch die Angehörigen anderer Konfessionen bei Gebet und Gottesdienst mit angesprochen und beteiligt werden. Zumindest wird in dieser Frage viel Rücksichtnahme und Takt erwartet.

3.2. Kranke besuchen – Kranke begleiten

3.2.1. Ausgangspunkt des Seelsorgegesprächs mit Kranken ist der schlichte Krankenbesuch, der nichts anderes will, als den evangelischen Rat erfüllen: «Kranke zu besuchen» (vgl. Mt 25,36), um das Jesus-Ereignis in der Welt der Kranken erfahrbar zu machen. Da der Seelsorger im Krankenhaus nicht weiß, ob sein Erscheinen erwünscht ist, steht sein Besuch unter dem Vorzeichen, daß er wie das Evangelium selbst angenommen oder abgelehnt werden kann. Gerade gegenüber den der Kirche fernstehenden Patienten kommt es

entscheidend darauf an, wie der Seelsorger diese Freiheit des Evangeliums verkörpert: wie er damit umgeht, wenn er abgelehnt wird, ohne dabei ein devoter Duckmäuser zu sein, der die Auseinandersetzung scheut;
– ob sein Angebot so persönlich ist, daß es auch den Andersdenkenden zur Auseinandersetzung reizt oder im Falle der Ablehnung nachdenklich macht,
– ob er selbst innerlich so viel Freiheit zulassen kann und die Frustration aushält, mit seinem guten Willen und seiner Botschaft nicht anzukommen,
– ob sein Gesprächsangebot wirklich auf die Bedürfnisse des Patienten eingeht, auf das, was er beim Gespräch wahrnimmt, fühlt und erlebt, ohne dem Patienten Phantasien oder Deutungen aufzudrängen, die nur Fluchtversuche in dieser Begegnung sind oder den Patienten manipulieren oder gar unterdrücken,
– ob sein religiöses Angebot aus dem persönlichen Bedürfnis kommt, erfahrenen Glauben zu bezeugen und nicht die Wehrlosigkeit des Patienten auszunutzen, um ihn mit der «Macht Gottes» unter Druck zu setzen!

3.2.2. Diese Fragen nach der Haltung des Seelsorgers bei seinem Krankenbesuch sind im Evangelium ganz schlicht ausgedrückt in einer Verheißung und einigen Postulaten: «Das Himmelreich ist nahe. Heilt Kranke, ... treibt Dämonen aus! Umsonst habt ihr empfangen. Umsonst sollt ihr geben» (Mt 10.7b,8). Oder an anderer Stelle: «Freut euch mit den Fröhlichen, weint mit den Weinenden» (Röm 12,15). Das Evangelium geht also davon aus, daß die Solidarität mit dem Leidenden zum Heilungsauftrag gehört. Weiter wäre vom Evangelium her zu fragen, ob ein Seelsorger z.B. mit den «Dämonen» des Widerstandes, der Ablehnung, des Trotzes, des Schmerzes, der Wut, der Ohnmacht, der Verzweiflung, der ungerechten Anklagen usw. aus der Leiderfahrung eines Patienten umgehen kann, damit der leidende Mensch Heil und vielleicht sogar ein Stück Heilung erfährt. Seine Rolle besteht nicht im Therapieren, seine Methode ist nicht das Ausfragen und die Anamnese, sondern das freie Gespräch, in dem er sich als Fremder und doch als Mann der Kirche anbietet, ein persönliches Gespräch zu führen über die Dinge, die dem Patienten wichtig sind und von denen er bezeugen kann, daß sie ihm wichtig sind.

3.3. Die Botschaft des Krankenseelsorgers – das Gottesbild, das verkörpert werden will

3.3.1. Wenn der Krankenseelsorger damit anfängt, den Therapeuten Konkurrenz zu machen – sei es als Minipsychotherapeut, sei es als Quacksalber, der mit religiösen Formeln und Gebräuchen mehr erreichen will als die Therapie –, so muß er damit rechnen, daß er als lästiger Konkurrent oder als lächerliche Randfigur nicht ernst genommen und in die therapeutische Kooperation nicht einbezogen wird. Dann hat er noch nicht einmal Gelegenheit, sein prophetisches Amt im Krankenhaus wahrzunehmen. Verkündigung und Sakramentenspendung, Gebet und seelsorgliches Gespräch dürfen im Krankenhaus nicht in Konkurrenz zu dem funktionellen Ablauf des Therapieprogramms stehen. Vielmehr müssen auch die spezifisch kirchlichen Tätigkeiten gerade das «ganz Andere» durch die Art der Verkörperung der Freiheit und der Zuwendung gegenüber dem Patienten deutlich machen.

3.3.2. Es geht nicht darum, daß Gott vielleicht doch das noch kann, was der beste Operateur in diesem Krankenhaus nicht mehr schafft, sondern es geht um die Botschaft von dem Gott, der durch dick und dünn mit uns hindurchgeht, durch hell und dunkel, durch Erfolg und Mißerfolg, der uns führt zur Gesundung und auch durch den Tod hindurch! Es geht also um die Botschaft des mitgehenden Gottes, der uns an unseren Grenzen herausruft, der den, der glauben und vertrauen kann, zum Transzendieren befähigt, d.h. zur Grenzüberschreitung und zur Akzeptation endgültiger Grenzen, z.B. im Sterben und im Tod. Es ist der Gott, dessen ursprüngliche Botschaft heißt: Ich bin da, ich gehe mit dir! (Vgl. Ex 3,14–17.) Wenn du auf mich vertraust, wird du die «Wüste», die Not, das Leid und den Tod bestehen; ein Gott, der keine Erfolgsgarantie gibt, der aber den Menschen zu seiner eigentlichen und tieferen Stärke bringt, so daß selbst Ärzte, Pfleger und Schwestern staunen, wozu ein Mensch noch einmal fähig ist, sei es in einer überraschenden Gesundung, in einer guten Mitarbeit bei der Therapie oder auch in der Selbstannahme im Leid, in der chronischen Krankheit und im Sterben.

3.3.3. Der Seelsorger, der einen Kranken über den einfachen Krankenbesuch hinaus in besonderen Krisen intensiv begleitet, möchte also dem Patienten zum Glauben helfen im Sinne von Vertrauen als einem Grundakt des Menschen. Dies meint nicht ein Fürwahrhalten bestimmter Sätze, sondern ein Sicheinlassen – im Sinne von Erfahrungsfähigkeit – auf eine Wirklichkeit, insofern sie nicht durchschaubar, vorausberechenbar und kontrollierbar ist. Der Grund dieses Glaubens liegt im Vertrauen gegenüber anderen oder darin, daß er mit sich selbst im letzten eins ist (Selbstvertrauen). Selbstvertrauen fußt auf der Erfüllung gewagten Fremdvertrauens, d.h. der Erfahrung des Angenommen- und Aufgefangenseins in der Liebe und der Herausforderung, den nächsten Schritt selbst, d.h. ohne fremde Hilfe zu wagen. Gerade in jenen wagenden Schritten liegt die Hoffnungsstruktur des

Glaubens, das Sich-der-Zukunft-Stellen des Menschen aus seiner angenommenen Vergangenheit und Gegenwart.

Die Fähigkeit zu glauben und zu hoffen, die in vielfältigen, welthaften Formen eingeübt, gewagt und in ihrer Tragweite und Wirkung erfahrbar gemacht werden muß, setzt, wie gesagt, die Erfahrung der Liebe voraus, d.h., daß ich akzeptieren kann, daß ich gewollt, angenommen, aufgehoben und aufgefangen bin. Wenn es dem Seelsorger gelingt, diese Grundakte mit dem Patienten anhand seiner Erlebnisse des Krankseins und seiner Krankheit zu erarbeiten, dann wird dieser tiefer die Botschaft des mitgehenden Gottes, die Chance des schöpferischen Glaubens und das Eingehen in das Schicksal Jesu an seinem eigenen Leibe als Sinnerfüllung erfahren können. Aber selbst wenn einem Patienten diese ausdrücklich theologische Dimension verschlossen bleibt, so hat doch die seelsorgliche Begleitung in der Erarbeitung dieser Schritte und in dem konkreten Glaubensvollzug des einzelnen in seiner Situation seine Erfüllung gefunden.

3.3.4. Das Sicheinlassen auf die Wirklichkeit muß auch die Realität von Sterben und Tod als Aufgabe in den Blick nehmen. Sterben ist ein Vorgang, der sich nicht erst am Ende des Lebens abspielt, sondern als Trauer in seinen verschiedenen Dimensionen erfahren und eingeübt werden muß (z.B. in der Fähigkeit, Abschied zu nehmen, Trennungen zu verarbeiten u.ä.). Hier ist nach einer Neuorientierung kirchlicher Sterbenshilfe zu fragen.

4. Methode des seelsorglichen Gesprächs mit Kranken[5]

4.1. negativ: Das seelsorgliche Gespräch mit Kranken ist nicht auf bestimmte Methoden festgelegt. Sollte es doch dem Seelsorger zunächst einfach darum gehen, den evangelischen Rat zu befolgen, «Kranke zu besuchen»! Der Krankenseelsorger kommt nicht in einer Therapeutenrolle und verzichtet daher auf Anamnesen ebenso wie auf inquisitorische Ausfragerei, die ihn schnell in die Rolle eines Bußpredigers bringen könnte, der den Zusammenhang von Krankheit und Sünde einseitig interpretiert[6] und die Möglichkeit eines freien Zugangs zur Transzendenzerfahrung versperrt. Auf keinen Fall darf die Wehrlosigkeit des Kranken durch den von der Kirche Gesandten ausgenutzt werden.

4.2. Wenn der Krankenseelsorger Begleiter des Kranken werden möchte, dann wird er darauf vertrauen lernen, daß seine Botschaft vom mitgehenden Gott sich am besten erfüllt, wenn er selber zur Begegnung frei ist und damit fähig zu der Wahrnehmung und zum Aussprechen, was im Augenblick der Begegnung ihn selbst und den Patienten bewegt.

4.3. Solche Fähigkeiten setzen indessen nicht nur persönlichen Glauben und ein Minimum an Begabung voraus. Die Fähigkeit zur Kommunikation, insbesondere beim Aufkommen negativer Gefühle verlangt durchaus Übung und Training, weil Partnerschaft, Solidarität, Authentizität, Selbst- und Fremdwahrnehmung Haltungen und Fähigkeiten sind, die man lernen kann. Auf ihre Schulung sollte bei der Ausbildung von Krankenseelsorgern besonderer Wert gelegt werden.

4.4. In der amerikanischen Seelsorgebewegung ist die sogenannte Clinical Pastoral Education (CPE = im deutschen Sprachraum Klinische Seelsorgeausbildung)[7] entwickelt worden, eine Methode, die unter Berücksichtigung sozialpsychologischer und tiefenpsychologischer Erkenntnisse versucht, den Seelsorger für das Feld des beratenden und seelsorglichen Gesprächs zu schulen. Wenn sich auch der seelsorgliche Auftrag von dem des Therapeuten unterscheidet, so kann der Seelsorger nicht auf Erkenntnisse und Methoden verzichten, durch die ihm eine Erziehung zu den oben beschriebenen Haltungen in methodischer Durchführung erst verhelfen will.

Es gibt also in verschiedenen psychotherapeutischen Methoden Ansätze, die sich gerade zur Entwicklung der oben beschriebenen Haltungen und Fähigkeiten eignen. Um zu lernen, wie man Kranke begleitet, mit ihnen fühlt, dabei auf die eigenen Gefühle achtet, authentisch bekennt, sich solidarisiert und distanziert, eignen sich besonders die Methoden des Pastoral Counseling. Weiterhin sollte der hauptamtliche Krankenhausseelsorger mit grundlegenden tiefenpsychologischen Erkenntnissen so weit vertraut sein und ihre Methoden erfahren haben, daß er z.B. mit eigenen und fremden Widerständen und Störungen umgehen und frühzeitig neurotische Störungen erspüren kann. Das hilft ihm die Grenze seiner Aufgabe wahrzunehmen und in angemessener Weise den Patienten auf eine Therapie zu verweisen oder auch, um bei sich selbst übergangene Probleme aufzuarbeiten.

4.5. Wer damit anfängt, in diesem Feld selbst zu erfahren und zu üben, wird den Zusammenhang von Seelsorge und Therapie neu verstehen. Er wird feststellen, daß Seelsorge ebenso wichtige therapeutische Auswirkungen haben kann, wie eine indizierte Therapie erst zu einem fruchtbaren Glaubensverständnis verhelfen kann. Im weiteren Sinn ist dann Seelsorge auch Therapie. Und doch ist die eigene Aufgabe des Seelsorgers im Krankenhaus in ihrer theologischen Dimension so wichtig, daß der Seelsorger sich auf sie beschränken sollte. Nur in Ausnahmesituationen sollte er therapeutische Aufgaben übernehmen, natürlich nur, soweit er dies kann (und sich z.B. in einem solchen Fall von einem erfahrenen Therapeuten kon-

trollieren läßt) und kein Therapeut zur Verfügung steht und er sich selbst sicher fühlt in den Methoden, die er anwendet. Je mehr der Seelsorger versteht, was zwischen ihm und dem Patienten, mit dem er spricht, vorgeht, desto mehr wird er auch zum Partner des Ärzte- und Pflegepersonals in dem gemeinsamen Bemühen um eine ganzmenschliche Heilung.

4.6. In der Ausbildung und Fortbildung hauptamtlicher Krankenhausseelsorger sollte die Durcharbeitung der Praxiserfahrung an erster Stelle stehen. Geeignete Formen dafür sind: Nachgespräche mit Supervisoren im Anschluß an Besuche auf Krankenstationen, Kleingruppengespräche über die aus dem Gedächtnis selbst angefertigten Protokolle über Patientengespräche, Rollenspiele, Selbsterfahrungsgruppen zur Schulung der Selbst- und Fremdwahrnehmung, Themenzentrierte interaktionelle Gruppen (nach Ruth C. Cohn)[8]. Eine eigene Bedeutung in der Krankenhausseelsorger-Fortbildung haben inzwischen Balint-Gruppen gefunden, die in verschiedenen Städten Deutschlands stattfinden. Sie gehen auf den ungarischen Arzt und Freud-Schüler Michael Balint zurück[9].

5. Pastorales Angebot (in Großkrankenhäusern mit ordentlicher Krankenhausseelsorge)

Johann Hofmeier hat behauptet, daß ein Krankenhausbetrieb mit 500 Betten als pastorales Arbeitsfeld durchaus der Aufgabe einer Pfarrgemeinde von etwa 10000 Gläubigen entspricht[10]. Bei etwa 1,3 – zum Teil hochspezialisierten – Klinikangestellten pro Krankenbett wird verständlich, daß es für die Kirche im Krankenhaus nicht nur um Krankensakramente, auch nicht nur um Individualseelsorge mit Kranken gehen kann. Es geht vielmehr

– um die Präsenz der Sinnfrage für die Kranken *wie für das Krankenhauspersonal*,
– um die Herausforderungen des Evangeliums an die technisierte Welt des Krankenhauses,
– um dialogische Gesprächspartner in den psychologischen, gesellschaftlichen und menschlichen Krisen der Welt der Medizin mit ihrer weithin naturwissenschaftlichen Prägung.

5.1. In diesem Feld besteht für die Kirche die Aufgabe einer Personalgemeinde – zentriert um das Engagement für eine menschenwürdige Therapie und Begleitung des Kranken in seiner Heilung, seiner chronischen Krankheit und in seinem Sterben.

5.1.1. Bildungsangebot für das Krankenhauspersonal[11]: In allen größeren Krankenhäusern ist das besondere Angebot des arteigenen Aspektes der Theologie im Krankenhaus erforderlich, das im weiteren Sinn immer unter dem Grundthema steht: die Gemeinsamkeit unseres Berufes – die Begleitung kranker Menschen. Hier müssen die oben beschriebenen Dimensionen der Begleitung des Kranken gelehrt, miteinander durchdacht, erfahren und eingeübt werden. Das setzt ein Bildungsangebot der Klinikgemeinde (vor allem an den Universitätskliniken) als ebenso notwendig voraus, wie dies Studentengemeinden an den Hochschulen für sich wahrzunehmen haben. Besonders dringend erscheint mir die Aufnahme ethischer und sozialethischer Fragen zum Lebensbeginn, zu besonderen Krisen des Lebens und zum Tod (wie z.B. Schwangerschaftsabbruch, Sterilisation, Organtransplantation[12], Suizid[13], Sterbenshilfe[14], Euthanasie[15] u.a.).

5.1.2. Theologische und anthropologische Aspekte in der Fortbildung der Klinik: In dem Maß, wie Krankenhausseelsorge in den therapeutischen Rahmen des Krankenhauses integriert ist, bieten sich auch die Möglichkeiten an, an Fortbildungsveranstaltungen des Krankenhauses selbst teilzunehmen und die theologischen bzw. anthropologischen Aspekte, die hier genannt worden sind, einzubringen. Durch die Integration anthropologischer und theologischer Aspekte in medizinische Vorlesungen wird eine ganzheitliche Ausbildung der Medizinstudenten mehr gefördert als durch das eigene Angebot eines Theologen, der pastoral-medzinische Vorlesungen hält, zu denen kaum Hörer erscheinen[16].

Nur dort, wo die Kooperation mit dem Ärzte- und Pflegeteam wenigstens von Zeit zu Zeit intensive Früchte der gemeinsamen Auseinandersetzungen und Bemühungen auch um das Einzelschicksal des Patienten zeitigt, wächst auch im Ärzte- und Pflegeteam das Interesse an der Kenntnisnahme des eigenen Aspekts und Beitrags der Krankenhausseelsorge für ihre Arbeit. Aus solchen Bemühungen erwachsen auch gemeinsame wissenschaftliche Interessen, an denen deutlich wird, daß jeder Aspekte zu bieten hat, die den Beitrag des anderen ergänzen.

5.2. Gleichwohl bleibt der Patient, um dessentwillen das Krankenhaus besteht, der Erstadressat des theologischen und anthropologischen Engagements einer Krankenhauspastoral. Für eine ordentliche Krankenhausseelsorge sind folgende Grunddienste unerläßlich:

5.2.1. *Der kursorische Besuch auf den Krankenstationen:* gilt in der Regel allen Patienten. Er beginnt auf dem Stationszimmer beim Stationspersonal, wo er erste Informationen über Zustand, Belastbarkeit, besondere Anliegen einzelner Patienten erhalten kann. Er enthält das Angebot, den Patienten in der Krankheit zu begleiten, die Informationsmöglichkeit für Inten-

sivgespräche, Hilfe in besonderen Anliegen, Angebot von Gebet und Sakramenten. Dabei ist das Kranksein im Krankenhaus eine der Lebenssituationen, in denen ein Besuch des Seelsorgers und ein Gespräch mit ihm bei den allermeisten Menschen, auch den der Kirche Fernstehenden, gern angenommen, ja sogar erwartet wird.

5.2.2. *Auf Intensivpflegestationen*[17]: möglichst täglich kursorischer Besuch (evtl. im Wechsel mit den evangelischen Kollegen bei gegenseitiger Information über konfessionsspezifische Bedürfnisse der Patienten). Gründe: rascher Wechsel der Patienten, geringe Belastbarkeit, Vielfalt der durchzuführenden therapeutischen Maßnahmen. Dafür nur Kurzbesuch: oft nur eine gehaltene Hand, eine Geste der Aufmerksamkeit, ein aufmunterndes Wort, ein kurzes Gebet, die Spendung der Krankensalbung ohne großen Aufwand. Wichtig ist hier die häufige Präsenz des Seelsorgers (auch für das Personal), sofern er kontinuierlich ohne technische Funktionen mit denen aushält, deren Leben extrem ausgeliefert ist an Apparate, Medikamente und Funktionsträger, ferner als Gesprächspartner für die Bewältigung der hohen Dauerbelastungen des Stationspersonals.

5.2.3. *Das Intensivgespräch:* entsteht anläßlich des kursorischen Besuchs, durch Vermittlung von Angehörigen oder Krankenhauspersonal. Es beabsichtigt die intensive persönliche Begleitung des Patienten für bestimmte Fragestellungen, in besonderen Krisen (z.B. als Sterbebeistand, Berater in Berufs- und Familienkrisen, bei Suizidalität, in chronischer Krankheit, vor wichtigen Entscheidungen). Häufigkeit: meist mehrfach wöchentlich, mitunter täglich. Gerade dabei wird der Seelsorger zum anerkannten Partner für Ärzte und Pflegepersonal in der Krankenbetreuung, nicht selten auch für deren eigene seelsorglichen Fragen und Anliegen.

5.2.4. *Das persönliche Gebet* am Krankenbett auf Wunsch des Patienten, beim Besuch oder als Angebot in passenden Situationen: möglichst einfach, situationsbezogen, sinnerhellend, nicht zu lange, persönlich gesprochen mit Rücksicht auf Andersdenkende und -fühlende. Das Gebet für gerade Verstorbene (die keine Krankensalbung mehr empfangen können), für Trauernde als Zeichen der Hoffnung auf Auferstehung und als Zeichen der Respektierung des Todes in einer Krankenstation (Tabuisierung!).

5.2.5. *Die Kommunionfeier* hat sich bewährt als regelmäßiges Angebot auf Krankenstationen (insbesondere wenn Patienten nicht zur Kapelle kommen können) zu festen Zeiten wöchentlich oder vierzehntäglich in Kooperation mit dem Personal. Dies ist nur möglich, wenn der Krankenhausseelsorger als Partner anerkannt ist, so daß das Pflegepersonal für ihn auf den Zimmern nach dem Bedarf fragt und er nur auf die gemeldeten Zimmer zu gehen braucht. (Form: persönliche Begrüßung, einleitendes Gebet, Schriftwort, Kurzansprache, gemeinsames Vaterunser, Kommunion, Schlußgebet, Segen) Zeit: ca. 5 bis 15 Minuten, je nach Situation[18]. Die besondere pastorale Chance des frei gestalteten Gottesdienstes in einem Krankenzimmer als nichtsakralem Raum liegt in der besonderen Lebensnähe dieser Verkündigung, in der viele Patienten – womöglichst gemeinsam mit Andersdenkenden – den Zusammenhang von Glauben und Leben in ganz neuer existenzieller Weise erfahren können.

5.2.6. *Krankensalbung*[19] *und Krankenbeichte*: Die Krankensalbung am besten im Krankengottesdienst bzw. anläßlich der Kommunionfeier als regelmäßiges Angebot für mehrere im Krankenzimmer (ekklesiologischer Aspekt – Solidarität im Leid und Entlastung von der Todesbedrohung für den einzelnen), wenn nicht anders möglich auch an Bewußtlose. Die Krankenbeichte wird immer seltener gewünscht, hat aber nach wie vor bei Gelegenheit des kursorischen Besuchs oder des Intensivgesprächs bzw. auf Wunsch oft große Bedeutung.

5.2.7. *Die Begleitung von Angehörigen* aufgrund der Kontakte beim Besuch, auf Vermittlung des Krankenhauspersonals oder auf Anfrage erhält angesichts der immer unpersönlicheren Atmosphäre in vielen Krankenhäusern wachsende Bedeutung als Hilfe in der Bewältigung ihrer Ängste und Nöte (Trennungsangst, Verlustangst, Schuldgefühle, persönliche Probleme, soziale Probleme). Durch Vermittlung des Krankenhausseelsorgers gelegentlich Einbeziehung der Angehörigen in die Krankenpflege, Kranken- und Sterbebegleitung.

5.2.8. Verwiesen sei auf die wachsende Bedeutung von *spontanen Gruppengesprächen* im Mehrbettzimmer und Sälen und auf *methodisch durchgeführte seelsorgliche Patientengruppen*, die insbesondere für Langzeitpatienten (z.B. psychisch Kranke, Dialysepatienten, Querschnittsgelähmte u.a. chronisch Kranke) eine eigene Bedeutung haben. Für diese Patienten kann nach unseren Erfahrungen[20] ein besonderes Angebot der Klinikgemeinde zu einer dauerhaften Lebenshilfe werden, sozusagen als ein «Fenster» aus der Klinik nach draußen in die Welt, auf die sie sich rehabilitativ in ersten Schritten des Vertrauens einüben und für die gerade Entlassenen als ein «Fenster» zur beschützenden Welt der Klinik. Methodisch hat sich hierbei besonders die themenzentrierte Interaktion nach R.C. Cohn bewährt[8].

5.2.9. Das – hier selbstverständlich vorausgesetzte – religiöse und gottesdienstliche Angebot einer Kran-

kenhausseelsorge bedarf im Hinblick auf die Erlebniswelt der Kranken und des Krankenhauspersonals in der Krankenhauskirche immer wieder eigener inhaltlicher Akzente und Gestaltungsformen, die jedoch keineswegs nur vom Thema der Krankheit her bestimmt sein müssen, wohl aber die Auseinandersetzung mit dem Aspekt des Heils und der Heilung auch für die «Gesunden» fördern sollen.

[1] Vgl. dazu H.C. Piper, Kranksein – Erleben und Lernen (Beratungsreihe) (München–Mainz 1974); R. Ruthe, Krankheit muß kein Schicksal sein (Reihe ABC-team) (Wuppertal 1975).

[2] Vgl. zum folgenden: J. Mayer-Scheu, Seelsorge im Krankenhaus, Entwurf für eine neue Praxis (Mainz ^{3}1975) 14 ff.

[3] Vgl. H.C. Piper, Von der Kunst des Zuhörens. Neue Wege der Krankenhausseelsorge: Evangelische Kommentare 9 (1974) 563 f.

[4] Vgl. zum folgenden: J. Mayer-Scheu, Das seelsorgliche Gespräch mit Kranken: Lebendige Seelsorge 3/4 (1975), 177–181.

[5] Vgl. zum folgenden: H. Faber/E. van der Schoot, Praktikum des seelsorglichen Gesprächs, Göttingen ^{4}1972; Seelsorge für den Einzelnen: Lebendige Seelsorge 3/4 (1975), mit Beiträgen von G. Griesl, H. Stenger, H. Pompey, K. Gastgeber u. J. Mayer-Scheu, hier 181–183; R. Riess, Seelsorge, Orientierung – Analysen – Alternativen (Göttingen 1973).

[6] Zu diesem Problem grundlegend: A. Knauber, Pastoraltheologie der Krankensalbung, Handbuch der Pastoraltheologie, Band IV (Freiburg 1969) 154–178.

[7] Vgl. dazu: Klinische Seelsorgeausbildung (Clinical Pastoral Education), Schriften der evangelischen Akademie in Hessen und Nassau, Heft 98 (Frankfurt 1972), mit weiteren Literaturhinweisen; H.J. Clinebell, Modelle beratender Seelsorge (München–Mainz 1971). Das erste katholische Zentrum für Klinische Seelsorgeausbildung in der BRD besteht seit 1974 an den Heidelberger Universitätskliniken unter der Leitung des Verfassers dieses Beitrags.

[8] Vgl. R.C. Cohn, Von der Psychoanalyse zur Themenzentrierten Interaktion (Stuttgart 1975); M. Kroeger, Themenzentrierte Seelsorge (Stuttgart 1973).

[9] Vgl. M. Balinet, Der Arzt, sein Patient und die Krankheit (Stuttgart ^{3}1963); H. Argelander, Gruppenprozesse (Rororo Taschenbuch 1972); J. Mayer-Scheu, Art. Balintgruppe: Praktisches Wörterbuch der Pastoralanthropologie (Wien–Freiburg–Göttingen 1975) 95 f.

[10] J. Hofmeier, Menschlich sterben. Postulate an die Kirche: Diakonia 3 (1972) 307–310.

[11] Zum folgenden: J. Mayer-Scheu, Seelsorge im Krankenhaus, aaO. 39–41.

[12] Vgl. J. Mayer-Scheu, Sozialethische Probleme der Dialyse bzw. der Nierentransplantation, Monatskurse für die ärztliche Fortbildung 24 (1974) 162–169.

[13] Vgl. A. Reiner, Ich sehe keinen Ausweg mehr. Suizid und Suizidverhütung (München–Mainz ^{2}1976).

[14] Vgl. dazu Themaheft «Sterben»: CONCILIUM 4 (1974), mit weiteren Literaturhinweisen; außerdem: P. Sporken, Menschlich sterben (Düsseldorf 1972).

[15] Vgl. V. Eid, Euthanasie oder Soll man auf Verlangen töten (Mainz 1975) und weitere Literaturhinweise dort.

[16] Experimente dieser Art haben sich an den Heidelberger Universitätskliniken u.a. sowohl in der Frauenklinik zum Thema des Schwangerschaftsabbruchs wie in der Inneren Med. Klinik zu Themen wie Sterbenshilfe und Suizidverhütung bewährt.

[17] Dazu H. Mayer-Scheu, Der Beitrag der Seelsorge in der Existenzkrise des Menschen: Diakonia 4 (1975), noch unveröffentlicht.

[18] An den Heidelberger Universitätskliniken führen wir an jedem Wochenende auf ca. 50 hierfür in Frage kommenden Stationen dieses Angebot durch. Durchschnittlich nehmen auf 50 Stationen ca. 150 Patienten teil, was einem erheblich höheren Anteil an praktizierenden Katholiken entspricht, als er in unserem Einzugsgebiet für den Kirchenbesuch üblich ist.

[19] Vgl. dazu J. Mayer-Scheu/A. Reiner, Heilszeichen für Kranke, Krankensalbung heute (Kevelaer ^{2}1975) und I. Oñatibia, Voraussetzungen zu einer Erneuerung des Sakraments der Krankensalbung (in diesem Heft).

[20] Vgl. J. Mayer-Scheu, Patientengruppen in einer Sozial-psychiatrischen Klinik, Lebendige Seelsorge 3 (1972) 196–202.

JOSEF MAYER-SCHEU

1936 in Mainz geboren, Oratorianer in Heidelberg. 1969 zum Priester geweiht. Nach dem ersten juristischen Staatsexamen 1961 in Heidelberg studierte er Theologie und promovierte in Staatskirchenrecht. Er ist Pfarrer an den Universitätskliniken in Heidelberg, wo er unter anderem die Klinische Seelsorgeausbildung für Seelsorgerinnen und Seelsorger leitet. Er veröffentlichte: (mit Artur Reiner) Heilszeichen für Kranke. Krankensalbung heute (Kevelaer ^{2}1975); Seelsorge im Krankenhaus, Entwurf für eine neue Praxis (Mainz ^{3}1975), ferner in: Volker Eid (Hg.), Euthanasie – oder: Soll man auf Verlangen töten? (Mainz 1975); er ist Mitherausgeber des Praktischen Wörterbuchs der Pastoral-Anthropologie. Anschrift: Blumenstraße 23, D-69 Heidelberg 1.

Ignacio Oñatibia

Voraussetzungen zu einer Erneuerung des Sakraments der Krankensalbung

Wie zur Zeit des hl. Jakobus, so bietet auch in der «Ära der Säkularität» die Kirche, «wenn jemand unter euch krank ist» (Jak 5,14), als Heilmittel in der Krankheit das Sakrament der Salbung an.

Ist es aber möglich, den Christen von heute die Salbung auf befriedigende, überzeugende Weise zu spenden? Nimmt dieses Sakrament in der Sakramentenpastoral als ganzer den Platz ein, der ihm seinem Range nach gebührt?

Auch nach der Erneuerung des Ritus sehen die Autoren die Zukunft der Krankensalbung nicht übermäßig optimistisch. Man hört immer noch die gleichen Klagen über die Einstellung zu diesem Sakrament, über die armselige, unklare Vorstellung, die man von ihm hat, über die prekären Bedingungen, unter denen dieses Sakrament erbeten und gespendet wird. Zudem haben die Seelsorger den Eindruck, man könne den Gläubigen nicht viel Sicheres über den Sinn dieses Sakraments bieten; nach allem, was man zu hören bekommt, bleibt es weiterhin ein «problematisches Sakrament», «voller Fragen», ein «ganzer Knäuel von Problemen», und ist «seine Theologie erst noch zu schaffen».

Trotzdem sind wir der Auffassung, es fehle nicht an Gründen, diesbezüglich etwas optimistischer zu sein. Wir bestreiten nicht, daß noch manches fraglich und ungelöst ist, meinen aber, die Anstrengungen der Forscher seien nicht vergeblich gewesen. Sie haben in die theologische Sicht dieses Sakraments eine wichtige Wende gebracht. Sie haben zu einigen recht akzeptablen gemeinsamen Ergebnissen geführt, so daß einzelne Punkte nun hinreichend gesichert sind, um als Plattform und Ausgangspunkt zu einer fruchtbareren, folgerichtigeren Pastoral dienen zu können. Es ist ihnen gelungen, ein Strahlenbündel zu sammeln, das die tragischen Schatten, welche die Krankheit in die Existenz eines Menschen wirft, zu erhellen vermag. Zudem kann der neue Ritus eine diesen Erneuerungsbestrebungen dienliche Stütze abgeben.

Bedingung dazu ist, daß die für die Pastoral Verantwortlichen die reichen Lehr- und Spiritualitätsgehalte, die von der geschichtlichen, theologischen und anthropologischen Reflexion in diesem Sakrament wiederentdeckt worden sind, in einer passenden Sprache dem gläubigen Volk zugänglich machen.

Wir haben nicht die Absicht, hier eine knappe Zusammenfassung von all dem zu bieten, was in der letzten Zeit über den Sinn der Krankensalbung geschrieben worden ist, sondern wir wollen einfach einige Hauptaspekte und Grundlinien des heutigen theologischen Denkens hervorheben, die unseres Erachtens die pastorale Betätigung auf diesem Gebiet lenken und befruchten sollten[1]. Wir hoffen, daß dabei einige Kraftfelder und treffliche Pisten zu einer erneuerten Pastoral zutage treten werden.

Denen, die sich um eine Erneuerung des Krankenseelsorge bemühen, kann folgende Erwägung als Anstoß dienen: Die Fortschritte der Heilkunde und der chirurgischen Technik haben dadurch, daß sie den Krankheitszustand verlängern, paradoxerweise dazu beigetragen, daß heute die Zahl derer, die die Welt der Kranken bevölkern, merklich zugenommen hat. Damit hat die «cura infirmorum» an Bedeutung gewonnen. Die geringe wirtschaftliche Produktivität und der Umstand, daß die Kranken gesellschaftlich und politisch nicht von Interesse sind, dürfen in den Augen eines Christen kein Motiv sein, die Bedeutung dieser Seelsorge herabzusetzen.

1. Sakrament für die Zeit des Krankseins

Was in der neueren Zeit auf dem Gebiet der Theologie der Krankensalbung am meisten herausragt, ist zweifellos die Einsicht, daß ihr Sinn der eines Krankensakraments (und nicht eines Sterbesakraments) ist. Dies verpflichtet, in der pastoralen Handhabung dieses Sakraments einen radikalen Mentalitäts- und Richtungswandel vorzunehmen.

Das übereinstimmende Zeugnis der Exegese, der liturgischen Überlieferung des Ostens und Westens und der kirchlichen Schriftsteller des ersten Jahrtausends hat die Theologen von heute (abgesehen von einigen divergierenden Stimmen, die sich immer weniger bemerkbar machen) zu einer sehr einhelligen Auffassung über die Grundbedeutung dieses Sakraments gebracht. Man betrachtet die Krankensalbung nicht mehr als «sacramentum exeuntium», als Sterbesakrament, als Todesweihe, als letzte Vorbereitung auf die ewige Herrlichkeit, als Paß für die Ewigkeit, wie seit der Scholastik die Theologie und die Praxis dachten. Heute sieht man sie von neuem als eine übernatürliche Hilfe für die Zeit des Krankseins an. Dank der Geschichtsforschung kennen wir die Bahn, die die Auffassung über dieses Sakrament durchlaufen hat (wie es vom Sakrament für die Kranken zum Sakrament für die Sterbenden wurde), und den Faktor, der zu diesem Wechsel führte (seit dem achten Jahrhundert wurde

die Salbung den Sakramenten beigesellt, die der unmittelbaren Vorbereitung auf den Tod dienen). Eine ähnliche Wende, doch unter entgegengesetztem Vorzeichen, stellt heute die Rückkehr zur ursprünglichen Auffassung dar.

Es handelt sich dabei um einen Verständniswandel, den die Pastoral bedenkenlos übernehmen darf, da er vom Lehramt des Zweiten Vatikanums feierlich ratifiziert worden ist. Zwar wird es keine leichte Aufgabe sein, diesem Sakrament sein wahres Antlitz zurückzugeben. Die entstellte Vorstellung kann sich auf die eingefleischte Sprechweise stützen: Das Wort «Letzte Ölung» ist seit Jahrhunderten dem Volk geläufig. Und man weiß ja: «Der Irrtum ist nie so schwer zu berichtigen, wie dann, wenn er im Sprachgebrauch wurzelt» (Bentham).

Wie die Geschichtsforschung uns sagt, kam die falsche Auffassung, die wir zu vertreiben suchen, anhand einer Praxis auf: Die Salbung wurde zu Unrecht den Sterbesakramenten beigezählt. Wenn wir in den Augen der Gläubigen das ursprüngliche Bild wiederherstellen wollen, dürfen wir nicht damit weiterfahren, für gewöhnlich die Salbung Sterbenden zu geben. Wir müssen sie um jeden Preis aus dem Zusammenhang mit dem Sterben herausreißen. Nur ausnahmsweise, in wirklichen Notfällen, wird man die Salbung weiterhin Sterbenden spenden dürfen, doch sollten diese Fälle wirklich Ausnahmen sein und als solche zutage treten.

Wenn es darum geht, eine Vorstellung des Volkes zu ändern, so richten Gesten mehr aus als Worte. Solange die Priester und Ordensleute erst dann um die Salbung bitten, wenn ihnen der Tod nahe scheint, werden die Worte ins Leere fallen. Wenn hingegen das Volk sich daran gewöhnt, daß die Besten zu diesem Sakrament Zuflucht nehmen, sobald eine schwere Krankheit an sie herantritt, wird seine Einstellung sich rasch ändern. Einen großen Einfluß in dieser Beziehung haben erfahrungsgemäß vor allem gemeinsame Krankensalbungsfeiern, die mit gewisser Regelmäßigkeit in einer Atmosphäre des Glaubens, der Gelassenheit, ja der christlichen Freude abgehalten werden.

Der echte Sinn der Salbung als eines spezifischen Sakraments für Krankheitssituationen muß auch Gegenstand beharrlicher Belehrung der Gesunden bilden. So wird man, sobald man schwer erkrankt, unwillkürlich zur Hilfe des Sakraments greifen. Dem aufmerksamen Seelsorger bietet das liturgische Jahr viele Gelegenheiten zu dieser Belehrung.

2. *Die Krankheit im Leben des Christen*

Der Ort der Salbung, ihr «Sitz im Leben» ist zweifellos die Krankheit. Wenn es überhaupt ein solches gibt, so ist die Krankensalbung ein «Situationssakrament». Es befaßt sich mit einer ganz konkreten Situation im Leben des Christen: mit der neuen Lage, die durch die Erkrankung geschaffen wird. Es bringt diesem neuen Zustand, der eine besonders schwierige Lage darstellt, eine spezifische Hilfe, ein übernatürliches Heilmittel. Die Krankheit, die das menschliche Dasein in seiner Qualität und Dauer bedroht, bildet ja eine dieser «Grundsituationen», in der sogar der Sinn des Lebens eine tiefe Krise durchmachen kann und in der man eine besondere Hilfe in Form eines Sakraments benötigt.

Um die Natur des Heilmittels (des Krankensakraments) richtig zu verstehen, muß man also um den Sinn der Krankheitssituation wissen, mit der es sich befaßt und die es zu heilen sucht. Man versteht auch, daß eine zielstrebige Pastoral der Krankensalbung ein hinreichend klares Wissen um das voraussetzt, was die Krankheit eigentlich ist. Dabei geht es nicht so sehr um die Krankheit als medizinisches Phänomen, sondern um den Sinn der Krankheit, insofern sie etwas ist, was den christlichen Menschen in seiner ganzen Existenz, in seinem Pilgerdasein trifft, d.h. es geht um die Krankheit in ihrem anthropologisch-soteriologischen Sinn. Das neue Rituale spricht vom «Sinn der menschlichen Krankheit im Heilsmysterium».

Die Humanwissenschaften und die theologischen Wissensdisziplinen haben in jüngster Zeit ernstliche Anstrengungen unternommen, um sich von der Psyche her und im Licht der Bibel und der Überlieferung in das Mysterium des Schmerzes und der Krankheit zu vertiefen. Man hat vortreffliche Untersuchungen über bis anhin so gut wie unbekannte negative und positive Aspekte der Erfahrung, die der Kranke durchmachen muß, veröffentlicht: über die Krankheit als Bruch der subjektiven Einheit, als Krise der Kommunikation mit den andern, als Erfahrung des Begrenztseins, als Herausforderung an die Freiheit des Menschen, als Gelegenheit, auf ganz besondere Weise an den Aufgaben des Gottesreiches mitzuarbeiten undsoweiter.

Die Vertrautheit mit diesen und weiteren Aspekten des Sinns der Krankheit wird es dem Kranken ermöglichen, seine Erfahrung ganz tief zu erleben. Alle Christen – und nicht nur eine Elite – haben das Recht, je nach ihrer Fähigkeit um die mit der Krankheit gegebenen Gefahren und Werte zu wissen, um, wenn der Fall eintritt, christlich reagieren zu können. «Der Sinn der Krankheit im Heilsmysterium» müßte auch ein wichtiges Thema der Unterweisung der alten Leute sein. Auf diese Weise könnte man am besten dazu beitragen, daß man das Sakrament der Salbung akzeptiert und zu empfangen wünscht als übernatürliches Mittel, das den Dimensionen entspricht, die man in der Krankheit entdeckt hat. Nur wer den soteriologischen Sinn der

Krankheit ahnt, wird das Sakrament, das man ihm anbietet, zu schätzen wissen.

3. Die von der Krankensalbung bewirkte «Heilung»

Der anthropologisch-soteriologische Gesamtsinn der Krankheit ist sicherlich die beste Perspektive, um an die schwierige pastorale Aufgabe heranzugehen, den Gläubigen die Wirkung, die Gnade des Krankensakraments überzeugend darzulegen. Diese Gnade ist zweifellos eine «Heilungs»-Gnade. Dies bekunden seine sakramentale Symbolik und das einmütige Zeugnis der Liturgien und Theologen. Die Schwierigkeiten beginnen, sobald man genau angeben soll, worin diese Heilung besteht. Dann stehen wir vor dem weiten «Schlachtfeld» der endlosen Diskussionen über die Wirkungen der Krankensalbung.

Unseres Erachtens muß sich der Seelsorger um jeden Preis davor hüten, zwischen einigen geistigen Wirkungen und einer Auswirkung des Sakraments auf den Leib zu unterscheiden. Eine solche Unterscheidung paßt nicht in die Auffassung des Menschen als einer psychosomatischen Einheit und führt dazu, daß man sich von diesem Sakrament ein falsches Bild macht. Einige Theologen von heute, die gegen die dichotomische Auffassung des Menschen, die der seit der Scholastik vorherrschenden spiritualistischen Sicht der Krankensalbung zugrunde lag, mit Recht Klage erhoben, fallen in den gleichen Fehler, wenn sie betonen, die eigentliche Wirkung dieses Sakraments bestehe in der Heilung des Leibes. Es wäre eine schlimme Verirrung, wollte man das Sakrament der Krankensalbung in der Weise als Heilmittel darstellen, daß der Eindruck entstehen könnte, sie mache den Medizinen, die der Arzt verschreibt, Konkurrenz. Die Wirkung der Krankensalbung (wie übrigens aller Sakramente) ist stets leiblich-geistig, und dies kann gar nicht anders sein, da der Mensch, dem dieses Sakrament zugute kommt, eine psychosomatische Einheit ist.

Wir dürfen bei der Darlegung der Gnadenwirkung der Krankensalbung weder fast ausschließlich die leibliche Wirkung betonen, wie das in den ersten acht Jahrhunderten der Fall war (sonst schwebt man in Gefahr, die sakramental-übernatürliche Natur zu verwischen), noch in die spirituatlistische Auffassung der späteren Jahrhunderte fallen (sonst besteht die Gefahr, daß die Krankensalbung nicht genügend als «Heilungs»-Sakrament aufscheint). Vielleicht wird es durch den heutigen Stand der Theologie und der Anthropologie zum ersten Mal in der Geschichte der Pastoral ermöglicht, eine ausgewogenere Darstellung der Wirkungen der Krankensalbung vorzulegen, die unseres Erachtens der Wahrheit des Sakraments eher entspricht.

Sowohl die psychologisch-anthropologische Analyse als auch die biblische und christliche Überlieferung sehen die Krankheit vor allem als ein Übel an, das zu beseitigen ist. Man wird die «Heilung», die «Besserung», das «Heil», das die Salbung bringt, im Sinn eines Sieges über das Übel verstehen müssen, das die Krankheit im Leben eines Christen darstellt. Die Heilung besteht nicht einfach darin, daß dieses Übel behoben wird (sonst würde dieses Sakrament auf der gleichen Ebene wirken wie die Medizin). Die Aporien aller Art, die von der Krankheit in das Dasein des Christen hineingebracht werden, können als Kontrasthintergrund dienen, auf dem die Richtungen ansichtig werden, in denen die «heilende» Gnade des Sakraments wirkt.

Wenn man beispielsweise die Krankheit als Bruch der subjektiven Einheit ansieht, wird man die sakramentale Gnade als Zurückgewinnung der Harmonie und als Integration der körperlichen Gebrechen in ein höheres Gnadenniveau verstehen können. Wenn man die Krankheit als Erfahrung der eigenen Begrenztheit, der Hinfälligkeit und Zerbrechlichkeit seines Seins nimmt, kann die Gnade der Krankensalbung darin bestehen, daß man sich mit seiner Begrenztheit als einer Stätte und Bedingung zur Verwirklichung der menschlichen Freiheit abfindet. Die Erkrankung als Zeitpunkt einer Krise, die den christlichen Daseinsplan in Gefahr bringen kann, läßt uns das Sakrament als die Hilfe verstehen, die man benötigt, damit der Plan nicht hinfällig, sondern weiter verfolgt wird. Und wenn man die Krankheit als einen Eindringling, als ein feindliches Element empfindet, das, ohne um Einlaß zu fragen, in das Bewußtsein des Menschen eindringt, und sie als ein Verhängnis ansieht, wird die Gnade dieses Sakraments den Menschen seine Initiative entfalten lassen, damit er, indem er von ihm den gebührenden Abstand nimmt, dem Widerfahrnis, das brutal über ihn kommt, wenigstens einen Sinn zu geben vermag.

In allen diesen Fällen kann die Krankheit als medizinisches Phänomen unverändert ihren Lauf nehmen, doch von der Heilsgeschichte her gesehen wird sie – hauptsächlich dank des Sakraments – ihr Vorzeichen geändert haben.

4. Begegnung des Kranken mit Christus

Unsere Darstellung des Sakraments der Krankensalbung wäre beklagenswert mangelhaft, wenn wir nicht auch mit den heutigen Theologen seine christologisch-österliche Dimension hervorheben würden, aus der vor allem sich die Eigenart jedes sakramentalen Geschehens herleitet.

Wie jedes Sakrament ist auch die Krankensalbung eine persönliche Begegnung mit Christus, der gestorben und auferstanden ist. «Durch die heilige Krankensalbung und das Gebet der Priester empfiehlt die ganze Kirche die Kranken dem leidenden und verherrlichten Herrn, daß er sie aufrichte und rette»[2]. Die schreckliche innere Einsamkeit, in die die Krankheit zu bringen droht, wird von einer göttlichen Gegenwart verklärt, die der Krankheit Sinn und Inhalt gibt: durch die «caelestis medici fulgentem praesentiam»[3]. Das Sakrament der Salbung bekundet und vermerkt mitten im Kranksein das befreiende Walten des Herrn, des guten Samaritans, des Menschenfreundes, der Gutes tuend über diese Erde ging. «Christus sichert seine Gläubigen, die von Krankheit geschwächt sind und leiden, mit dem Sakrament der Salbung wie mit einer starken Schutzwehr»[4]. Durch die Salbung mit dem gleichen Geist, der Jesus von den Toten auferweckt hat (vgl. Röm 8,11), vermag der Kranke am Sieg Christi über die Sünde und den Tod teilzuhaben. Da seine Krankheit und sein Leiden auf unsagbare Weise in die Erlösungsordnung hineingenommen und mit der Passion des Herrn verbunden werden, werden sie für den Kranken zu einem Anlaß des Sieges und zu einer Quelle des Heils für die Welt.

Diese missionarische Dimension des Leids in den Blick zu bekommen, darf nicht das Vorrecht einiger weniger sein. Für jeden Kranken, der das Sakrament der Salbung empfängt, muß es eine Mahnung sein, «sich bewußt dem Leiden und dem Tode Christi zu vereinigen»[5].

5. Zeichen der kirchlichen Solidarität

Der Gemeinschaftscharakter, der allen Sakramenten von Wesen aus eignet, nimmt in der Krankensalbung einen geradezu dramatischen Charakter an, weswegen die Seelsorger darum bemüht sein sollten, daß die Kranken ihn deutlich wahrnehmen.

Die Erkrankung bringt ja eine Krise in der Kommunikation mit den Mitmenschen mit sich. Plötzlich fühlt man sich gleichsam «in eine Einöde verbannt». Die Horizonte des Lebensraums engen sich immer mehr ein. Die Interessezentren vermindern sich. Mit jedem Tag wächst das Gefühl, allein zu sein, und die Versuchung, sich abzukapseln. Dieses Problem stellt sich heute umso schärfer, als immer mehr Kranke ihrer Familienatmosphäre entrissen und in große Heilungszentren eingewiesen werden, wo Beziehungen auf personaler Ebene so gut wie unmöglich sind. Zwar braucht die Krankheit, christlich gesehen, nicht eine Art «Exkommunikation» zu sein. Vielmehr sollte sie im Gegenteil zum Bestreben verpflichten, die ordentlichen Gemeinschaftskanäle durch neue Ausdrucksformen zu ersetzen, und sie sollte auch dazu veranlassen, die Bande der Gemeinschaft zwischen Gesunden und Kranken noch enger zu knüpfen. Die kirchliche Gemeinschaft darf ja nicht vergessen, daß das Evangelium den Kranken in der christlichen Liebe eine Vorzugsstellung einräumt. Die Kirche glaubt, in bezug auf die Kranken vom Herrn einen besonderen, immer wieder neu ergehenden Auftrag erhalten zu haben.

Das Sakrament der Krankensalbung muß der liturgische Ausdruck der Sorge der ganzen Gemeinde für ihre Kranken sein. Vermittels dieser brüderlichen Beistandsgeste will die kirchliche Gemeinschaft andeuten, daß sie den Kranken in seiner schwierigen Lage nicht vergißt und alleinläßt. Die Krankensalbung soll eine Geste der Solidarität der Welt der Gesunden mit der Welt der Kranken sein. In der Person der «Ältesten der Kirche» empfiehlt die ganze Kirche die Kranken dem leidenden und verherrlichten Herrn»[6]. «Die Priester... sollen den Kranken das herzliche Mitfühlen der Mutter Kirche... überbringen»[7]. Der Kranke soll die lebendige Rückendeckung, die die Gemeinde dem sakramentalen Ritus gibt, verspüren können und sich dadurch gesichert und getröstet fühlen.

Um echt zu wirken, muß der sakramentale Gestus Zeichen dafür sein, daß eine wirkliche Solidarität die Gesunden mit den Kranken verbindet. Das ist nur dann der Fall, wenn im täglichen Leben wirklich «alle Getauften an diesem Dienst gegenseitiger Liebe innerhalb des Leibes Christi teilnehmen sowohl im Ringen gegen die Krankheit und im Liebesdienst an den Kranken»[8].

Um diese Solidarität zu stärken und zu bekunden, sollten die Seelsorger den von jeher bestehenden Willen der Kirche ernst nehmen, in der Stunde des Sakramentenempfangs den Kranken mit einer echten Gemeinschaft zu umgeben, an der möglichst viele von denen teilnehmen, die den Kranken betreuen, pflegen und besuchen. Der Gemeinschaftscharakter der Krankensalbung wird noch stärker hervortreten, wenn diese im Rahmen einer Messe gefeiert wird, die der Inbegriff eines kirchlichen Gemeinschaftsaktes ist.

6. Der günstige Anlaß zu einer intensiveren pastoralen Betreuung

Sagen wir es deutlich: Die Krankensalbung wird in den Augen des christlichen Volkes nicht ihre volle Bedeutung erhalten, wenn sie nicht ein herausragender, besonders dichter Ausdruck der vielseitigen Sorge der christlichen Gemeinde für ihre Kranken ist.

Darum muß man die Krankensalbung ihrer Isolierung entreißen, in der sie im allgemeinen praktiziert

wird als ein flüchtiger ritueller Moment, der mit dem, was vorher und nachher um den Kranken herum geschieht, keinerlei Zusammenhang hat. Sie bildet ihrer Natur nach einen Bestandteil der Gesamtheit all der Aufmerksamkeiten, mit denen die Gemeinde ihre Kranken umgibt. Auch in diesem Sinn hat sie ein «Situationssakrament» zu sein: ein Sakrament, das voll und ganz in einen konkreten Zusammenhang eingebettet ist, mit dem es starke vitale Zusammenhänge verbinden. Wird aber die Salbung einem Kranken gegeben, dem nicht weitere Aufmerksamkeiten erwiesen werden (oder dem sie nicht erwiesen werden konnten), verliert sie einen großen Teil ihres Zeichenwertes.

Es ist ein ganz schlechtes Symptom, daß die ganze «cura infirmorum» auf den rituellen Moment beschränkt worden ist. Dieser sollte nur der Höhepunkt einer ganzen Reihe von Betätigungen sein, durch die die Kirche ihren Kampf gegen das Übel führt, und die liturgische Ausdrucksgestalt der Sorge und der Dienstleistungen der Gemeinde für den Kranken. Dann wird es diesem leichter fallen, in der Salbung eine Ausstrahlung der Güte des Herrn zu erblicken, der, als er über diese Erde ging, sich der Kranken annahm, um ihnen Linderung zu verschaffen.

Die Kirche von heute muß zur Mystik der «cura infirmorum» zurückfinden, die ein vortreffliches Werk der Barmherzigkeit und ein Gott wohlgefälliger Kult ist. Die Krankheit ist eine vorzügliche Stätte, um die kirchliche Diakonie auszuüben. Heute, da die bürgerliche Gesellschaft sie von undankbaren Aufgaben der Organisation des Gesundheitswesens entlastet hat, wird sich ihre Aufmerksamkeit besonders darauf richten können, die humaneren und personaleren Aspekte der Krankensalbung zu sichern und für all das zu sorgen, was die Bürokratie und die komplizierte Überorganisation dem Kranken nicht geben können, ja manchmal verhindern. Es geht hier um eine Herzenssache, der die Kirche nicht den Rücken kehren darf.

7. Auf die persönliche Beteiligung des Kranken achten

Um nicht den Anschein von Magie zu erwecken, auf den der Mensch von heute so allergisch ist und den die Praxis der Krankensalbung früher so leicht hervorrufen konnte, ist dafür zu sorgen, daß der Kranke selbst an der Feier des Sakraments bewußt und tätig teilnimmt. Doch erfordert vor allem die Natur dieses Sakraments als persönliche Begegnung des Kranken mit dem Herrn, daß man es unter Bedingungen spendet, unter denen diese Beteiligung möglich ist.

Auch die Krankensalbung ist «Glaubenssakrament»: «Den Glauben setzt es nicht nur voraus, sondern durch Wort und Ding nährt es ihn auch, stärkt ihn und zeigt ihn an»[9]. «In der heiligen Salbung, die mit dem Gebet aus dem Glauben verbunden ist (vgl. Jak 5,15), wird der Glaube selbst zum Ausdruck gebracht. Er muß in erster Linie erweckt werden... vor allem in dem, der das Sakrament empfängt: Denn dem Kranken werden sein Glaube und der Glaube der Kirche Heil bringen. Die Kirche schaut ja zurück auf Christi Tod und Auferstehung, woher das Sakrament seine Wirkkraft empfängt...»[10].

Auch aus diesem Grund ist entschieden Stellung zu nehmen gegen die übliche Form, dieses Sakrament unter höchst prekären Umständen und Bedingungen zu spenden, was inskünftig nur in Ausnahmefällen toleriert werden sollte. Im Normalfall sollte man es als eine selbständige Feier begehen können, nach genügender Vorbereitung, in passender Umgebung und ohne Hast, so daß jedes Element gebührend zur Geltung und Entfaltung kommen kann.

Da es sich um ein Sakrament handelt, das den Kranken angeboten wird, steht der Entscheid, es zu erbitten, in erster Linie ihnen zu. Darauf scheint auch der Text des Jakobusbriefes hinzuweisen: «Ist jemand unter euch krank? Dann *rufe er* die Ältesten der Gemeinde zu sich...»

Man wird die Kranken dazu anhalten, beizeiten um es zu bitten, weiß man doch, daß die Krankheit zu einer Freiheitsbeschränkung führt, die umso schlimmer sein kann, je mehr die Krankheit fortschreitet. Darum erinnert das Zweite Vatikanum daran, daß «der rechte Augenblick für den Empfang» der Salbung «sicher schon gegeben ist, wenn der Gläubige beginnt, wegen Krankheit oder Altersschwäche in Lebensgefahr zu geraten»[11].

Die minimalen Anforderungen, die die Moralisten an die betreffende Person stellen, damit das Sakrament gültig empfangen wird, können nicht Richtschnur der pastoralen Praxis sein. Es ist Aufgabe der Seelsorger, um die Krankensalbung herum eine Atmosphäre zu schaffen, die eine Stärkung des Glaubens der Teilnehmer begünstigt. Ein Wortgottesdienst innerhalb oder außerhalb der Messe kann diesem Ziele dienen und die ganze Feier zu einem echten «Gebet des Glaubens» werden lassen, das für den Kranken zu einer Mahnung der Kirche wird, «in freier Vereinigung mit dem Leiden und Sterben Christi zum Wohl des Gottesvolkes beizutragen».

[1] Es hat keinen Sinn, daß wir eine einfache Gesamtschau, wie wir sie hier vorlegen wollen, durch eine Menge bibliographischer Angaben belasten. Wir verweisen den Leser auf eine neueste, ausgezeichnete Bibliographie: A.M. Triacca, Per una rassegna sul sacramento dell'Unzione degli infermi: Ephem. Lit 89 (1975) 397–467.

[2] Zweites Vatikanum, Lumen Gentium Nr. 11.

[3] Sacramentarium Veronense, ed. Mohlberg (Rom 1956) 174.

[4] Ordo Unctionis infirmorum eorumque pastoralis cura (Vatikan 1972) praenot. 5, enthalten in der offiziellen deutschen Wegleitung: Die Feier der Krankensakramente. Die Krankensalbung und die Ordnung der Krankenpastoral in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes (1957) S. 26.

[5] Zweites Vatikanum, Lumen Gentium Nr. 11.

[6] Ebd.

[7] Ordo Unctionis, praenot. 35, in: Die Feier der Krankensakramente S. 35.

[8] Ordo Unctionis, praenot. 33, in: Die Feier der Krankensakramente S. 34.

[9] Zweites Vatikanum, Sacrosanctum Concilium Nr. 59.

[10] Ordo Unctionis, praenot. 7, in: Die Feier der Krankensakramente S. 27.

[11] Zweites Vatikanum, Sacrosanctum Concilium Nr. 73.

Übersetzt von Dr. August Berz

IGNACIO OÑATIBIA

1918 geboren. Professor der Sakramententheologie an der Theologischen Fakultät von Nordspanien (Sitz in Vitoria). Befaßt sich in letzter Zeit mit der Erforschung der Lehre der Kirchenväter über die kirchlichen Dienste. Von seinen verschiedenen Aufsätzen in Zeitschriften betreffen das Thema dieses Heftes von CONCILIUM: Sentido misionero de la unción de enfermos: Misiones Extranjeras 13 (1966) 89–100; La Eucaristía en la enfermedad y en la muerte: Los sacramentos de los enfermos = Reihe Renovación litúrgica 12 (Madrid 1974) 111–135. Anschrift: Seminario Diocesano, Vitoria, Spanien.

ENTWICKLUNG UND FRIEDEN

Hermann Kunst
Heinrich Tenhumberg (Hg.)

Soziale Gerechtigkeit und internationale Wirtschaftsordnung

EF. Dokumente, Berichte Meinungen 4
X + 168 S. Kt. 7,80 DM

Dieser Band vereinigt das Memorandum der Kirchen „Soziale Gerechtigkeit und internationale Wirtschaftsordnung" und Aufsätze namhafter Experten. Er hat zum Ziel, in einem breiten Bevölkerungskreis kritisches Verständnis und Engagement für eine gerechte internationale Wirtschaftsordnung zu wecken.

Hans Zwiefelhofer

Handel und Hilfe

Die vierte UN-Konferenz für Handel und Entwicklung (UNCTAD IV) in Nairobi 1976 – Berichte und Dokumente

EF. Dokumente, Berichte, Meinungen 6
ca. 140 S. Kt. ca. 15,80 DM

Der Autor berichtet in diesem Band über die Situation und den Verlauf der UNCTAD IV. Die Ergebnisse der Konferenz werden analysiert und auf ihre Bedeutung für eine Neuordnung der internationalen Wirtschaftsbeziehungen untersucht. Im Anhang werden einige wichtige Dokumente vorgestellt.

Reinhard Hermle (Hg.)

Konflikt und Gewalt

Texte zur Lage in Nordirland 1972 – 1974.

EF. Materialien 4
XII + 276 S. 2 Karten. Kt. 27,50 DM

Diese Dokumentation stellt anhand von ausgewählten Texten tiefere Ursachen, Hintergründe und neuere Entwicklungen im Konflikt um Nordirland dar. Im Anhang legt H. Vogt erschütternde Beispiele nordirischer Volksdichtung aus den Jahren 1966 bis 1974 vor.

Die Kirche und die Menschrechte

Herausgegeben von der Päpstlichen Kommission „Justitia et Pax"

EF. Dokumente, Berichte, Meinungen 5
ca. 80 S. Kt. ca. 8,50 DM

Dieser Band bietet in übersichtlicher Gliederung eine verständliche und umfassende Orientierungshilfe zu den Menschenrechten sowie den daraus folgenden Pflichten. Ihnen schließen sich praktische Ratschläge sowie eine Reihe politischer Empfehlungen zur institutionellen Absicherung der Menschenrechte an.

Studien zum Konflikt im Südlichen Afrika

Leonhard Harding
Die Politik der Republik Südafrika
Eine Strategie der regionalen Kooperation
XX + 184 S. 2 Karten. Kst. 19,50 DM

Reinhard Rode
Die Südafrikapolitik der Bundesrepublik Deutschland
XXII + 373 S. Kst. 38,50 DM

Franz Ansprenger
Die Befreiungspolitik der Organisation für Afrikanische Einheit (OAU) 1963 bis 1975
XVIII + 234 S. Kst. 24,50 DM

Leonhard Harding
Afrikanische Politik im Südlichen Afrika
XX + 172 S. Kst. 19,80 DM

Franz Ansprenger
Ernst-Otto Czempiel
Südafrika in der Politik Großbritanniens und der USA
ca. 196 S. Kst. ca. 22,50 DM

Reinhard Rode (Hg.)
Der Konflikt im Südlichen Afrika
Analysen, Diskussionen, Strategien
ca. 352 S. Kt. ca. 36,50 DM

Bitte fordern Sie den Gesamtprospekt dieser Reihe an!

In Gemeinschaft mit dem Chr. Kaiser Verlag

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG · MAINZ

Einführung

Franz Böckle

Werteinsicht und Normbegründung

Im Religionsunterricht haben wir gelernt, daß Lügen niemals erlaubt sei. Selbst wenn man in einer extremen Situation mit einer Lüge einem ungerecht Verfolgten das Leben retten könnte, wäre die Lüge nicht statthaft. Man sagt, die Israelis hätten im Sommer dieses Jahres mit einer lügenhaften Meldung die Landung ihrer Flugzeuge in Entebbe erreicht und damit die notwendige Voraussetzung zur Befreiung der hundert Geiseln geschaffen. Nach der Moralregel, die wir gelernt haben, müßte das Unternehmen der Israelis als unsittlich taxiert werden. Hätten sie statt dessen den Flugplatz mit einem Heer von Fallschirmjägern in einem viel blutigeren und verlustreicheren Handstreich zu nehmen und so die Geiseln zu befreien versucht, müßte man nach der gleichen Moral das Unternehmen als unbedenklich bewerten. Der Handstreich würde als kollektive Verteidigung, als Akt gerechter Notwehr, und die dabei notgedrungenen Tötungen würden als indirekt beurteilt. Wie die Lüge, so wird nach den gleichen Prinzipien auch der Gebrauch antikonzeptioneller Mittel ausnahmslos verboten. Danach kann es keinen auch noch so wichtigen Grund und keine noch so schwierige Konfliktlage geben, die je den Gebrauch eines solchen Mittels rechtfertigen würde. Wir brauchen hier keine Beispiele zu nennen, wie rigoros man von den Betroffenen verlangt hat, *alle* Konsequenzen daraus in Kauf zu nehmen. Gewiß hat man die Notlage erkannt und nach Auswegen gesucht, Die Unterscheidung der doppelten Wirkung eines Aktes, von der die eine direkt und die andere nur indirekt gewollt wird, bot einige Hilfe. Aber ihre Anwendung führte nicht selten auch zum Verdacht zweifelhafter Rabulistik.

Seit längerer Zeit bemüht man sich in der Moraltheologie, aus der Sackgasse herauszukommen, in die man durch fälschliche Verabsolutierung von Normen geraten ist. Die normative Kraft der Natur oder das Traditionsargument wurden in Frage gestellt. Das waren notwendige und wichtige Vorarbeiten. Der Einbruch in die Front absoluter Begründungstheorien ist aber erst in den letzten zehn Jahren gelungen. Im Blick auf entsprechende Bemühungen im Bereich analytischer Philosophie hat man auch die verschiedenen Typen der Normbegründung in der moraltheologischen Tradition näher untersucht. Inzwischen ist eine respektable Zahl von Moraltheologen in verschiedenen Ländern überzeugt, daß konkrete Handlungen im zwischenmenschlichen Bereich ausschließlich von ihren Folgen her, d.h. teleologisch, sittlich beurteilt werden müssen.

Das bedeutet, daß es im Bereich der moralischen Tugenden (virtutes morales) keine Handlungen geben kann, die immer sittlich richtig oder falsch sind, unabhängig, welches die Folgen des Handelns seien. Mit anderen Worten: Es gibt keine in sich absolut schlechten Handlungen (malitia intrinseca absoluta); weder die Tötung eines Unschuldigen noch die direkte Falschaussage noch eine Masturbation können als *ausnahmslos* und für jeden denkbaren Fall schlecht bezeichnet werden. Scheinbar entgegenstehende Aussagen, wie z.B. «Mord ist immer schlecht», entpuppen sich bei genauerer Analyse als analytische Urteile. Sie besagen nur: Ungerecht töten ist ungerecht. Das Problem liegt aber gerade in der Frage, ob die Tötung eines Unschuldigen immer als Mord (= ungerechte Tötung) zu bezeichnen sei.

Diese Erkenntnisse normativer Ethik bedeuten einen beinahe revolutionären Einbruch in die herkömmliche Moraltheologie, die zumindest für bestimmte Handlungen auf der absoluten Sittenwidrigkeit insistiert. Um so erstaunlicher ist es, wie sich in kurzer Zeit durch die fachinterne Diskussion ein relativ breiter Grundkonsens gebildet hat. Interessant war auch, die entsprechende Reaktion auf den einzelnen Synoden zu beobachten: Man fand in der teleologischen Normbegründung gewissermaßen die theoretische Rechtfertigung für die pastorale Stellungnahme zu «Humanae vitae». Dies alles war Grund genug, ein Heft CONCILIUM zu planen, das einer theologisch interessierten Öffentlichkeit einen möglichst breiten Einblick in die wichtige moraltheologische Debatte ermöglicht.

Die Gestaltung des Heftes ist geprägt durch die methodisch wichtige Unterscheidung zwischen Wert*einsichten* und sittlichen *Urteilen*. Sittlich beurteilen kann man nur ein menschliches Handeln (den innern und äußern menschlichen Akt). Nur menschliches Handeln ist sittlich gut oder böse, sittlich richtig oder falsch zu nennen. Dem Handeln vorgegeben sind Güter und Werte. Sie sind sittlich fundamental bedeutsam, ja ohne sie ist das sittliche Urteil nicht möglich; aber sie geben aus sich noch keine unmittelbare Handlungsregel. Zu diesen *Gütern* zählen wir beispielsweise die Freiheit, das Leben, die leibliche Integrität, aber auch Ehe, Familie, Gemeinschaft, Eigentum oder die mit

der Sexualität verbundenen Ziele. In der Rechtsphilosophie spricht man von «Rechtsgütern».

Es gibt aber auch bestimmte «Wertbegriffe», die sich als eine Art Stereotype auf das Handeln beziehen. So ist z. B. der Wert «Treue» Ausdruck für die Bereitschaft, ein Versprechen zu halten. Auch solche *Werte* sind unserem Handeln zur Beachtung vorgegeben. In der moraltheologischen Fachsprache werden diese Güter und Werte als «bona physica» bezeichnet im Unterschied zum «bonum morale», mit dem der sittliche Wert einer konkreten Handlung ausgedrückt wird. «Physisch» meint in diesem Zusammenhang etwas, das nicht in der freien Selbstbestimmung des Menschen seinen Ursprung hat oder zumindest nicht unter diesem Gesichtspunkt gesehen wird. Eine ethische Theorie hat sich in logischer Priorität mit der Erkenntnis und Feststellung dieser dem Handeln vorgegebenen Güter und Werte zu beschäftigen. Sie kann es nicht aus sich allein tun. Die verschiedenen Humanwissenschaften bieten ihr dabei entscheidende Hilfe. Wir müssen mit der Begründung und Entwicklung sittlich relevanter Einsichten auch nicht an einem Nullpunkt beginnen. Die Aufgabe stellt sich vielmehr auf dem Hintergrund einer langen kulturgeschichtlichen Entwicklung. Dabei spielt die praktische Erfahrung eine bedeutende Rolle. Aber auch der religiösen Überzeugung, der Offenbarung und dem Glauben kommt eine große Bedeutung zu.

Die ersten vier Beiträge dieses Heftes sind der Frage nach der *Entwicklung und Begründung sittlich relevanter Einsichten* gewidmet. Grundlegende Voraussetzungen liegen bereits in der Naturgeschichte des Menschen. Die Erkenntnisse der Evolution weisen auf einen stammesgeschichtlichen Zusammenhang zwischen dem Menschen und den übrigen Organismen hin. Soweit beim Menschen analoge strukturelle Grundlagen zu erkennen sind, bilden sie gewiß noch kein sittliches Gesetz; es handelt sich eher um eine Disposition. Der Mensch mit seinem hochdifferenzierten Großhirn hat umfangreiche Möglichkeiten, sein Triebverhalten nach seinen Vorstellungen zu gestalten. Trotzdem kann er mit der Disposition nicht beliebig verfahren. Johannes Gründel zeigt die Möglichkeiten, aber auch die Grenzen der Verhaltensforschung für die Erkenntnis handlungsrelevanter Einsichten auf. Entscheidendere Bedeutung kommt der menschlichen Erfahrung zu. Jedermann beruft sich bei seinen sittlichen Entscheidungen gern auf seine Erfahrung. Ethische Reflexion verlangt kritische Auseinandersetzung mit dieser Quelle sittlich bedeutsamer Einsichten. Dietmar Mieth prüft die Frage, wie nicht etwa bloß faktisches Tun, sondern gelebte Überzeugungen, kompetente Erfahrungen allein für eine normative Theorie bedeutsam werden können. Dauer und Verbreitung allein genügen nicht. Werte lassen sich nicht durch Mehrheitsentscheidungen garantieren.

Die gelebte Überzeugung muß sich den Einsichten aus verschiedenen Erfahrungsbereichen argumentativ stellen. Die Erfahrung wird gleichsam zum Text, der einer umfassenden Interpretation zu unterziehen ist. Dies erfordert kritische Vernunft. Dieser kritischen Vernunfteinsicht geht der Artikel von Giovanni Sala nach; die vernünftige Einsicht des Menschen unterliegt einer kultur- und geistesgeschichtlichen Entwicklung. Gibt es dabei evidente Einsichten, denen sich menschliche Vernunft nicht entziehen kann? Ist eine einmal gewonnene und gesicherte Einsicht nicht mehr zu verlieren? Der Prozeß, in dem Güter und Werte erfaßt und definiert werden, erscheint zwar de iure irreversibel; leider ist er es aber de facto nicht. Franz Böckle untersucht in seinem Beitrag den Einfluß des Glaubens auf die sittlich relevanten Einsichten. In diesem Zusammenhang wird die Unterscheidung von Werteinsichten und sittlichem Urteil besonders bedeutsam. Der Glaube hat einen direkten Einfluß auf die Einsichten, die durch die Offenbarungswahrheit gefördert und gesichert werden. Insofern kann auch das kirchliche Lehramt seine höchste Autorität einsetzen. Der Glaube zeigt aber auch, daß die dem konkreten zwischenmenschlichen Handeln vorgegebenen Werte samt und sonders begrenzte und relative Werte sind. Konkretes Handeln wird darum stets das Gute innerhalb einer begrenzten Güterwelt zu suchen und zu wählen haben. Auf dieses formale Urteil hat der Glaube keinen direkten Einfluß; und entsprechend ist auch die Kompetenz des Lehramtes begrenzt.

Mit dieser letzten Feststellung sind wir bereits auf den *Bereich der sittlichen Urteile* verwiesen. Ihm sind die nächsten vier Beiträge gewidmet. Bruno Schüller führt grundlegend in die Diskussion um die normativen Begründungstheorien ein. Er präzisiert die zwei Grundtypen teleologischer bzw. deontologischer Begründung. Dann zeigt er, wie eine Begründung, die das Handeln ausschließlich von den Folgen her beurteilt, in besonderer Weise einer Ethik der Liebe entspricht. Wenn das sittliche Urteil die Folgen beurteilen und die Güter abwägen soll, sind wir bei der Normbegründung auf bestimmte Vorzugsregeln angewiesen. René Simon entwickelt in seinem Beitrag die wichtigsten Kriterien die uns helfen können, unter den zu wählenden Gütern eine Rangfolge zu begründen.

Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß in der traditionellen Moral der Rigorismus absolut verbindlicher Verbote durch das Prinzip der Handlung mit Doppeleffekt gemildert wurde. Konnte man eine bestimmte Wirkung des Handelns als indirekte Wirkung

(z.B. als indirekte Tötung) aufzeigen, so durfte sie aus einem proportionierten Grund auch bewußt zugelassen werden. Die kritische Auseinandersetzung mit der absoluten Begründung des Tötungs- oder des Antikonzeptionsverbotes begann mit einer genaueren Analyse des Prinzips der Doppelwirkung. Es scheint nämlich, daß bei diesem Prinzip nicht so sehr die Art und Weise, wie die Effekte hervorgebracht werden, den entscheidenden Unterschied erbringt, sondern die Proportion im Zweck-Mittel-Verhältnis. Richard A. McCormick schildert diese wichtige Debatte, die gewissermaßen den Angelpunkt der moraltheologischen Diskussion bildet. Nun gibt es selbstverständlich auch kritische Stimmen, die sich gegen die Bestreitung absoluter Normen heftig zur Wehr setzen. Der Schlußbeitrag von Charles E. Curran setzt sich mit den Einwänden auseinander. Dabei zeigt sich deutlich, wie die moraltheologische Diskussion im Schatten entsprechender philosophischer Auseinandersetzungen steht. Die Vertreter der Moraltheologie suchen nicht nach einer regellosen Situationsethik, die den sittlichen Entscheid allein dem einzelnen zuweist. Die Moraltheologen suchen vielmehr nach einer *Begründung verbindlicher Normen*. Aber sie wissen gerade aus ihrem Glauben, daß es in dieser irdischen Wirklichkeit nichts Absolutes gibt. Darum erkennen sie, daß auch verpflichtende Normen nicht davon dispensieren können, stets nach dem Besseren zu suchen.

Beiträge

Johannes Gründel

Naturgeschichtliche Voraussetzungen sittlichen Handelns

Die Wirklichkeit und ihr Anspruch

Zur Tradition der moraltheologischen Argumentation gehört es, daß sie bei der Begründung sittlicher Normen auf die Strukturen menschlichen Verhaltens, auf die natürlichen Strebungen des Menschen und auf ein sogenanntes natürliches Sittengesetz verweist. Jeder ethische Entwurf steht vor der Frage, wie er der naturalen Eingebundenheit und der biologischen Verankerung menschlichen Verhaltens gerecht werden kann. Bereits die Stoa hat auf diese Weise zu prüfen versucht, welche Voraussetzungen dem Menschen für sein sittliches Verhalten aus seiner Naturgeschichte zugewachsen sind. Sie gründete ihre Ethik auf eine Naturrechtsargumentation. Theologen sind bereits in den ersten christlichen Jahrhunderten einem solchen Ansatz gefolgt. Doch kam es im Verlauf der Geschichte zu fragwürdigen Engführungen, eindimensionalen ethischen Ansätzen, die der Wirklichkeit nicht hinreichend gerecht wurden. «Natur» verstand man fast ausschließlich statisch und setzte sie unkritisch mit dem Willen Gottes gleich. Um die Verbindlichkeit einer Norm möglichst deutlich zu unterstreichen, wurde im Verlauf der Geschichte so manches als «unveränderliche Naturforderung» und damit als zeitlos geltender Wille Gottes ausgegeben, was sich später als kultur- und zeitbedingt erwies. Auch kirchliche Aussagen haben im Verlauf der Geschichte bisweilen die Natur als normativen Faktor überzogen und dadurch so manches Unrecht sanktioniert.

Heute jedoch ist ein solches statisches Naturverständnis problematisch geworden. Es wird abgelöst durch eine Argumentation, die der Geschichtlichkeit des Menschen besser entspricht. Das bedeutet aber nicht, daß die biologischen Grundlagen menschlichen Verhaltens außer acht gelassen werden. Die Erkenntnisse der Evolution weisen auf einen stammesgeschichtlichen Zusammenhang zwischen dem Menschen und den übrigen Organismen hin. Insofern menschliches Verhalten auch eine biologische Verankerung besitzt, lassen sich nicht nur Parallelen, sondern auch Arbeitshypothesen über soziale Gesetzmäßigkeiten und Steuerungsmechanismen des Triebverhaltens bei Tier und Mensch aufstellen. So manche Verhaltensweisen, die man früher als spezifisch menschlich ansah, finden sich in Variationen auch im Tierbereich vor. Somit stellen sich Fragen wie: Ist derartiges Verhalten vielleicht älter als der Mensch? Hat es der Mensch von seinen nicht-menschlichen Vorfahren ererbt? Besitzen etwa aggressive Verhaltensweisen, soziale Lebensformen monogamer oder familienartiger Gestalt, Formen des Autoritätsverhaltens und der Überlieferung (Traditionen) im tierischen Bereich ihre Wurzeln? Gibt es darum eine «Biologie der Zehn Gebote»[1]? Läßt sich auf Grund eines Vergleiches von Tier und Mensch ein differenzierteres Verständnis für die Steuerung menschlichen Verhaltens erreichen?

Heute hat sich besonders unter den anthropologischen Erfahrungswissenschaften als verhältnismäßig junge Disziplin die vergleichende Verhaltensforschung (Ethologie) entwickelt. Sie beschäftigt sich mit derartigen Fragen. Auch der Ethiker und der Moraltheologe müssen sich diesen Problemen stellen. Darum ist das Gespräch der Theologie mit der Ethologie keineswegs eine Modeangelegenheit. Vielmehr geht es darum, die in der ethischen Argumentation vorgenommenen naturalen Begründungen kritisch zu hinterfragen und die Konsequenzen neuer ethologischer Erkenntnisse für sittliches Verhalten zu bedenken.

Material überschneidet sich das Forschungsobjekt von Ethologie und Ethik; das Formalobjekt – der Gesichtspunkt, unter dem jeder der beiden Wissenschaftszweige unter dem ihm eigenen Verstehenshorizont sein Objekt angeht – ist jedoch verschieden und führt zu eigenständigen Teilerkenntnissen. Ein interdisziplinäres Gespräch zwischen Ethologie und Theologischer Ethik – soll es fruchtbar werden und vor Grenzüberschreitungen bewahrt bleiben – verlangt eine Klärung sowohl des jeweils zugrunde liegenden verschieden weit reichenden Wirklichkeitsverständnisses als auch der je eigenen Zielsetzungen und der methodischen Grenzen dieser beiden Wissenschaftsbereiche.

Der Dialog zwischen Ethologie und Theologischer Ethik

Die Ethologie versteht sich als Naturwissenschaft. Ihre Methoden sind das Experiment, die Beobachtung, der Vergleich. Diese empirische Arbeitsweise führt zu nachprüfbaren Daten, die allerdings nur äußere Verhaltensweisen in den Griff bekommen. Bei ihren Vergleichen unterscheidet die Ethologie zwischen homologen und konvergenten Merkmalen. Homologe

Merkmale sind entweder aus der Vererbung (phylogenetisch) oder durch die Weitergabe einer tradierten Information (ontogenetisch) verursacht. Konvergent sind Merkmale jeweils dann, wenn eine direkte Erfahrung des Individuums vorliegt[2].

Nicht wenige Humanwissenschaftler sind bis heute der Meinung, eine Humanethologie habe keine andere Basis als nur Homologien. Zahlreiche amerikanische und englische Ethologen halten sich daran, insofern sie ihre Beobachtungen und Forschungen fast ausschließlich auf Primaten beschränken[3]. Demgegenüber betonen heute namhafte Ethologen, daß die Konvergenzforschung grundlegendere Erkenntnisse für die Funktion und Struktur menschlichen Verhaltens bringt als die Homologieforschung. «Wer sich für die biologischen Gesetzmäßigkeiten der Monogamie des Menschen interessiert, tut deshalb gut daran, nicht in erster Linie die uns nächst verwandten Schimpansen zu studieren, die einen ganz anderen Lebensraum als der Mensch besiedeln... und die – vermutlich in Anpassung an diesen Lebensraum – auch ein ganz anderes Sozialsystem als der Mensch entwickelt haben; vielmehr würde man ihm empfehlen müssen, monogame Lebewesen aus möglichst verschiedenen Tiergruppen vergleichend zu untersuchen, um herauszufinden, unter welchen Bedingungen Monogamie sich bewährt und welche anderen biologischen Eigenschaften normalerweise mit ihr zusammen auftreten»[4].

Auf Grund derartiger Methoden lassen sich auch im tierischen Verhalten vitale und soziale Werte feststellen. Insofern jedoch eine solche empirische Untersuchung nur quantitative, äußerlich gleiche oder verschiedene Merkmale sichtbar werden läßt, dürfen derartige Ergebnisse nicht unmittelbar auf den menschlichen Bereich übertragen werden. Vielmehr ist mit der Möglichkeit zu rechnen, daß sich für den Anthropologen auf Grund eines komplexeren Wirklichkeitsverständnisses und der damit zusammenhängenden Gesamtschau der Teilbereiche diese Erkenntnisse in einer andersartigen Bedeutung erschließen. So sehr der Mensch in seinen Bezügen biologisch bestimmt bleibt, so übersteigt er doch gleichzeitig diesen seinen Bios, d.h. seine Einbindung in die Natur.

Eine derartige Behauptung läßt sich nicht durch Experimente und Beobachtungen erschließen. Methoden der exakten Wissenschaften reichen nicht aus, um menschliches Verhalten in seiner Fülle zu erfassen und den Sinn menschlichen Lebens nahezubringen. So lassen sich etwa bei Tieren Bindungsmechanismen feststellen, die eine monogame Lebensweise ermöglichen und fördern. Faktoren wie Brutpflege, Orts- und Sexualbindung spielen sicherlich auch für menschliches Zusammenleben eine positive Rolle. Dennoch wird damit noch längst nicht das Phänomen personaler Liebe und Treue erfaßt.

Soll also das anthropologische Wirklichkeitsverständnis nicht auf empirisch meßbare Gegebenheiten eingeschränkt bleiben, dann bedarf das naturwissenschaftliche Forschen einer Ergänzung durch ein sinnvernehmendes Denken, das der komplexeren Wirklichkeit des Menschen gerecht zu werden versucht und die empirisch meßbare Wirklichkeit transzendiert. Im Rahmen eines größeren Gesamtentwurfes werden unter Umständen gleiche äußere Verhaltensweisen verschiedenartig zu deuten sein. Bereits die Fragestellung und das Experiment, noch mehr aber die Deutung der Ergebnisse sind abhängig von dem zugrunde liegenden Wirklichkeitsverständnis. So kann zwar nicht bestritten werden, daß Tier und Mensch Bewußtsein besitzen. Doch ist der Bewußtseinsgrad der Tiere weitaus enger. Bei den Untersuchungen menschlichen Bewußtseins zeichnet sich jenes Phänomen ab, das wir «Reflexion» – Wendung des Bewußtseins nach innen und auf das eigene Selbst hin (Selbstbewußtsein) – nennen. Insofern verhält sich der Mensch nicht nur rein biologisch, sondern auch metabiologisch, metaphysisch.

Auch bei den Zielvorstellungen und Wertungen – soweit solche von der Ethologie überhaupt vorgenommen werden – zeigt sich ein komplexeres Wirklichkeitsverständnis. Für den Ethologen tragen Werte rein vitalen Charakter; sie bleiben ausgerichtet auf jene Wirklichkeit, die entsprechend der von ihm angewandten Methode auch empirisch faßbar ist. Gut ist eben das, was der Arterhaltung dient, wobei die Erhaltung der Art als vitaler Wert eingestuft bleibt. Was der Arterhaltung zuwiderläuft, gilt dementsprechend als böse und schlecht. Derartige Wertungen verbleiben jedoch auf der biologischen Ebene. Für den Menschen sind vitale Werte durchaus wichtig. Sie müssen aber gegebenenfalls gegenüber höheren personalen Werten zurücktreten. Alles Vitale und Biologische des Menschen ist darum bereits offen für einen weiter reichenden Sinnhorizont. Dies kann dazu führen, daß Grenzen im Hinblick auf Beginn und Abschluß menschlichen Lebens zwar mit biologischen Kriterien erfaßt, aber nicht ausreichend beurteilt werden können.

Beispielsweise beginnt biologisch gesehen menschliches Leben sicherlich mit der Verschmelzung der Gameten (Keimzellen) zur Zygote, also noch vor der Einnistung des befruchteten Eies. Selbst wenn in diesem Augenblick bereits die gesamte Genkombination des künftigen Menschen biologisch vorprogrammiert ist, bleibt damit noch die Frage offen, ob in diesem Augenblick auch schon individuelles menschlich personales Leben gegeben ist. Eine derartige Aussage

steht dem Naturwissenschaftler nicht zu. Wann menschlich personales individuelles Leben beginnt, hängt vielmehr vom Gesamtverständnis ab, was als menschliches Individuum bezeichnet wird. Stützt man sich auf die klassische Definition des Boethius (480-523), daß Person eine unteilbare Substanz einer vernünftigen Natur ist (persona est rationalis naturae individua substantia), so wäre für jenen Zeitbereich, in dem noch eine Zwillingsteilung möglich ist – also vor der Einnistung der Zygote – eine solche menschliche Individualität noch nicht ohne weiteres anzunehmen.

Oder ein anderes Beispiel: Wenn für alle lebenden Systeme biologisch vorgegeben ist, daß sie auf Wachstum und Vermehrung eingestellt sind, so kann der Ethiker diese Aussage nur auf der Basis eines komplexeren Sinnhorizontes übernehmen: Wachstum wird von ihm nicht bloß quantitativ, sondern auch qualitativ verstanden: Menschliches Leben und Zusammenleben kann nur dann glücken und gelingen, wenn der Entfaltung der eigenen Persönlichkeit genügend Raum zugewiesen bleibt und menschliche Freiheit und Verantwortung gefördert werden.

Oftmals muß man um höherer personaler Werte willen vitale Werte zurückstellen. Lebensqualität rangiert eben vor quantitativem Wachstum.

Ebenso gefährlich wäre es, die in der Biologie vorgegebene Unterordnung des Wohls des Individuums unter das Wohl der Gruppe unmittelbar in den menschlichen Bereich zu übernehmen für das Verhältnis von Individuum und Sozietät. Das entspräche zwar kollektivem Denken; derartige Systeme tragen aber keineswegs zum Gelingen menschlichen Lebens in Freiheit bei.

Für den Naturwissenschaftler wie für den Ethiker und Theologen erscheint es darum wichtig, die Grenzen der eigenen Aussagen zu beachten. Bei aller «biologischen Gleichartigkeit» von Tier und Mensch muß man davon ausgehen, daß mit den biologischen Aussagen – so wichtig sie auch sind – die Eigenart spezifisch menschlichen Verhaltens nicht erfaßt werden kann.

Menschliches Verhalten relativ – aber nicht beliebig

Menschliches Verhalten ist keineswegs so instinktgesteuert wie das der Tiere. Doch bleibt es von zahlreichen Umweltbedingungen abhängig; das heißt noch nicht, daß es damit beliebig wird. Die fehlende instinkthafte Steuerung macht es erforderlich, Normen aufzustellen, die für ein Gelingen menschlichen Lebens und Zusammenlebens erforderlich sind. Sittliche Normen dürfen nicht willkürlich aufgestellt werden. Innerhalb jeder Gruppe bilden sich immer wieder Normen heraus, die dieses Verhalten regulieren. Sie sind – soweit sie sich auf das innerweltliche Verhalten des Menschen beziehen – zeit-, kultur- und umweltbedingt, tragen also relativen Charakter, ohne damit ihre Verbindlichkeit zu verlieren.

Der Begriff «relativ» darf nicht mit «willkürlich» verwechselt werden. Relativ kann sowohl regional (bezogen auf verschiedene Orte oder Regionen), temporal (bezogen auf verschiedene Zeiträume) wie auch obligatorisch (bezogen auf die Verbindlichkeit) verwendet werden. Normen, die in einer bestimmten Region oder Kulturepoche Geltung besitzen, verlieren unter anderen Voraussetzungen ihre Verbindlichkeit, Wo sich Normen bewähren, werden sie gern als universal und zeitlos gültig, also schlechterdings als absolut deklariert. Einer solchen Versuchung unterlag auch die Naturrechtsargumentation. Aus der Natur als einer vorgegebenen Seinsordnung wie auch aus dem Wesen des Menschen versuchte man, einzelne konkrete sittliche Handlungsnormen abzuleiten, die immer und überall Geltung behalten. Wo Normen zu Recht eine solche Geltung beanspruchen, handelt es sich zumeist um allgemein gehaltene formale Aussagen, die noch einer inhaltlichen Auffüllung und Konkretisierung bedürfen.

Auf der Suche nach materialen Gehalten hat bereits Thomas von Aquin auf die natürlichen Neigungen des Menschen (inclinationes naturales) zurückgegriffen. Er sieht das naturhafte Begehren, das einem animalischen Wesen eigentümlich ist, durch die biologischen körperlichen Bedürfnisse hinreichend eingegrenzt. Ist der Trieb befriedigt, hört auch die Begierde auf und meldet sich erst wieder, wenn das gleiche biologische Bedürfnis von neuem gegeben ist. Eine solche Naturunmittelbarkeit mit ihrem physischen Maß und Zwang, ihrem rhythmischen Wechsel von Trieb und Trieberfüllung ist jedoch beim Menschen nicht mehr so unmittelbar gegeben. Darum bezeichnet Thomas im Anschluß an Aristoteles diese «nicht-naturhafte Begierde» als unendlich. Sie unterliegt der Steuerung durch die Vernunft und dem freien, aber sittlich gebundenen Willen[5].

Richtig an diesen Aussagen des Aquinaten ist, daß die natürlichen Neigungen und Triebkräfte des Menschen in einem weiter reichenden offenen Horizont zu sehen sind und einer Formung bedürfen. Heute jedoch wird der Ethiker darüber hinaus fragen, in welcher Weise Erkenntnisse der Ethologie für Funktion und Zielsetzung menschlichen Triebverhaltens bedeutsam sein können. Wenn beispielsweise Elemente aus dem Balz- und Paarungsverhalten der Tiere eine sozialisierende Funktion besitzen und gleichzeitig Aggressionen abbauen, bleibt analog dazu im menschlichen Bereich zu prüfen, ob nicht auch dem Sexualverhalten

eine entsprechende sozialisierende und aggressionshemmende Funktion zukommt. Damit wird keineswegs der volle Sinngehalt menschlichen Sozialverhaltens hinreichend erfaßt. Doch würde deutlich, daß eine Bewertung des Sexualverhaltens *nur* unter dem Gesichtspunkt der Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft – wie dies in der traditionellen abendländischen Sexualmoral zuweilen geschah – eindimensionalen Charakter trägt. So weist bereits die biologische Verankerung der Sexualität auf die Multivalenz der Sexualität hin und macht für den Menschen eine Berücksichtigung der verschiedenen Sinngehalte der Sexualität erforderlich. Oder wenn die Enzyklika «Humanae vitae» ihre sittlichen Forderungen auf der These der unlösbaren Vereinigung ehelicher Begegnung und Zeugung aufbaut, so bedarf eine solche Behauptung angesichts der vielfältigen Bedeutung der Sexualität einer entsprechenden Begründung, vor allem dann, wenn dem Menschen eine Trennung von Sexualverhalten und Zeugung durchaus möglich und sogar als naturgemäß erscheint.

Folgerungen

Aus den vorausgehenden Überlegungen lassen sich u.a. einige Folgerungen ziehen:

1. Die differenzierte Untersuchung naturgegebener Verhaltensweisen bei Tier und Mensch sollte den Ethiker und Theologen zu einem behutsamen Umgang mit der Bewertung «natürlich» oder «naturwidrig» mahnen. Wird die Natürlichkeit oder Widernatürlichkeit des jeweiligen Aktes lediglich vom naturalen oder physiologischen Ablauf her bestimmt, kann es zu absurden Bewertungen kommen. So bezeichnete die traditionelle Moraltheologie Verhaltensweisen wie Masturbation, Empfängnisverhütung, Homosexualität und weitere perverse Verhaltensweisen jeweils als Sünden «contra naturam», dagegen außerehelichen Geschlechtsverkehr, Ehebruch, ja sogar Vergewaltigung – soweit der Koitus normal vollzogen wurde – als Sünden «secundum naturam». Daß die eigentliche Perversität oder Naturwidrigkeit einer Vergewaltigung in der Mißachtung der Freiheit und Entscheidung des Partners und im apersonalen Sexualverhalten zu sehen ist, kam bei einem solchen Ansatz nicht in den Blick.

Ebenso verbietet sich eine Gleichsetzung von «künstlich» mit «widernatürlich». Selbst wenn die kirchliche Autorität mit Recht den Anspruch erhebt, in Fragen der Sittlichkeit ein entscheidendes Wort mitzusprechen, selbst wenn sie sich in den grundlegenden, mit der Offenbarung zusammenhängenden sittlichen Fragen auf den Beistand des Geistes Gottes beruft, so ist damit jedoch noch nicht ausgemacht, inwieweit das kirchliche Lehramt auch für eine Interpretation des sogenannten sittlichen Naturgesetzes hinsichtlich konkreter Normen eine ausreichende Legitimation besitzt. Zumindest müssen derartige Aussagen, insoweit sie sich auf biologische oder physiologische Fakten stützen, die einschlägigen Ergebnisse der Naturwissenschaften ernst nehmen und sich auch einer Kritik stellen.

2. Der Theologe darf nicht der Gefahr erliegen, in einer Art «Immunisierungsstrategie» einschlägige naturwissenschaftliche Erkenntnisse zu ignorieren und sich auf rein theologische Quellen zurückzuziehen. Eine solche Argumentation – in der einfach ein objektivistisches Traditions- und Lehramtsargument verwendet wird – findet sich in der römischen Erklärung vom 29.12.1975 hinsichtlich der Bewertung der Masturbation. Dabei heißt es: «Was auch immer der Wert gewisser Argumente biologischer oder philosophischer Natur sein mag, deren sich die Theologen mitunter bedient haben, Tatsache ist, daß sowohl das kirchliche Lehramt in seiner langen und stets gleichbleibenden Überlieferung als auch das sittliche Empfinden der Gläubigen niemals gezögert haben, die Masturbation als eine zuinnerst schwer ordnungswidrige Handlung zu brandmarken» (n. 9). Eine ethische Argumentation, die sich um außertheologische Erkenntnisse und um den Begründungszusammenhang einer sittlichen Norm nicht mehr kümmert, steht unter dem Verdacht einer Ideologisierung. Wo sittliche Normen und Werte einfach proklamiert werden, ohne daß man sich um deren biologische Verankerung, aber auch um die Realisierbarkeit kümmert, wird man der Wirklichkeit menschlichen Lebens nicht hinreichend gerecht.

3. Für den Ethologen wie für den Ethiker ist auch eine Effektivitätskontrolle bedeutsam. Der biblische Satz «an ihren Früchten werdet ihr sie erkennen» (Mt 7,16) verlangt eine Überprüfung der Folgen des jeweiligen Verhaltens. Eine teleologische Argumentation versucht diesem Anliegen gerecht zu werden. Durch eine undifferenzierte Überforderung des Menschen kann es zu fragwürdigen Schuldkomplexen, ja zu einer Neurotisierung kommen – oder es wird eine Haltung gefördert, die Werte und sittliche Normen überhaupt nicht mehr ernst nimmt. Nur liegt die vom Ethiker vorzunehmende Effektivitätskontrolle im Rahmen eines größeren Gesamtentwurfs und gründet auf einer komplexeren Wertskala, als dies bei der Verhaltensforschung der Fall ist.

Ein Beispiel mag dies erläutern: Seit Jahrzehnten hat die katholische Kirche jede direkte Ausschaltung der Fruchtbarkeit des ehelichen Aktes als widernatürlich bezeichnet und neben der völligen Enthaltsamkeit le-

diglich die sogenannte Zeitwahl als sittlich gerechtfertigte «natürliche Methode» einer Empfängnisregelung dargestellt. Neuere Versuche aus dem Bereich von Tier und Mensch aber haben ergeben, daß gerade diese Methode auf Grund einer längeren Lebensdauer der Keimzellen durchaus eine Befruchtung zustande kommen läßt und nur die Einnistung der Zygote verhindert, also den Charakter einer Nidationshemmung besitzt. Darüber hinaus besteht die begründete Sorge, daß ein aus einer solchen Empfängnis stammendes Kind körperliche oder geistige Schäden besitzt[6]. Diese inzwischen wissenschaftlich gesicherten Erkenntnisse müßten zu einer Korrektur der bisher gemachten sittlichen Empfehlungen einer solchen «natürlichen Methode» führen.

4. Bei ethologischen wie moraltheologischen Aussagen sind das je verschieden weit reichende Wirklichkeitsverständnis des Ethologen und des Theologen sowie die methodischen Grenzen zu beachten. Dementsprechend können Begriffe menschlichen Verhaltens nur analog auf tierisches Verhalten angewendet werden. Wenn man darum im Tierbereich von Mutterliebe, Kindesliebe oder Nächstenliebe spricht, so handelt es sich um Anthropomorphismen. Zwar gibt es auch unter Tieren eine Art «Nächstenliebe»; sie kann aber nur vordergründig erfaßt werden und bleibt zudem eingeschränkt auf die eigene Familie oder Sippe bis zum dritten Grad. Außenseiter und Feinde werden von der Obsorge ausgeschlossen. Wollte man biologische Gesetzmäßigkeiten naiv und undifferenziert für den Bereich menschlichen Verhaltens übernehmen, so erwiese sich eine auch auf den Feind ausgeweitete Nächstenliebe, wie sie gerade das Christentum verlangt, als «unnatürlich». Dem Sippen- oder Familienegoismus, wie er der Hochform unserer menschlichen Kultur keineswegs mehr entspricht, wäre wieder Vorschub geleistet. Eine friedvolle Zukunft menschlichen Zusammenlebens aber müßte an einer solchen Grundhaltung scheitern.

Heißt dies nun, daß sich naturwissenschaftliche Erkenntnisse und theologische Aussagen widersprechen? Das II. Vatikanische Konzil hat in seiner Pastoralkonstitution einen solchen Widerspruch abgelehnt. Es heißt darin: «Vorausgesetzt, daß die methodische Forschung in allen Wissensbereichen in einer wirklich wissenschaftlichen Weise und gemäß den Normen der Sittlichkeit vorgeht, wird sie niemals in einen echten Konflikt mit dem Glauben kommen, weil die Wirklichkeiten des profanen Bereichs und die des Glaubens in demselben Gott ihren Ursprung haben» (n. 36).

Achtet man auf die methodischen Grenzen, so gibt es zwar keine Widersprüche zwischen den Erkenntnissen der Ethologie und der Ethik; eine Theologische Ethik wird darum auch keine «naturwidrigen» Normen aufstellen, wohl aber Forderungen, die über die Natur und damit auch über das von den Tieren gepflegte Verhalten hinausgehen. Vielleicht zählt hierzu auch die biblische Weisung der Feindesliebe. Das Neue Testament bekundet, daß die Liebe des Menschen eine Rücksichtnahme auf die Kranken, Schwachen und Ausgestoßenen der Gesellschaft einschließlich der Feinde beinhaltet. Das Verhalten Jesu gegenüber den Minderheiten und die Ablehnung jeder Form eines Sündenbockdenkens, seine Liebe sogar zu jenen Feinden, die ihn kreuzigten, legt Zeugnis ab für eine Ethik, die an die Grenzen natürlichen Denkens gerät.

Sind darum die Ergebnisse der vergleichenden Verhaltensforschung für eine Theologische Ethik von Bedeutung? Die Antwort lautet: «Nein», wenn man meint, in undifferenzierter Weise von der Natur ablesen zu können, was für den Menschen «natürlich» ist und was nicht. Die Frage muß jedoch bejaht werden, wenn der je verschiedene methodische Ansatz der beiden Wissenschaften berücksichtigt wird und man auch Methoden dafür findet, die Erkenntnisse der Ethologie in differenzierter Weise für eine Gesamtschau (Konvergenz) und Bewertung menschlichen Verhaltens zu berücksichtigen.

[1] W. Wickler, Die Biologie der Zehn Gebote (München 1971).
[2] W. Wickler, Antworten der Verhaltensforschung (München 1970) 47.
[3] So etwa W. Schmidbauer, Biologie und Ideologie. Kritik der Humanethologie (Hamburg 1973) 43.
[4] W. Wickler, Die Biologie der Zehn Gebote, 43.
[5] Thomas von Aquin, Summa Theologica, I-II 30,3-4; Deutsche Thomasausgabe, Bd. 10 (Heidelberg 1955) 130-136; 559–561.
[6] Vgl. B. Häring, Neue Dimensionen verantworteter Elternschaft: Theologie der Gegenwart 19 (1976) 1–12.

JOHANNES GRÜNDEL

1929 in Ullersdorf (Schlesien) geboren. 1952 in Limburg/Lahn zum Priester geweiht. Nach dreijähriger Seelsorgstätigkeit weitere Studien in Rom und München. Doktorat in Theologie an der Universität München 1959, ebenda Habilitation im Fach Moraltheologie 1966. Seit 1968 Professor für Moraltheologie an der Universität München. Er veröffentliche u.a.: Die Lehre von den Umständen der menschlichen Handlung im Mittelalter (1963); Wandelbares und Unwandelbares in der Moraltheologie (1967, ²1971) (auch französisch); Aktuelle Themen der Moraltheologie (1971) (auch portugiesisch und italienisch); Entfaltung des kindlichen Gewissens (1973, ²1975); Die Zehn Gebote in der Erziehung (1975) (spanische, italienische und portugiesische Übersetzung in Vorbereitung); Die Lehre des Radulfus Ardens von den Verstandestugenden auf dem Hintergrund seiner Seelenlehre (1975). Anschrift: Ortsstraße 1, D–8050 Freising-Hohenbachern.

Dietmar Mieth

Die Bedeutung der menschlichen Lebenserfahrung

Plädoyer für eine Theorie des ethischen Modells

Lebenserfahrung scheint auf den ersten Blick eine recht einfache Kategorie zu sein. Aber schon wenn wir unsere alltäglichen Vorstellungen davon befragen, sehen wir verschiedene, sogar gegensätzliche Perspektiven. So wird Lebenserfahrung einerseits unter Berufung auf die größere Quantität und längere Dauer, andererseits unter Berufung auf die größere Qualität und Intensität ins Spiel gebracht. Erfahrungskonflikte, wie sie z.B. im Generationenkonflikt auftauchen, können daher oft nicht mit Berufung auf Erfahrungen gelöst werden. Erfahrungen haben zudem ihre Bedingungen. Wir sagen z.B. von jemanden, der sehr mißtrauisch ist, er habe schlechte Erfahrungen gemacht. Oder wir nehmen an, daß gute Erfahrungen die Haltung des Vertrauens bedingen. Darüber hinaus ist der Unterschied von Erfahrung und Wahrnehmung (Empirie) zu beachten[1]. Vielfältige Wahrnehmungen sind keine Garantie für Erfahrung im Sinne von Kompetenz, Wahrnehmungen zu verarbeiten.

In jedem Falle kommt es bei unserem Thema darauf an, Erfahrung als Kompetenz der Verarbeitung von Wahrnehmungen zu betrachten, denn nur eine solche Erfahrungskompetenz ist für sittliche Einsichten relevant. Offensichtlich kann über diese Kompetenz nicht nach einem vorhergehenden Werturteil entschieden werden, sonst wäre Erfahrung nur eine Bekräftigung für bestehende Einsichten. Die Kompetenz von Erfahrungen und aus ihnen erwachsenen Einsichten ist zunächst einmal als nicht-sittlich anzunehmen, aber als sittlich außerordentlich bedeutsam. Denn alle unsere Axiome für eine Begründung sittlicher Urteile gehen von solchen Einsichten aus. Wir handeln unter der Voraussetzung, daß wir einen Wert realisieren. Dabei handeln wir gut, wenn wir diesen Wert in der richtigen Vorzugsordnung realisieren.

Die richtige Vorzugsordnung ist eine normative Frage; die richtige Werteinsicht ist eine hermeneutische Frage. Beide Fragestellungen wirken in der Ethik zusammen. Unsere These ist, daß sie sich bei sauberer methodischer Trennung gegenseitig fruchtbar ergänzen. Die Begründung ethischer Normen bedarf einer komplementären Theorie der Konstituierung ethischer Modelle, in denen auf Erfahrung beruhende Werteinsichten in ihrer optimalen Gestalt zur Einsicht gebracht werden[2]. Denn ohne Einsicht in die vorausgesetzten Werte erweisen sich Normbegründungen für den Menschen als gleichgültig. Die Reaktion auf die Erklärung der Glaubenskongregation zu einigen Fragen der Sexualethik hat dies deutlich genug gemacht.

Wir behandeln also im folgenden zunächst die Kriterien der Erfahrungskompetenz (1.), sodann die Entstehung sittlich relevanter Einsichten in der Erfahrung und ihre Bedeutung für die Bildung der sittlichen Verantwortung (2.), die Erschließung des Erfahrungspotentials in einer Gesellschaft und die Konstituierung sittlicher Modelle als Instrument der Erkenntnis und Formung von Werteinsichten (3.), schließlich die Bedeutung des so erschlossenen Erfahrungspotentials für einen sozialtherapeutischen Ansatz der Ethik (4.).

1. Lebenserfahrung als «praktisch gelebte Überzeugung»

W. Korff hat die sittliche Bedeutung der Lebenserfahrung zu Recht als «normative Kraft praktisch gelebter Überzeugungen» erklärt und von der normativen Kraft des faktischen Verhaltens, der Trends und Standards, unterschieden[3]. Lebenserfahrung ist dort relevant, wo sie durch die gelebte Konsequenz von Überzeugungen eine reflektierte und konfrontierte Verbindlichkeit aufweist. Modelle solcher gelebter Konsequenzen sind bekannt; sie sind besonders wirksam, wo um der Überzeugung willen beträchtliche Nachteile akzeptiert werden. In Fred Zinnemanns Film «Ein Mann zu jeder Jahreszeit» wird Thomas Morus das Wort in den Mund gelegt: «Es kommt nicht darauf an, daß ich das *glaube*; es kommt darauf an, daß *ich* das glaube». Die Unbeliebigkeit der Lebenskonsequenz ist hier entscheidend, nicht das Für-wahr-Halten einer Lehrmeinung. Das Beispiel jenes polnischen Abgeordneten, der als einziger im polnischen Parlament der Verfassung nicht zustimmte (bzw. der sich der Stimme enthielt), weist in die gleiche Richtung gelebter Konsequenz. Solche Beispiele – man muß nicht unbedingt so große Fälle heranziehen, aber diese machen das Phänomen plastisch – nötigen zumindest zu dem Respekt, den Kompetenz bei den Menschen auslöst, selbst da, wo die Überzeugung nicht geteilt wird. Im folgenden seien phänomenologisch einige Aspekte der

Kompetenz praktisch gelebter Überzeugungen herausgehoben.

1.1. Einsicht in die soziale Bedingtheit

Erfahrung ist nur dort kompetent, wo sie auf ihre Entstehungsbedingungen reflektiert hat. Daß Erfahrungen sozial bedingt und vermittelt sind, ist im Prozeß der Sozialisation evident. Damit ist nichts gegen die individuelle Besonderheit von Erfahrungen gesagt. Die Begrenzung des Spielraums möglicher Erfahrungen durch den Sozialisationsprozeß und die damit gegebenen Muster sozialer Identität, durch die Orientierungen an der Autorität der Instanzen, die man respektiert, oder an der Konformität der Gruppe, der man angehört, läßt nur dort keine Möglichkeit zur kompetenten Erfahrung, wo die Erfahrung nicht auf diese Begrenzung hin durchschaut wird. Erfahrung ist nur dort kompetent, wo sie nicht auf autoritäter Interaktion beruht, sondern sich in der Möglichkeit kritischer Reflexion behauptet[4]. Autoritäre Instanzen und konformistische Gruppen mißtrauen daher der Spontaneität der Erfahrung und versuchen, die Erfahrungsmöglichkeiten zu manipulieren. Diese Art der Manipulation ist das Kennzeichen von Totalitarismus jedweder Spielart. Erfahrungskompetenz kann daher nur unter der Voraussetzung von Orientierungsfreiheit entstehen. Sie bedarf daher der sozialen Ermöglichung, der Selbstbeschränkung ihrer sozialen Bedingungen. Auf der anderen Seite kann sich Erfahrungskompetenz nicht in völliger Permissivität herausbilden, weil Desorientierung reflektierte und konfrontierte Praxis ebenso unmöglich macht.

An der vielberufenen «Krise der Moral» läßt sich die soziale Bedingtheit verdeutlichen. Diese Krise beruht auf einem Strukturwandel der Gesellschaft. Während auf der einen Seite die Begrenzung der Freiheit zunimmt, weil die Massengesellschaft zu ihrer Erhaltung vom Zwang zur Institution und Organisation bestimmt wird, entstehen pluralistische Ventile in den Bereichen, die als «privat» reklamiert werden. Pluralismus erscheint als Ventil der Eindimensionalität und des Konformismus. Daraus ergibt sich der breite Druck der Öffentlichkeit auf «Privatisierung» in den vieldiskutierten Rechts- und Moralfragen wie z.B. Ehescheidung, Schwangerschaftsabbruch, Euthanasie usw. Die Krise der Moral entsteht aus dem Pluralismus, der wiederum eine Kehrseits des Konformitätsdrucks ist. Wenn aber autoritäre und permissive Verhältnisse sich gegenseitig bedingen, dann entsteht für die Erfahrung ein Klima der Desorientierung. Die kirchliche Moralverkündigung müßte auf dieses Klima Rücksicht nehmen und sich mit Geduld der Arbeit widmen, ihrerseits günstige Bedingungen für die Entfaltung von Erfahrungskompetenz herzustellen, statt sich in einer Atmosphäre des Mißtrauens auf normative Deklamationen zu beschränken.

1.2. Autonomie

Die Ergebnisse der Lernpsychologie bei der Analyse der moralischen Entwicklung[5] haben gezeigt, daß Autonomie in der sittlichen Erfahrung keineswegs selbstverständlich ist. Sie ist vielmehr das Ergebnis eines längeren Prozesses, dessen Vorstufen man vereinfacht als Autoritätsmoral und Gruppenmoral bezeichnen könnte, d.h. als eine vorpersonale Orientierung an internalisierten Verhaltensschemata. Erfahrung ist aber nur dann kompetent, wenn sie ihre Einsichten reflektiert und konfrontiert gewinnt. Erfahrungskompetenz, Autonomie und Verantwortungsfähigkeit gehören daher zusammen.

Autonomie im Sinne der Selbstgesetzlichkeit der Erfahrung ist dabei nicht das gleiche wie Autarkie im Sinne der Selbstherrlichkeit und Selbstverfügung der Erfahrung. Autarkie erweist sich schon aufgrund der Einsicht in die soziale Bedingtheit als eine Selbsttäuschung. Die Betonung der Autonomie in der Erfahrungskompetenz ist dagegen das personale Äquivalent zu einer Form der sozialen Orientierung, die Mitbestimmung und Verantwortung in der Erfahrung ermöglicht. Mit autonomer, d.h. zugleich freier und orientierter Erfahrung, kann der Mensch erst zum Träger seiner Handlungen werden, während er sonst als Vollzugsorgan von Verhaltensschemata erscheint, die ihm selbst undurchsichtig bleiben.

1.3. Dynamik

Wenn eine heteronome Ordnungsgestalt die Bedingungen für die Erfahrungen stellt, dann verlieren diese zugleich ihre Dynamik und Prozeßorientierung, ihre Offenheit und Kritikfähigkeit. Damit sind sie manipuliert und nicht mehr kompetent. Die Differenz zwischen sittlicher Erfahrung und sittlicher Ordnung einzuebnen, ist wiederum ein Kennzeichen totalitärer sozialer Umstände und eine Verdrängung der personalen Identität aus dem Bereich des Sittlichen. Werteinsichten erhalten ihre Kontinuität nicht einfach durch die Ordnungsgestalten, die von früheren Formen ihrer Erfahrung formuliert worden sind. Sie erhalten ihre Kontinuität dadurch, daß sie erfahrbar bleiben. Dazu müssen sie als Erfahrungschance erstellt werden: durch ihre Bezeugung in der Praxis, durch die Plausibilität ihrer Vermittlung, durch die Einsehbarkeit ihrer Entstehung und Begründung. Die Bindung der Erfah-

rungskompetenz an die Dynamik sittlicher Werteinsichten – in der sich die Geschichtlichkeit menschlicher Existenz manifestiert – darf nicht als Relativismus geschmäht werden. Eine prozessuale Wertorientierung destruiert nicht den Wert, sondern bewahrt und überliefert ihn. Dies müßte auch theologisch klar sein: wie gäbe es sonst eine Tradition als Entfaltung des Glaubensgutes oder wie könnte sonst eine Kontinuität zwischen der sittlichen Erfahrung des Alten und Neuen Testamentes behauptet werden?

1.4. Mitteilbarkeit

Im Wort «Überlieferung» ist zugleich der Mitteilbarkeitscharakter der Erfahrung angesprochen. Hier liegt ein schwieriges Problem. Auf der einen Seite bleibt eine Erfahrung, die nicht durch ihre Bezeugung in Wort und Praxis mitgeteilt werden kann, ohne intersubjektive Relevanz. Deshalb haben selbst die Zeugen von Erfahrungen, die gegen Vermittlung äußerst widerspenstig sind, z.B. die Mystiker, stets versucht, ihre Erfahrungen auszusprechen und mitzuteilen, und sei es in der negativen Form der Destruktion der dafür unzureichenden sprachlichen Mittel[6]. Auf der anderen Seite sind gerade gescheiterte Versuche der Mitteilung von Erfahrungen eine alltägliche «Erfahrung» für solche, die Überlieferungen mitteilen, und für ihre Adressaten. Setzt die Mitteilung einer Erfahrung nicht voraus, daß beim Adressaten diese Erfahrung bereits gemacht ist, wenn auch in partieller Form und ohne Einsicht in ihre Bedeutung? Urchristliche Mission – man vergleiche die mäeutische Rückfrage Jesu an die Erfahrung seiner Gesprächspartner oder die Areopagrede Pauli – ging offensichtlich von dieser Voraussetzung aus.

Der Anspruch einer Erfahrung überschreitet stets die Grenze ihres Subjekts. Wo eine Erfahrung den, der sie gemacht hat, überzeugend durchformt, da wird er zu ihrem Zeugen. Zeugenschaft von Erfahrungen ist freilich oft von Symbolen getragen, nicht von Argumenten. Wer Überlieferung von Erfahrung will, muß daher über die Modelle nachdenken, in denen sie zum Symbol geworden sind. Erfahrungskompetenz hat in jedem Fall einen sozialen Mehrwert. Esoterik kann höchstens eine vorübergehende Form ihrer begrenzten Mitteilbarkeit sein. Was die Jünger Jesu in Verborgenheit hörten, sollte von den Dächern verkündet werden.

Nicht anders verhält es sich mit aus Erfahrung erwachsenen sittlichen Einsichten. Ohne soziale Relevanz behaupten sie sich nicht vor sich selbst; sittliche Erfahrungen sind deshalb «missionarisch». Daß z.B. die Gestalter sittlich relevanter Erfahrungen in der Literatur den Hang zum Moralismus in der Öffentlichkeit haben, ist ein bekanntes Phänomen, wenn sie auch in der Präzeptorenrolle meist weniger überzeugend wirken als in ihrer künstlerischen Gestaltung. Die angemessene Mitteilung und Überlieferung von Erfahrungen, die diese zugleich als Erfahrungschance neu erstellt, scheint nicht «lehramtlich» (im erweiterten Sinne), sondern «narrativ» zu sein. In narrativer, nicht in diskursiver Sprache erscheinen Erfahrungen in ihrer unmittelbaren Eindringlichkeit und können vor ihrem Vergessen geschützt werden. Die Forderung nach erfahrbaren Werteinsichten ist daher zugleich die Forderung nach einer «narrativen Ethik», nach ihrer Praxis und nach ihrer Theorie[7].

1.5. Objektivität[8]

Die Bindung der Erfahrungskompetenz an die Mitteilbarkeit bedeutet zugleich eine Abwehr des subjektivistischen Mißverständnisses. Kennzeichen der Erfahrungskompetenz ist ein bestimmter Modus der Objektivität. Ohne diesen Modus der Objektivität wäre Erfahrung beliebig, und beliebige Erfahrungen bleiben unter dem Niveau von praktisch gelebten Überzeugungen, widersprechen also dem hier anvisierten Erfahrungsstil per definitionem. Worin besteht aber die in der Erfahrungskompetenz enthaltene Objektivität?

Die Objektivität vorgegebener Ordnungen besteht in der Stimmigkeit ihrer Ableitung aus den vorausgesetzten Axiomen. Eine Gesellschaftsordnung ist in diesem Sinne soweit «objektiv», als sie ihr Grundgesetz, ihre Verfassung repräsentiert, in der bekanntlich auch entscheidende Werteinsichten artikuliert werden. Was aber entscheidet über die Objektivität dieser Basis? Glaube im Sinne von Mitgliedschaftsbekenntnis und irrationaler Entscheidung? Das wäre nicht nur anthropologisch, sondern auch theologisch – Streichung der Vernunft aus dem Glauben – zu wenig.

Offensichtlich entscheidet vielmehr die Plausibilität der Erfahrung derer, die die Grundsteine gelegt haben, und die Mitteilbarkeit dieser Plausibilität in der Erfahrung. Die Objektivität einer Ordnung basiert letztlich immer auch auf der Objektivität von Erfahrungen. Wodurch aber wird dieser Modus der Objektivität gesichert? Offensichtlich nicht durch einen positivistischen Rekurs auf die Positivität eines Systems von Sätzen, zu denen man ja und amen sagen muß. Sonst könnte man z.B. in der Theologischen Ethik auf Traktate über Gewissen, Klugkeit, Epikie und dergleichen verzichten. Der Vernunftbeweis fiele zugunsten des Autoritätsbeweises aus und dieser wiederum zugunsten des Legitimitätsbeweises. Solche Sackgassen im pädagogischen, rechtlichen, sozialen und kirchlichen Bereich sind bekannt. Oft kommt es der Macht, wenn

sie sich auf Erfahrung beruft, gerade nicht auf diese «überlegene» Erfahrung an, sonst würde sie sich ihrer Plausibilität bedienen. Tut man das, muß man sich freilich auf die Konfrontation und Reflexion divergierender Erfahrungen ernsthaft einlassen.

Die Objektivität von Erfahrungen ist in ihrer Integrierungsfähigkeit zu sichern. Die Objektivität sittlicher Werteinsichten ist aus der Erfahrung dadurch zu begründen, daß eine intentionale Konvergenz der Erfahrungswirklichkeit in diesen Werteinsichten einsehbar zu machen ist. Um eine Einsicht als objektiv zu begründen, bedarf es einer Analogisierung von Werterfahrungen, die vielleicht auf den ersten Blick divergent erscheinen. Ein Beispiel: der Wandel im Modell der Familie. Die patriarchalische Großfamilie der Agrargesellschaft wurde abgelöst durch die partnerschaftliche Kleinfamilie in der Industriegesellschaft. Daraus ergaben sich Vor- und Nachteile für das Leben der betroffenen Menschen, Befreiungen und Einsamkeiten, Entlastungen und Belastungen. Neue Modelle von Familiengruppen, die bereits als praktische Erfahrung gelebt werden, versuchen, die Differenz der Werte in sich aufzuheben, und ermöglichen neue Kontrasterfahrungen mit der Privatisierung der Familie. In dieser Situation kann die überlieferte Erfahrung von privater Beziehung und sozialer Institution auf neue Weise erfahrungsgemäß einsichtig gemacht werden.

Die objektive Bedeutung praktisch gelebter Überzeugungen – in Gegenwart *und* Vergangenheit – liegt also in ihrer integrierenden Kraft. Deshalb sollte man abweichende Erfahrungen immer auf ihre diagnostische Funktion für mangelnde Integrierungsfähigkeit herrschender Erfahrungsmodelle untersuchen. Alte und neue Erfahrungsmodelle sind gerade so gut, wie sie in der Lage sind, die Partialität ihrer Einsicht aneinander zu korrigieren. Die Objektivität der Erfahrung läßt sich soweit begründen, als sich ihre ganzheitliche Intentionalität im Kontext partieller Erfahrungen einsichtig machen läßt.

1.6. Unterscheidung der Geister

Der Objektivitätsanspruch an die Erfahrung darf nicht mit dem Anspruch auf Unparteilichkeit verwechselt werden, als gehe es darum, alles und jedes, das mit Erfahrungsanspruch auftritt, zu integrieren. Die Unterscheidung von Erfahrungen gehört zur Logik jener Erfahrungskompetenz, die wir hier reflektierter und konfrontierter Erfahrung zugesprochen haben. Kompetente Erfahrung äußert sich im Modus der Entschiedenheit, darum unterscheidet sie sich. Die Korrekturoffenheit der Erfahrung ist keine intellektuelle Biegsamkeit unter das, was gang und gäbe ist. Überzeugung bewährt sich auch im Widerspruch und Widerstand. Hannah Ahrendt hat einmal im Hinblick auf die Anfänge des Dritten Reiches festgestellt, vielen Intellektuellen sei zu den entscheidenden Veränderungen nach der Machtergreifung zuviel «eingefallen». Die Reflexion von Erfahrungen erweist sich oft als anfällig für einen herrschenden Standard, der sich als Erfahrung ausgibt und in Wirklichkeit nur manipulierte Meinung ist. Unsere Erfahrungswelt ist, wie schon mehrfach betont wurde, auch eine manipulierte Welt. Manipulation von Erfahrungen fällt um so leichter, je partieller die Erfahrungen sind, die gemacht werden können, und je mehr Konformitätsdruck auf der Erfahrung ruht.

Erfahrungskompetenz bedeutet daher auch Einsicht in die fortwährende Manipulation von Erfahrungen, in Ausfallerscheinungen von Erfahrungen, in Illusionen und Ideologien. Erfahrungskompetenz ist entschiedene Parteilichkeit für das *Ganze* des Potentials an Erfahrungen, positiven wie negativen. Sie achtet streng darauf, daß Erfahrungen nicht mit der Beliebigkeit von Erlebnissituationen verwechselt werden. Auch über Erfahrungen kann man sich täuschen. Wenn man daher von der Kompetenz der Erfahrung spricht, sollte man ihre doppelte Bedeutung: Kompetenz *aus* Erfahrung und Kompetenz *für* Erfahrung im Blick haben. Das stellt uns vor die beiden folgenden Fragen: wie entsteht Einsicht aus der Erfahrung und wie werden Einsichten aus der Erfahrung erschlossen?

2. Die Entstehung sittlich relevanter Einsichten aus der Lebenserfahrung

Der praktische Erfahrungsvorgang durch Handeln und Erleiden kann nach drei Perspektiven als Kontrasterfahrung, Sinnerfahrung und Motivationserfahrung umschrieben werden.

2.1. Kontrasterfahrung[9]

Als Moralfähigkeit des Menschen läßt sich auch seine Unterscheidungsfähigkeit zwischen Gut und Böse bezeichnen. Diese Fähigkeit erhält ihr Relief im Erlernen des Kontrastes von gut und schlecht, richtig und falsch. Dabei wirken allgemeine gesellschaftliche Bedingungen (soziale Normativitäten), biologische Vorgegebenheiten, entwicklungspsychologische Gesetzmäßigkeiten und personale Vermittlungsinstanzen der Sozialisation (Eltern, Erzieher) zusammen. Der Prozeß der Internalisierung von Werten[10] ist zugleich ein Prozeß der Scheidung von Wert und Unwert. Die Adaption von Wertmustern bleibt dabei lange unterhalb der autonom-kognitiven Schwelle der Adaption,

so daß die Kontrasterfahrung hauptsächlich auf der Übernahme von Wertmustern beruht. Erst die bewußte Erfahrung der Konkurrenz von Wertmustern hebt die Kontrasterfahrung auf die Ebene der Erfahrungskompetenz.

Das Wesen der Kontrasterfahrung läßt sich in der einfachen Formel der Differenz von «es geht» und «es geht nicht» fassen. An anderen Personen, an der gesamten Wirklichkeit und an sich selbst wird zutiefst erfahren, ob behauptete Werteinsichten durch ihren Vollzug im Leben ratifiziert erscheinen. Zu den Kontrasterfahrungen des Kindes gehört gewiß auch primär die Diskrepanz zwischen den Werten, die die Eltern behaupten, und ihrer tatsächlichen Lebensführung. Zur Kontrasterfahrung gehört aber auch die Empfindung, daß die eigenen kindlichen Experimentierversuche des Handelns sich in einem «so geht es nicht» falsifizieren und sich in einem «so geht es» verifizieren.

Kontrasterfahrung leitet damit einen Interpretationsprozeß sittlichen Gelingens und Mißlingens ein, über dessen Ablauf die Voraussetzungen mitentscheiden. Diese können je nach Person und Umwelt verschieden sein, und sie können sich im Prozeß von Versuch und Irrtum ändern. Grundsätzlich aber werden sie im gleichen kulturellen, zivilisatorischen und gesellschaftlichen Zusammenhang im Hinblick auf zentrale Wertbestimmungen gleich sein, so daß sie sich nur im Interdependenzrahmen gesellschaftlicher Wandlungen verändern. Darum gibt es ja z.B. einen anthropologischen Konsens über die Menschenrechte als Voraussetzung von Kontrasterfahrungen, einen Konsens, der freilich seinerseits wiederum auf einer anthropologischen Identität der Erfahrung des Unrechts, des Leids, der Unterdrückung aufruht oder, falls er das nicht tut, zu Divergenzen in der inhaltlichen Bestimmung der Menschenrechte führt. Ob die negativen oder positiven Grunderfahrungen primär die Konturen des Kontrastes zeichnen, ist umstritten. Im Prozeß der Internalisierung bedingen sie sich gegenseitig und konturieren sich wechselseitig. Wo immer aber sich Werterfahrungen im Status der Reflexion verändern, geht der Impetus von der Erfahrung des Negativen aus. Erst das kirchliche Verbot bestimmter Mittel der Geburtenregelung hat z.B. die Alternative der Verantwortungsfreiheit zu einer Werterfahrung gemacht bzw. Erfahrungen auf die Ebene konkurrierender Werteinsichten hinaufgehoben. Etwas wird oft erst dann – zu Recht oder zu Unrecht – als Wert erfahren, wenn es sich an zuwiderlaufenden Ansprüchen behaupten muß oder wenn sein Entzug erfahren wird.

Kontrasterfahrung als Moment der sittlichen Lebenserfahrung entsteht also aus den Differenzen sozial vorgegebener Wertmuster, sei es den Differenzen zwischen Anspruch und Verwirklichung, sei es den Differenzen in der Werteinsicht selbst. Bewährt sich in dieser Differenz ein Wert als «sinnvoll» für das Gelingen des sittlichen Lebensvollzuges, dann wandelt sich die Kontrasterfahrung in eine sittliche Sinnerfahrung.

2.2. Sinnerfahrung

Beruht die Kontrasterfahrung auf Divergenz, so beruht die Sinnerfahrung auf Konvergenz. Ohne den Widerstand und die Spannung des Kontrastes wird Sinn nicht zum Erfahrungsmoment. Humane Möglichkeiten bedrängen uns am intensivsten im Kontext ihrer Bedrohung. Man könnte dies an der Konvergenz des Widerstandes von Menschen ganz verschiedener weltanschaulicher Provenienz gegen totalitäre Unterdrückung aufzeigen. Würde jemand eine Sinnerfahrung punktuell ausdrücken, so könnte er etwa sagen: «es geht mir auf..., es leuchtet mir ein..., es überzeugt mich». Das Aufgehen von Potenzen in der Wirklichkeit, die in dieser selbst noch keine durchschlagende Kraft (oder keine mehr) haben, läßt humanen Sinn erscheinen. Barmherzigkeit, Gerechtigkeit, Versöhnung werden am Licht ihrer Bezeugung in einer gegenläufigen Wirklichkeit präsent und rufen als humane Möglichkeiten zur Nachfolge auf. An der Geschichte von Ursprung und Erneuerung des Christseins als neu erfahrene menschliche Möglichkeit ließe sich dies aufzeigen. Offensichtlich ist die Sinnerfahrung eine Möglichkeitserfahrung, die nicht einfach auf Erkenntnis von Theorien oder auf der Lehre abstrakter Ideale beruht, sondern auf praktischer Bezeugung. Ohne das gelebte Ethos der Achtung vor jedem menschlichen Leben ist diese Achtung für die Erfahrung nicht präsent. Ohne die zeichenhafte und absolute kompromißlose Darstellung der Gewaltlosigkeit wird diese nicht zum Moment der Sinnerfahrung. Ohne bezeugtes humanes Niveau bleibt Emanzipation ein blasser, in sich widerspruchsvoller Gedanke, über dessen «Sinn» noch nicht entschieden ist. Die sittliche Sinnerfahrung konkretisiert sich in ethischen Modellen, d.h. in praktisch gelebten Förderungsgestalten des Sittlichen unter gegebenen Handlungsdispositionen und Handlungsbedingungen[11].

2.3. Motivations- bzw. Intensitätserfahrung

Zur Aneignung von Sinnerfahrungen in der eigenen Lebenserfahrung gehört schließlich die Intensität der Betroffenheit, aus der erst die Möglichkeit entsteht, unter gegebenen Umständen ein anderer zu werden. Wen nichts rührt, für den sind Einsichten akademisch. Deshalb werden Sinnerfahrungen oft erst im Leiden zu

durchschlagenden Motivationserfahrungen. Im Leid kulminiert die Intensitätsform der menschlichen Lebenserfahrung: im Leid des Übels, im Leid des Unrechts, im Leid der Liebe. Die Erfahrung von Differenzen und die Erfahrung von sinnvollen Möglichkeiten wird erst in der zureichenden Intensität der Betroffenheit und damit in der zureichenden Motivation bestimmend. Den Aspekt der Lebenserfahrung, den wir hier im Blick haben, könnte man im Vergleich zum einfachen sprachlichen Ausdruck der Kontrasterfahrung (es geht / es geht nicht) und Sinnerfahrung («es geht mir auf») als «es geht mich (unausweichlich) an» bezeichnen. Damit ist gemeint: Ausflüchte sind hier nicht zulässig; dies gehört in meine Lebenskonsequenz; wenn ich anders handle, bin ich durch mich selbst überführt.

Nur in der zureichenden Intensität dieser Motivationserfahrung wird die Sinnerfahrung unausweichlicher Bestandteil der Strukturgenese der sittlichen Person. Ein biblisches Beispiel unzureichender Intensität der Motivation (und damit der Konkurrenz von Motivationen) ist die Perikope vom «reichen Jüngling» (Mt 19,16–22). Im alltäglichen Bereich ist uns das Phänomen vertraut genug: ein Raucher hört nicht auf zu rauchen, obwohl er die Kontrasterfahrung und Sinnerfahrung durchaus gemacht hat. Wir kennen das Phänomen auch aus den Formeln: Wissen ist nicht gleich Tugend, Einsicht nicht gleich Praxis. Aber die Adaption der Überzeugung als Praxis entscheidet erst gleichsam rückwirkend, ob Kontrasterfahrung und Sinnerfahrung sich als *sittliche* Erfahrungen bewähren; sie macht diese Erfahrungen erst zu dem, was sie sind. Denn das Wesen des Sittlichen ist Änderung des Seins, nicht bloß Änderung des Sinnes.

Hierher gehört auch das Phänomen, daß der Christ zwar oft durchaus ohne Zuhilfenahme des Glaubens weiß, was menschlich nicht geht und was sittlich erforderlich wäre, aber daß ihn nur die bedrängende und unausweichliche Motivation seines Glaubens – sofern er überhaupt im Modus der Intensität glaubt – dazu veranlaßt, eben dies auch zu tun. P. Tillichs Formel vom «ultimate concern» des Glaubens scheint hier richtig pointiert. Das bekannte Phänomen, daß die sittliche Lebenseinstellung oft weit hinter den Möglichkeiten des Glaubens zurückbleibt, bekannt auch als eine der Quellen der Religionskritik, ist hier kein Widerspruch: gerade die Kritiker zeigen, daß sie etwas vom Wesen des Glaubens durchaus verstanden haben.

Die sittliche Verantwortung bildet sich im Schnittpunkt der beschriebenen Erfahrungen. Kompetente Lebenserfahrung hat also die Bedeutung, die sittliche Person als Träger ihrer Handlungen zu konstituieren. Lebenserfahrung und Personwerdung sind prozeßhaft ineinander verschränkt. Daher bedarf man eines prozeßorientierten Verstehensmodells der menschlichen Werterfahrung. Werte sind nicht einfach fertige Produkte abgeschlossener Erfahrungsprozesse, sondern sie nehmen weiter an der Prozeßhaftigkeit der Erfahrung teil, unterliegen daher einem Wandel der Interpretation. Die Identität der menschlichen Grundwerte ist in der geschichtlichen Kontinuität ihrer Problemstellung, nicht in der Identität von Definitionen gesichert. So könne man etwa am Thema Gewaltanwendung – Gewaltverzicht zeigen, daß die Werterfahrung je nach geschichtlicher Wirklichkeitserfahrung verschieden ausfällt und daß konkurrierende sittliche Modelle (Ethos der Wehrhaftigkeit – Ethos der Wehrlosigkeit) in bestimmten Zeiten nebeneinander bestehen bleiben[12].

Die Genese sittlich bedeutsamer Einsichten muß bei der Begründung sittlicher Verantwortung beachtet werden. Sonst kann in einer Krise des sittlichen Einsichtsprozesses, die einerseits durch die Intensität «neuer» sittlicher Kontrast-, Sinn- und Motivationserfahrungen, andererseits durch von gesellschaftlichen Verschiebungen bedingte Ausfallserscheinungen des sittlichen Bewußtseins hergestellt wird, keine Orientierung gegeben werden.

3. Lebenserfahrung und Begründung von Werteinsichten

Welche Bedeutung haben die Werterfahrungen für eine Begründung von sittlichen Einsichten und wie kann diese Begründung ihrerseits für den Prozeß von Werterfahrungen bedeutsam werden? Dies ist eine hermeneutische Frage, die von der Erfahrungswirklichkeit als Text einer Interpretation ausgeht.

3.1. Einsicht und Wirklichkeit

Gehen wir von Einsichten als Werterfahrungen und praktisch gelebten Überzeugungen aus: wie kann ihre zureichende oder mangelnde allgemeine Verbindlichkeit erschlossen werden? Die *erste Antwort* auf diese Frage könnte im Verweis auf die Dauer und Konstanz sittlicher Einsichten in einer Gesellschaft bestehen. Aber selbst eine «societas perfecta», wie die Kirche zeitweise genannt wurde, kennt Wandlungen in ihrer Interpretation der Menschenwürde. Auch diese Wandlungen haben sich an Kontrasterfahrungen entzündet, für die als Beispiel Las Casas und Friedrich Spee zitiert werden könnten. Die Kirche hat für manches, was sie schwerfällig annahm, erst später die Motivation des Glaubens entdeckt.

Eine *zweite Antwort* scheint heute näher zu liegen: der Verweis auf die Quantität gleichartiger sittlicher Einsichten in einer Gesellschaft. Sie hat das Faktum für sich, daß sittliche Einsichten sozial vermittelt sind. Im Bereich «einfacher Sittlichkeit», d.h. der unverzichtbaren Werte primären sozialen Umgangs – etwa Respekt vor dem anderen, Zuverlässigkeit, Hilfsbereitschaft – gelten diese und die erste Antwort. Hier genügt es für eine Axiomatik sittlicher Urteile, wenn man von der Evidenz allgemeiner Einsichten ausgeht. Aber die Gültigkeit dieser Antwort hat offensichtlich ihre Grenzen. So differieren die Menschen in ihrem Ethos der Geschlechtlichkeit, in ihrem sozialen und politischen Ethos beträchtlich, so daß verschiedene Quantitäten von Ethosformen miteinander konkurrieren und einander ablösen. In der Minderheit zu sein, ist hier offensichtlich kein Argument gegen die Qualität der Einsicht. Diese zweite Antwort deckt daher nur den sittlichen Minimalkonsens, der zur Vermeidung von Sozialschädlichkeit in einer Gesellschaft rechtlich gefaßt und abgesichert ist. Diese Konsensbasis wird daher auch, wo sie durch den sittlichen Pluralismus einer Gesellschaft zum Streitobjekt wird, im Rahmen der Verfassung durch Mehrheitsvoten entschieden.

Recht ist jedoch nicht gleich Sittlichkeit. Daher ist eine *dritte Antwort* auf die Frage nach der Allgemeinverbindlichkeit sittlicher Einsichten notwendig: sittliche Einsichten sind soweit objektiv verbindlich, als sie sich rational einsehbar auch in verschiedenen Erfahrungszusammenhängen begründen lassen, d.h. soweit, als sie kompetente Erfahrungen auf ihren größten gemeinsamen Nenner bringen können. Die Wirklichkeit und ihre Erfahrung durch den Menschen erscheinen so als Text einer umfassenden Interpretation. Interpretationen stehen dabei unter hermeneutischer Kontrolle, d.h. sie müssen ihre eigenen Voraussetzungen mit auf den Prüfstand der Analyse des «Textes» stellen. Daß heute Ethik vielfach als Integrierungswissenschaft verstanden wird, beruht auf dieser Erkenntnis[13].

Die Begründung sittlich relevanter Einsichten betrachtet daher das Potential qualifizierter menschlicher Wirklichkeitserfahrungen als einen Text, für den es eine umfassende Interpretation geben muß. Dies ist freilich eine unabdingbare Voraussetzung, die man auch «Rationalität der Wirklichkeit»[14] genannt hat. Denn wäre die Wirklichkeit nicht auf Einsicht interpretierbar, dann müßte man auf systematische Ethik Verzicht leisten und sich einerseits auf den Positivismus unableitbarer Prinzipien und andererseits auf die Logik der abgeleiteten Urteile beschränken. Ethik wäre eine Wissenschaft davon, welche Werturteile unter welchen Wertvoraussetzungen folgerichtig sind. Sie würde austauschbar mit einer Art von Systemtheorie. Der Theologische Ethiker müßte sich dabei begnügen, die Verpflichtungsimplikate des Glaubens zu repetieren. Aber auch der Glaube ist ohne geschichtliche Erfahrung nicht lebendig, und schon im Neuen Testament gibt es verschiedene Interpretationen.

Relativismus ist nicht durch Positivismus zu überwinden, sondern nur durch Interpretation, die Erfahrungen ernst nimmt, widerlegt, kritisch miteinander in Beziehung setzt, auf ein Verstehensmodell integriert und daraus Prioritäten erhebt. Diesen Interpretationsvorgang kann man auch Konstituierung ethischer Modelle nennen.

3.2. Die Konstituierung sittlicher Modelle als Interpretationsverfahren am Text der Erfahrungswirklichkeit

Worin drückt sich das Potential qualifizierter menschlicher Wirklichkeitserfahrungen aus? Eine erste Schwierigkeit der Konstituierung sittlicher Modelle besteht offensichtlich in der Herstellung des Textes inmitten einer oft scheinbar uferlosen Pluralität von Erfahrungen ganz verschiedenen Niveaus. Die Erkenntnisquelle «sittliche Vernunft» hat offensichtlich für die Ethik schwierige Konturen. Man ist hier auf verschiedene Dimensionen der Erfahrung zurückverwiesen: auf die Dimension gelebter und erlebter Erfahrung, auf die Dimension quantifizierter Erfahrung (in der wissenschaftlichen Empirie) und auf die Dimensionen gestalteter Erfahrungen in den Explikationsmöglichkeiten des Menschen in allen seinen Medien der Sprache, der Kunst, der Kommunikation.

Die Ethik muß hier auf bereits vorliegende Interpretationsvorgänge zurückgreifen. Sie ist längst nicht mehr in der Lage, ganz aus eigener Induktion und Reduktion Erfahrungen zu verarbeiten. Sie befindet sich vielmehr, sobald sie den Text für ihre originäre Interpetation herzustellen versucht, bereits in einem wissenschaftlichen Meinungsbildungsprozeß. Daraus wird auch die immer stärker werdende Bedeutung der Humanwissenschaften verständlich. Ohne sie ist heute keine anthropologische und damit ethisch relevante Interpretation mehr möglich[15]. Nach der Aufklärung durch die Natur- und durch die Geschichtswissenschaften stellen sie gleichsam eine dritte Phase der Aufklärung dar. Ihre Ergebnisse haben einen hohen Öffentlichkeitscharakter und wirken bewußtseinsbildend. Ohne daß wir hier auf die Frage ihrer Wertenthaltsamkeit eingehen wollen, bleibt festzuhalten, daß die Ethik in der Bestimmung der Erfahrungswirklichkeit und ihrer Sachverhalte auf sie angewiesen ist.

Die Methode der Integrierung besteht darin, den Text der Sachverhalte auf die darin implizierten Sinn-

werte zu überprüfen. Auch hier trifft die Ethik auf einen wissenschaftlichen Meinungsbildungsprozeß, der zum Teil bereits in den Humanwissenschaften beginnt und sich vor allem in den interpretierenden Wissenschaften fortsetzt. Interpretation findet in der Dimension gestalteter und gedeuteter Erfahrung ständig statt. Im Bereich der Kunst ist z.B. Erfahrung als gestaltete Sinninterpretation greifbar. Für die Gestaltung und Deutung sittlich relevanter Erfahrungen in allen Explikationsmöglichkeiten des Menschen wird seit einiger Zeit der Konvergenzbegriff des ethischen Modells vorgeschlagen[16]. Das ethische Modell erscheint als Förderungsgestalt humaner Möglichkeiten unter gegebenen Handlungsdispositionen und Handlungsbedingungen. Die Umformung der Erfahrungswirklichkeit des Sittlichen findet sich z.B. in der Literatur, im Film, in geschichtlicher Erinnerung, in der Praxis selbst: überall dort, wo nach handlungsrelevantem Sinn gefragt wird. Daher nicht zuletzt auch in der Religion.

Deshalb werden die integrierenden Elemente von der Ethik nicht erfunden, sondern aus diesen Explikationsmöglichkeiten des Menschen geschöpft. Wie es eine Sachverhaltsforschung gibt, so gibt es eine Sinnerforschung, z.B. in der Literatur- und Medieninterpretation, in der philosophischen Anthropologie, in der Gesellschaftsphilosophie, in der praktischen Philosophie, die sich aus eben diesen Erfordernissen neu konstituiert, nicht zuletzt auch in der Auslegung der Erfahrungswirklichkeit durch den Glauben, «sub ratione Dei».

Die zentrale Frage der Begründung sittlicher Einsichten aus der und für die Erfahrung ist die plausible Vermittlung von Sachverhaltsforschung und Sinnerforschung. Andere als hermeneutische Methoden haben sich auf diesem Gebiet noch nicht als durchführbar erwiesen. Analytische und «empirische» Theorien erweisen sich eher als Kontrollinstanzen für die normative Explikation von Werteinsichten.

Hermeneutische Methoden zeichnen sich bei aller Differenz durch drei wesentliche Merkmale aus: die Treue des Interpretierens gegenüber dem Interpretierten, die damit verbundene, fortwährend mitreflektierte kritische Überprüfung der Voraussetzungen und die Offenheit und Unabgeschlossenheit der Interpretation, die auf einer letzten Unverfügbarkeit von Sinnzusammenhängen beruht. So wie der Text der Erfahrungswirklichkeit nie zwischen die Buchdeckel der Sachverhaltsforschung gerät, so auch die Interpretation nie zwischen die Buchdeckel der Sinnerforschung. Ihre Überzeugungskraft gewinnt sie daher nur aus dem Nachvollzug ihrer Voraussetzungen und ihres redlichen Ganges durch die Materialien der Interpretation. Grundsätzlicher Perspektivismus schützt sie dabei vor gewaltsamer Einordnung der Phänomene. Daher ist die Methode der kritischen Relation für sie sehr wichtig. Sie muß divergierende Sinninterpretationen in wechselseitig kritische Beziehung setzen. Der daraus resultierende Überhang von Perspektiven, die sich in der kritischen Relation bewähren, läßt einsehbare Prioritäten als ethische Modelle entstehen.

Im Bereich der ethischen Interpretation herrschen daher keine anderen Gesetzmäßigkeiten als im Bereich der anthropologischen Interpretation überhaupt. Die Voraussetzungen sind freilich spezifisch, weil eine spezifisch ethische Axiomatik immer schon dem Interpretationsverfahren vorgegeben ist. Dies gilt speziell für die Theologische Ethik, aber auch für jede andere Ethik in modifizierter Weise. Am deutlichsten dürfte der Vorgang hermeneutischer Bestimmung sittlicher Einsichten an einem Beispiel werden.

3.3. Ein Beispiel für die Konstituierung eines ethischen Modells

Nehmen wir als Beispiel das umstrittene Gebiet der Sexualität. Dabei geht es uns nicht um Normfragen, etwa im Sinne von «was darf man wann mit wem?». Vielmehr geht es uns um die Interpretation der Erfahrungswirklichkeit, wie sie in der gelebten Welt begegnet, wie sie in qualifiziertem Erfahrungsmaterial artikuliert und in Sachverhaltsforschung und Sinnerforschung erschlossen wird. Die Frage lautet: gibt es in der heutigen Erfahrungswirklichkeit Einsichten, die in der Lage sind, das Phänomen Geschlechtlichkeit zu «integrieren», d.h. eine umgreifende Wertsetzung inmitten konkurrierender Wertmodelle vorzunehmen? Dabei bleibt offen, wie sich diese Werterfahrung im einzelnen normativ artikuliert.

Drei Erfahrungen stehen heute offensichtlich zur Debatte: *erstens* die Erfahrung der sexuellen Gestaltungsfreiheit des Menschen, seine biologisch spezifische Form, Sexualität polymorph zu artikulieren. Von daher könnte man Sexualität als Gestaltfindungsprozeß im Rahmen seiner Selbstverwirklichung begreifen.

Zweitens eine eher intersubjektive und interaktionelle Erfahrung der Sexualität als Faktor der Sensibilisierung des zwischenmenschlichen Kontakts, die Sexualität in das erotische Gelingen einer sozialen Beziehung integriert, wobei die erotische Erfüllung als primäres Bedingungsmoment der Intaktheit dieser Beziehung erscheint.

Drittens eine eher institutionelle Integrierung der Sexualität als Ort der Zeugung von Nachkommenschaft und der Bildung von Familie, wobei die Fami-

liengründung als vorrangige Sinneinsicht und die soziale Intaktheit der Beziehung als vorrangige Intention erscheint.

Man mag über die Modelle streiten, hier geht es um das Verfahren. Vorauszusetzen ist, daß diese drei Erfahrungsmodelle sich nicht als erratische Blöcke einander gegenüber stehen. Sie gehen ineinander über. Sie können phasenweise gelebt werden, sie können ausschlußweise gelebt werden und sie können nach der einen oder anderen Dominanz hin integriert gelebt werden. Daraus ergibt sich eine Fülle von Formen, die unsere Erfahrungswirklichkeit geschlechtlichen Verhaltens bestimmen. Was der Standard ist, erfahren wir jeweils aus den entsprechenden empirischen Untersuchungen. Offensichtlich hat ein Integrierungsmodell mit der Dominanz der zweiten Erfahrung heute die Führung, weshalb zwar die Ehe weiterhin als zentrale Lebensform für die Artikulierung der Geschlechtlichkeit erscheint, jedoch mit spezifischen Veränderungen gegenüber früheren Erfahrungswirklichkeiten: sie wird eher als private Beziehung denn als soziale Institution verstanden; Kinder erscheinen als gewünschte Ausdrucksform dieser Beziehung statt als institutionelle und biologische Notwendigkeit; die ausschließliche Bindung an einen Partner ist nur in der Phase erotischer Erfüllung geboten; vorher, nachher und in Krisen – für die ein sexueller Seitensprung eher als Symptom denn als Ursache betrachtet wird – gibt es kein allgemeingültiges sittliches Urteil.

Ohne Frage widerspricht diese Erfahrungswirklichkeit der Werteinsicht, wie sie vergangene Werterfahrungen konstituiert haben. Das Dilemma der kirchlichen Moralverkündigung ist nur ein Beispiel für ein weitreichendes gesellschaftliches Dilemma. Nun stellt sich die Frage: ist der mehrheitliche Standard des Wertnehmens in der Gesellschaft eine kompetente *Werteinsicht* oder ist er es nicht? Gehen wir von der Konsensbasis aus, daß der Standard für sich genommen keinen Wertmaßstab darstellt, so haben wir immer noch das Argument der in der Praxis, selbst unter Inkaufnehmen von Nachteilen gelebten Überzeugungen, von denen man nicht einfach sagen kann, daß sie keine sittlichen Einsichten repräsentieren.

Bei der Interpretation der Erfahrungswirklichkeit spielt nun eine große Rolle, von welchen Werteinsichten der Interpret ausgeht. Setzen wir als Voraussetzung des Interpreten das dritte Modell nicht in seiner ausschließenden, sondern in seiner die anderen Modelle einbeziehenden, aber dominierenden Form, dann haben wir zwei konkurrierende Modelle sittlich relevanter Einsichten. Integrierung kann hier nur heißen, daß sich in der durch die Interpretation hergestellten kritischen Relation der Modelle ein Überhang an Bewährung für die eine oder andere Werteinsicht ergibt. In jedem Fall müßte man eine Differenzierung der Voraussetzung erwarten, die diese dadurch erfährt, daß sie sich auf die Erfahrungswirklichkeit und die in ihr dominanten Werteinsichten ernsthaft einläßt. Denn sie kann ihr Integrierungsmodell nur dadurch als dominant erweisen, daß sie die anderen Modellen zugrunde liegenden Einsichten in sich aufzuheben in der Lage ist. In jedem Falle nähern sich Interpretationsmodelle einander an, weil sie, um die Objektivität ihrer Werteinsicht bemüht, in den Zugzwang geraten, das konkurrierende Modell als partielle Einsicht in die eigene Totalperspektive zu erweisen. Unser Interpret stellt sich also die Aufgabe, das dritte Modell als integrierendes Modell zu erweisen. Das ist nur möglich, wenn er die traditionelle Verkürzung dieses Modelles auf die Priorität des Zeugungszweckes zurücknimmt. Dies ist in der Tat eine Konsensbasis der kirchlichen Äußerungen in abstracto geworden.

Aber diese Konsensbasis bleibt solange appellativ, als es nicht gelingt, den im dritten Modell behaupteten sozialen Mehrwert des Geschlechtlichen auch von der Forderung der Liebe, also vom zweiten Modell her einsichtig zu machen. Die Sozialität ehelicher Beziehung wird immer noch allein mit Familie und erzeugter Nachkommenschaft gleichgesetzt. Es ließe sich jedoch zeigen, daß ein Modell «sozialer Liebe», d.h. einer Liebe, die über sich selbst hinausgreift, dem anderen sein Maß an Liebe zuteil werden läßt und den Mehrwert der so entstandenen Beziehung über diese selbst hinaus nutzt, imstande ist, den verfeinerten Individualismus und damit den Selbstwiderspruch im Integrierungsmodell «erotische Beziehung» aufzudekken. Denn in der erotischen Erfüllung geht es um die Steigerung der eigenen Identität durch ihre Verlängerung und Bereicherung mittels der eben deshalb geliebten Person. Auch wenn dies zweiseitig gelebt wird, gibt es «Liebe» nur solange, als dieses Verhältnis ungesättigt erscheint. Je höher der Sättigungsgrad (oder die Ent-täuschung, weil die Lebenswirklichkeit die Erwartungen des Eros nicht erfüllt), um so größer die Probleme. Damit ist nichts gegen den Eros gesagt; er ist nicht einfach Egoismus, aber doch in seiner Zweck-Mittel-Relation – der andere als Mittel der Identitätssteigerung – stets gefährdet. Die Sexualforschung hat dies durchschaut und ist daher zu einer Zweck-Mittel-Forschung geworden, die erotische Sensibilisierung (nicht den platten sexuellen Genuß) zu steigern und zu verlängern. Aber ebenso wie im platten Bereich sexueller Gestaltungsfreiheit haben auch hier die Mittel ihre Grenzen und Abnutzungen, und sie können sich als manipulativ erweisen, wenn sie nur auf dem Boden der Befähigung zu erotischer, nicht auch

auf der Basis der Befähigung zu «sozialer» Liebe stehen.

Aus diesem stark verkürzten Gedankengang wird deutlich: normative Artikulierungen erweisen sich nur dann als sinnvoll, wenn man sie nicht von Reflexion ihrer komplexen Basis in der Werteinsicht der Menschen ablöst, wenn man sie also der hermeneutischen Kontrolle an ethischen Modellen unterzieht. Das Plädoyer für eine Theorie des ethischen Modells hat zusätzlich die theologischen Gründe für sich, daß die meisten ethischen Aussagen der Schrift «Modellcharakter»[17] haben und nicht ohne weiteres als normative Aussagen übernommen werden können.

4. Die Bedeutung des Erfahrungspotentials für eine sozialtherapeutische Ethik

Neben der Bedeutung des Potentials von Werterfahrungen für eine Axiomatik sittlicher Urteile ist auch der sozialtherapeutische Effekt dieses Potentials zu beachten. Hier greift eine normative Ethik zu kurz. Sie spricht das Urteilsvermögen und nicht die tieferen Schichten des Bewußtseins an. Die Psychoanalyse hat uns gelehrt, daß z.B. Schuldgefühle des Menschen oft nicht auf seinem rationalen Urteil über sein Handeln, sondern auf tieferen Erlebnisschichten beruhen, die erst in einer freien Anamnese reflektierbar werden. Verhaltensregulierungen beruhen weitgehend auf internalisierten Mustern. Die Sollens- und die Könnensproblematik ist verschieden. Solche Erkenntnisse sind nicht nur pastoral, sondern auch ethisch relevant. Wenn die Ethik bei ihrer Begründungsproblematik auf die Genese sittlicher Einsichten reflektieren muß, dann muß sie dies auch bei der Problematik ihrer Vermittlung.

Kann nicht auch das soziale Potential sittlich relevanter Erfahrungen, indem es ins Bewußtsein gehoben wird, eine therapeutische Wirkung auf Trends und Standards des Verhaltens haben? Die Aufgabe einer sozialtherapeutischen Ethik bestünde darin, dieses Potential von Kontrasterfahrungen, Sinnerfahrungen und Motivationserfahrungen inmitten der durch die Strukturkrisen der Gesellschaft bewirkten Desorientierung sichtbar zu machen, zu deuten und zu effektivieren.

4.1. Ansatz beim Defekten

Ein perfektionistischer Zug der Tradition der christlichen Ethik ist unverkennbar. Dabei ist fraglich, ob er christlichen Ursprungs ist. Wenn man schon von christlicher Vollkommenheit spricht (vgl. Mt 5,48), dann geht es nicht um Perfektionierung, sondern um Änderung im Sein, um radikal Neues. Dieses neue Sein erhält sein Relief aus den Defekten der Wirklichkeit. Es ist ein Sein aus der Umkehr und Erneuerung. Die Diagnose der Lebenserfahrung ist ebenfalls, wie wir gesehen haben, primär eine Diagnose aus der Kontrasterfahrung. So wie, individualgeschichtlich gesehen, Fehler auch als Erfahrungschancen erscheinen, so kann die Diagnose des Defekten aus dem Potential kompetenter Erfahrungen einen sozialen Mehrwert an Erfahrung erzeugen. Kompetente Erfahrungen, praktisch gelebte Überzeugungen, reflektierte und konfrontierte Einsichten sind oft in der Minderheit. Indem ihre Kompetenz sichtbar gemacht wird, werden zugleich die Differenzen der Erfahrung in der Gesellschaft deutlich.

4.2. Aufgehen von Potenzen

Die Diagnose des Defekten läßt die Erfahrungswirklichkeit nicht nur im Hinblick auf ihren Zustand, sondern auch im Hinblick auf ihre Möglichkeiten durchschauen. «Wenn es Wirklichkeitssinn gibt, muß es auch Möglichkeitssinn geben» (R. Musil). Die in der Wirklichkeit zwar anwesenden – also nicht utopischen –, aber von den Trends und Standards des Verhaltens dominierten menschlichen Möglichkeiten gehen zugleich mit der Diagnose des Defekten auf. Was eine Möglichkeit ist, wird aus ethischen Förderungsgestalten («Modellen») personal und sozial evident. Möglichkeiten erweisen sich so als «zeitgemäße Unzeitgemäßheiten», die durch eine Interpretation der Differenzen ausgearbeitet werden können.

4.3. Meliorisierung

Einem Ansatz beim Defekten kommt es im Gegensatz zu einem Ansatz beim Perfekten nicht auf eine zeitlose Optimierung, sondern auf eine wirklichkeitsgerechte Meliorisierung an. Meliorisierung meint als Kriterium des Sittlichen eine Steigerung seiner sozialen und individuellen Möglichkeiten. Kriterien einer solchen Meliorisierung sind etwa: die soziale Ermöglichung eines Zugewinns an Freiheit und Mitverantwortung im eigenen Handeln, die produktive Orientierung an den gegebenen Entfaltungsmöglichkeiten, die Steigerung der Intensität menschlicher Selbstverwirklichung.

Wenn immer es um die soziale Bedeutung des Potentials an kompetenten Erfahrungen geht, wird man diese Aspekte beachten müssen. Denn es sind Aspekte, die der praktischen Genese der Lebenserfahrung selbst nahe liegen, und die daher die Ethik der Erfahrungswirklichkeit der Menschen näher bringen.

Die Zukunft der Ethik hängt im wesentlichen davon ab, wie sehr es ihr gelingt, Wahrnehmungen zu kompetenten Erfahrungen, Teilerfahrungen zu Einsichten, Einsichten zu verbindlichen Haltungen und Überzeugungen zu erschließen. Nur wenn ihr dies gelingt, wird die Ethik aus dem Nachtrab gesellschaftlicher Prozesse herauskommen, und man wird mit ihr keine Nachhutgefechte führen.

[1] Zur Unterscheidung von Wahrnehmung und Erfahrung und zu den Problemen ihrer Zuordnung vgl. A.S. Kessler, A. Schöpf, Ch. Wild, Art. «Erfahrung», Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 2 (München 1973) 373–386; H. Rombach, Art. «Erfahrung», Lexikon der Pädagogik, Neue Ausgabe, Bd. 1, (Freiburg i. Br. 1970) 375–377. Rombach gibt folgende Definition: «Die Erfahrung ist eine vermittelte Erkenntnisart, sie gründet in sinnlicher Wahrnehmung (unmittelbare Erkenntnis), beschränkt sich aber nie darauf, sondern zieht ‹Folgerungen›, ‹schließt auf› Gesetze, ‹führt zurück› auf Ursachen oder legt sonstwie Interpretationen in ein Datenmaterial ein, das im vorhinein schon unter der Herrschaft bestimmter Interpretationen gewonnen wurde.»

[2] Vgl. zu dieser These und den folgenden Ausführungen meine bisherigen Überlegungen zum Thema Ethik und Erfahrung: Zum Thema Objektbereich und Tiefendimension, Probleme einer weltlichen Basis der kirchlichen Verkündigung: Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche: Quaestiones disputatae 73 (Freiburg i.Br. 1976) 190–211; Die Relevanz der Geschichte für eine ethische Theorie der Praxis: Theologische Quartalschrift 155 (1975) 216–231; Narrative Ethik: Freiburger Zeitschr. f. Phil. u. Theol. 22 (1975) 297–326; Dichtung, Glaube und Moral: Tübinger Theolog. Studien 7 (Mainz 1976).

[3] Vgl. Norm und Sittlichkeit: Tübinger Theolog. Studien 1 (Mainz 1973) 131–143; zuerst: CONCILIUM 4 (1968) 323–330.

[4] Vgl. D. Mieth, H. Bour, Religiöse Erziehung – autoritäre, antiautoritäre oder autoritative Erziehung? Diakonia 4 (1973) 61–69.

[5] Vgl. als Überblick über die Forschung W. Kay, Moral Development (London ²1972); J. Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit (A Theory of Justice, Harvard 1971) (Frankfurt a. M. 1975) 502–521.

[6] Vgl. A.M. Haas, Die Problematik von Sprache und Erfahrung in der deutschen Mystik: W. Beierwaltes, H. Urs von Blathasar, A.M. Haas, Grundfragen der Mystik (Einsiedeln 1974) 75–104; das gleiche Phänomen findet sich auch in der modernen Literatur, vgl. z.B. S. Schmidt, Die «Destruktion» der Sprache in der modernen Literatur? CONCILIUM 9 (1973) 372–377.

[7] Vgl. D. Mieth, Narrative Ethik, vgl. oben.

[8] Vgl. D. Mieth, Die Relevanz der Geschichte, 227–230.

[9] Den Terminus Kontrasterfahrung übernehme ich von E. Schillebeeckx, Von der theologischen Tragweite lehramtlicher Verlautbarungen in gesellschaftspolitischen Fragen: CONCILIUM 4 (1968) 411–421; ders., Gott – die Zukunft des Menschen (Mainz 1969) 119–141; zur Unterscheidung der drei Erfahrungsperspektiven vgl. D. Mieth, Praxis ohne Theorie? Diakonia 2 (1971) 150–162, hier 160 f.

[10] Vgl. Krathwohl, Bloom, Masia, Taxinomie von Lernzielen im affektiven Bereich (Weinheim–Basel 1975) 27–42.

[11] Vgl. zu dieser Definition: H. Rombach, Strukturontologie (Freiburg i.Br. 1971) 257 f.

[12] Vgl. Gaudium et Spes, art. 77.

[13] Vgl. W. Schöllgen, Konkrete Ethik (Düsseldorf 1961) 31–45; A. Auer, Autonome Moral und christlicher Glaube (Düsseldorf 1971) 44 ff. 189 ff.; H. Ringeling, Ethik als Integrationswissenschaft: Gesellschaft und Entwicklung 3 (1974) 84–94.

[14] Vgl. A. Auer, aaO. 32–35.

[15] Vgl. H.G. Gadamer, P. Vogler (Hrsg.), Neue Anthropologie, 5 Bde. (Stuttgart 1972 ff.).

[16] Und zwar in gleicher Weise von Kritischer Theorie und Phänomenologie, vgl. T.W. Adorno, Negative Dialektik (Frankfurt a.M. 1966) 37; ders., Minima Moralia (Frankfurt a.M. 1971) 11; H. Rombach, aaO.

[17] H. Schürmann, Die Frage nach der Verbindlichkeit der neutestamentlichen Wertungen und Weisungen: J. Ratzinger, Prinzipien christlicher Moral (Einsiedeln 1975) 9–39, hier 23 (Text auch in französ. Sprache: La documentation catholique, Nr. 1682 vom 7.–21.9.1975, 763 ff.); vgl. auch J. Blank, Zum Problem «ethischer Normen» im NT: CONCILIUM 5 (1967) 356–362; ders., Evangelium und Gesetz: Diakonia 5 (1974) 363–375.

DIETMAR MIETH

1940 in Berlin geboren. Studium in Theologie, Germanistik und Philosophie in Freiburg i.Br., Trier, München und Würzburg; Assistent in Tübingen; Doktor der Theologie und Professor für Moraltheologie und Direktor des Moraltheolog. Instituts an der Universität Freiburg (Schweiz). Veröffentlichungen u.a.: Die Einheit von vita activa und vita contemplativa (Regensburg 1969); Auf dem Wege zu einer dynamischen Moral (Graz 1970); Christus – das Soziale im Menschen (Düsseldorf 1972); Dichtung, Glaube und Moral (Mainz 1976); Epik und Ethik, eine theologisch-ethische Interpretation der Josephromane Thomas Manns (Tübingen 1976). Anschrift: Schützenweidweg, CH–3186 Düdingen.

Giovanni Sala

Die Entwicklung vernünftiger menschlicher Einsichten

1. Die Struktur der menschlichen Intentionalität und der Wert

Die Unterscheidung, die hier im Rahmen einer Untersuchung über die Normbegründung zwischen Wert*einsichten* und sittlichen *Urteilen* gemacht wird, ist keine bloß konventionelle oder nur den Prozeß betreffende, mit dem der Mensch zur Festsetzung der Normen für sein freies und verantwortliches Verhalten gelangt. Die Unterscheidung ist vielmehr allgemeingültig, weil sie in der Struktur der menschlichen Intentionalität begründet ist. Die introspektive Nachforschung über unsere bewußten und intentionalen Handlungen ermittelt vier verschiedene Stufen, von denen jede eine wesentlich verschiedene, wenn auch mit den übrigen verbundene Handlungsweise ausmacht. Auf jeder dieser Stufen findet eine Erweiterung des Bewußtseins statt, die die vorhergehenden Stufen aufhebt. Die vier Stufen oder Dimensionen unserer Intentionalität sind: Erfahrung, Einsicht, Urteil, Entscheidung. D.h. die Vorstellung der Daten, die Suche nach einer den Daten innewohnenden Intelligibilität (Was ist das?), die Reflexion über die in der Erfahrung erfaßte Intelligibilität (Ist es so?) bis zum rationalen Urteil, in dem die Wirklichkeit erkannt wird.

Aber das Urteil erschöpft nicht das ganze Tun der Intentionalität, obwohl es die Intentionalität erkenntnismäßig vollendet. Auf die Erkenntnis-Phase folgt die sittliche Phase des Überlegens, Wählens, Handelns. Was uns berechtigt, von einer andersartigen Phase zu sprechen, ist auch hier die neue Art der Frage, die diese Phase einleitet: Was soll ich tun? Mit dieser Frage ist ein Doppeltes gemeint: Zum einen die vielleicht noch undeutliche Erkenntnis von einer Mehrzahl von Handlungsabläufen; zum anderen das Bewußtsein, daß eine Wahl notwendig ist, insofern nicht alle physisch möglichen Handlungsabläufe auch sittlich möglich sind. In der Frage: «Was soll ich?» ist das Mitwissen um diese Unterscheidung enthalten, die unsere Freiheit als Ruf zu einer persönlich zu verantwortenden Entscheidung und Handlung kennzeichnet.

Das Erwachen der sittlichen Intentionalität besteht darin, daß sich eine Ureinsicht aufdrängt, die folgendermaßen beschrieben werden kann: das Sein (zunächst Objekt der erkenntnismäßigen Intentionalität) ist in seiner Fülle genommen der ganzmenschlichen Anerkennung und Bejahung würdig. Es handelt sich um eine Einsicht, die bestimmte Bedingungen voraussetzt, damit sie sich auswirken und sich entfalten kann, die aber dem Menschen an sich *a priori* zu eigen ist, so wie die Intelligenz und die Rationalität derselben Intentionalität dem Menschen *a priori* zukommen. Der Mensch ist von Natur aus auf der Suche nach einem Objekt, das sein Kontradiktorisches absolut ausschließt (das Sein) und das von all denen geachtet zu werden verlangt, die einer freien Stellungnahme ihm gegenüber fähig sind (das Gute oder der Wert überhaupt). Herkömmlich wird dieser der sittlichen Ureinsicht innewohnende Appell mit dem Grundsatz ausgedrückt: das Gute ist zu tun. Wenn wir nun diese tätige Anerkennung des Seins Liebe (in einem weitesten, dennoch grundlegendsten Sinn) nennen, können wir den Grundsatz der Ethik wie folgt näher bestimmen: «Die Liebe des Menschen hat ihren verbindlichen Maßstab an der Gutheit oder am Wert dessen, worauf sie sich jeweils bezieht»[1].

Das Gute ist das Sein, insofern es zu sein verdient, der Achtung wert ist. Man kann also nicht vom Guten sprechen, es sei denn letzten endes in bezug auf ein Wesen, das imstande ist, das Sein zu erkennen und zu bejahen. Ein solches Wesen ist innerhalb des unserer Erkenntnisweise proportionierten Bereiches der Mensch. Dem Angewiesensein der Wirklichkeit überhaupt auf Anerkennung kann der Mensch Genüge leisten. In diesem Sinn ist der Mensch Selbstzweck; er ist auf keine weitere, innerweltliche Wirklichkeit angewiesen, daher Selbstwert: er ist einer positiven Stellungnahme durch sich selbst würdig und zugleich fähig.

Eine zweite Folge der Beziehung Sein – Mensch ist, daß man zwischen vorsittlichem oder nicht-sittlichem (dem «physischen») Gut und sittlichem Gut unterscheiden muß. Die Gesamtwirklichkeit ist gut, weil die Gutheit eine transzendentale Eigenschaft des Seins ist; aber nur der Mensch ist in der Lage, auf diese Gutheit mit seiner freien Wahl und der entsprechenden Handlung zu antworten. Im Akt der freien Selbstbestimmung, der frei angenommenen Gesinnung bezüglich der Wirklichkeit und der daraus entspringenden freien Handlung besteht das sittliche Gut. Der Mensch ist ein absoluter Wert, weil er des sittlich Guten fähig ist, d.h. er kann den Appell des Seins wahrnehmen und ihn mit einer seinsgerechten Handlung erwidern. Daraus wird ersichtlich, daß das Gute den einzelnen Dingen zwar innewohnt, aber in dem Maße, in dem sie für das physische und geistige Leben der Menschen relevant sind. Der Appell zur Achtung vor dem Sein, der in der sittlichen Frage wirkt, ist wesentlich der Appell zur Liebe

des Menschen, insofern der Mensch sein transzendentes Ziel durch die Entscheidungen in diesem Leben und auf dieser Erde erreicht.

Die Dynamik der stufenweisen Erweiterung des Bewußtseins läßt uns verstehen, daß die transzendentale Notion des Guten oder des Wertes, indem sie die Notion des Intelligiblen und des Wahren übersteigt, sie miteinschließt. M.a.W., die Sittlichkeit ist nicht Erkenntnis, aber sie ist nicht möglich ohne die einsichtige und rationale Erkenntnis, mit der ein Ding innerhalb des allumfassenden Seinshorizontes bewertet wird, um sein Maß am Sein zu ermitteln. Nur wenn eine Wahl aus einem Grund getroffen wird, der vor der Gesamtwirklichkeit verantwortbar ist, bejahen wir ein Ding nach dem Maßstab seiner Gutheit, und damit entscheiden wir uns für einen wahren Wert.

Es ist wohl wahr, daß sich der Mensch als sittlich gut auszeichnet, insofern er tatsächlich das Gute will, und nicht weil er zur Erkenntnis dessen gelangt, was unter den konkreten Umständen wirklich gut ist, und auch nicht weil er dieses Gut zu verwirklichen vermag. Dies aber bedeutet nicht, daß der gute Wille gleichgültig gegenüber der sittlich richtigen Tat wäre. Das erste Gebot des guten Willens ist, vernünftig zu sein, das Gebot nämlich, sich, so viel an ihm liegt, in eine sittlich richtige Tat umzusetzen, die das Sein nach seiner anthropologischen Relevanz fördert. Meistens handelt es sich um nicht-sittliche und deswegen nicht absolute Werte, die aber unter den gegebenen Umständen echte Werte, und deshalb obligatorisch bzw. erlaubt sind. Indem der Mensch verantwortlich solche nicht-sittliche Werte verwirklicht, verwirklicht er den sittlichen Wert, d.h. etwas, was ihn unbedingt angeht. Damit sind wir beim eigentlichen Thema unserer Untersuchung angelangt: Wie kommt der Mensch zu einer vernünftigen und deshalb richtigen Einsicht in den Sachverhalt im Hinblick auf Handeln?

2. *Eine Rangordnung der Werte in der Natur*

In unserer Analyse der Intentionalität stellten wir fest, daß die Stufe der Einsicht einen funktionalen Zusammenhang mit der Stufe der Erfahrung aufweist. Das Verstehen des Menschen findet immer und nur in den Daten statt. Diese Struktur begründet die These, nach der es keine angeborenen Einsichten gibt, Einsichten nämlich, die uns, unabhängig vom Vollzug und von der Entfaltung der Intentionalität, das Gute an den einzelnen Dingen erschließen würden. Dem Menschen eingeschrieben ist lediglich ein formales Gesetz, die *recta ratio* als Vermögen, das Sein zu erkennen, und als Forderung nach Achtung vor dem Sein. Welches sind nun die für die Werteinsicht relevanten Daten? Wenn das Gute dem Sein koextensiv ist, sind die unsere Sittlichkeit betreffenden Daten die der Gesamtwirklichkeit in ihrer anthropologischen Relevanz.

Nun weist die Wirklichkeit, die den Gegenstand des Wählens und Handelns darstellt, Merkmale und gleichsam Fahrtrichtungen auf, die es für ihre sachgerechte Bewertung zu berücksichtigen gilt. Es geht zuallererst um die Geschöpflichkeit der gesamten kontingenten Wirklichkeit, aufgrund deren die Sittlichkeit sich im Menschen als die Berufung erweist, eine Wirklichkeit zu fördern, die Folge einer schöpferischen Freiheit ist. Mehr noch, dieselbe Schöpfung ist mit determinierten Gesetzen ausgestattet, so daß die Entwürfe des Menschen ihnen Rechnung tragen müssen.

Zwecks einer Untersuchung über die sittlich relevanten Einsichten können wir (allerdings nur inadäquat) zwischen zwei Bereichen der Wirklichkeit unterscheiden: der Welt der Natur und der Welt des Menschen. Kraft des wissenschaftlichen Denkens hat sich die Natur immer mehr als etwas erwiesen, das der Mensch gebrauchen kann, indem er ihr Ordnungen und Zwecke auferlegt, die das Leben auch in seinen materiellen Bedingungen menschlicher machen. Auf keinen Fall aber hat es sich herausgestellt, daß die Möglichkeiten der Natur unbegrenzt und in jeder Richtung aktuierbar sind. Etwa ein Jahrhundert der sogenannten industriellen Revolution genügte, um den überzeugendsten Beweis zu erbringen, daß diese Welt (der menschliche Körper mit inbegriffen) kein nach Belieben zu gestaltendes Material ist; sondern die Welt trägt in sich eigene «Gebrauchsanweisungen». Aufgabe des Verstandes in seinem Dienst an der sittlichen Intentionalität ist es, diese Gesetze zu entdecken, zu deuten und von ihnen für die Verwirklichung eines Gesamtentwurfes der menschlichen Existenz Gebrauch zu machen. Wie der Einzelne, so darf sich auch die ganze Menschheit nicht alles erlauben, was sie rein physisch und technisch heute tun könnte, wenn sie den kommenden Generationen gegenüber verantwortlich handeln will.

Aber nicht nur die untermenschliche Natur ist mit einer ihr innewohnenden Intelligibilität und einer Rangordnung von Werten ausgestattet; auch in der Natur des Menschen finden sich Hinweise darauf, was der Mensch zu wählen hat, um sich für echte Werte zu entscheiden. Die Tatsache, daß solche Anweisungen im Blick auf unterschiedliche echte Werte auf verschiedene Weise durchgeführt werden können, beeinträchtigt keineswegs die Bedeutung der menschlichen Natur als objektiver Norm der Sittlichkeit; sie besagt vielmehr, daß der Mensch sein bleibendes, ihm vorgegebenes Wesen nur in der geschichtlichen, wandelbaren Konkretheit desselben erfahren, verstehen und es verschieden verwirklichen kann. Ich erwähne nur ei-

nige Komponenten oder Eigenschaften dieses Wesens. Die Leib-Seele-Einheit, die Zweigeschlechtlichkeit, von der die Fortpflanzung des Lebens abhängt, die Sozialität, aufgrund deren der Mensch nicht bloß gezeugt wird, sondern sich auch nur innerhalb einer Gemeinschaft entfalten kann. Weiter: das Vermögen und das Streben nach der Wahrheit, die Freiheit als Eigenschaft des menschlichen Handelns, die Transzendenz der Intentionalität auf das Absolute hin. Es besteht also eine unverwechselbare Identität des Menschen, die ihm in ihrer vielfältigen Struktur und Schichtung Aufschluß darüber gibt, nach welchen Werten er streben und welche Prioritäten er setzen soll. Kurz, die Entstehung und Entwicklung der Werteinsichten hängt in erster Linie vom Verständnis der materiellen Umwelt und der personalen Mitwelt ab, und zwar so, daß die Wirklichkeit, die die Daten für die Werteinsichten liefert, dieselbe ist, auf die hin diese Einsichten beurteilt werden müssen.

3. Die Werte in der Kultur

Wir sahen, daß der Mensch in der Natur Strukturen, Gesetze, Möglichkeiten, Zwecke entdeckt und aufgrund dieser seine Entscheidungen trifft. Indem er aber dies tut, schafft er die menschliche Welt oder Kulturwelt, die eine durch Sinngehalte geformte und infolge eines Werturteils verwirklichte Welt ist. Die menschliche Welt ist also die Gesamtheit der Entwürfe, die der Mensch als Geist in Welt in einer passenden Materie und in diesen Projekten entsprechenden Institutionen ausführt. Die menschliche Welt ist geschichtlich. Familie, Staat, Recht, Wirtschaft, Wissenschaft sind keine ein für allemal feststehenden und unwandelbaren Einrichtungen. Sie wurden geschaffen, um gewisse Sinngehalte zu verwirklichen, um bestimmte im Menschen selbst und in der Natur entdeckte Werte durchzuführen; sie gleichen sich an die veränderten Verhältnisse an, sie ändern sich beim Wechsel der Ziele, die jeweils verfolgt werden. Diese Änderungen machen ihrerseits objektive, nicht-willkürliche Faktoren aus, die bis zu einem gewissen Grad den realen Entscheidungsmöglichkeiten des Einzelnen bzw. der Gruppe oder sogar der ganzen Gesellschaft entzogen sind. In diesem Sinn wurde mit Recht auf eine «geschichtliche Unbeliebigkeitslogik menschlicher Normativität» hingewiesen[2]. Die Fortentwicklung der Kultur ist selbst ein Faktor, dem man Rechnung tragen muß, um darüber zu befinden, was unter den konkreten Umständen vernünftig und daher ein Wert ist.

So ist z.B. heute der Bereich der persönlichen, eigenständigen Initiative viel breiter als in der Vergangenheit. Das Gesetz gewährt heute dem Bürger viel mehr Freiheit in der Wahl seines Berufs, seines Wohnsitzes, in der Äußerung seiner Ideen usw. als es früher in einer kulturell einheitlichen und strukturell statischen Gesellschaft möglich war. Aber die Durchführung des Prinzips der eigenen Initiative hat konkret gezeigt, daß die Freiheit zur Selbstzerstörung führt, wenn die Freiheit nicht mit einem entsprechenden Zuwachs in der Übernahme der eigenen Verantwortung und so von einer Schärfung des Gewissens begleitet ist. Die heutige Krise der «permissiven Gesellschaft» stellt das deutlichste Argument dafür dar, wie eng verbunden Freiheit und moralisches Gesetz sind. Das von der westlichen Kultur durchgeführte Experiment kann (braucht es nicht notwendig! Siehe weiter unten Nr. 6) so zu einem besseren Verständnis dessen führen, was der in der menschlichen Natur gründende Wert «Freiheit» eigentlich ist.

Ein wohlbekanntes Beispiel der geschichtlichen Bedingtheit der Werte in der Kulturwelt finden wir im Institut des Darlehens. Nach einer herkömmlichen Auffassung, die, schon von Aristoteles geäußert und dann von Thomas von Aquin übernommen wurde, ist das Geld kein fruchttragendes Gut. Sein Gebrauch kommt seinem Verbrauch gleich, so daß es zu denselben Bedingungen wie alle anderen Konsumgüter abgegeben werden soll. In einer Naturalwirtschaft, d.h. in einer Wirtschaft, die überwiegend einen bloßen Tausch von Konsumgütern betreibt, ist dies verständlich. Aber mit der Verbreitung des Handels und vor allem mit dem Aufkommen der Industrie, die in hohem Grade eine Kapitalwirtschaft ist, wurde das Darlehen von einem Konsumptivdarlehen zu einem Produktivdarlehen. Unter diesen wirtschaftlichen Umständen erscheint das Zinsnehmen berechtigt, als Vergütung nämlich des durch das Darlehen zu erzielenden Gewinnes.

Das heutige Problem der Geburtenregelung erweist am deutlichsten, wie die Einsicht überhaupt und deshalb auch die Werteinsicht ihren Ursprung in den tatsächlich zur Verfügung stehenden Daten hat. Die Entwicklung der Medizin hat eine genauere Kenntnis der biologischen Abläufe geliefert, die bei der Zeugung des Menschen stattfinden, und infolgedessen hat sie ein Eingreifen von seiten des Menschen ermöglicht. Zugleich hat dieselbe Wissenschaft mit einer drastischen Verringerung der Kindersterblichkeit und mit der Verlängerung des Durchschnittsalters entschieden zur Bevölkerungsexplosion beigetragen. Von daher kommt die heutige Frage nach einer sachgerechten und damit menschenwürdigen Zeugung und Familienplanung.

4. Die gesellschaftliche Vermittlung der Werteinsichten

Die Welt, die der Mensch nach und nach schafft, bedingt nicht nur die Geschichtlichkeit der Werte, son-

dern ist selbst der Hauptvermittler dieser Werte. M.a.W.: in der menschlichen Welt sind die Werteinsichten zum großen Teil gesellschaftlich vermittelt. Ich sagte weiter oben, daß der Wert am Menschen gemessen werden muß: Gut ist das, «was der Wachstumsbewegung der menschlichen Person und der menschlichen Gesellschaft dienlich ist»[3]. Die Möglichkeiten aber, die dem Einzelnen zur Verfügung stehen, um das Gute zu tun, sind beschränkt. Daher stellt sich die Frage: Zu welcher der vielen Handlungen, die zum Nutzen meiner Mitmenschen gereichen könnten, bin ich in der Tat verpflichtet? Nun spielen die materialen Institutionen (Familie, Staat, Wirtschaft, Bildungswesen) und die formalen Institutionen (Versprechen, Vertrag) eine entscheidende Rolle, um die Werte zu bestimmen und dadurch Rechte und Pflichten zuzuweisen[4]. Durch die gegenseitigen festen Zuordnungen der Gesellschaft, in die wir hineingewachsen sind, lernen wir, wie wir in einer wirksamen Kooperation zum Wohl unserer Mitmenschen beitragen können.

Diese gesellschaftliche Vermittlung der Werteinsichten ist durch zwei in gewissem Sinne entgegengesetzte Merkmale gekennzeichnet. Einerseits hat die Handlung des Einzelnen aufgrund der zunehmenden sozialen Verflechtungen an gesellschaftlicher Bedeutung gewonnen. Daher kommt das schärfere Bewußtsein der gesellschaftlichen Verantwortung für die Entscheidungen, die der Einzelne trifft. Auf der anderen Seite ist dieselbe gesellschaftliche Tragweite der persönlichen Entscheidungen und darum auch der Wert, den sie tatsächlich zustande bringen können, für den Handelnden immer weniger überschaubar geworden. Der Beitrag zum Wohl des Nächsten ist heute, über den begrenzten Bereich der Verhältnisse von Mensch zu Mensch hinaus, durch höchst komplexe juridische, wirtschaftliche, technische Einrichtungen vermittelt, deren Gesetze nur wenige Fachleute wirklich meistern können. Die Möglichkeit, die der Einzelne tatsächlich hat, Werte festzustellen und zu verwirklichen, beruht zum großen Teil eher auf dem Vertrauen zu den bestehenden Institutionen als auf einer persönlich nachgeprüften Erkenntnis. Dies bedeutet ferner, daß heute mehr denn je eine Klugheit notwendig ist, damit der Mensch nicht einer unmenschlichen Technokratie zum Opfer fällt; allerdings braucht eine Klugheit, die den heutigen Nöten des Menschen und der Gesellschaft gewachsen sein soll, eine Unzahl von Vorrichtungen und Techniken. Der kluge Mensch muß entweder selbst ein Fachmann sein oder die Hilfe des Fachmanns in Anspruch nehmen können; er muß die Institutionen verstehen, so daß er sie zur Förderung des Wohles des Menschen gebrauchen, aber auch ihre etwaigen Unzulänglichkeiten und Ungerechtigkeiten entdecken kann. Nur auf diesem Weg setzt sich der aufrichtige gute Wille in eine sittlich richtige Tat um.

Die gesellschaftliche Vermittlung der Werte weist auch ein anderes Merkmal auf, das die Unterscheidung zwischen Werteinsicht und sittlichem Urteil unmittelbar betrifft. Die menschliche Welt der Gegenwart ist in zunehmendem Maße pluralistisch, und ein solcher Pluralismus betrifft vor allem die Werte. Es ist unserer Kultur eigentümlich, daß sie unzählig verschiedene Sinngehalte und Bedeutungen ausgearbeitet hat, nach denen das Leben und die Gesellschaft geformt werden können. «Aber dem umfassenden modernen Bemühen, um den Sinngehalt in allen seinen Äußerungen zu verstehen, wurde kein vergleichbares Bemühen, den Sinngehalt zu beurteilen, an die Seite gestellt. Das Bemühen um ein Verständnis ist die gemeinsame Aufgabe zahlloser Wissenschaftler und Gelehrter. Urteilen und Entscheiden jedoch werden dem Einzelnen überlassen, und dieser empfindet seine Lage als hoffnungslos. Er müßte zuerst viel zuviel lernen, ehe er beginnen könnte zu urteilen. Aber er muß urteilen, und er muß entscheiden, wenn er existieren soll, wenn er Mensch sein soll.»[5] In diesem Sinne ist die pluralistische Gesellschaft weitgehend wertfrei: nicht weil sie um mögliche Bedeutungen und Sinngehalte nicht weiß, auf die sie das menschliche Leben aufbauen könnte, sondern weil ihr, mitten unter so vielen und so verschiedenen Sinnentwürfen, ein letztverbindliches Wert- und Menschenverständnis fehlt, aufgrund dessen sie die Werte messen und Prioritäten in ihrer Verwirklichung setzen könnte.

5. Die Entwicklung der Werteinsichten und die Konstanten des Menschseins

Wenn wir auf Faktoren in der Natur und im Menschen selbst verweisen, die das Werturteil angehen, verneinen wir damit nicht, daß ihre Erkenntnis in einem geschichtlichen Prozeß stattfand, so daß ihr tatsächlicher Einfluß sich gewandelt hat. Das Recht auf Leben, auf körperliche Unversehrtheit, auf Freiheit der Meinungsäußerung, auf Religionsfreiheit, auf Arbeit und Eigentum u. dgl. m. gründen zweifellos im Wesen des Menschen und sind deshalb der Willkür des Staates entzogen. Nichtsdestoweniger gelangte der Mensch erst allmählich zur Anerkennung dieser Werte als unveräußerlicher und erkannte sie als Grundlage jeder menschlichen Gesellschaft.

Ein Ethikkundiger vom Format eines Aristoteles behauptete, es gebe von Natur aus zwei Klassen von Menschen, die zueinander in einem Verhältnis wie Seele und Leib oder Mensch und Tier stehen[6]; demgemäß sind nach Aristoteles die Sklaven keine Rechts-

subjekte. Aber schon die Stoa hat aufgrund naturrechtlicher Überlegungen die fundamentale Gleichheit aller Menschen vertreten. Noch entscheidender hat das Christentum zur Begründung der Menschenrechte beigetragen, indem es jeden Menschen als Ebenbild Gottes und als zum transzendenten, ewigen Heil durch den Vollzug seiner Freiheit Berufenen anerkannte. Dennoch entstand erst im Jahre 1776 in den amerikanischen «Declarations of rights» die erste feierliche Erklärung der Menschenrechte, der im Jahre 1789 die französische Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte folgte und zuletzt im Jahre 1948 die UNO-Charta der Menschenrechte. Aber auch in diesen Erklärungen, die auf dem beruhen, was im Menschen wesentlich und unveränderlich ist, stellt man unmißverständlich fest, daß die ausdrückliche Anerkennung und das tatsächliche Verständnis der Forderungen, die aus den Wesenselementen des Menschseins abgeleitet werden, durch die jeweilige geistesgeschichtliche Lage mitbestimmt sind.

Die Entwicklung des Menschenrechtsgedankens läuft zum großen Teil parallel zur Durchsetzung des sich auf den Selbstwert des Menschen gründenden ethischen Universalismus. Nun zeigen uns die Geschichte und die Ethnologie, daß es lange Zeit eine Stammesethik gab, die z.B. das Recht auf Leben nur denen zubilligte, die zum eigenen Volk gehörten. Ein solcher ethischer Partikularismus findet zum Teil seine Erklärung in der undifferenzierten Bewußtseinsstruktur der Primitiven, bei denen es nicht so sehr der Einzelne ist, der denkt, urteilt, entscheidet, handelt, als vielmehr der ganze Stamm. Eine solche Bewußtseinsstruktur findet sich in verschiedenem Maße auch bei Kulturen, die eigentlich nicht zu den Primitiven gehören. Offensichtlich vermittelt zwar eine derartige Verbindung zwischen den Mitgliedern einer ethnischen, kulturellen oder religiösen Gemeinschaft eine konkrete Richtschnur für die Zuweisung von Rechten und Pflichten innerhalb derselben Gemeinschaft, kann aber den Wert der Einzelperson als absoluten Wert verfehlen, der alle Menschen und deshalb auch den «Fremden» auszeichnet.

Während das Phänomen des ethischen Partikularismus, sogar bezüglich sittlicher Grundnormen, beweist, daß alle Werteinsichten im Werdeprozeß des sittlichen Bewußtseins stattgefunden haben, stellt er aber kein stichhaltiges Argument gegen die «Natürlichkeit» und deshalb die überkulturelle Reichweite der durch solche Normen zur Geltung kommenden Werte dar. Der Werdeprozeß der Geschichte ist *auch* ein Prozeß, in dem sich die *Konstanten* des Menschseins durchsetzen. Nehmen wir als Beispiel die Unauflöslichkeit der Ehe. Sie ist eine wesentliche Bedingung dafür, daß sich der Ehebund nach all seinen Möglichkeiten entfalten kann, nämlich als interpersonale Gemeinschaft, als Institution zur Zeugung und Erziehung der Kinder und als Zivilisationsfaktor. Darum ist die Unauflöslichkeit der Ehe kein ins Belieben des Menschen gestelltes Ideal, das durch ein anderes, ebenfalls vernünftiges ersetzt werden könnte. Die auf Lebenszeit angelegte monogame Ehe scheint vielmehr ein Wert zu sein, den die Natur durch ihre biologisch-psychisch-intentionalen Gehalte anstrebt, die den Sinndeutungen des Menschen vorgegeben sind. Mit Hilfe solcher der menschlichen Wirklichkeit gemäßen Sinndeutungen vermag nun der Mensch eine zunächst tierische Paarung zu vermenschlichen. Eine derartige Behauptung ist keine naive Anmaßung, die eine kulturell bedingte Eheform verewigen möchte; vielmehr wird damit anerkannt, daß sich im Werdeprozeß der Kultur, durch Unzulänglichkeiten, Irrwege, Dunkelheiten hindurch, etwas Natürliches und deshalb Überkulturelles, also ein irreversibler Imperativ, geltend gemacht hat. In seinen Wesenskonstanten findet der Mensch objektive, unumgängliche Anweisungen, deren Erfüllung echt menschliche Werte fördern.

Die Irreversibilität des Prozesses aber, von dem solche Einsichten herstammen, ist eine De-jure-, keine De-facto-Irreversiblilität. Denn der normative Charakter des Gewissens ist eine Unbedingtheit, die einer Freiheit anvertraut ist, die versagen kann. Nun ist der Schritt von der Unterdrückung des sittlichen Imperativs zur Rationalisierung der getroffenen falschen Entscheidungen kurz, und die Versuchung, ihn zu tun, große Gesetzesentwürfe wie beispielsweise der Entzug des Rechtes auf Lebensschutz gegenüber Subjekten, über deren menschlich-personales Leben kein vernünftiger Zweifel besteht (ein Fötus von drei Monaten), zusammen mit einer Zunahme der Abtreibung, stellen einen Rückschritt im sittlichen Bewußtsein dar, und zwar in einem so grundlegenden Wert wie der Unantastbarkeit des menschlichen Lebens. Hier zeigt sich die Größe und die Tragik der Geschichte. Die Größe: denn vor allem kraft der Einsicht und Bejahung von Werten, die in Grundkonstanten des Menschen wurzeln, sind wir berechtigt, von einem geschichtlichen Werdeprozeß zu sprechen, durch den der absolute Wert, nämlich der sittliche Wert, verwirklicht wird. Die Tragik: denn die Geschichte ist auch der Ort, wo die Menschen ihr Vermögen, das Gute zu tun, vergeuden, und wo sich die Kulturen im Irrationalen des Unwerts selbst vernichten.

Im Jahre 1932 schrieb Karl Heussi betreffs der Geschichtlichkeit unserer Werterkenntnis folgende heute noch lesenswerte Seite: «Nicht anders steht es mit den ethischen Werten, selbst solchen, die mit den allerele-

mentarsten Beziehungen von Mensch zu Mensch gegeben sind, also Liebe, Treue, Wahrhaftigkeit usw. Diese ethischen Werte sind alle irgendwann einmal erstmalig aufgetreten, ‹entdeckt› worden, und, nachdem sie einmal entdeckt worden sind, für unsere Begriffe unüberbietbar und, ohne Absinken in Barbarei, unverlierbar. Das schließt aber nicht aus, daß sie sich in dem ungeheueren Geschiebe der menschlichen Dinge immer wieder von neuem durchsetzen und ihre Gültigkeit immer von neuem erringen müssen. Sie stehen dabei in bestimmten historischen Zusammenhängen, die sich immer wieder anders konstituieren, empfangen von der jeweiligen geschichtlichen Situation ihre Färbung, also ihre Gefühlsnuance, ihren sprachlichen Ausdruck usw. und können auch in für sie ungünstigen Zusammenhängen weithin zurückgedrängt und in ihrer Existenz völlig bedroht werden.»[7]

6. Die Ambivalenz der Kultur und das Leben nach den Werten

Wir sahen, daß der Mensch durch den Vollzug der Intentionalität seine Welt schafft. Aber die Intentionalität ist ambivalent, deswegen ist der Verlauf der Geschichte dialektisch. Denn neben der Aufmerksamkeit gibt es Unaufmerksamkeit, neben der Intelligenz gibt es Dummheit, die Wahrheiten müssen sich gegen nicht wenige Irrtümer durchsetzen, den verantwortlichen Entscheidungen stellen sich andere zur Seite, in denen der Unwert zum Gegenstand der freien Handlung wird. Die Geschichte ist das höchst komplexe Ergebnis dieser beiden zusammenhängenden und einander widerstreitenden Prinzipien, die dem Menschen innewohnen und die sich mit dem Vorangehen der Geschichte aktuieren und eine gesellschaftliche Dimension annehmen, um dann auf den Einzelnen in einem wechselseitigen Einfluß von Ursache und Wirkung zurückzuwirken. Daraus wird ersichtlich, daß die Kultur, die eine Hauptrolle in der Konkretisierung der sittlichen Ureinsicht spielt, kein homogenes Ganzes ausmacht. Um der Wahrheit und Würde des freien und verantwortlichen Menschen willen muß man anerkennen, daß sich die Geschichte gemäß den Forderungen unserer sittlichen Intentionalität, aber auch gegen sie entwickeln kann. Infolgedessen dürfen wir uns nicht die Kultur, das tatsächliche Ergebnis der Geschichte, so zu eigen machen, als ob sie nur Trägerin wahrer Werte wäre.

Gewiß muß man den Tatsachen Rechnung tragen. Aber die zu berücksichtigenden Tatsachen haben nicht alle dasselbe Vorzeichen. Sie alle auf gleiche Weise zu behandeln, ist der Irrtum der sogenannten Realisation, für die «den Tatsachen Rechnung tragen» bedeutet, die Theorie der Praxis anzupassen. Nun bewirkt jede derartige Anpassung, daß die mehr oder weniger zufälligen und beschränkten Fehler und Abweichungen der Vergangenheit zur allgemein anerkannten Regel der Gegenwart werden. Auf diese Weise breitet sich das Irrationale im Gewebe der Gesellschaft aus, und seine Ausbreitung fordert eine weitere Anpassung der Theorie an die Praxis. Dem Realisten steht so eine zunehmende Evidenz zur Verfügung, um die ethischen Grundsätze als abstrakt abzuqualifizieren. Hat man einmal diesen Weg eingeschlagen, kommt eine Folge von immer mehr beschränkten Gesichtspunkten zustande, für die die Vernunft und der Sollensanspruch immer weniger mit dem Verlauf der Dinge zu tun hat. «So gibt es eine zunehmende Forderung nach weiteren Schrumpfungen der Ansprüche der Intelligenz, nach weiterem Fallenlassen der alten Grundsätze und Normen, nach einer engeren Anpassung an eine wachsende vom Menschen selbst geschaffene Inkonsequenz, die den vom Menschen selbst geschaffenen Tatsachen innewohnt.»[8] Solcherart ist die Realpolitik, die sich als ihre Norm die «verità effettuale» zu eigen macht, von der Machiavelli sprach.

Damit haben wir das bekannte Problem der «normativen Kraft des Faktischen» berührt. Das Faktum, d.h. das gewohnheitsmäßige Tun, ist ambivalent: es kann sittlichen Fortschritt, aber auch Verfall vermitteln. Eben deshalb kann «eine gleitende Anpassung der sozial verbindlichen Normen an das tatsächlich, jeweils statistisch feststellbare Verhalten»[9], ohne dieses Verhalten auf die Vernunft und die unbeliebigen (freilich durch die Kultur vermittelten) Konstanten des Menschseins zu überprüfen, kein Weg zu einem echt humanen Ethos sein.

Wie soll man der Ambivalenz der Geschichte abhelfen? Kein Mensch kann sich auf einen neutralen Ort außerhalb der Geschichte zurückziehen. Das Vorhaben mittels eines methodischen Zweifels à la Descartes seine eigene Kultur, in die man hineingewachsen ist, abzulegen, ist eine Täuschung; in dem Maße aber, in dem es uns gelingen würde, ein solches Vorhaben zu verwirklichen, würden wir überhaupt ohne Maßstab bleiben, um zwischen Gutem und Bösem unterscheiden zu können. Nun hat schon Aristoteles die Frage nach den tugendhaften Handlungen mit dem Verweis auf das Verhalten des tugendhaften Menschen als das konkrete Kriterium des Sittlichen beantwortet[10]. Diese Antwort, die rein logisch gesehen einem Zirkelschluß zu erliegen scheint, weist in der Tat auf eine unerläßliche Bedingung unserer Erkenntnis des Sittlichen hin, daß sich nämlich die Suche nach den Werten nicht vom sittlich geführten Leben trennen läßt. M.a.W. die

Wahrheit im Bereich des Sittlichen ist Funktion der Treue zum Sollensanspruch. Allerdings entbindet dieses Erkennen durch Wesensverwandtschaft oder sittliches Feingefühl nicht von einer kritischen Nachprüfung, in der die zuerst vorbegriffliche, konkrete Werteinsicht auf den Begriff gebracht und hinsichtlich ihrer voraussehbaren Folgen und ihrer Tragweite rational untersucht wird.

Es besteht also ein enger Zusammenhang zwischen Werteinsicht und Leben nach den Werten, derart daß der Prozeß der Wertfindung, während er die möglichst breite Auskunft und einen echten Dialog mit den Mitmenschen fordert, zugleich ein nicht weniger hohes Maß an persönlicher Erfahrung in der Treue zum Sollensanspruch voraussetzt. Einer solchen Suche werden gewiß nicht in allen Fällen Fehler erspart bleiben: aber die Erfahrung des Lebens selbst, die aufrichtige Offenheit gegenüber dem Beitrag all derer, die auf die Zukunft der Menschheit bedacht sind, werden früher oder später das nötige Korrektiv liefern. Die Ambivalenz der Geschichte und der Kultur kann nur durch Einübung in die Werte und durch begleitende streng rationale Forschung überwunden werden. Die Ansicht, nach der die ethische Frage in unserer Zeit tiefgreifender Umwandlungen in den Sitten ausschließlich oder zum mindesten hauptsächlich eine Frage wissenschaftlicher Überlegung wäre, ist ein verhängnisvoller Irrtum. Von diesem Irrtum zum Irrtum, die Grundsätze zu revidieren, statt die Praxis zu kritisieren, ist der Schritt kurz.

[1] B. Schüller SJ, Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie (Düsseldorf 1973) 31. Warum eigentlich ist das Sein der Liebe würdig? Die in der Frage nach Entscheidung wirkende Ureinsicht setzt voraus, daß das Sein überhaupt sinnvoll ist und daß deshalb der Mensch nicht der erste Ursprung der Sittlichkeit ist.

[2] W. Korff, Norm und Sittlichkeit, Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft (Mainz 1973) Kap. IV.

[3] A. Auer, Die Erfahrung der Geschichtlichkeit und die Krise der Moral: Theol. Quartal. 149 (1969) 12.

[4] B. Schüller, Neuere Beiträge zum Thema «Begründung sittlicher Normen»: Theologische Berichte 4, hrsg. von J. Pfammatter und F. Furger (Einsiedeln 1974) 159.

[5] Bernard J.F. Lonergan SJ, Theologie im Pluralismus heutiger Kulturen: Quaestiones Disputatae 67 (Freiburg in Br. 1975) 86. (Collection. Papers by Bernard Lonergan SJ [New York 1967] 266).

[6] Aristoteles, Politik I, 5: 1254a 17 – 1255 a 2.

[7] K. Heussi, Die Krisis des Historismus (Tübingen 1932) 76f.

[8] Lonergan, Insight. A Study of Human Understanding (London–New York 1957) 231. Siehe auch 689f.

[9] W. Korff, aaO. 138.

[10] Aristoteles, Nikomachische Ethik II, 4: 1105b 5–8; II, 6: 1106b 36 – 1107a 1.

GIOVANNI SALA

1930 in der Lombardei geboren. Jesuit. 1961 zum Priester geweiht. Er studierte an der Philosophischen Fakultät «Aloisianum», Gallarate, an der Päpstlichen Universität Gregoriana und an der Universität Bonn; er ist Doktor der Philosophie und doziert an der Hochschule für Philosophie, München. U.a. veröffentliche er: Infallibile? Una risposta. A proposito di una tesi di Hans Küng (Rom 1971); Das Apriori in der menschlichen Erkenntnis. Eine Studie über Kants Kritik der reinen Vernunft und Lonergans Insight (Meisenheim am Glan 1971); Essere Cristiani e essere nella Chiesa. Il problema di fondo in un recente libro di Hans Küng (Alba 1975). Dogma e storia nella Dichiarazione «Mysterium Ecclesiae» (Bologna 1976) sowie philosophische und theologische Aufsätze in verschiedenen Zeitschriften. Anschrift: Kaulbachstraße 33, D–8000 München 22.

Franz Böckle

Glaube und Handeln

«Gaudium et spes», «Glaube und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihrem Herzen seinen Widerhall fände. Ist doch ihre eigene Gemeinschaft aus Menschen gebildet, die in Christus geeint, vom Heiligen Geist ... auf ihre Pilgerschaft zum Reich des Vaters geleitet eine Heilsbotschaft empfangen haben, die allen auszurichten ist.» Dieses Bekenntnis zur Mitverantwortung der Christen im gesellschaftlichen Bereich prägt die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanismus über die Kirche in der Welt von heute. (Zitat aus den einleitenden Sätzen.) Sie fordert die Zusammenarbeit mit allen Menschen guten Willens im Bemühen um mehr Gerechtigkeit und Frieden in der Welt. Dieser Ruf fand weitherum ein positives Echo.

In der Theologie vollzieht sich in den sechziger Jahren eine entsprechende Akzentverschiebung. Das Gewicht verlagert sich von der Behandlung individualethischer Probleme auf die Diskussion christlicher und kirchlicher Verantwortung im gesellschaftlichen Bereich. Unter dem Programmwort einer «Theologie der Welt», einer «politischen Theologie» bzw. einer «Theologie der Befreiung» wendet man sich gegen eine individuelle Verengung des christlichen Heils. Die Heilsbotschaft muß immer mitsamt ihrem Öffentlichkeitsbezug gesehen werden. Es genügt nicht, diesen Aspekt durch einen Sondertraktat der Theologie zu behandeln. Die Theologie als ganze hat vielmehr die Aufgabe, das Verhältnis zwischen Religion und Gesellschaft, zwischen Kirche und gesellschaftlicher Öffentlichkeit sowie zwischen eschatologischem Glauben und gesellschaftlicher Praxis neu zu bestimmen[1].

Diskussion um das Proprium christlicher Ethik

Damit war das Verhältnis von Dogmatik und Ethik neu zur Diskussion gestellt. «Glaube und Handeln» unter dem speziellen Aspekt der *Öffentlichkeitsgeltung* der christlichen Botschaft wurde zum *zentralen Thema der Moraltheologie*. Dabei konnten sich aber die Moraltheologen mit dem allgemeinen Postulat nach Durchdringung und Formung der Gesellschaft durch die Befreiungsbotschaft des Evangeliums nicht zufrieden geben. Ihnen blieb, konkret zu zeigen, welche Normen und Ordnungsgestalten sich aus der christlichen Botschaft ergeben und in welchem Verhältnis sie zur sittlichen Vernunft stehen. Das ist bis heute der Kern der Frage nach dem «Proprium der christlichen Ethik» oder nach dem «unterscheidend Christlichen», die so alt ist wie die Geschichte der christlichen Mission.

Zwei Extreme sind dabei zu vermeiden: Einerseits *darf Religion nicht auf Ethik reduziert werden.* Wo man die Religion durch ihre ethische Funktion zu definieren sucht, wird sie als Religion funktionslos. Sie kann dann weder Salz der Erde noch Sauerteig der Welt mehr sein. Diese Feststellung ist richtig. Man wird sie stets zu beachten haben. Es geht aber nicht an, die oben genannten Bemühungen einer «politischen Theologie» allgemein zu verdächtigen, sie würden diese Einsicht grundsätzlich verkennen. Ebensowenig kann man den Moraltheologen diesen Vorwurf machen. Ausgangspunkt all ihrer Überlegungen ist die spezifische christliche Existenz; sie gründet im Glauben an Gottes Heilshandeln in Jesus Christus. Er ist der Grund und das Ziel des christlichen Lebens, und ein entsprechender Existenzvollzug in Glaube, Hoffnung und Liebe richtet sich auf die Verheißung Christi. Diese Grundhaltungen bilden den Kern des christlichen Ethos. Insofern nun Christen die in Christus geoffenbarte Heilswirklichkeit *reflex* erkennen, anerkennen und alles Sein und Handeln von daher und daraufhin deuten und vollziehen können, kann man in diesem Ethos ein *proprium christianum im strengen Sinn*, d.h. eine exklusiv christliche Haltung, sehen.

Auf dem Hintergrund dieser Übereinstimmung ergeben sich erst die umstrittenen Fragen der Diskussion. Denn nun gilt es andererseits ein zweites Extrem zu vermeiden: Die *christliche Botschaft* an die Welt *darf nicht sektiererisch verengt werden.* Das Christentum erhebt vielmehr den Anspruch, universale Botschaft für alle Menschen zu sein. Auf diese Universalität der Botschaft ist das ganze Interesse der sogenannten «Propriums-Diskussion» ausgerichtet. Wenn man die Frage stellt, ob es im Bereich der sittlichen Tugenden Gebote oder Verbote gebe, die nur dem Christen aufgrund seines Glaubens erkennbar und somit verpflichtend aufgegeben seien, so ist diese Frage zwar berechtigt, sie lenkt aber vom Ziel der Diskussion ab.

Uns interessiert es nicht so sehr zu wissen, ob die vom Christentum für das Zusammenleben der Menschen erhobenen sittlichen Normen originär oder gar exklusiv christlich seien; uns interessiert letztlich vor allem ihre Kommunikabilität. Wir meinen, es müßte möglich sein, die Konsequenzen für das zwischenmenschliche Verhalten, die sich aus unserem Glauben

an Gott und an die Macht seiner befreienden Liebe ergeben, allen Menschen erfahrbar zu machen. Entscheidend ist darum auch nicht die Frage, welche und wieviele ethische Wahrheiten (Weltethos) das Christentum aus der Geistesgeschichte der Menschen rezipiert hat, sondern entscheidend ist es zu zeigen, daß der Sohn, der logos, in sein Eigentum kam, als er Mensch wurde. R. Spaemann schreibt dazu in einem bemerkenswerten Artikel: «Das Christentum hat deshalb nicht die gleichen Anpassungsprobleme in bezug auf den modernen Universalismus der technischen Zivilisation wie andere Religionen. Es kann hier Geist von seinem Geist entdecken, ... das Gebot der Nächstenliebe ist an keine bestimmte Gestalt der Selbststilisierung des Menschen (gebunden) ... Christentum scheint dagegen Unterscheidungen niederzureißen, so wie es schon anfänglich die zwischen Juden und Heiden niedergerissen hat. Seine einzige Intoleranz scheint sich gegen die Intoleranz zu richten. Die einzige Forderung des Christentums müßte es – so gesehen – sein, jene Residuen abzubauen, die der Herstellung einer Ordnung universalen Konsenses im Wege stehen.»[2] *Um diese universale Ordnung geht es den Moraltheologen in ihrer Diskussion um das Proprium der christlichen Ethik.* Kommunikation und Konsensbildung sind aber nur möglich unter der Voraussetzung der

Verstehbarkeit des sittlich Geforderten:

Sittlich handeln heißt verantwortlich handeln. Und dies fordert ein Handeln aus *Einsicht*. Mit dieser Forderung nach Einsicht ist nicht gemeint, daß der Handelnde in jedem Fall die Sachgründe für ein bestimmtes Tun durchschauen müsse, um überhaupt verantwortlich handeln zu können. Es kann genügen, daß er sich von einer sachkompetenten Autorität, die über diese Einsicht verfügt, führen läßt. Wenn aber ein Sachbezug überhaupt nicht positiv einsehbar wäre oder wenn jemand überhaupt keine Einsicht hätte in das, was er sachlich tun soll, dann könnte er dafür auch keine Verantwortung übernehmen. Sein sittlicher Entscheid würde sich auf einen bloßen Akt formalen Gehorsams reduzieren. Die in solchem Gehorsam vollzogene Tat wäre zwar indirekt im Gehorsamsakt sittlich verantwortet, formal könnte sie aber nicht als eigener sittlicher Akt gelten. Ein sittlicher Akt muß als solcher grundsätzlich einsehbar und verstehbar sein. Entsprechend müssen aber auch *die Normen*, durch die unser verantwortliches Verhalten *zum Menschen* und *zur Welt* direkt geregelt werden soll, grundsätzlich der vernünftigen menschlichen Einsicht offenstehen[3].

Das schließt nicht aus, daß einzelne Werte, die eine Norm bestimmen, durch den Offenbarungsglauben eine besondere Begründung und Sicherung erfahren. Der das Handeln konkret bestimmende *Wert muß* aber dem menschlichen Verstehen *eindeutig faßbar bleiben*. So vertieft beispielsweise unser Glaube, daß Gott jeden Menschen liebt und in Christus zum Heil beruft, unsere Einsicht in die Würde des Menschen. Wir sprechen in der theologischen Anthropologie zu Recht von Gottes Ebenbild und vom Glanz der heiligmachenden Gnade. Um aber für den Umgang mit dem Menschen bestimmend zu sein, muß der Würdebegriff in ein eindeutiges und allgemein verständliches Wertprädikat wie z.B. «Leben», «leibliche Integrität» usw. übertragen und operational gemacht werden. Daraus ergibt sich folgerichtig, daß die Geltung einer sittlichen Norm als solcher nicht allein auf einen autoritativen Akt, auch nicht auf das bloße Faktum des Bezeugtseins in Schrift und Tradition zurückgeführt werden kann, die Norm muß in der Sache selbst einsichtig sein. Man muß sich daher fragen, was genauerhin gemeint ist, wenn man in der traditionellen Moraltheologie von «geoffenbarten sittlichen Forderungen» spricht. Keinesfalls sind damit – wenn wir vom Glaubensentscheid selbst sowie der religiös sakramentalen Praxis absehen – irgendwelche Forderungen gemeint, zu denen ein Zugang von der Vernunft aus verschlossen wäre. Die theologische Tradition besagt vielmehr, daß die Moral der Offenbarung die wahre Vernunftmoral sei, die gerade auf diese Weise ihre Bestätigung erfahre[4].

Dies führt zu der *grundsätzlichen Frage* nach dem *Verhältnis* von *Glaubenssätzen* und offenbarungstheologisch bezeugten *sittlich normativen Sätzen* aus dem zwischenmenschlichen Bereich. Für beide Kategorien gilt, daß sie nur in menschlichen Begriffen und Denkformen zu fassen sind, insofern unterliegen sie auch beide einer allgemeinen Bedeutungsoffenheit menschlicher Sprache und Begriffe. Darüber hinaus gibt es aber – zumindest nach dem traditionellen Verständnis von Offenbarung – auch Unterschiede. Der Glaube fordert Zustimmung zu einer Dimension der Wirklichkeit, die ohne Offenbarung gar nicht erkennbar wäre. So können wir uns nur im Glauben an die Geheimnisse der Person Christi oder des dreieinigen Gottes herantasten.

Entsprechende Glaubenssätze, welche die Erkenntnisinhalte zu fassen suchen, müssen sich *analoger* Begriffe bedienen. In unserem Bekenntnis, daß Gott den Menschen liebt, ist bekanntlich sowohl der Begriff «Gott» wie auch der Begriff «Lieben» nur analog zu verstehen. Auch die Glaubensaussage, daß der Mensch ein von Gott Geliebter ist, drücken wir in entsprechenden analogen Begriffen aus. So sprechen wir von

der «neuen Schöpfung», von der «Gnade» oder von den «eingegossenen Tugenden». Im Unterschied nun zu diesen Glaubenssätzen, die univok gar nicht zu fassen sind, müssen Normsätze, die konkretes menschliches Handeln regulativ bestimmen, *univoken* Charakter haben. Es muß genau und präzise gesagt werden, was der richtige Umgang mit dem von Gott geliebten Menschen fordert, oder in welcher Weise die eheliche Treue bindet. Dazu muß das Lebens- und Existenzrecht präzisiert, und es müssen die Bedingungen der ehelichen Bindung eindeutig festgelegt werden. Mit anderen Worten: Es gibt Mysterien des Glaubens, es kann aber keine mysterienhaften sittlichen Handlungsnormen geben, deren inhaltliche Forderung im Hinblick auf das zwischenmenschliche Handeln nicht positiv *einsehbar* und *eindeutig bestimmbar* wäre.

Dieser formale Unterschied zwischen Glaubenssätzen und sittlichen Normsätzen ist von fundamentaler Bedeutung. Die Intelligibilität in das zu Tuende ist für ein verantwortliches zwischenmenschliches Handeln konstitutiv. Aber dies ist nur *ein*, wenn auch ein grundlegender Aspekt. Das nur analog im Glauben zu fassende fundamentale Geheimnis, daß Gott den Menschen liebt, hat eine anthropologische Bedeutung, die – ohne das eben Gesagte aufzuheben – für das sittliche Handeln erhebliche Folgen hat. Dieser

Einfluß des Glaubens

ist nun noch näher zu bestimmen. Ein Blick auf die ersten christlichen Gemeinden des Neuen Testamentes zeigt, wie man sich vornehmlich an Jesu Verhalten und Wort zu orientieren suchte[5]. Die Berufung auf den Herrn führt zu einer Grundeinstellung sowie zu einem Verhalten der einzelnen wie der Gemeinden, daß man mit Recht von einem christlichen Gemeindeethos sprechen kann. Aber gerade dieses Glaubensethos ist nicht sektiererisch-exklusiv. Seine Eigentümlichkeit liegt nicht in der Exklusivität einzelner Normsätze, sondern in der im Glauben begründeten Gesamthaltung, in einem neuen Verstehenshorizont, der freilich den partikulären Normen des Verhaltens einen bestimmten Stellenwert gibt. Allgemein läßt sich der Einfluß des Glaubens auf die Sittlichkeit in *drei Thesen* verdeutlichen:

1. Der Glaube an Gottes Heilstat in Jesus Christus gibt dem sittlichen Freiheitsvollzug den tragenden Grund und Sinn.

Die ständige Erinnerung an das, was Gott durch Jesus Christus am Menschen getan hat und immerfort tut, weist hin auf den tragenden Grund und das Leitmotiv des sittlichen Lebens der Christen. Gefordert wird eine grundlegende Entscheidung (Metanoia, Umkehr), die als «fundamentum et radix» (DS 1532) die ganze sittliche Existenz bestimmt. Es ist die von Gott selbst im Menschen gewirkte *Grundentscheidung*. Es ist unsere Antwort, aber sie ist durch und durch von der Anziehungskraft und der Präsenz Gottes inspiriert und getragen. Diese «in Christus» gegründete Existenz gibt dem ganzen Leben eine *unterscheidende Richtung*. Christliches Leben will verstanden werden als ein Leben aus der Fülle. Dankbarkeit für erfahrene Liebe und nicht Sorge und Angst um Lohn und Strafe bildet daher das eigentliche Motiv des Handelns. Die Grundentscheidung – man könnte vom geformten Glauben sprechen (fides formata) – soll als transzendental sittlicher Akt das ganze Leben umspannen. Sie bestimmt die «christliche Intention» und ist der fundamentale Träger der Heilsbeziehung. Sie realisiert sich in der Vielfalt der Einzelakte; sie darf aber mit ihnen nicht einfach parallel gesetzt werden. Die einzelnen sittlichen Akte haben von den zu realisierenden Werten her durchaus ihre Eigenstruktur. Darauf zielt die zweite These.

2. Der Glaube vertieft und sichert die für das konkrete Handeln bedeutsamen Einsichten.

Wir greifen mit dieser These die Unterscheidung zwischen «sittlich relevanten Einsichten» und «sittlichen Urteilen» auf und behaupten, daß der Glaube *«nur» auf die Werteinsichten* einen *direkten* Einfluß haben kann. *Auf die sittlichen Urteile,* d.h. auf die Beurteilung, ob ein bestimmtes Handeln «sittlich richtig» oder «sittlich falsch» sei, wirkt er sich *nur indirekt* aus (vgl. 3. These). Bei der Werteinsicht handelt es sich um die Erkenntnis und Einschätzung bestimmter Gegebenheiten, die für den Menschen und sein Verhalten bedeutsam sind. Sie wollen beim Handeln beachtet werden; aber sie ergeben aus sich *noch keine konkrete Handlungsregel.* Darum ist das Wertfeststellungsurteil noch kein sittliches Urteil, wiewohl es für das sittliche Handeln bedeutsam ist. In diesem Sinne ist der jedem Menschen unabhängig von Geburt und Leistung zukommende Wert (die Menschenwürde als sogenannter Symbolwert) ein fundamentaler *vorsittlicher Wert.* Desgleichen sind die menschliche Gemeinschaft und Gesellschaft mitsamt ihren Institutionen solche Werte. Aber auch die menschliche Sexualität mit ihren Bedeutungsdimensionen, die leibliche Integrität oder das Eigentum sind dazu zu rechnen. Sie alle sind dem menschlichen Handeln vorgegeben, wollen beachtet werden und sind in diesem Sinn *verpflichtende Werte.*

Darüber hinaus gibt es Wertbegriffe, die sich als eine Art Stereotype auf einen wertrealisierenden Akt beziehen. So ist der Wert der Treue Ausdruck für die Bereitschaft, ein Versprechen zu halten. Hier handelt es sich um einen handlungsbezogenen, also bereits sittli-

chen Wert, der für das menschliche Zusammenleben nicht nur verpflichtend, sondern unverzichtbar bleibt. Aber auch mit solchen Werten ist noch kein konkretes sittliches Urteil und keine Handlungsregel konkreter Ar aufgestellt. Es muß erst geprüft und beurteilt werden, wann z.B. – ohne Verletzung der Treue – ein Versprechen nicht eingehalten werden soll. Jede Ethik hat sich um die Entwicklung und Begründung sittlich relevanter Einsichten zu bemühen. Eine christliche Ethik wird dabei der Glaubenseinsicht eine wichtige Rolle zumessen.

Freilich wird nun hier auch wirksam, was wir weiter oben gesagt haben: Christliche Moral ist eine Moral echten Menschseins. So geht es bei der christlichen Ethik vor allem darum, *Erkenntnisse, die sich aus der theologischen Einsicht ergeben, in ihrer allgemein menschlichen Relevanz herauszustellen.* In einem langen dynamischen Erkenntnisprozeß, bei dem Glaube und allgemein menschliche Erkenntnis letztlich untrennbar zusammenwirken, kommt es dabei zu einer fortschreitenden Konkretisierung von theologischen Aussagen über Gott, zu Aussagen über den Menschen und schließlich zu eindeutigen Wertprädikaten in der Ausformung eines «ordo caritatis».

Wir haben bereits weiter oben auf die Bedeutung hingewiesen, die dem Glauben an die Heilsberufung jedes Menschen für die Bestimmung der Menschen zukommt. Der Glaube an den personalen Gott, der jeden Menschen liebt und zum Heil beruft, impliziert, daß jedem Menschen ein personaler Wert eigen ist, der ihm unabhängig von seiner Mitgliedschaft in irgendeinem denkbaren Sozialsystem zukommt. Dieser Wert darf ihm auch von keinem Sozialsystem abgesprochen werden. Diese Einsicht ist menschlich verstehbar und (zumindest heute) keine exklusive Einsicht von Christen. Sie scheint aber – wie die Diskussion über die Probleme am Beginn und Ende des menschlichen Lebens zeigt – keineswegs zwingend. Für eine christliche Ethik ist sie unverzichtbar. Der Kampf um ihre grundsätzliche Anerkennung muß zum Politikum werden, d.h. Christen können sich durch keine Opportunitätsrücksicht und durch keine demokratische Mehrheitsmeinung vom Zeugnis für die gleiche Menschenwürde und das Lebensrecht auch der geistig Verkrüppelten und der Ungeborenen abbringen lassen. Das für den Christen Unverzichtbare ist auch philosophisch in seinem Wahrheitsgehalt einsehbar, wenn auch möglicherweise nicht gleich zwingend. Unter Christen ist dann eine Moral ohne Berücksichtigung dieser Werteinsichten nicht möglich. Das macht sie aber nicht zu einer exklusiven und sektiererischen Moral; vielmehr müßte sie sich als Ferment einer umfassenden Humanisierung erweisen. Dies ist aber nur möglich, wenn wir auch die Grenzen erkennen, die uns der eigene Glaube setzt.

3. Der Glaube verbietet uns die Verabsolutierung irgendeines geschaffenen Gutes.

Ein immer größerer Kreis von Moraltheologen ist der Überzeugung, sittliche Normen im zwischenmenschlichen Bereich könnten nur teleologisch, d.h. ausschließlich unter Berücksichtigung der voraussehbaren Folgen des Handelns begründet werden. Ihr Hauptargument liegt in dem Hinweis, daß die unserem Handeln vorgegebenen Güter ausschließlich bedingte, geschaffene und damit begrenzte Werte sind. Dann aber kann die sittliche Beurteilung des Handelns nur unter Berücksichtigung der mit dem Wert verbundenen Bedingungen sowie unter Abwägung der eventuell konkurrierenden Werte erfolgen. Zwar ist der Mensch vom absoluten Wert des Sittlichen *unbedingt* gefordert, doch als kontingentes Wesen in einer kontingenten Welt kann er das ihn absolut anfordernde *bonum* immer nur an und in den *bona* verwirklichen, die als kontingente Güter oder Werte eben relative Werte sind und als solche niemals a priori als der je größte Wert, der überhaupt nicht mit einem anderen konkurrieren könnte, ausgewiesen sind. Im Hinblick auf die Güter bleibt daher je nur die Frage nach dem vorzugswürdigeren Gut möglich, und das heißt, jede konkrete kategoriale Entscheidung muß – um nicht fälschlich Kontingentes zu verabsolutieren – letztlich auf einer Vorzugswahl beruhen, in der der je größere Wert verpflichtet.

Damit wird die Relevanz verpflichtender Werte keineswegs angezweifelt. Wir haben ja ausdrücklich auf die vom Glauben her als unverzichtbar geltenden Werte hingewiesen. Aber mit der Betonung der Unverzichtbarkeit menschlicher Grundwerte werden diese nicht verabsolutiert und aus jeder denkbaren Güterabwägung herausgehoben. Das menschliche Leben, die körperliche Integrität, das Gut der Zeugung oder der natürliche Verlauf eines Sexualaktes bleiben auch und gerade im Lichte des Glaubens begrenzte Werte. Sie erhalten einen bestimmten Stellenwert in der Präferenzordnung, aber sie bleiben im Bereich der Menschlichkeit, in der bis zum Ende der Zeiten das Gute immer nur in der Wahl zwischen vorläufigen Gütern zu suchen ist.

Es wird damit aber auch nicht die Möglichkeit allgemein verbindlicher Normen bestritten. Allgemein verbindlich regeln heißt nämlich per se weder für alle Zeiten in gleicher Weise (universell) regeln, noch bedeutet es so regeln, daß ein bestimmtes Verhalten unabhängig von jeder möglichen Bedingung und damit ausnahmslos (absolut) als geboten und verboten gelten müßte. Wenn man beispielsweise bis vor kurzem der

Überzeugung war, die Rechtsordnung könne tatsächlich nur gesichert werden, wenn Rechtsbrecher möglicherweise mit der Todesstrafe rechnen müssen, war das verallgemeinernde Urteil richtig: Todesstrafe ist (im allgemeinen) erlaubt. Heute dürfte es schwer sein, plausibel zu machen, daß die Tötung von Rechtsbrechern das einzige und proportionierte Mittel sei, den Rechtsstaat zu retten. Konsequenterweise ist generalisierend zu formulieren: Todesstrafe ist (im allgemeinen) nicht erlaubt. Beide scheinbar widersprechenden Urteile sind unter den je vorausgesetzten Bedingungen richtig. Sie bringen eine sittliche Norm zum Ausdruck, die ut in pluribus gilt.

Die Allgemeingültigkeit sittlicher Normen besagt bei genauerer Analyse ein «Im-allgemeinen-gültig-Sein», d. h. die Normen sind gültig, soweit sie das Allgemeine ausdrücken und soweit sie die notwendigen Bedingungen umfassend und zutreffend berücksichtigen. Normen dieser Art sind keine bloß gut gemeinten Ratschläge, mit denen man machen kann, was man will. Sie bringen verpflichtende Werte zum Ausdruck, an denen keiner vorbeigehen kann, der sittlich verantwortlich handeln will. Sie helfen dem einzelnen in der mühsamen Suche nach dem sittlich richtigen Handeln, aber sie entlasten ihn nicht davon zu prüfen, ob und wieweit die allgemeinen Vorschriften für seinen konkreten Fall zutreffen. Er kann nur unter Einbeziehung aller in Frage stehenden Werte und Umstände erkennen, wie er optimal sittlich handeln soll.

Kirche und sittliche Norm

Das Suchen und Ringen nach konkreten Verhaltensnormen zur Lösung schwieriger Probleme unserer Gesellschaft kann weder von den Lehramtsträgern noch von den Moraltheologen allein geleistet werden. Hier ergeht der

Auftrag an alle Glieder:

Offenbar besteht zwischen der traditionellen Auffassung vom kirchlichen Lehramt und der Mitverantwortung der gesamten Kirche noch reichlich Unsicherheit. Es ist klar zu unterscheiden zwischen dem Prozeß der Wahrheitsfindung einerseits und einem unter Umständen notwendigen Entscheidungsakt durch das authentische Lehramt. Und guter theologischer Begriffsbestimmung gemäß kommt dem kirchlichen Lehramt per se nur für den formalen Akt der «Vorlegung einer Glaubenswahrheit» *unersetzliche* Bedeutung zu.

Es besteht wohl kein Zweifel, daß zu der immer umfassenderen und praktisch gelebten Wahrheitsfindung alle Gläubigen gerufen und ermächtigt sind. «Der Leib Christi hat prinzipiell weder verschiedene voneinander abgeschlossene Vollkommenheitsstufen noch irgendeine reservierte Erkenntnis.»[6] Gerade bei der sittlichen Botschaft geht es um eine zu lebende und letztlich auch in einem Leben aus dem Glauben zu verifizierende Wahrheit. Hier darf das Zeugnis engagierter Christen nicht überhört werden. Hier gibt es eine Normfindung «von unten», eine normative Kraft der gelebten Überzeugung. Das faktische Verhalten als solches hat selbstverständlich keine – mindestens keine direkte – normative Kraft. Es kann immer nur die einem tatsächlichen Verhalten innewohnende Überzeugung sein, die auf soziale Anerkennung drängt und als solche normative Kraft entwickelt[7]. Man wird aber auch innerhalb der Kirche schwerlich einer Überzeugung einfach deswegen, weil sie das Leben bestimmt, ehe sie auch amtlich-rechtlich anerkannt ist, Glaubenseinsicht und Vernunft absprechen. Im Bereich der sittlichen Ordnung hat dieser «Weg von unten» in der Geschichte der Kirche entscheidend zur Ausprägung konkreter Verhaltensnormen beigetragen. Heilige und Ketzer waren dabei naturgemäß die stärksten Triebkräfte.

Das christliche Ethos – so wurde dargelegt – solle und wolle keine trennenden Unterschiede aufrichten, sondern vielmehr einer Ordnung universalen Konsenses dienen. Dann muß man der Kirche auch ein

Mitspracherecht im Bereich der sittlichen Vernunft

zubilligen. Zwar hat sich die heutige Gesellschaft aus der Leitungs- und Lehrvollmacht der Kirche emanzipiert und ein säkularisiertes Moralbewußtsein entwikkelt[8]; doch dies darf kein Grund sein, die kirchliche Lehrverkündigung aus dem «Weltethos» auszuklammern. Im Grunde will das auch niemand. Unter Theologen hat noch keiner dieses Postulat erhoben, und die Kritiker außerhalb der Kirche sind die ersten, die den Bischöfen wie den kirchentreuen Christen Vorwürfe machen, wenn sie zu konkreten Fragen schweigen. Darüber geht eigentlich auch gar nicht der Streit. Umstritten ist allein die Frage, mit welcher Autorität, mit welchen Gründen und mit welcher Sicherheit die Kirche in konkreten Moralfragen mitsprechen und entscheiden könne.

Dieses Problem hat sich im Anschluß an «Humanae vitae» mit besonderer Dringlichkeit gestellt. Die Theologie hatte sich im Anschluß an das Erste Vatikanische Konzil weitgehend auf die *formelle Behauptung* der (auch unfehlbaren) Lehr- und Entscheidungskompetenz der Kirche in Naturrechtsfragen beschränkt. Sie unterließ es jedoch, genauer zu sagen, wann und mit

welchen inhaltlichen Konsequenzen diese Vollmacht zu gebrauchen ist. Erst in der Reflexion auf die Eigenstruktur des Sittlichen kann diese Vollmacht näher bestimmt werden: Eine Lehrmeinung zu einer Sachfrage der sittlichen Vernunft kann nicht durch einen bloßen autoritativen Akt verpflichtend gemacht werden, sondern muß sich prinzipiell argumentativ aufweisen lassen. D. h. sie hat sich in erster Linie nach der Einsichtigkeit für die sittliche Vernunft des Menschen zu richten. Dafür zählt in erster Linie das Gewicht der Sachgründe. Man wird sich in solchen Fragen auch gerne einer kompetenten Führung anvertrauen, wenn man überzeugt ist, daß für die Autorität nur Sachgründe maßgebend sind. Mit der Vernunftmoral muß man auch vernünftig umgehen. Man hat ihre kategoriale Eigenstruktur in jedem Schritt zu beachten. Das natürliche Sittengesetz muß sich prinzipiell argumentativ aufweisen lassen. Man kann sich vor den Menschen unserer Gesellschaft, seien sie gläubig oder nicht, nicht auf die sittliche Vernunfteinsicht berufen und zugleich auch von jenen sittliche Gefolgschaft fordern, die den Vernunftgründen nicht zu folgen vermögen.

Hier liegt doch der Grund für die durch «Humanae vitae» ausgelöste Autoritätskrise. Wenn das Lehramt und die Theologie glauben, aus anderen Quellen mehr zu einer sittlichen Sachfrage zu wissen, als durch die Vernunftgründe aufzuweisen ist, dann müssen sie den Katholiken und allen Menschen guten Willens genau erklären, woher und was sie mehr oder zuversichtlicher zu sagen haben. Sonst wiegen die Argumente tatsächlich so viel, als sie aufzuweisen vermögen. Diese Feststellung braucht niemanden zu erschrecken, der gute Argumente hat. Die Art und Weise, wie die Kirche zu Fragen sozialer Gerechtigkeit oder zu den Problemen der Friedenspolitik Stellung genommen hat, und das Echo, das diese Äußerungen gefunden haben, zeigen deutlich genug, daß die Kirche in dem Maße moralische Autorität gewinnt, als sie sich einer offenen argumentativen Auseinandersetzung stellt.

Die spezifische Lehrkompetenz der Kirche

Nach der übereinstimmenden Lehre beider vatikanischen Konzilien bezieht sich die spezifische Lehrkompetenz der Kirche im Bereich der Moral auf die Anwendung des Glaubens auf das sittliche Leben. In «Lumen gentium» wird ausdrücklich gesagt, Aufgabe des Lehramtes sei es, «fidem credendam et moribus applicandam praedicare» (Nr. 25). Daraus ergeben sich zwei ganz konkrete Fragen: zunächst und vornehmlich, was aus der spezifischen Glaubenseinsicht für die sittliche Erkenntnis resultiere; und dann mehr in obliquo, welche Rückwirkungen möglicherweise der Fortschritt der Erkenntnis im Weltethos haben könnte für die Glaubensbotschaft (sancte custodiendum et fideliter exponendum)[9]. Darauf kann man sachgerecht nur antworten, wenn man die oben gewonnenen Einsichten in die Eigenart des Sittlichen der «applicatio fidei» im Bereich der Moral zugrunde legt.

Der Glaube eröffnet dem grundlegenden Akt der freien Selbstverfügung der sittlichen Person sein eigentliches und umfassendes Ziel. Damit ist dieser *transzendental sittliche Akt* in jenes Mysterium des Heils einbezogen, dessen Bewahrung und Auslegung in der Lehre von Gnade und Rechtfertigung zum klassischen Lehrbereich der Kirche gehört.

Mit der Eröffnung des letzten Zieles sittlichen Handelns ist zugleich auch der letzte und eigentliche Grund des Sollens, die theonome Beanspruchung des Menschen, glaubensmäßig gesichert. Die Kirche muß diesen theonomen Anspruch verteidigen gegen jeden Versuch, den Sollensanspruch ideologisch zu deuten und damit kontingente Werte zu verabsolutieren. Sie muß sich aber selbst bewußt sein, daß die theonome Legitimierung des Sollens die kreatürliche Vernunft nicht verändert oder beengt, sondern als *kreatürliche* freisetzt.

Konkrete und sittliche *Handlungsnormen* können durch die Glaubenseinsicht eine inhaltliche Bestätigung sowie eine vertiefte Begründung erfahren (z.B. das Verfügungsrecht über den Menschen, die eheliche Treuebindung usw.). Das Lehramt hat sie dementsprechend in ihrer Geltung zu sichern. Glaubenseinsichten über den Menschen sind dabei besonders wichtig. Auch sie können aber nur soweit inhaltlich bestimmend in eine Präskription eingehen, als sie in einem eindeutigen Wertprädikat zum Ausdruck kommen. Durch eine lehramtliche Bestätigung und Verkündigung als solche aber erhalten sittliche Normen keinen Absolutheitscharakter. D. h., sie werden deswegen nicht zu ausnahmslos und unter allen Umständen gültigen Normen[10]. Sie gelten im allgemeinen unter den für sie gegebenen Bedingungen und bleiben durch die Kontingenz der Bedingungen zur Applikation und Weiterentwicklung offen. Soweit dabei ein durch die Glaubenseinsicht garantierter Wert die Geltung sichert, können Normen in der eben dargelegten Allgemeingültigkeit auch mit letzter Verbindlichkeit vorgetragen werden.

Jede Generation der Kirche hat die sittliche Botschaft des Evangeliums in praktisch-kritischer Intention in ihrer Zeit zu leben. Diese horizontale Dimension der in der Gegenwart gelebten Botschaft Christi ist gleichsam in einer vertikal-geschichtlichen Dimension mit allen früheren Epochen verbunden. Wenn es

nun in der vernünftigen Selbsterkenntnis des Menschen und seiner Welt einen fortschreitenden und gewissermaßen irreversiblen Prozeß gibt, so bleibt wahrscheinlich dieser Prozeß nicht ohne Einfluß auf ein immer tieferes Verstehen der Botschaft Jesu selbst. Die Geistes- und Kulturgeschichte des Abendlandes ist nicht denkbar ohne die «Wirkgeschichte des Evangeliums»; desgleichen ist die Theologiegeschichte nicht denkbar ohne die Geistesgeschichte. In diesem gegenseitigen Bedingungsverhältnis sind Einsichten gewonnen worden, die für das zwischenmenschliche Verhalten von bleibender Bedeutung sind. Bei der «applicatio fidei» im Bereich der Sittlichkeit ergibt sich ein reziproker Erkenntnisprozeß, bei dem es schwer ist zu sagen, ob jeweilen ursprünglich eine theologische Einsicht oder ein Fortschritt sittlicher Vernunft den konkreten Impuls gegeben hat. Darüber zu streiten, lohnt sich nicht. Entscheidend ist allein, daß die Kirche stets neu ihren Auftrag erkenne und lebe. Dann bleibt die Zuversicht, «daß Gott, der die Menschen zur Freiheit geschaffen hat, sie in seiner leitenden und waltenden Vorsehung zum wachsenden Bewußtsein der ihnen von ihm gegebenen Weite und Würde ihrer Freiheit führt»[11].

[1] J.B. Metz, Christliche Religion und gesellschaftliche Praxis: Dokumente der Paulus-Gesellschaft XIX,30.

[2] R. Spaemann, Christliche Religion und Ethik: Phil. Jahrbuch 80 (1973) 2. Halbband 282–291, hier 286.

[3] Vorschriften, durch die der Vollzug religiöser Akte vorgeschrieben wird (Eucharistie- und Taufbefehl, Verpflichtung zur Beichte aller Todsünden), zählen wir nicht zu den sittlichen Normen (mores) im engeren Sinn. In der Tradition hat freilich der Begriff «mores» auch eine weitere Bedeutung. In diesem Sinn gehören jene Vorschriften zu den «traditiones ... ad mores pertinentes» (DS 1501), ja möglicherweise waren sie in der Doppelform «tum ad fidem, tum ad mores» des Trienter Konzils allein gemeint (vgl. J. Murphy, The Notion of Tradition (Milwaukee 1959), Appendix III: «Faith and Morals» at Trent, 292–300).

[4] Das gilt, wie eine genaue Interpretation der Quaestionen über die lex divina (STh I–II q 98 ff) in ihrem Zusammenhang mit der lex naturalis deutlich zeigen würde, für Thomas von Aquin. Das gilt für die Spätscholastik (D. Soto, F. Suarez), ist vorherrschende Meinung um die Mitte des 19. Jhdts. und wird ebenso nach dem I. Vatikanum nicht bestritten.

[5] H. Schürmann, Die Frage nach der Verbindlichkeit der neutestamentlichen Wertungen u. Weisungen: J. Ratzinger (Hrsg.), Prinzipien christlicher Moral (Einsiedeln 1975) 11–39.

[6] A. Müller, Das Problem von Befehl und Gehorsam im Leben der Kirche (Einsiedeln 1964) 100.

[7] Die klassische ethische Tradition hat um diese potentielle Vernunft des Faktischen immer schon gewußt und die Vorgänge einer Normbildung «von unten her» durchaus positiv aufgenommen. Aristoteles bedenkt sie im «ethos»; Thomas im Begriff der «consuetudo». Vgl. W. Korff, Empirische Sozialforschung und Moral: CONCILIUM 4 (1968) 325.

[8] Vgl. L. Oeing-Hanhoff, Der Mensch: Natur oder Geschichte?: Naturgesetz und christliche Ethik (Mü. Akademie-Schriften Bd. 55) (1970) 13–47, bes. 44f.

[9] Vgl. K. Rahner, Kommentar zu Art. 25 der Dogmatischen Konstitution über die Kirche: LThK Vat. Bd. I: «Dadurch (sancte custodiendum) werden auch solche Wahrheiten in den Gegenstand dieser Lehrautorität einbezogen, die zum Schutz des eigentlichen Offenbarungsdepositum gehören, auch wenn sie nicht formell (explizit oder implizit) selbst geoffenbart sind» (Nr. 236). Sofern solche Wahrheiten und eine entsprechende «fides ecclesiastica» möglich sind, müßte man sich also fragen, ob und welche vernünftigen sittlichen Einsichten unbedingt Voraussetzung sind zur Bewahrung des Depositum revelationis. Dazu müßte man aber genau wissen, welches nun das geoffenbarte «Depositum in re morali» ist. Daß dies mit dem Hinweis auf das materiale Vorhandensein einer sittlichen Forderung in der Schrift oder Tradition allein nicht entschieden werden kann, dürfte in Kenntnis der einfachsten hermeneutischen Regeln klar sein. Die konkreten sittlichen Forderungen der Bibel sind in einen kulturgeschichtlichen Prozeß eingebunden. Dieser Prozeß geht weiter, und das eigentliche Problem liegt in dem reziproken Verhältnis von Glaube und sittlichem Fortschritt.

[10] Allgemeine sittliche Prinzipien fallen hier nicht in Betracht; ihre unbedingte Gültigkeit ergibt sich aus ihrer tautologisch-explikativen Natur.

[11] L. Oeing-Hanhoff, im Anschluß an Hegel, aaO. 43.

FRANZ BÖCKLE

1921 in Glarus (Schweiz) geboren. 1945 zum Priester geweiht. Er studierte am Priesterseminar Chur, an der Päpstlichen Universität Angelicum sowie an der Universität München, ist Doktor der Theologie und Professor für Moraltheologie an der Universität Bonn. Er veröffentlichte u.a.: Gesetz und Gewissen (1965), Grundbegriffe der Moral (1966), Naturrecht in der Kritik, hsg. zus. mit E.-W. Böckenförde (Mainz 1973), Glaube und Handeln, in: Mysterium Salutis Bd. V, (Einsiedeln 1976). Anschrift: Am Kottenforst 46, D–53 Bonn-Röttgen.

Bruno Schüller

Typen der Begründung sittlicher Normen

Was eine Reihe katholischer Moraltheologen in den letzten zehn Jahren an Skizzen einer normativen Ethik entwickelt hat, läßt sich nur verstehen, wenn man sich die Probleme vor Augen hält, deren Lösung die Skizzen dienen sollen. Diese Probleme lassen sich zunächst charakterisieren mit Stichworten wie «Gebrauch künstlicher Kontrazeptiva», «Unauflöslichkeit der Ehe», «Tötung eines schuldlosen Menschen» (medizinisch indizierter Schwangerschaftsabbruch). Von den damit gekennzeichneten Handlungsweisen behauptet die katholische Tradition, sie seien in jedem Fall sittlich zu verurteilen. Dieses moralische Urteil erscheint vielen nicht mehr plausibel. Was hat man an ihm auszusetzen?

Von der Empfängnisverhütung sagt die Tradition, sie sei unerlaubt, gleichgültig was ihre Folgen sein sollten. Im Unterschied dazu heißt es von der Erfüllung eines Versprechens, es müßten dabei auch die Folgen bedacht werden. Ein Arzt sei verpflichtet, eine unaufschiebbare Operation vorzunehmen, auch wenn er dadurch genötigt wäre, einen versprochenen Freundschaftsbesuch zu unterlassen. Danach zu urteilen, scheint es einzuleuchten, daß der sittliche Charakter einer Handlung von ihren Folgen bestimmt ist. Wenn man dagegen Kritik übt an solchen Normen wie dem traditionellen Verbot der Empfängnisverhütung, so scheint der Grund dafür der zu sein, daß man nicht begreift, wieso eine Handlungsweise sittlich verurteilt werden könne, ohne daß dabei die Folgen der Handlungsweise berücksichtigt werden müßten.

Zwei Typen normativer Ethik

Damit ist der Gesichtspunkt genannt, unter dem C.D. Broad zwei rivalisierende Grundtypen normativer Ethik unterscheidet, einen *deontologischen* und einen *teleologischen* Typ. Durch stipulative Definition legt Broad fest, deontologische Theorien seien der Auffassung, es gebe ethische Sätze von der Art: «Die und die Handlungsweise ist unter den und den Umständen immer sittlich richtig (oder falsch), gleichgültig was ihre Folgen sein mögen.» Im Gegensatz dazu hielten teleologische Theorien dafür, eine Handlungsweise sei sittlich richtig oder falsch, je nachdem sie bestimmte Folgen hervorbringe, die in sich gut oder schlecht sind. Broad meint, *rein* deontologische und *rein* teleologische Theorien seien eher idealtypische Grenzfälle. Die tatsächlich vertretenen Theorien seien meist Mischtheorien, bald vorwiegend deontologisch, bald vorwiegend teleologisch[1].

Schließt man sich Broad an, so sieht man sich genötigt, eine Fülle normativer Theorien auseinanderzuhalten je nach unterscheidbaren Mischungsverhältnissen des teleologischen mit dem deontologischen Element. Was dadurch an Differenzierung erreicht wird, geht auf Kosten einer leichten Überschaubarkeit. Das mag ein Grund dafür sein, warum man heute vielfach eine etwas andere Unterteilung normativer Theorien trifft. Man legt fest, «teleologisch» sollten solche Theorien heißen, die besagen, *alle* Handlungen müßten *ausschließlich* von ihren Folgen her sittlich beurteilt werden. Die deontologischen Theorien werden dann als der kontradiktorische Gegensatz teleologischer Theorien definiert. «Deontologisch» heißt jede Theorie, die behauptet, *nicht* alle Handlungen seien ausschließlich durch ihre Folgen sittlich bestimmt. Durch dieses elegante Definitionsverfahren erhält man eine vollständige Disjunktion, die es einem erlaubt, jede denkbare Theorie genau einem der beiden Typen zuzuordnen. Das hat allerdings zur Folge, daß der deontologische Typ sehr Verschiedenartiges in sich begreift.

Problematik deontologischer Normen

Angesichts des ihn bedrängenden Problems empfiehlt es sich für den katholischen Moraltheologen, wenigstens zunächst der Broadschen Einteilung zu folgen. Er kann dann sein Problem auf die Frage bringen: Werden deontologische Normen zu Recht behauptet? Gibt es bestimmte Handlungsweisen, die abhängig von ihren Folgen als sittlich richtig oder falsch beurteilt werden müssen? Wie aus der einschlägigen Literatur hervorgeht, pflegt ein Theologe seinen Zweifeln daran in einer für ihn charakteristischen Weise Ausdruck zu geben. Die christliche Ethik will eine Ethik der Liebe sein. Es scheint kaum begreiflich, wie das Hauptgebot der Liebe mit einer deontologischen Norm zusammenstimmen könnte, wie die Liebe beispielsweise fordern könnte, einen schuldlosen Menschen eher der Grausamkeit seiner Feinde zu überlassen als ihn durch eine ‹Lüge› davor zu schützen. In deontologischen Normen, so kann es einem vorkommen, spricht sich ein gesetzliches Mißverständnis der sittlichen Forderung aus, fast als ob die Menschen um der sittlichen Normen willen da wären und nicht umgekehrt die sittlichen Normen um der Menschen willen.

Damit man die praktische Tragweite des Problems

nicht überschätzt, tut man gut daran, sich in Erinnerung zu rufen, daß im Ganzen der von der Tradition überkommenen sittlichen Verhaltensregeln deontologische Normen nur einen verhältnismäßig schmalen Sektor ausmachen. Es handelt sich dabei vor allem um das Verbot der Falschaussage, der Selbsttötung und der Tötung eines schuldlosen Menschen, um die Unauflöslichkeit der Ehe und um die Unerlaubtheit eines Sexualverhaltens, das, wie der Gebrauch künstlicher Kontrazeptiva, als widernatürlich qualifiziert wird.

Es kann kaum verwundern, daß schon Moraltheologen früherer Generationen die Problematik deontologischer Normen empfunden haben. Sie geben das vor allem dadurch zu erkennen, daß sie, wenn möglich, deontologische Normen restriktiv auslegen. Das einfachste Beispiel dafür: Sie fassen den Begriff der Falschaussage so eng, daß die doppelsinnige Rede nicht darunter fällt. Dadurch behalten sie die Möglichkeit, die doppelsinnige Rede von ihren Folgen her sittlich zu beurteilen. Obgleich auch sie den Angesprochenen in die Irre führt, gilt sie doch für sittlich gerechtfertigt, wenn sie die einzige Möglichkeit sein sollte, einen andern vor schwerem Schaden zu bewahren. Die restriktive Interpretation scheint dem Zweck zu dienen, jene Fälle zu vermindern, in denen die Erfüllung deontologischer Normen sich zu einem unverhältnismäßigen Schaden Einzelner oder der Gesellschaft auswirkt.

Aller Wahrscheinlichkeit nach gehört zu den Formen einer restriktiven Interpretation auch die von der Tradition durchgeführte Unterscheidung zwischen direkter und indirekter Tötung. Manche neuere Theologen meinen, die Unauflöslichkeit der Ehe sei nicht, wie die Tradition es tut, als ein Erfüllungsgebot, sondern als ein Zielgebot aufzufassen. Sie berufen sich dafür auf die Bergpredigt. Es ist klar, als ein Zielgebot verstanden, wäre die Unauflöslichkeit der Ehe kaum noch den deontologischen Normen zuzurechnen. Kurzum, seit Jahrhunderten läßt sich in der katholischen Moraltheologie die Tendenz beobachten, den Geltungsbereich des Deontologischen zugunsten teleologischer Überlegungen möglichst einzuengen.

Soweit sich bisher ausmachen ließ, hat die katholische Tradition zur Begründung der von ihr vertretenen deontologischen Normen *zwei Argumentationsformen* entwickelt. In der *ersten* geht man aus von *Naturzwecken*, die man der menschlichen Sprache, dem menschlichen Leib und seinen Organen, insbesondere auch dem Sexualakt zuschreibt. In diesen Naturzwekken sieht man die fürsorgende Weisheit des Schöpfers am Werk: Deus (natura) nihil facit inane. So heißt es z.B., Gott habe den Menschen die Sprache gegeben, damit sie durch wahrhaftige Rede in Gemeinschaft miteinander lebten. Die unwahrhaftige Rede vereitle diesen gottgesetzten Zweck und sei darum unerlaubt. Diese Überlegung ist in ihrem Grundduktus teleologisch. Sie führt zu deontologischen Normen nur deswegen, weil man einen Naturzweck unter Berufung auf die überlegene Weisheit Gottes für unantastbar erklärt. Die Rede des Menschen habe wahrhaftig zu sein, auch wenn dadurch einem andern schwerer Schaden zugefügt werden sollte.

Auf diese Weise werden bestimmte partikuläre nicht-sittliche Werte zu Lasten eventuell konkurrierender Werte in den Rang absoluter Vorzugswürdigkeit erhoben. Ein solchermaßen absolut vorzugswürdiger Wert kann dann auch die Integrität bestimmter biologischer Gesetzmäßigkeiten sein. Das wirkt im stärksten Grad a-teleologisch, wie es beispielsweise der Fall ist, wenn die Tradition den Gebrauch künstlicher Kontrazeptiva *als solchen* für unerlaubt erklärt, dagegen die sogenannte Methode Knaus-Ogino als sittlich zulässig beurteilt. Zur Kritik kann hier nur folgendes gesagt werden: Insofern wir Menschen bestimmte Naturzwecke zutreffend beurteilen, sind wir auch berechtigt, darin die Weisheit des Schöpfers am Werke zu sehen. In welchem Maß diese Naturzwecke im Einzelfall zu respektieren sind, hängt jedoch davon ab, ob sie im Verhältnis zu eventuell konkurrierenden Werten für vorzugswürdig zu halten sind. Das zu beurteilen ist, wenn man will, der Naturzweck des dem Menschen von Gott gegebenen Urteilsvermögens.

In der *zweiten Argumentationsform,* die der Rechtfertigung deontologischer Normen dient, wird dem Menschen die Berechtigung zu bestimmten Handlungsweisen abgesprochen mit der Begründung, diese Berechtigung sei die *Prärogative Gottes.* Das bekannteste Beispiel dafür ist der uralte Beweis für die Unerlaubtheit der Selbsttötung. Gott allein sei Herr über Leben und Tod; also maße der Mensch sich Gottes Recht an, wenn er seinem Leben selbst ein Ende setze.

Formal liegt hier eine petitio principii vor. In theologischer Sicht ist es nämlich gerade die Frage, ob Gott seine Herrschaft über das Leben eines Menschen nicht auch so ausübe, daß er diesen Menschen durch die sittliche Forderung für bestimmte Situationen dazu ermächtige, seinem Leben selbst ein Ende zu setzen. Seit langem gibt es Theologen, die die Fehlerhaftigkeit des vorgeführten Arguments erkannt haben. Sie suchen darum nach anderen Beweisgründen, die bezeichnenderweise durchweg einen teleologischen Charakter haben. Dazu zählt vor allem der Versuch, das ausnahmslose Verbot der Selbsttötung und die Unauflöslichkeit der Ehe in Analogie zu einem Gesetz zu fassen, das erlassen wird zur Abwendung einer allgemeinen Gefahr (lex lata ad praecavendum periculum generale).

In summa, gemessen an den von Broad aufgestellten Maßstäben, erweist sich die normative Ethik der katholischen Tradition bei genauem Zusehen als überwiegend teleologisch. Sie ist bestrebt, den ohnehin schmalen Sektor deontologischer Normen möglichst einzuengen. Wo sie unter Berufung auf gottgesetzte Naturzwecke zu deontologisch wirkenden Normen gelangt, argumentiert sie im Grunde teleologisch, auch wenn sie dabei einem Fehler erliegt. Die Versuche, auch die zweite Argumentationsfigur in eine teleologische Beweisführung zu transformieren, sind besonders aufschlußreich. Sie lassen nicht nur erkennen, wie sehr die teleologische Denkungsweise katholischen Moraltheologen entspricht. Sie lenken auch die Aufmerksamkeit auf die *Möglichkeit*, daß tradierte sittliche Normen, die auf den ersten Blick alle Züge des Deontologischen an sich tragen und ohne schlüssige Begründung behauptet werden, bei einer sorgfältigeren Nachprüfung sich als teleologisch gerechtfertigt erweisen.

Versucht man sich in einer systematischen Rekonstruktion der von der katholischen Tradition entfalteten Ethik teleologischen Typs, so stößt man auf eine Schwierigkeit. In den Handbüchern der Fundamentalmoral sucht man vergebens nach einem Traktat, der geradenwegs das behandelt, was heute «normative Ethik» heißt. Die Tradition befaßt sich mit der Frage, was den Maßstab des Sittlichen ausmache, ob die *recta ratio* oder die *natura humana*. Aber wie man sich auch entscheidet, in der speziellen Ethik argumentieren alle gleichartig. Die Tradition widmet sich der Klärung dessen, was man «natürliches Sittengesetz» oder «Naturrecht» nennt. Aber dabei behandelt sie Fragen, die bloß mittelbar eine normative Ethik betreffen, nämlich die Objektivität sittlicher Werturteile, die Beziehung von Axiologie und Ontologie, den Unterschied zwischen *phýsei dikaion* und *thései dikaion*, auch das Verhältnis von Vernunft- und Glaubensethik.

Das Fehlen einer ausdrücklichen Darstellung teleologischer Argumentation erklärt man am besten mit Wittgenstein: «Die für uns wichtigsten Aspekte der Dinge sind durch ihre Einfachheit und Alltäglichkeit verborgen. (Man kann es nicht bemerken, weil man es immer vor Augen hat.)» (Philosophische Untersuchungen 129).

Teleologische Theorie in der Ethik der Liebe

Da Theologen deontologische Normen innerhalb einer Ethik der Liebe als eine Art Fremdkörper empfinden, ist anzunehmen, daß sie ihre teleologische Theorie in Gestalt einer Ethik der Liebe darlegen. Es ist für sie eine ausgemachte Sache, daß die sittliche Güte eines Menschen zusammengefaßt ist in der Erfüllung des Doppelgebotes der Liebe. Diese Liebe ist zuerst innere *Gesinnung* des Wohl-Wollens und der Achtung. Nur als Gesinnung lebt sie ganz aus der freien Selbstbestimmung des Menschen, ist sie dessen ureigene Liebe und darum Liebe im sittlichen Sinne. Sie ist eine Liebe, die der Mensch Gott und dem Nächsten *schuldet*, und zwar Gott wegen dessen absoluter Güte, dem Nächsten um dessen Personwürde willen. Indem die Tradition die Liebe als eine *geschuldete* oder *gesollte* begründet mit der Gutheit dessen, dem diese Liebe gilt, schreibt sie dem Begriff des Guten eine Priorität zu vor dem Begriff des Gesollten. Darin erkennen manche den Grundzug einer teleologischen Denkungsweise.

Die Liebe als Gesinnung übersetzt sich in Taten der Liebe unter zwei Bedingungen: 1. Der andere muß für sein Wohl auf solche Taten der Liebe angewiesen sein. (Der Gesunde braucht nicht den Arzt.) 2. Man muß in der Lage sein, solche Taten zu vollbringen. (Wer selber zu den Ärmsten gehört, kann schwerlich der Armut eines andern abhelfen.) Beide Bedingungen sind unter Menschen, aufs Ganze gesehen, immer erfüllt, aber die erste stets in einem weiteren Umfang als die zweite. Die Menschen sind nicht in der Lage, füreinander alles das zu tun, was erforderlich wäre, damit man von jedem sagen könnte, er sei in jeder Hinsicht gut daran. Die Güter, die das Wohl eines Menschen ausmachen, können miteinander in Konflikt geraten, so daß nur die Möglichkeit besteht, das Wichtigere zu wählen. Das Paradigma dafür ist der Kranke, der sich einen Arm amputieren lassen muß, um sein Leben zu erhalten. Die Interessen des einen können kollidieren mit den Interessen eines andern. Jemand könnte einen schweren Schaden von seinem Hab und Gut nur abwenden, indem er einen andern an Hab und Gut schädigt. Bei seinen nur begrenzten Wirkungsmöglichkeiten stellt sich jedem die Frage, für wen und für was er in erster Linie einzustehen habe. Was jemand an Taten der Liebe zu vollbringen hat, ergibt sich demnach durch die richtig getroffene Vorzugswahl unter konkurrierenden Werten. Die Richtigkeit einer solchen Wahl muß bestimmt sein durch die zwischen den Werten selbst waltenden Gesetze einer Vorzugswürdigkeit. Diese Gesetze können «Vorzugsregeln» genannt werden. Durch ihre Erkenntnis läßt sich demnach ermitteln, was an Taten der Liebe jeweils gefordert ist.

Die katholische Moraltheologie hat solche Vorzugsregeln zusammengestellt in einem Traktat, den sie gewöhnlich «de ordine caritatis» überschreibt. Allerdings macht sie dabei nicht sichtbar, inwiefern derartige Regeln das Artikulationsprinzip der gesamten speziellen Moraltheologie darstellen. Diese Arbeit wäre noch zu leisten. Röm 13,8 ff bietet dafür den bi-

blischen Richtpunkt. Was seinerzeit G. Gillman in seinem Werk «Le Primat de la Charité» unternommen hat, gilt es nochmals aufzugreifen unter der neuartigen Fragestellung, die mit der Unterscheidung einer teleologischen von einer deontologischen Begründungsweise gegeben ist.

Wer aus der Gesinnung der Liebe handelt, handelt *sittlich gut*. Allerdings kann es geschehen, daß er wegen einer falschen Einschätzung der Situation nur größeres Unheil anrichtet, wo er Unheil beseitigen wollte. Umgekehrt kommt es vor, daß jemand andern Gutes tut, aber nur aus selbstsüchtiger Berechnung. Er handelt dann *sittlich schlecht*. Danach sieht es so aus, als ob der sittliche Charakter einer Handlungsweise nicht von ihren Folgen, sondern allein von der Gesinnung des Handelnden bestimmt werde. Hier ist eine Unterscheidung notwendig. Wer sich aus Liebe zur Hilfe aufgefordert weiß und helfen will, aber aus Irrtum nur Schaden anrichtet, tut aus Irrtum das Gegenteil von dem, was die Liebe an *Taten* fordert. Insofern ist seine Handlungsweise *sittlich falsch*, obgleich sie, weil aus der besten Gesinnung entspringend, zugleich sittlich gut ist. Entsprechend tut jemand das *sittlich Richtige*, indem er für das Wohl anderer wirkt, obschon er, wenn nur von selbstsüchtiger Berechnung geleitet, dabei sittlich schlecht handelt. Der Unterschied zwischen sittlich schlechter und sittlich falscher Handlungsweise besteht auch, wenn man den Standpunkt eines Deontologen einnimmt. Kant unterscheidet darum ganz entsprechend zwischen einem Handeln aus Pflicht und einem pflichtmäßigen Handeln. Die normativen Theorien befassen sich in der Hauptsache mit der Frage, wodurch eine Handlungsweise zu einer *sittlich richtigen* Handlungsweise werde.

Da der Einzelne sittliches Handlungssubjekt ist, besteht die Gefahr, daß man die teleologische Bestimmung des sittlich Richtigen individualistisch mißversteht, so als ob jeder Einzelne *unvermittelt* für das Wohl *aller* verantwortlich wäre und danach beurteilen müsse, welche der ihm möglichen Handlungsweisen am besten den Interessen aller diene. In Wirklichkeit muß die sittliche Aufgabe des Einzelnen integriert gedacht werden in die sittliche Aufgabe der Gesellschaft. Darum liegt einer normativen Ethik nicht nur die Frage des Einzelnen zugrunde: Für wen soll *ich* was tun?, sondern ebenso die Frage der Vielen: Wer von *uns* soll für wen unter *uns* was tun? Es ist in der normativen Ethik wenigstens prinzipiell immer schon eine Aufgabenverteilung vorgenommen, die das Wohl *aller* aus den Handlungen *aller* hervorgehen lassen soll. Die Abstimmung der Handlungen aller im Interesse aller erfolgt meist in Form von Institutionen. Die dadurch ermittelten Bestimmungen des sittlich Richtigen heißen darum auch «institutionelle Pflichten» (im Unterschied zu «natürlichen Pflichten»). Sie machen einen erheblichen Teil der allgemein anerkannten sittlichen Verhaltensregeln aus. Viele unter ihnen kommen uns so selbstverständlich vor, daß es einer eigenen Denkanstrengung bedarf, will man sich ihren institutionellen Charakter zum Bewußtsein bringen. Das gilt z.B. von den präsumptiven Pflichten, zu seinem Wort zu stehen und Verträge einzuhalten. Ihr teleologischer Geltungsgrund ist vermittelt durch die Institution, der sie zugehören.

Institutionelle wie natürliche Pflichten werden gewöhnlich nach sittlich bedeutsamen Merkmalen klassifiziert und als eigene Tugenden (= Typen des sittlichen Werts = sittliche Prinzipien) voneinander abgesetzt. Die besondere Forderung, zu seinem Wort zu stehen, heißt «Treue». Die Pflicht, Verträge zu erfüllen, bildet einen Sektor innerhalb des weiten Feldes dessen, was man «Gerechtigkeit» nennt. Demgemäß spricht man von Treuepflichten und Rechtspflichten, wobei Treue und Gerechtigkeit als Verpflichtungsgründe vorgestellt werden. Bei dieser Klassifizierung sittlich richtigen Verhaltens treten in der Moraltheologie auch besondere Liebespflichten auf. Jemand helfe einem in Not Geratenen, ohne dazu durch Versprechen oder Vertrag verpflichtet zu sein. Er handelt sittlich richtig, erfüllt dabei aber weder eine Treue- noch eine Rechtspflicht. Welche Art einer Pflicht erfüllt er? Es ist üblich, seine Handlungsweise als eine Tat der Barmherzigkeit oder als eine Tat der Liebe zu kennzeichnen.

In der christlichen Ethik dient also das Wort «Liebe» dazu, ebenso den Inbegriff der sittlichen Forderung wie einen besonderen Ausschnitt sittlich geforderten Verhaltens zu bezeichnen. Das könnte dazu führen, daß jemand die These einer teleologischen Ethik mißversteht. Er nimmt das Wort «Liebe» im Sinne einer besonderen Art sittlich richtigen Verhaltens und muß es dann für absurd halten, daß *diese* Liebe der universale Bestimmungsgrund alles sittlich Richtigen sei. Er wird geltend machen, neben den Pflichten der Liebe müßten auch solche Forderungen wie die der Treue und der Gerechtigkeit anerkannt werden. Es versteht sich jedoch von selbst, daß nur Liebe im Sinne des neutestamentlichen Hauptgebots als universaler Bestimmungsgrund alles sittlich Geforderten in Betracht kommen kann. Diese Liebe ist dadurch charakterisiert, daß es ihr um das ganze und ungeteilte Wohl der Menschen geht. Insofern Treue und Gerechtigkeit zweifellos auch auf ihre Weise im Dienste der Menschen stehen, müssen sie als Besonderungen jener Liebe begriffen werden.

Es ist auch außerhalb der Moraltheologie nicht ungewöhnlich, daß eine normative Ethik teleologischer

Prägung im Sinne einer Ethik der Liebe ausgelegt wird. Allerdings schreiben angloamerikanische Ethiker meist nicht von «Liebe», sondern von «Wohlwollen» (benevolence) oder «Wohltun» (beneficence). Für sie ist das Hauptproblem, ob das Prinzip des Wohlwollens tatsächlich ausreiche für die Bestimmung des sittlich Richtigen oder ob es dazu nicht wenigstens noch ein zweites, gleich ursprüngliches Prinzip brauche, nämlich das Prinzip der Gerechtigkeit. Wie aus ihrer Auseinandersetzung mit Kant hervorgeht, lehnen die weitaus meisten unter ihnen die Vorstellung ab, eine Handlung könnte sittlich richtig oder falsch sein, gleichgültig welche Folgen sie haben sollte. Das dürfte ein weiterer Grund dafür sein, daß sie, anders als Broad, deontologische Theorien als den kontradiktorischen Gegensatz teleologischer Theorien definieren. Sie können dann ihre Hauptfrage so formulieren: Ist der sittliche Charakter jeglicher Handlung teleologisch, d. h. allein durch das Prinzip des Wohlwollens (= allein durch ihre Folgen) bestimmt? Wenn noch ein zweites Prinzip (= nicht *nur* die Folgen) bestimmend sein sollte, dann wäre die richtige normative Ethik «deontologisch» zu nennen. Diese Fragestellung ist für die katholische Moraltheologie zwar nicht neu, aber doch klar abzuheben von dem Problem der im Broadschen Sinn «deontologisch» genannten Normen.

Sehr viele angloamerikanische Philosophen sind der Auffassung, es brauche neben dem Prinzip des Wohlwollens noch ein eigenes Prinzip der Gerechtigkeit. Als Theologe wird man vermuten, wer sich so äußere, fasse das Prinzip des Wohlwollens nicht genau so, wie das Gebot der Liebe unter Theologen meist verstanden wird. In der Tat, W. K. Frankena schreibt: Es «ist vorgebracht worden, die Gerechtigkeit sei in das Liebesgebot eingefügt, insofern dieses in seinem zweiten Teil fordert, daß wir unsern Nächsten wie uns selbst, d. h. in gleichem Maß wie uns selbst lieben. Wenn wir das Liebesgebot so verstehen, wird es in Wahrheit zu einem zweifachen Prinzip, das uns zum einen gebietet, Wohlwollen zu üben, und zum andern, dieses in allen Fällen in gleichem Maße zu tun.»[2] Erinnert man sich daran, daß im Neuen Testament das Gebot der Nächstenliebe (in der Fassung von Lev 19,18) und die Goldene Regel (Mt 7,12) offenbar für gleichsinnig angesehen werden, so kann man schwerlich daran zweifeln, daß das Gebot nicht bloß zum Wohltun auffordert, sondern zugleich dem geforderten Wohltun jenes Richtmaß vorgibt, das Frankena als Gerechtigkeit qualifiziert. Soll man deswegen sagen, das Gebot der Nächstenliebe enthalte in sich zwei Gebote oder erwachse aus zwei Prinzipien? Die Frage ist kaum von praktischer Tragweite. Man kann sie existenziell entlastet diskutieren. Es mag genügen, hier einen einzigen Satz dazu zu schreiben. Zumindest auf den ersten Blick ist es ein befremdlicher Gedanke, daß Moralität, zweifellos eine in sich einheitliche Lebensform, aus zwei Prinzipien erwachsen könne, die weder aufeinander noch auf ein vorausliegendes Drittes zurückführbar sind. Aber wie dem auch sei, wenn ein Theologe behauptet, er vertrete eine normative Ethik teleologischer Art, so dürfte er in aller Regel damit eine vom Hauptgebot der Liebe her entfaltete Ethik meinen.

Zum Schluß sei noch kurz auf zwei Probleme aufmerksam gemacht, die sich auch jenseits der Alternative zwischen deontologischer und teleologischer Ethik diskutieren lassen, obschon sie sich besonders deutlich stellen, wenn man eine teleologische Ethik vertritt.

Ausdruckshandlungen

Wer die sittliche Richtigkeit einer Handlung nach ihren Folgen beurteilt, mag dazu neigen, sich auf ein Rechnen und Zählen zu verlegen. In bestimmten Situationen nimmt sich das als moralisches Philistertum aus. Es stellt sich die Frage: Wann ist Verschwendung nicht nur kein Laster, sondern eine Tugend? Wann muß man zählen und rechnen, wann muß man sich das verboten sein lassen? Das Problem ist bei Mk 14 prägnant geschildert. Eine Frau zerbricht «eine Alabasterflasche voll teurer Nardensalbe» und gießt sie Jesus über das Haupt. Einige unter den Anwesenden murren: «Wozu diese Vergeudung? Man hätte die Salbe für mehr als 300 Denare verkaufen und den Erlös den Armen geben können.» Jemand, an die Stelle erinnert, meinte: Die Evangelisten gäben häufig zu hohe Zahlen an; so groß könne der Wert der Salbe nicht gewesen sein. Aber es scheint, die Tat der Frau lebe aus der Vergeudung. 1 Kor 7 stellt Paulus an die Sklaven das Ansinnen, selbst dann Sklaven zu bleiben, wenn sie frei werden könnten. Wozu das? Nur zum Zeugnis dafür, daß es letztlich allein auf die Freiheit in Christus ankommt. Das ist auch Vergeudung, eine Vergeudung von etwas, das mehr wert ist als 300 Denare. Aber wiederum scheint es so zu sein: Von dieser Vergeudung empfängt das Bekenntnis seine überwältigende Überzeugungskraft. Jemand protestiert gegen schweres Unrecht, wissend daß er dadurch nichts ausrichten wird; er protestiert trotzdem und macht sich keinen Augenblick eine Illusion darüber, daß er dafür mit seinem Leben zu zahlen haben wird. Das ist unnütz und zwecklos. Aber deswegen *allein* scheint es noch nicht sinnlos zu sein. Jemand gibt Vorteile preis, obwohl dadurch das Los anderer nicht gebessert wird; er gibt sie einfach deswegen preis, weil er es nicht besser haben will als die andern, aus purer Solidarität.

Joseph II. von Österreich scheint eine Ethik befolgt zu haben, in der kein Platz war für die Tugend der Vergeudung. Er hatte ein ungewöhnliches Gespür für soziale Gerechtigkeit. Er schaffte die Leibeigenschaft ab, war bestrebt, das Los der Bauern zu bessern. Er gab sich alle Mühe, dem Adel das Arbeiten beizubringen, förderte das Erziehungswesen und die Wissenschaft. Aber zugleich illustriert er das, was man moralisches Philistertum nennen kann. Den kontemplativen Orden sprach er das Daseinsrecht ab. Aus Sparsamkeitsgründen untersagte er, daß die Leute auf den Gräbern ihrer Toten Lichter brennen ließen. Wozu paßt, daß nach seinem Urteil alle Poeten bloßes «Federvieh» waren und Mozart deswegen Tadel verdiente, weil er in seinen Opern viel zu viel Noten verwende.

Handlungen wie die Salbung Jesu in Bethanien lassen sich als Ausdruckshandlungen kennzeichnen. Als solche unterliegen sie unmittelbar demselben sittlichen Maßstab wie die menschliche Rede im allgemeinen. Sie sollen wahrhaftig sein. Die Frage, die es noch eigens zu bedenken gäbe, ist ihre Kostspieligkeit. Ein zweckloser Protest z.B. kann auch *zu* kostspielig sein. Man denke an G. Gundlachs Stellungnahme zu einem atomaren Verteidigungskrieg: «Sogar für den möglichen Fall, wo nur noch eine Manifestation der Majestät Gottes und seiner Ordnung, die wir ihm als Menschen schulden, als Erfolg (eines atomaren Verteidigungskrieges) bliebe, ist Recht und Pflicht zur Verteidigung höchster Güter denkbar. Ja, wenn die Welt untergehen sollte dabei, dann wäre das auch kein Argument gegen unsere Argumentation.»[3] Was Gundlach «Verteidigung» nennt, ist nach zweckrationalen Kriterien keine Verteidigung mehr, sondern selbstzerstörerischer Protest. Diese Feststellung allein, so scheint mir, ist noch nicht in der Lage, Gundlachs These zu widerlegen. Aus der Zwecklosigkeit oder gar Zweckwidrigkeit einer Handlung kann nicht unvermittelt ihre Sinnlosigkeit auch als Ausdruckshandlung gefolgert werden. Es dürfte vielmehr so sein, daß für eine Ausdruckshandlung kein solcher Preis gezahlt werden darf, wie Gundlach ihn zu zahlen bereit ist. Diese wenigen Bemerkungen zu den kostspieligen Ausdruckshandlungen sollen nur auf ein Problemfeld hinweisen.[4]

Tun und Lassen

Das zweite Problem betrifft die sittliche Relevanz der Unterscheidung zwischen Tun und Lassen. Es sieht so aus, als ob ein Teleologe dieser Unterscheidung jegliches sittliche Gewicht absprechen müßte. Für ihn, so scheint es, können nur zählen die Folgen der freien Entscheidung eines Menschen. Ob es die Folgen einer freien Handlung oder einer freien Unterlassung sind, das scheint für ihn nur eine Differenz zu sein in der Technik, die Folgen herbeizuführen. Ob Töten oder Sterbenlassen, das ist gleichgültig. Es ist allein der Erfolg, der zählt: Ein Mensch büßt sein Leben ein. Wer sterben läßt, – so sieht es aus – verfügt nicht weniger über menschliches Leben als derjenige, der tötet.

Soweit man Mutmaßungen über das faktische sittliche Bewußtsein von Christen anstellen darf – es gibt Fälle genug, in denen wir tatsächlich in der beschriebenen Weise urteilen. «Gaudium et Spes» erinnert an das Väterwort: «Speise den vor Hunger Sterbenden, denn ihn nicht speisen, heißt ihn töten». Aber dann gibt es zumindest einen Fall, den Fall der Euthanasie, wo wenigstens die meisten das Töten schärfstens verurteilen, während sie unter Umständen sittlich fordern, daß man einen elend Dahinsiechenden endlich sterben lasse. Einerseits neigen wir dazu, einen moralischen Unterschied zwischen Tun und Lassen zu bestreiten. Andererseits machen wir diesen Unterschied zur Grenzlinie zwischen Wohltat und Verbrechen. Liegt darin eine Inkonsequenz?

In dieser gegensätzlichen Stellungnahme läßt sich vielleicht eine Regelmäßigkeit erkennen. Entgegen der oft geäußerten Auffassung, das Leben eines Menschen entziehe sich jeder Bewertung, scheinen wir menschliches Leben doch zu bewerten. Es gibt Fälle, in denen wir von einem Menschen sagen: Es wäre ein furchtbares Unglück, wenn er sterben sollte. Man denke an ein Kind, das in Gefahr ist, zu verhungern. Es gibt andere Fälle, in denen wir von einem Menschen urteilen: Es wäre besser für ihn, wenn er endlich sterben könnte; der Tod wäre für ihn eine Erlösung. Man denke an jemanden, der unter furchtbaren Schmerzen dahinsiecht. Nun, sooft wir von einem Menschen sagen: Es wäre ein Unglück, wenn er sterben sollte, neigen wir dazu, zwischen Töten und Sterbenlassen *keinen* moralischen Unterschied gelten zu lassen. Ihn sterben lassen, obwohl man ihn retten könnte, ist ebensoviel wie ihn töten. Umgekehrt jedoch, wenn wir von einem Menschen urteilen: Es wäre besser für ihn, daß er stirbt, bestehen wir auf dem Unterschied zwischen Töten und Sterbenlassen, sind wir der Meinung: sterben lassen, ja; töten, nein. Kurzum das sittliche Urteil scheint zu sein: a) der Tod als Unglück darf auch nicht durch Unterlassung eintreten; b) der Tod als Erlösung darf nicht durch Handlung herbeigeführt werden. Es sieht fast so aus, als ob sich dabei ein favor vitae geltend mache. Falls diese Beobachtung zutreffen sollte, könnte sie eventuell eine Orientierungshilfe sein für eine weitere Analyse. Jedenfalls ist für Moraltheologen Anlaß gegeben, die überkommene Handlungslehre erneut zu bedenken. Selbst wenn diese Notwendigkeit

erst von einem teleologischen Standpunkt aus deutlich ins Blickfeld rückt, so kann das nicht bedeuten, ein Deontologe brauche sie nicht zur Kenntnis zu nehmen.

[1] Five Types of Ethical Theory (London ^{9}1967) 206 ff.
[2] Analytische Ethik (München 1972) 74.
[3] Die Lehre Pius' XII. vom modernen Krieg, StdZ, 164 (1959) 13.
[4] Diesem Problemfeld ist die Monographie gewidmet: R. Ginters, Die Ausdruckshandlung (Düsseldorf 1976).

BRUNO SCHÜLLER

1925 in Rhens a. Rhein geboren. 1946 Eintritt in die Gesellschaft Jesu. 1956 Priesterweihe. 1965 – 1968 Professor der Moraltheologie in St. Georgen, Frankfurt am Main. 1968 – 1974 Professor an der Ruhr-Universität in Bochum. Ab 1974 Professor an der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster. Veröffentlichungen: Die Herrschaft Christi und das weltliche Recht (Rom 1963); Gesetz und Freiheit (Düsseldorf 1966); Die Begründung sittlicher Urteile (Düsseldorf 1973). Anschrift: Johannisstraße 8–10, D-44 Münster (Westf.).

René Simon

Kriterien der Moralität und ethische Normen

Ich werde das Thema, das mir gestellt wurde, zunächst von der Sicht ethischer Kriterien her angehen. Als Grund für diese Wahl möchte ich einfach den nennen, daß in Krisenzeiten wie der unsrigen das Suchen nach ethischen Kriterien intensiver wird: Der Verlust gemeinschaftlicher «Evidenzen», der Zweifel an den Legitimationsvorschlägen der (weltlichen oder religiösen) Autoritäten, der Zerfall des einheitlichen Orientierungspunktes für ethische Bezüge in eine Vielfalt von Wurzelböden für moralische Handlungsträger, all das sind Wirklichkeiten, die das Suchen nach Kriterien vordringlich machen. Und dies umso mehr, als der Platz, der ihnen eingeräumt werden muß beim Erstellen von ethischen Urteilen und Entscheidungen, von größter Bedeutung ist[1].

Eine nominelle Definition soll den Rahmen meines Artikels abstecken: Die Ethik kann definiert werden als ein systematisches Nachdenken über die menschliche Praxis oder das menschliche Handeln, verstanden als *sinnvolle* menschliche Praxis und *sinnvolles* menschliches Handeln. Dieses Nachdenken stößt in den Bereich der Theologie vor, wenn Praxis und Handeln darüber hinaus als vom *christlichen* Standpunkt her sinnvolle Praxis oder Handlung verstanden werden. Das Wort «Sinn» soll in einer dreifachen Bedeutung verstanden werden: Sinn als Bedeutung, Sinn als Finalität und Sinn als Anforderung (die Wortbedeutung so auszudehnen, wie dies im letzten Fall geschieht, ist etwas mißbräuchlich). Ich werde demnach drei Arten von Kriterien unterscheiden: die Kriterien der Bedeutung, jene der Finalität und jene der Transzendenz. Daß ich die beiden letzten Kriterientypen kürzer behandle, liegt daran, daß der Platz für meinen Artikel beschränkt ist.

I. Kriterien der Bedeutung

Mit Sinn als Bedeutung möchte ich weniger das Seiende, d. h. das, was eine Handlungsweise an sich ist, bezeichnen, als das Netz von Bezügen und Beziehungen, als die Strukturierung dieser Bezüge und Beziehungen, die eine bestimmte Handlungsweise ausmachen. Wenn man davon ausgeht, dann ist es das Abweichen, die Differenz der Elemente einer Handlungsweise, wenn man diese in der Vielfalt der kulturellen Situationen betrachtet, die bedeutungsvoll wird. Wenn man also von menschlich sinnvoller Handlungsweise spricht, dann ist dies nicht gleichbedeutend mit einem Übergehen der Unterschiede. Es beinhaltet vielmehr, daß man die Unterschiede erkennt und jenes Netz von Bezügen und Beziehungen klärt, daß man Bedingungen zum Entstehen einer Handlungsweise schafft und die Legitimierungen, die sie sich gibt, die Selbst- und Fremdkritik, die sie herausfordert, die Überwindung ihrer Grenzen, die sie einschließt, aufdeckt.

Man sieht folglich, daß eine Handlungsweise erst dann moralisch gewichtig wird, wenn man sie vor dem Hintergrund des vielschichtigen Geflechts jener Elemente, die sie in sich einschließt, und der historischen Dichte ihrer Wurzeln betrachtet. Das heißt nicht, daß man die ethische Einzigartigkeit der Handlung in dem unendlichen Netz dessen, was man in der klassischen Moral die «Umstände» nennt, auflösen soll. Man muß aber ihnen und ihrer Fähigkeit, die Natur der moralischen Handlung zu verändern, ernsthaftere Beachtung schenken. Die Einheit einer bestimmten Handlungs-

weise zerbricht in der semantischen Multivalenz der Art und Weise ihrer Verwirklichung. So spricht man von *dem* Selbstmord und *den* Selbstmorden, und es wäre ebenso wenig zutreffend, alle Arten und Weisen von Selbstmord unter ihrem abstrakten Allgemeinbegriff oder der Kategorie Selbstmord, welche Unterschiede herunterspielt, zu behandeln, wie es unmöglich ist, diese Kategorie in die nominalistische Mehrzahl ihrer Typologie aufzusplittern[2]. Es könnte sehr weit führen, wenn man die letzten Bemerkungen entfalten wollte. Ich ziehe es jedoch vor, mich auf das Gesagte zu beschränken und verlasse jetzt das Feld der Vorbemerkungen. Ich gehe dazu über, diese Kriterien selbst zu erhellen, auch wenn ich sofort hinzufügen muß, daß der besondere Gesichtspunkt, den ich vertreten werde, bestimmt ist von der Bedeutsamkeit, den ich der kulturellen Dimension der moralischen Norm einräume. In diesem ersten Teil werde ich mich besonders mit zwei Kriterien beschäftigen: dem Kriterium der Allgemeingültigkeit und dem Kriterium der Kohärenz.

1. Das Kriterium der Allgemeingültigkeit

Die menschliche Handlungsweise ist nur in dem Maße menschlich *sinnvoll*, in dem sie die Eingrenzung durch die Besonderheit (die des Individuums, die der Gruppe oder einer bestimmten ethischen Norm...) durch die Öffnung auf eine universale Sicht hin überwindet. Dieses Kriterium, das die Besonderheiten untereinander artikuliert und sie mit der universalen Sicht verbindet, ist in dem Maße formal zu nennen, als es keinen materiellen oder konkreten Inhalt hat oder zumindest insofern dieser Inhalt zu allgemein ist, um unmittelbar wirksam zu werden. Dennoch kommt diesem Kriterium größte Bedeutung zu, denn es zeigt an, in welchem spezifischen Bereich die Träger moralischer Handlung beheimatet sind und welcher historischen Schicksalsgemeinschaft sie angehören. Wenn man von Beheimatung in einem spezifischen Bereich spricht, so ist damit gemeint, daß jede ethische Norm bis hinein in jene besondere Prägung, die sie durch ihr Eingefügtsein in einen Kulturraum erfährt, so beschaffen sein muß, daß sie niemanden aus der menschlichen Gemeinschaft ausschließt. Wir verweisen hier also, über alle geschichtlichen und geographischen Wandlungen hinaus, auf einen unveräußerlichen, gemeinsamen anthropologischen Grund, auf den ich hier nicht genauer eingehen muß.

In negativer Hinsicht läßt sich die Bedeutung dieses Prinzips leicht erfassen, wenn man an die bekannten Diskriminierungen anthropologischer und historischer Art denkt: Grieche und Skythe, der freie Mensch (Vernunftwesen *und* Staatswesen nach Aristoteles) und der Sklave, der Weiße und der Schwarze (Hat der Schwarze eine Seele? konnten sich gewisse Theologen fragen).

Wenn man von historischer Schicksalsgemeinschaft spricht, dann setzt man das Prinzip als einen Imperativ für die geschichtliche Perspektive an: Konkret ist die Universalität der Menschen noch zu verwirklichen.

Ich möchte diese ersten Bemerkungen dahingehend ergänzen, daß ich dem Kriterium «Allgemeingültigkeit» seine eigentlich ethische Formulierung gebe, und zwar durch die negative und die positive Form der Goldenen Regel: «Was du nicht willst, daß man dir tu, das füg auch keinem andern zu»; «Was du willst, daß man dir tu, das tu auch du für den anderen». Auch diese beiden Regeln sind formal und sind nicht unmittelbar wirksam.

Zur weiteren Erläuterung wollen wir zunächst bemerken, daß die Goldene Regel in ihrer negativen Formulierung als Imperativ für den im moralischen Sinn Handelnden das Verbot zum Ausdruck bringt, sich mit dem zu identifizieren, was in ihm aus dem Bereich der Spontaneität kommt, aus dem unmittelbar aufsteigenden Verlangen, einen anderen zu mißhandeln. Wenn man von dir verlangt, einem anderen das nicht zuzufügen, wovon du nicht willst, daß es dir zugefügt werde, dann sagt dies aus, wie wichtig es für dich ist, sofern du die Würde eines Trägers ethischer Handlungen erreichen willst, daß du nicht dem «natürlichen» Hang deiner Triebe folgst. Nur unter dieser Bedingung kann jene Distanz hervorgebracht werden, die es möglich macht, den anderen in seiner Andersartigkeit anzuerkennen und folglich eine Bezogenheit auf ihn herzustellen.

In ihrer positiven Formulierung geht die Regel noch weiter. Sie besagt: Wenn die Distanz einmal hergestellt ist, geht es darum, Handlungsweisen aufzubauen, die Beziehung schaffen, die das Aufeinander-Bezogensein der Träger moralischer Handlung in die Tat umsetzen.

Wir wollen ferner bemerken, daß man die beiden Regeln, die zusammen betrachtet werden müssen, dem Bezug des Besonderen zum Allgemeingültigen entsprechend verstehen muß. Hiermit soll auf die Unmöglichkeit hingewiesen werden, aus der Goldenen Regel die Regel für den vollkommenen Egoisten zu machen. Die universale Sicht widerspricht dem, gerade weil sie es verbietet, die Besonderheit einer bestimmten Handlungsweise oder einer vorgegebenen Regel in der Moral, und gerade wenn man sie innerhalb der Grenzen ihrer Besonderheit sieht, zur Allgemeingültigkeit zu erheben.

Da die beiden Formulierungen der Goldenen Regel also nicht unmittelbar wirksam sind, versteht man, daß ihre Bedeutung klarer wird durch die Beifügungen, die

sie aus dem sozialen und religiösen Kontext empfangen, in dem sie verwurzelt sind. So geben die Worte und Taten Christi der Goldenen Regel einen ihnen eigenen Wert, der sich nicht trennen läßt von den Seligpreisungen, den beiden Aspekten des Hauptgebotes der Liebe, der Feindesliebe, dem Gebot des Verzeihens, das in Gegensatz steht zum Gesetz des «Aug' um Auge»...Die Bedeutung der letzten Bemerkungen ist offenkundig; trotzdem ist hier nicht der Ort, sie zu entfalten.

Ich werde meine weiteren Überlegungen auf einen anderen, ebenso wichtigen Punkt lenken, der vielfach verzweigt ist. Die Kluft, die in dem Verhältnis des Besonderen zum Besonderen und des Besonderen zum Allgemeingültigen angedeutet ist, kann in moralischer Hinsicht fruchtbar werden wegen der ihr innewohnenden Spannung. Dies aus mehreren Gründen: 1. Einmal aufgrund der Verdächtigung, die das Besondere einer bestimmten Gruppe (mit ihrem Ethos und ihrem System von Werten und Normen) gegen sich gerichtet spürt in seiner Begegnung mit dem Besonderen einer anderen Gruppe, aufgrund der Kritik, die auf diese Begegnung hin erfolgt. Sich der Selbstkritik unterziehen erscheint demnach als eine normale Folge der Begegnung der Kulturen. (Eine Folgerung daraus wäre die Weigerung, einfach nur die Besonderheit seiner Bezugsgruppe, und sei sie kirchlich, sowie die Normen, die sie regieren, in den Rang von Allgemeingültigkeit zu erheben.) 2. Aufgrund der Vertiefung der Besonderheit einer bestimmten Gruppe und der ihrer Tradition eigenen Werte. Im Gegensatz zu der vorher genannten Bewegung unterstreicht man auf diese Weise, wie wichtig es ist, das kulturelle und ethische Kapital einer bestimmten Gruppe oder Tradition zu wahren. 3. Schließlich aufgrund jener Wirkung, die durch das Fallen der Trennwände der Besonderheiten hervorgerufen wird: daß nämlich von den Unterschiedlichkeiten her ein Zugang zur Kommunikation, zum Schenken und zum gegenseitigen Austausch geschaffen wird.

Die Unmöglichkeit, die Unterschiede zu tilgen, und jene Unmöglichkeit, die dieser entgegengesetzt ist, nämlich die Unterschiede der Logik ihrer Besonderheit entsprechend zu akzentuieren, machen deutlich, daß das Feld der moralischen Handlung der Konflikt, sein Aushandeln und seine Aussöhnung ist. Jede Besonderheit hat die Tendenz, sich selbst darzustellen, indem sie sich gegen etwas richtet. Die Gegenüberstellung mit dem anderen wird immer in Form eines Bruchs, der sich bemerkbar macht, in Form einer beginnenden Auseinandersetzung erlebt. Der Konflikt ist eine Gesetzmäßigkeit unserer Existenz, sei es als Individuum oder als Gruppe. Man darf in dieser Hinsicht die Wirklichkeit der Konflikte oder die Notwendigkeit, konfliktgeladene Beziehungen durchzustehen, nicht verkennen. Ihre Überwindung wird immer nur teilweise und vorläufig sein. Will man die Herrschaft des Allgemeingültigen ausrufen, so bedeutet dies entweder, daß man eine bestimmte Besonderheit für allgemeingültig erklärt, und dies kann zum schlimmsten politischen, ethischen oder religiösen Sektierertum führen; oder aber, daß man einem Ideal nachhängt und die Besonderheiten in einer abstrakten Gemeinsamkeit aufgehen läßt, die sie in Wirklichkeit aber in nicht ausgetragenem Aufeinanderprallen fortbestehen läßt. Auf diese Weise wird eine Situation geschaffen, die umso gefährlicher ist, als man sich keine Mittel und Wege einräumt, über dieses Aufeinanderprallen vernünftig zu verhandeln, daß man sein Vorhandensein gar nicht erkennt.

Man kann und muß die Ethik selbst in dieser Perspektive betrachten. Bezüglich dieses letzten Punktes kann man zwei Behauptungen aufstellen: 1. Es gibt eine Ethik der Konflikte, und man muß sie durchdenken; 2. Es gibt einen Konflikt verschiedener Konzeptionen von Ethik, und man muß diesen Konflikt durchdenken *sub specie moralitatis*.

Es gibt eine Ethik der Konflikte. Diese Tatsache ist sehr bekannt, es handelt sich also um eine völlig banale Behauptung. Man muß jedoch die Konsequenzen aus ihr ziehen. Die vorausgegangenen Überlegungen mögen allzulange Betrachtungen erübrigen. Ich werde nur folgende Bemerkung machen. Sie betrifft die negative Formulierung der Gebote (des zweiten Teils) des Dekalogs: «Du sollst nicht töten; du sollst nicht ehebrechen, du sollst nicht stehlen; du sollst kein falsches Zeugnis geben wider deinen Nächsten» (Ex 20, 13 – 16). Diese Formulierung ist sehr bedeutsam für den latenten oder beginnenden Konflikt, von dem hier die Rede ist, den sie verdeutlicht und dessen Strukturen sie aufzeigt. Wenn diese Regeln negativ und im Futur formuliert sind, so bedeutet das, daß sie sich auf ein in der Gemeinschaft der Glaubenden vorhandenes «Verlangen» beziehen, zu töten, zu stehlen, die Frau eines anderen zu nehmen, mit der Wahrheit listig umzugehen, ein Verlangen, das zwar mehr unterschwellig vorhanden, aber doch bereit ist, wach zu werden und sich in Handlung umzusetzen. Der Konflikt ist vorhanden: Er kann, potentiell oder im Augenblick gegeben, Konflikt eines einzelnen oder einer Gruppe sein.

Wäre er mit der Gewalt, die ihn antreibt, seinem eigenen Dynamismus überlassen, so würde er den einzelnen das Recht absprechen, als Träger von Recht und Pflicht, von aktiver und passiver Dankbarkeit zu leben, und den Gruppen das Recht, nach der Originalität ihrer berechtigten Unterschiede zu leben.

Die Aufgabe des Gesetzes und der Normen in der Moral besteht ja gerade darin, dem einzelnen und den Gruppen im Aufschieben des Vergnügens und im Beherrschen der Triebe, im Verhandeln und im Tun von Versöhnung jenen Freiheitsraum anzubieten, in dem allein sich die Freiheit zu verantwortlichen Handlungen entfalten kann, die ein vernunftgemäßes Zusammenleben aufbauen. Gesetz und Norm fungieren in der Tat durch ein Minimum an objektiver Regelmäßigkeit, das sie garantieren, als Mittler für die Beziehungen der einzelnen und der Gruppen zum Aufbau einer konkreten Allgemeingültigkeit, jener einer Bruderschaft, deren Mitglieder sich im Annehmen einer gemeinsamen Spielregel erkennen. Im Vorbeigehen sei bemerkt, daß die Rolle, die dem Gesetz und den Normen zufällt, ihnen auch ihre Grenzen setzt und deutlich macht, daß es unmöglich ist, sie aus ihren historischen Bedingungen herauszulösen.

Dies bedeutet keineswegs, daß sie etwa der Dimension von Dauer und Beständigkeit entledigt wären, sondern vielmehr, daß auch diese in ihrer historischen Dimension gedacht werden müssen. Wenn wir von diesem letzten Punkt absehen, können wir demnach sagen, daß das Gesetz und die Norm – durch den unabdingbaren Durchgang durch das Moment des Konfliktes hindurch – auf Kommunikation, auf Austausch, auf die Dialektik von Schenken und Beschenktwerden hin ausgerichtet sind[3].

Es gibt einen Konflikt ethischer Konzeptionen. Dies ist zunächst einmal eine Tatsache. Es ist aber auch eine ständig offene Möglichkeit, in dem Maß nämlich, in dem die Ethik, die von der Spannung zwischen Besonderheit und Allgemeingültigkeit durchzogen ist, ersterer den Vorzug gibt, sich in ihren Begrenzungen einschließt und ihre Redeweise intolerant absolut setzt. Diese mit der Ethik gegebene Situation läßt uns verstehen, daß jedes Systematisieren problematisch ist und immer einen mehr oder weniger stark ausgeprägten ideologischen Charakter aufweist. Die ideologische Dimension der ethischen Redeweise erscheint mir besonders interessant unter dem Gesichtspunkt des Konflikts ethischer Konzeptionen.

Wer Ideologie sagt, drückt tatsächlich 1. die Unfähigkeit aus, die Bedingungen, unter denen eine Redeweise hervorgebracht wird, völlig und auf wissenschaftliche Art und Weise zu beherrschen, 2. ferner die Neigung zur Verstellung, die der vereinfachenden Kodifizierung innewohnt, die den Zusammenhalt der Gruppe garantiert, 3. schließlich den Hang, der leicht zu unberechtigter Legitimierung einer ansonsten zur sozialen Organisation der Gruppe notwendigen Macht abgleiten kann. Unter diesen Umständen erscheint der Konflikt ethischer Konzeptionen als das öffentlich sichtbare Zeichen der ideologischen Dimension der Ethik.

Diese Tatsache wird noch klarer, wenn die ethische Redeweise sich wenig darum bemüht, sich selbst gegenüber wie auch den Bedingungen ihres eigenen Entstehens gegenüber einen möglichst großen Abstand zu gewinnen, und wenn sie sich in einer Reaktion von Selbstverteidigung weigert, die theoretisch und praktisch unkonfortable Mühe auf sich zu nehmen, die Unterschiede und die ausgehandelten Lösungen anzuerkennen. Dann macht sich die Tendenz breit, eine von Besonderheiten geprägte Redeweise zur Allgemeingültigkeit zu erheben und die Gruppenzugehörigkeit mit Hilfe von sektiererischer Abgrenzung und ideologischer Intoleranz zu definieren.

Mit dem Konflikt ethischer Konzeption drängt sich daher eine wichtige, aber schwierige Aufgabe auf: Es ist unmöglich, sich mit der Aufsplitterung der Ethik in für immer gegensätzliche Konzeptionen von Ethik zufriedenzugeben. Das Kriterium der Allgemeingültigkeit widersetzt sich von Grund auf einer solchen Aufsplitterung. Wenn es auch selbst nicht den Schlüssel zum Lösen des Problems bietet, so stellt es doch wenigstens eine Aufforderung dar, nach einer Überwindung des Problems zu suchen, denn diese erweist sich als notwendig.

Hier muß man einer der Funktionen, die dem Naturgesetz eigen sind, Beachtung schenken. Die großen formalen Prinzipien (der Dekalog; die Zusicherung von formalen Freiheiten von 1789; die Charta der Vereinten Nationen usw.) drücken schlecht und recht diesen der Menschheit gemeinsamen Grund aus, der nicht vorgeschrieben werden kann. Es ist jedoch zu bemerken, daß diese Prinzipien erst dann menschlich sinnvoll werden, wenn man den kulturellen und ethischen Unterschieden der Gruppen und ihrer Traditionen Beachtung schenkt. Nur durch diese Unterschiede hindurch kann eine universale ethische Gemeinschaft aufgebaut werden, gemäß der Einheit der Gesetze und Normen, die nicht gleichlautend, sondern nur analogisch sein kann (im klassischen Sinn des Wortes).

Wenn man diese Überlegungen etwas weiterführt und auf den Bereich der Theologie im eigentlichen Sinn ausweitet, kann man sagen, daß Kirche sich darstellt als eine *besondere* Gruppe, die Träger einer Botschaft für *alle* Menschen ist. Die Kirche stellt einen Ort unter anderen dar, an dem sich die Aneignung, die Ausarbeitung und Kreation einer Ethik wie auch das Anbieten von Gesetzen und Normen aus dem Gebiet der Moral im Namen von spezifischen Motivationen und Kriterien theologischer, christologischer, pneumatologischer und ekklesiologischer Art vollzieht.

Die christliche Gruppe, die man ursprünglich für

eine jüdische Sekte halten konnte, durchbrach die sektiererische Abgrenzung und ging, in enger Verbindung mit der sie begründenden Botschaft, gleichzeitig die Chance und das Risiko einer Öffnung ein. Sie ging nämlich das Abenteuer ein, sich auf den griechisch-römischen Kulturkreis einzulassen. Hier ist eine zweifache Bewegung am Werk: einmal die Assimilierung oder Aneignung von Regeln, Normen, Tugend- und Lasterkatalogen, die dem volkstümlichen Stoizismus entliehen sind, zum anderen die kritische Distanzierung von diesen Gegebenheiten. Das Risiko, das immer gegeben ist, liegt darin, daß man die Botschaft mit jenen Besonderheiten verwechselt, die ihr ihre Ausdrucksweisen lieferten.

2. Das Kriterium der Kohärenz

Man kann in diesem ersten Abschnitt noch das Kriterium ethischer Kohärenz untersuchen. Unter ethischer Kohärenz kann man die der moralischen Handlung und der Norm, die diese steuert, innewohnende Logik, ihre Aprioris, ihre Voraussetzungen, die Prinzipien, die sie leiten, die Werturteile, die sie enthält und die Konsequenzen ihrer Entfaltung verstehen.

Sicher ist die Kohärenz kein ausreichendes Kriterium zur Beurteilung des moralischen Wertes einer Handlung, und zwar in dem Maß nicht, als sie eben nicht ausreicht, um eine Entscheidung über die Sinnfrage zu treffen. Wir wollen ferner bemerken, daß es in mehr als einem Fall schwierig ist, diese Kohärenz zu bestimmen, weil man nicht über die zur Analyse notwendigen Elemente verfügt, weil die Handlung nicht immer auf den langsamen Verlauf des Studiums warten kann und weil der moralisch Handelnde jedenfalls, wie oben dargelegt wurde, nicht vorgeben kann, daß er die Entstehungsbedingungen der normativen Rede und der Praxis völlig beherrscht: Ihr wohnt ein Risiko inne, das von der Klugheit abhängig ist und dessen Folgen nur zum Teil vorhergesehen werden können. Die Tatsache bleibt jedoch bestehen, daß die ethische Kohärenz daran beteiligt ist, daß eine Handlung sinnvoll wird.

Vom theologischen Standpunkt aus betrachtet spielt das Kriterium der Kohärenz eine Rolle auf zwei Ebenen: 1. Auf der Ebene der der christlichen Tradition innewohnenden Kontinuität und Diskontinuität: Sie beinhaltet Abspaltungen, Hervorhebungen, Sinnverschiebungen, Brüche. Im Bereich der Ethik wären dafür zahlreiche Beispiele zu nennen: das Geldleihen für Zinsen, Privateigentum, Sklaverei, Religionsfreiheit usw.; 2. auf der Ebene der Integrierung der in anderen Traditionen und Kulturen angetroffenen Werte oder jener der Distanzierung von ihnen. Zum Beispiel kann man sich fragen, ob die Praxis der Einehe in einem so hohen Maß kohärent ist mit den wesentlichen Werten des Christentums, daß sie die Möglichkeit, Polygame zu taufen oder zu den Sakramenten der Buße und der Eucharistie zuzulassen, radikal ausschließt. Dieselbe Frage kann man sich in bezug auf die geschiedenen und wiederverheirateten Katholiken stellen.

II. Kriterien der Finalität

Sobald wir dem Ausdruck «Sinn» diese Bedeutung geben, stoßen wir auf die klassische Frage nach dem Verhältnis von Mittel und Zweck. Hier wird die Aufmerksamkeit auf den strategischen Aspekt der Handlung und der Verhaltensweise gelenkt. Ich werde nacheinander zwei Ebenen beschreiben. Die Frage, wie man beide miteinander artikulieren kann, soll Gegenstand meiner Überlegung sein.

Ich meine zunächst die Ebene der Wirksamkeit, dann die axiologische Ebene, d.h. die des Wertes. Zweck und Mittel müssen Wert besitzen im Bereich der Wirksamkeit. Zweck und Mittel müssen wirksam sein innerhalb der Wertordnung. Im folgenden soll diese doppelte Behauptung erklärt werden.

Die Unterscheidung von Wirksamkeit und Wert macht es möglich, zwei Kriterien vorzuschlagen, die man so formulieren kann: 1. Um moralisch gültig zu sein, muß der Bezug der Mittel zum Zweck immer so sein, daß die Mittel dem Zweck und der Zweck den Mitteln innewohnt, und zwar auf der Ebene der *Wirksamkeit*. Man muß Zwecke finden, die die Handlung in Bewegung bringen, und sich Mittel verschaffen, um diese Zwecke zu bewerkstelligen. Man kann dieses Kriterium in die folgende Regel fassen: Wer den Zweck will, will die Mittel. Diese Regel drückt den Wirklichkeitssinn des Wollens aus.

2. Um im moralischen Sinn Gültigkeit zu besitzen, muß der Bezug der Mittel zum Zweck immer so sein, daß die Mittel dem Zweck und der Zweck den Mitteln innewohnt, und zwar auf der *axiologischen* Ebene. Ein in axiologischer Sicht schlechter Zweck läßt die Mittel an Wert verlieren und umgekehrt. Diese Behauptung müßte eigentlich weiter ausgeführt werden. Da mir nicht genügend Platz zur Verfügung steht, muß ich darauf verzichten. Das axiologische Kriterium kann man mit folgender Regel umschreiben: Wer will, daß der Zweck ethisch gut ist, will auch, daß die Mittel ethisch gut sind und umgekehrt.

Ein Wort soll die vorausgegangenen Behauptungen erläutern. Wir wollen zunächst erwähnen, daß das Problem des Bezugs der Mittel zum Zweck seinen geläufigsten Ausdruck in der Maxime findet: Der Zweck heiligt nicht die Mittel. Wenn die Maxime so formu-

liert ist, dann beinhaltet sie die Weigerung, Nicht-Entsprechen im axiologischen Bereich ersterer gegenüber letzterer als eine Selbstverständlichkeit anzusehen. Um einen Zweck zu verwirklichen, von dem man in axiologischer Hinsicht annimmt, daß er gut ist, kann man keine in axiologischer Hinsicht schlechten Mittel wählen. In dieser Formulierung beinhaltet die Maxime ein zweifaches Risiko: Sie steht in Gefahr, den Zweck selbst außerhalb der kritischen Fragestellung zu belassen und die Frage der Wirksamkeit des Bezugs der Mittel zum Zweck außer acht zu lassen, weil die Aufmerksamkeit des moralisch Handelnden einseitig auf die axiologische Rechtfertigung der Mittel gelenkt ist.

Mit diesem zweifachen Kriterium befinden wir uns im Bereich der Intention. Man kann feststellen, daß diese in der Lehre der großen Theologen global die Verhaltensweise des moralischen Handelns, das tiefe und realistische Wollen des Zweckes als wirklich gewollten Zweck bezeichnet. Sie kann deshalb nicht von den Mitteln getrennt werden, die sie wählt, um sich zu verwirklichen. Dies beinhaltet die Notwendigkeit einer strengen Analyse der ethischen Situation und Vorhaben, die es soweit wie möglich erlaubt, die Kohärenz der Verkettung von Mittel und Zweck aufzudecken und die Konsequenzen einer bestimmten moralischen Handlungsweise, die vorauszusehen sind, wie jene, die unvorhergesehen eintreffen, in eine verantwortete ethische Beurteilung aufzunehmen.

Man soll die beiden Kriterien, das der Wirksamkeit und das des axiologischen Inneseins nicht getrennt, sondern einander zugeordnet denken. Und man muß sie zusammen benutzen: Die beiden Kriterien sind einander immanent, wie das Mittel im Zweck und der Zweck im Mittel enthalten ist. Und dies führt nun wiederum die Spannung und die Dimension des Konflikts in die Ethik ein.

So wird, wenn man so sagen darf, dem angestrebten Ziel «Gewalt angetan», wenn man Gewalt anwendet, um eine Situation der «Versöhnung» zu erreichen. Es ist jedoch möglich, daß man Gewalt anwenden muß, um auf diese Weise eine Situation zu beenden, die selbst zutiefst gewalttätig und ungerecht ist. Aber selbst dann muß das Zuhilfenehmen von Gewaltanwendung von dem Kriterium axiologischer Kohärenz zwischen Mitteln und Zweck geregelt werden. Man kann zu keinem Zeitpunkt (vgl. Lenin) eine Apologie der Gewalt vortragen und den Haß zum Prinzip der Handlung erheben.

In der Praxis ist das eine schwierige Sache. Aber die Schwierigkeit kann nicht den Grund dafür angeben, daß man die Gewalt an sich als legitim erklärt und sie in der Weise absolut setzt, daß sie unter keine Regel fällt. Mit anderen Worten und vereinfachend ausgedrückt, man kann das Kriterium axiologischer Immanenz nicht übergehen, selbst dann nicht, wenn man sich gezwungen sieht, es zu übertreten, um das der Wirksamkeit vorzuziehen, denn selbst dann muß das erste Kriterium aktiv bleiben: Die Gewalt, die ihm angetan wird, muß als ein Widerspruch empfunden werden, der vielleicht nicht zu vermeiden ist, aber aus dem man doch herauskommen muß.

Aus theologischer Sicht kann man folgende Behauptung vorbringen: Die Aufgabe, die mit der Natur der christlichen Kirchen am meisten kohärent wäre, wie es scheint, wäre jene, die Tragweite der Immanenz von Mitteln und Zweck in axiologischer Hinsicht mit Nachdruck in Erinnerung zu rufen, ohne deswegen ihre Tragweite unter dem Gesichtspunkt der Wirksamkeit zu vergessen.

Anders ausgedrückt, die Aufmerksamkeit, die man vorzugsweise dem Werk der Versöhnung und den Mitteln, um dieses zu erreichen, widmet, müßte einerseits all das aufleuchten lassen, was in den Situationen, die man antrifft, einen Ansatzpunkt darstellt für mehr Gerechtigkeit und konkreter verwirklichten Frieden. Andererseits und aus dem gleichen Grund müßte sie sich mit einer kritischen Haltung verbinden, die auf theoretischer Kompetenz basiert und sich um praktische Wirksamkeit bemüht. Im heutigen kirchlichen Kontext wäre insbesondere erforderlich, die Autorität des normativen Redens des Lehramtes nicht zu einseitig mit dem Hinweis auf seine Kompetenz und seine Legitimität, sondern mindestens ebenso stark auf den anthropologisch vernünftigen, kulturell und theologisch begründeten Inhalt der vorgelegten Verhaltensregeln zu begründen.

Was nun die Wirksamkeit selbst betrifft, so müßte man mit besonderer Aufmerksamkeit auf die tiefgehende und weitreichende Wirksamkeit der angewandten Mittel achten, und zwar in bezug auf unmittelbarere, dafür aber mehr oberflächlich wirksame Mittel. Dies stellt eine Einladung dar, nicht der Einfachheit theoretischer und praktischer Kurzsichtigkeit nachzugeben, sondern offen zu bleiben für den Sinn historischer Tiefen (unter der Bedingung, daß man Geschichtlichkeit nicht mit dem stets Fortdauernden, Tradition nicht mit einfacher Wiederholung verwechselt).

III. Das Kriterium der Transzendenz

Die Ausdehnung, die dem Begriff «Sinnhaftigkeit» hier gegeben wird, geht zweifellos zu weit. Man kann jedoch bemerken, daß man, wenn man von menschlich sinnvollem Verhalten spricht, notwendigerweise dazu

kommt, einem Aspekt des Verhaltens Bedeutung beizumessen, der etwas mit Anruf und Forderung, mit Überwinden und mit Transzendenz zu tun hat. Dies möchte ich das Kriterium der Transzendenz nennen. Man kann es auf folgende Weise kennzeichnen:

Zunächst einmal markiert es jene Distanz, die nie ausgeglichen werden kann, zwischen den tatsächlichen Verhaltensweisen des Trägers moralischer Handlung (es sei nun ein Individuum oder eine Gruppe) und dem, was er tun müßte. Mit anderen Worten, es macht deutlich, daß die moralische Handlung Pflicht ist. Ethik geht einher mit dem Imperativ oder dem Futur der «Befehlsform». Ferner ist die Fehlbarkeit der praktischen Vernunft und die Schwäche des ethischen Wollens ausgedrückt in dem Kriterium der Transzendenz. Ein heiliger Wille, um mit Kant zu sprechen, wie auch eine unfehlbare Vernunft würden kein Gesetz benötigen: Sie würden die Erleuchtung über das in ethischer Hinsicht zu Wählende und die Kraft, dies tatsächlich zu erfüllen, in sich selbst finden. Aber das ethische Verhalten erweist sich als zwiespältig, hinkend, nach dem Wort, das Merleau-Ponty für die Philosophie gebrauchte: Es läuft Gefahr, falsch zu verstehen und falsch zu erkennen, Böses zu wollen und Böses zu tun.

Von daher kann man leicht verstehen, daß man dieses Verhalten nicht mit dem Aufstellen und Befolgen von Normen verwechseln darf, wie groß ansonsten ihre Bedeutung sein mag. Die Ethik baut grundlegend auf der Distanz auf, von der hier die Rede ist, das heißt auf jenem Raum, der die Regelungen und Gesetzmäßigkeiten, die sich in der Nähe von Beständigkeit, Wiederholung und unerläßlicher Sicherheit ansiedeln, und die Erfindungen einer Freiheit, die man nicht in die starre Buchstabentreue der Normen einschließen kann, zugleich trennt und vereint. Freiheit liegt – genau wie auch Liebe – jenseits der Norm, selbst wenn sie sich auf jene stützt, um sich selbst zu verwirklichen und wenn sie bereit ist, sich durch eine gemeinsame Regelung Grenzen aufzuerlegen, um die Freiheit des Anderen anzuerkennen. Das Paradox der moralischen Handlung besteht darin, daß sie bestrebt ist, diese Distanz zu überbrücken und den Bereich der gesetzlichen Regelungen auf die Ebene von Zielen und Freiheiten zu heben. Der Zwischenbereich ist es, der die menschliche Bedingung der Ethik darstellt. Die Bewegung aber, welche die Distanz schafft und gleichzeitig versucht, sie zu überbrücken, ohne daß ihr das jemals gelingt, geht von der höheren Ebene aus[4].

In dieser Sicht müßte man den Verhaltensweisen der Trennung besondere Beachtung schenken. Nun ist es aber nicht so, daß man aus ihnen ein Verhaltensmuster machen müßte, gerade aufgrund des Abstands, den sie schaffen und sichtbar machen. Sie sind jedoch dringend erforderlich, und zwar nicht nur, um die Schwerkraft sozialer Gewohnheiten, um die Trägheit der Wiederholungen – die einen davon entbinden, nachzudenken und erfinderisch zu sein –, um das Abdanken vor persönlicher Verantwortung zugunsten kollektiver Regelungen oder Ersatzlegitimierungen der Autoritäten und um die bewahrende Logik der Institutionen zu besiegen: Viel grundlegender noch sollen sie der Norm menschliche Sinnhaftigkeit verleihen und gerade dadurch ihre *Aufgabe* und ihre *Grenze* aufzeigen: die *Aufgabe*, zu leiten und zu untersagen, Richtung zu weisen und zu vermitteln; ihre *Grenze*, die gerade ihre eigene Negierung darstellt, und zwar in dem Akt, der sie setzt. Man müßte diese Gedankengänge weiter verfolgen und besonders das Gedankenpaar Ideologie – Utopie dialektisch ausschöpfen.

Aus der Sicht des Theologen ist zu sagen, daß das Handeln der Gemeinschaft der Glaubenden der Berufung im christlichen Sinn des Wortes Priorität geben müßte, gegenüber dem im eigentlichen Sinn obligatorischen Aspekt von Gesetz und Recht. Die Kohärenz von Glauben und Tun ist weniger im Bereich objektiver Normierungen als im Bereich tiefgreifender christlicher Motivierungen zu suchen. Nicht als wären Inhalt und Objektivität der Normen für das gläubige Verhalten unerheblich oder als wäre der Glaube auf das einsame individuelle Gewissen verwiesen; aber die erwähnte Kohärenz siedelt sich auf einer grundlegenderen Ebene an. Einerseits verlangt der Akt des Glaubens Wertungen, Gesetze und Normen, die mit der grundlegenden Freiheit, die ihm eigen ist, und mit der gemeinsamen Verantwortung einer Gemeinschaft von Glaubenden, die auf Tradition gründet, in Zusammenhang stehen. Jede christlich inspirierte Ethik muß diese zweifache Dimension des Aktes des Glaubens widerspiegeln.

Andererseits kann man sagen, daß er seinerseits der Ethik Rechenschaft schuldet, insofern er an sich als freies und verantwortliches Verhalten ein hochqualifizierter moralischer Akt ist. Er spiegelt also seinerseits diese zwei Aspekte jedweder moralischen Tätigkeit wider, die nämlich, Tätigkeit einer freien Person innerhalb einer Gemeinschaft von freien Personen zu sein. Fügen wir hinzu, daß das Prinzip der Transzendenz in seiner christlichen Ausprägung die Züge einer Anthropologie trägt, in der die Begriffe Allianz, Dialog, Gnade, Liebe, Geschenk und Verzeihen vorherrschen und deren zentrales Thema die österliche Struktur ist, die uns in die Schmerzen der Passion und die Prüfung des Todes einführt, zugleich aber auch offen macht für den Einbruch eines Lebens, das «von oben» gegeben wird, vom Auferstandenen, dem Erstgeborenen von den Toten.

Aus den vorangegangenen Überlegungen möchte ich die Schlußfolgerung ziehen, daß ein Normensystem, das unter ethischem Gesichtspunkt positiv qualifiziert sein will, mit dem Gesamt jener Leitlinien, die hier herausgestellt worden sind, in Zusammenhang stehen muß, und zwar in dem Maß, in dem die hier vorgelegte Analyse zutrifft. Insbesondere muß dieses Normensystem fähig sein, den Gesichtspunkt der Allgemeingültigkeit aufrechtzuerhalten und zugleich die fruchtbare Spannung der Unterschiede und den Zusammenhalt der Verhaltensweisen der Gruppe zu sichern, sowie die situationsbedingten Widersprüchlichkeiten, die Dialektik der Wirksamkeit und des Wertes aufzunehmen, ohne sich jemals zu gewaltsamem Erfolg hinreißen zu lassen. Sie darf aber auch nicht dem Idealismus eines wirkungslosen Moralismus nachgeben, denn die nicht in Normen faßbare Transzendenz des Anrufs geht von der Freiheit, das Bewerkstelligen vom Druck der objektiven moralischen Regelung aus.

Diese Sicht nimmt den normativen Formulierungen nichts von ihrer Verpflichtung. Sie siedelt diese aber anderswo an als in einer Verabsolutierung der Inhalte, nämlich in ihrer Fähigkeit zu vermitteln und Beziehungen herzustellen. Dies wiederum beinhaltet keineswegs die Negierung von Werten, die in einer Handlungsweise zum Tragen kommen, sondern eine gewisse Möglichkeit, ihre Verteilung zu variieren.

Man kann eine Erläuterung dieses letzten Punktes in der Theologie von der Ehe der Konstitution «Gaudium et Spes» finden, in welcher (zumindest was die Formulierung angeht) die Theorie über die Zwecke der Ehe, insbesondere über die Priorität, die in deren hierarchischer Wertordnung der Zeugung zugewiesen worden war, ausgeschaltet worden ist. Man muß übrigens erwähnen, daß solche neuen Akzentuierungen meistens auf einer recht tiefgreifenden Umgestaltung unserer anthropologischen Konzeptionen beruhen und auf dem Einfluß, den «materielle» Gegebenheiten ausüben. Das trifft z.B. zu für die Beseitigung der Sklaverei und der religiösen Intoleranz (zur Zeit der Staatsreligionen). Gut unterrichtete Kenner der Lage haben darauf hingewiesen, daß die Ausbreitung der Monogamie, besonders in Afrika, mehr von den Forderungen der kapitalistischen oder sozialistischen Wirtschaft als von moralischen Imperativen abhängig ist, weil eben die Einzellen-Familie viel eher den Bedürfnissen der modernen Industrie entspricht als die Verbands-Struktur der traditionellen Familie.

Der dialektische Charakter der erwähnten Kriterien müßte Garantie dafür sein, daß die Formulierung der Normen geschmeidig bleibt. Das Besondere gegenüber dem Allgemeingültigen, Zusammenhalt und situationsbedingte Widersprüche, Wirksamkeit und Wert, Transzendenz und wiederholende Regelungen, all dies sind Gegensätze, die das sektiererische Sich-Abschirmen der Norm und ihre abstrakte Verallgemeinerung (sie ist von überall, weil sie nirgendwo verwurzelt ist) ebenso ausschließen müßten wie ihre Wirkungslosigkeit aus Mangel an axiologischer Weitsicht und an menschlicher Sinnhaftigkeit wie auch ihre axiologische Schwäche aus Mangel an Wirksamkeit und Realismus, die Plattheit der genormten Konformitäten ebenso wie die Utopie einer idealistischen Transzendenz. Hier sieht man deutlich, daß die Aufgabe der ethischen Kriterien für das Erstellen und Strukturieren von Normen nicht direkt auf der Ebene ihres Inhalts, sondern auf der formalen Ebene liegt.

[1] Dem französischen Sprachgebrauch entsprechend haben bei dem Verfasser dieses Artikels die Worte Moral/moralisch und Ethik/ethisch die gleiche Bedeutung.

[2] Vgl. J. Baechler, Les suicides (Paris 1975).

[3] Vgl. M. Mauss, Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques: Sociologie et anthropologie (Paris ^{3}1966).

[4] Ich gebe hier leicht abgewandelt einige Linien meines Artikels «Expérimentations et déplacements éthiques», der in Rech. de Science Rel., 62 (1974) Nr. 4 erschienen ist, wieder.

Übersetzt von Elisabeth Pfirrmann

RENÉ SIMON

1912 in Mollau (Frankreich) geboren. Salesianer. Priesterweihe 1943. Studium an der Theologischen Fakultät von Lyon und am Institut Supérieur de Philosophie in Löwen. Lizentiat der Philosophie und Doktor der Theologie. Professor für Moral am Institut Catholique in Paris. Er lehrt ebenfalls an der Theologischen Fakultät in Straßburg. Er ist Vorsitzender der A.T.E.M. (Association théologique pour l'étude de la morale). Von seinen Veröffentlichungen seien erwähnt: Morale. Philosophie de la conduite humaine (Paris 1961); Fonder la morale. Dialectique de la foi et de la raison pratique (Paris 1974); in Zusammenarbeit mit A. Dumas: Vivre et croire. Chemin de sérénité (Paris 1974); verschiedene Artikel in Recherches de Science Religieuse, Lumière de Vie, Supplément à la Vie Spirituelle. Anschrift: 37 rue de Vaugirard, F–75006 Paris.

Richard McCormick

Das Prinzip der Doppelwirkung einer Handlung

I. Die Verwendung dieses Prinzips in der katholischen ethischen Tradition in der Zeit vor dem letzten Jahrzehnt

Das «Prinzip der Doppelwirkung» ist gewissermaßen ein abkürzendes Codewort zur Bezeichnung der Unterscheidung zwischen dem sogenannten direkt Gewollten und dem indirekt Gewollten auf gewissen entscheidenden Gebieten des menschlichen Lebens. Man bediente sich dieser Unterscheidung zur Beurteilung vieler Konfliktsituationen beim Handeln, wo nur dann etwas Schlechtes vermieden oder ein mehr oder weniger notwendiges Gut erreicht werden kann, wenn wider Willen ein Übel verursacht wird. In solchen Situationen wird das Übel, das jemand verursacht, um etwas Gutes zu tun, als gerechtfertigt oder tolerierbar angesehen unter folgenden vier Bedingungen: 1. Die Handlung, aus der sich die schlechte Folge ergibt, muß an sich gut oder indifferent und darf nicht innerlich sittlich schlecht sein. 2. Die Absicht beim Handeln muß gut sein, d.h. die schlechte Folge darf wirklich nicht intendiert werden. 3. Die schlechte Folge muß sich ebenso unmittelbar ergeben wie die gute Wirkung, denn sonst wäre sie ein Mittel zur guten Wirkung und somit intendiert. 4. Es muß ein entsprechend schwerwiegender Grund vorliegen, um die schlechte Folge in Kauf zu nehmen. Diese Bedingungen wurden im Lauf der Jahre verschieden formuliert und bestimmt[1], doch im großen und ganzen gilt: Wenn sie (oder ihre modifizierten Versionen) erfüllt sind, wird die schlechte Folge als eine «unbeabsichtigte Nebenwirkung» der Handlung bezeichnet; sie ist nur indirekt willentlich und wird durch das Vorliegen eines entsprechend schwerwiegenden Grundes gerechtfertigt.

Ein klassisches Beispiel ist die Situation einer schwangeren Frau, bei der ein Gebärmutterkrebs diagnostiziert wird. Falls kein Eingriff erfolgt, wird sich der Krebs (zumindest in vielen Fällen und in dem hier angenommenen Fall) ausbreiten und der Mutter und dem Kind den Tod bringen. Wenn hingegen die von Krebs befallene Gebärmutter entfernt wird, wird die Frau gerettet, der Fötus aber geht dabei zugrunde.

Das Herausschneiden einer Gebärmutter wird unter den oben angeführten Bedingungen für erlaubt angesehen. Die Handlung (das Beseitigen der Gebärmutter) wird als gut oder indifferent erachtet; die Absicht ist gut (man will durch die Entfernung der Gebärmutter das Leben der Mutter retten); die gute Wirkung ergibt sich ebenso unmittelbar wie die schlechte Folge (die Gebärmutter würde herausgeschnitten, auch wenn keine Schwangerschaft bestände, was beweist, daß der Tod des Fötus nicht ein Mittel im eigentlichen Sinn zur Erreichung des Guten ist); es liegt ein entsprechender Grund vor.

Diese Unterscheidung (direkt – indirekt) wurde von den Theologen jahrelang verwendet, namentlich auf wichtigen Gebieten: Handlungen, die die Sünde eines andern mit sich bringen können (Ärgernis); Handlungen, die mit einer Tötung verbunden sind; Handlungen, bei denen die Geschlechtskräfte gebraucht werden. Infolge der Bedeutung dieser Gebiete und der beinahe endlosen Vielfalt menschlicher Situationen, worin diese Fälle vorkommen können, wurde im Lauf der Jahrhunderte in bezug auf die Doppelwirkung eine riesige Kasuistik aufgebaut.

Zudem wurde das Prinzip der sogenannten Doppelwirkung von offiziellen Dokumenten übernommen und ausgiebig verwendet, namentlich in den letzten Jahrzehnten. Beispielsweise fragte Pius XI. in bezug auf die Abtreibung: «Was könnte je ein hinreichender Grund sein, um die direkte Tötung eines Unschuldigen (*directam innocentis necem*) zu entschuldigen?»[2]. Pius XII. verurteilte wiederholt die «absichtliche und *direkte* Verfügung über ein unschuldiges Menschenleben»[3] und folgerte: «Weder das Leben der Mutter noch das des Kindes darf einem Akt *direkter* Beseitigung unterzogen werden»[4]. Er wandte die Unterscheidung zwischen dem direkt und dem indirekt Gewollten auch auf Empfängnisverhütungsmittel an[5]. Die jüngste und autoritativste Anwendung dieser Unterscheidung findet sich in «Humanae Vitae». Darin sagte Paul VI.: «Wir müssen erneut erklären, daß die *direkte* Unterbrechung des bereits eingeleiteten Zeugungsvorganges und vor allem die *direkte* Schwangerschaftsunterbrechung, aus welchem Grund auch immer, als erlaubte Wege der Geburtenregelung absolut auszuschließen sind». Und er fügte hinzu: «Ebenso ist, wie das Lehramt schon wiederholt erklärt hat, die *direkte*, dauernde oder zeitweilig begrenzte Sterilisation des Mannes wie der Frau zu verurteilen»[6].

Die Verwendung dieser Unterscheidung hat zwei allgemeine Auswirkungen gehabt. Erstens hat sie die unerträglichen Folgen verkleinert, die sich dann einstellen, wenn man sich einfach an die Regel hält, man dürfe keinem Menschen das Leben (oder keinem Ge-

schlechtsakt die Fruchtbarkeit) nehmen. Zwar stellt diese allgemeine Regel in den meisten Fällen vor keine schwierigen Probleme. Wenn wir uns aber uneingeschränkt an sie halten, sind wir beispielsweise einem Angreifer gegenüber, der dieses Verbot nicht respektiert, hilflos. Deshalb hat im Lauf der Jahrhunderte die katholische Tradition die Regel in dem Sinn eingeschränkt, daß sie sich nur auf unschuldiges Leben bezieht. Doch gibt es noch weitere Fälle (namentlich im Zusammenhang mit der Geburtshilfe), wo selbst die Befolgung der eingeschränkten Regel zu einem quantitativ größeren Verlust an Leben führt. So bedurfte es einer weiteren Präzisierung. Diese besteht in der Unterscheidung zwischen direkter und indirekter Tötung. Danach darf man in gewissen lebensgefährdenden Situationen das Leben der Mutter retten, obwohl der Fötus dabei «indirekt» getötet wird. Zweitens hat diese Unterscheidung es durch eine solche restriktive Interpretation des Tötungsverbotes ermöglicht, Leben in Konfliktsituationen zu retten und dennoch an der streng deontologisch interpretierten Regel, keinen Menschen zu töten, festzuhalten. Das Fazit einer solchen restriktiven Interpretation des Tötungsverbotes besteht darin, daß man einerseits der Forderung des gesunden Menschenverstandes nachkommt, Leben womöglich zu retten, und andererseits doch entschieden am Grundsatz festhält, daß man nicht töten darf. Kurz, wie Schüller aufgezeigt hat[7], ist das bestehende «harte» (deontologisch verstandene) Verbot, Leben zu töten («*Unschuldige* Menschen dürfen nicht *direkt* getötet werden») ebenso plausibel, wie es teleologisch zu seinem gegenwärtigen Wortlaut modifizierbar war.

Geschichtlich gesehen beziehen sich die Ausdrücke «direkt» und «indirekt» auf die Einstellung des Willens zur schlechten Folge, die mit der betreffenden Handlung untrennbar verbunden ist. Gewisse schlechte Folgen werden somit als «indirekt gewollt» oder «direkt gewollt» bezeichnet. Im Lauf der Zeit wurden diese Begriffe mit gewissen Handlungen in Verbindung gebracht, von denen man annahm, in ihnen sei eine Willentlichkeit notwendig enthalten. So wurden gewisse Verfahren als «direkte Tötung» oder «direkte Empfängnisverhütung» bezeichnet. Mit anderen Worten: Der sichtbare Vorgang begann die Intentionalität zu bestimmen, statt daß die Gesamtintentionalität das Verfahren bestimmt hätte. Auf jeden Fall ist es so, daß eine als «*direktes* Ärgernis», «*direkte* Tötung», «*direkte* Empfängnisverhütung» etikettierte Handlung als sittlich schlecht gilt. Es macht einen entscheidenden Unterschied aus, ob die schlechte Folge direkt oder indirekt herbeigeführt wird.

Es ist bemerkenswert, daß diese Unterscheidung, die seit einigen Jahrhunderten in der katholischen Tradition von entscheidender Bedeutung ist, außerhalb dieser Überlieferung nicht allgemein anerkannt wird oder unbekannt ist. Einige wenige Moraltheologen und Philosophen machen von ihr Gebrauch (z.B. Paul Ramsey, in etwa Philippa Foot und ein paar andere), doch im großen und ganzen spielt sie in den meisten protestantischen Moralwerken keine Rolle. Das kann an einer Reihe von Gründen liegen. Beispielsweise können die Modifikationen, die der gesunde Menschenverstand an nicht näher bestimmten Regeln durch die Verwendung des Prinzips der Doppelwirkung anbringt, in nicht-katholischen Traditionen auf andere Weise erfolgen. Oder man könnte sagen, nicht-katholische ethische Traditionen hätten sich oft weniger mit Verhaltensnormen, sondern vielmehr mit den großen biblischen Perspektiven des sittlichen Lebens befaßt. Mag nun dieser oder jener Grund vorliegen, auf alle Fälle bleibt die Tatsache bestehen, daß außerhalb der katholischen Tradition das Prinzip der Doppelwirkung nur wenig verwendet worden ist und verwendet wird.

Von welcher moralischen Bedeutung ist das Prinzip der Doppelwirkung heute? Im letzten Jahrzehnt hat eine üppig sprießende Literatur diese Frage zu erforschen gesucht[8]. Die Diskussion ist immer noch im Gang, und zwar so sehr, daß man sagen muß, die Frage sei ungelöst. Doch soll eine kurze Übersicht über die wichtigste Literatur die in Diskussion stehenden Fragen zutage treten lassen.

II. Der weitere Verlauf der Diskussion: A) Direktheit bzw. Indirektheit des Handelns oder der Absicht ist sittlich nicht so entscheidend wie der angemessene Grund

Die heutige Diskussion wurde vor allem durch *Peter Knauer*[9] ausgelöst. In seiner grundlegenden Untersuchung über die Frage betonte Knauer zunächst, es sei sittlich schlecht, ohne entsprechenden Grund ein physisches Übel zuzulassen oder zu verursachen. Er stützte seine Darlegungen stark auf das, was Thomas von Aquin über die Selbstverteidigung sagt. Die Verteidigung des eigenen Lebens gegenüber einem Angreifer ist im Grunde nicht eine Wirkung, sondern eher ein Aspekt der Handlung. Der *finis operis*, der Sinn einer Handlung ergibt sich somit nicht einfach aus ihrer äußeren Wirkung, sondern ist eigentlich der Aspekt der Handlung, der gewollt ist. Almosenspenden z.B. ist nicht einfach eine äußere Handlung; es erhält seinen Sinn und wird zu einem sittlichen Akt durch die Absicht des Spenders.

Knauer sagt: Um die Begriffe «direkt» und «indirekt» zu verstehen, müssen wir uns dies vor Augen hal-

ten: Bis jetzt haben wir diese Begriffe zu eng mit der physischen Kausalität in Verbindung gebracht. Heute aber hat zu gelten: «Die Zulassung oder Verursachung eines physischen Übels ist direkt oder indirekt, je nachdem ein entsprechender Grund vorhanden ist oder nicht», denn wenn ein solcher Grund vorliegt, «nimmt er den gleichen Platz ein wie das direkt Gewollte und bestimmt allein den gesamten sittlichen Gehalt der Handlung. Wenn der Grund einer Handlung angemessen ist, bestimmt er allein den *finis operis*, so daß dann die betreffende Tat sittlich gut ist»[10].

Was aber ist ein angemessen wichtiger Grund? Diese Frage ist für die Darlegung Knauers entscheidend. Es kann sich dabei nicht um jeden beliebigen Grund handeln, so bedeutungsvoll und wichtig er auch sein mag. Ein Grund ist vielmehr angemessen, wenn der Wert, der durch Maßnahmen, die physische Übel in einem vormoralischen Sinn mit sich bringen, hier und jetzt verwirklicht werden soll, durch diese Maßnahmen auf die Länge gesehen nicht untergraben und in Frage gestellt, sondern gestützt und möglichst gefördert wird.

Knauer wendet dies auf die Empfängnisverhütung an und sagt: Eine Weigerung, Kinder auf die Welt zu bringen, ist nur dann angemessen begründet, wenn dies letztlich auch im Interesse des Kindes liegt, das sonst auf die Welt käme. Doch diese Auffassung betrifft nicht bloß die Empfängnisverhütung, sondern schließt eine ganze Theorie in sich. Beispielsweise liegt eine Lüge dann vor, wenn man ohne hinreichenden Grund etwas Unwahres sagt und somit direkt und formell andere irreführt. Diebstahl besteht darin, daß man ohne angemessenen Grund sich das Eigentum anderer aneignet; eine Verstümmelung darin, daß man ohne hinreichenden Grund einen chirurgischen Eingriff vornimmt; ein Mord darin, daß man ohne entsprechend wichtigen Grund jemanden tötet. Empfängnisverhütung ist dann sündhaft, wenn man ohne entsprechend schwerwiegenden Grund die eheliche Hingabe absichtlich ihrer Fruchtbarkeit beraubt. In allen diesen Fällen hat dann, wenn ein angemessener Grund vorliegt, die betreffende Handlung nicht die schlechte Folge, sondern den angemessenen Grund zum sittlichen Inhalt; das äußere (nichtsittliche) Übel ist dann bloß indirekt.

Knauer ist der Ansicht, daß die Begriffe «direkt» und «indirekt» in eine zu enge Verbindung mit physischen und psychischen Realitäten gebracht würden und daß sie beim betreffenden Handlungsvorgang ihren ursprünglichen moralischen Sinn verlören. So suchte er wieder ein Gleichgewicht herzustellen. Dabei verlegte er das Schwergewicht der Gewissensentscheidung auf den angemessenen Grund – und zwar so, daß es nicht ganz klar ist, was für eine Funktion die Begriffe «direkt» und «indirekt» eigentlich noch haben, obwohl sie beibehalten werden. Grisez sagt denn auch von Knauer: «Er nimmt eigentlich eine grundsätzliche Umwälzung vor, während er vorgibt, nur eine Klärung herkömmlicher Ideen vorzunehmen»[11].

Von einem etwas anderen Standpunkt aus ist *Louis Janssens* zu ähnlichen Schlüssen gelangt[12]. Janssens analysiert zunächst den thomistischen Begriff des menschlichen Handelns und weist nach, daß Thomas nie die Auffassung aufgab, daß der innere Willensakt als Ausgangspunkt anzusehen sei. Von hier aus betont Thomas, die Absicht des inneren Willensaktes bestimme die konkrete Handlungsstruktur: *Finis dat speciem in moralibus.*

Das menschliche Handeln besteht jedoch nicht einfach im Anstreben (*intentio*) eines Zieles oder Zweckes, sondern schließt auch die Wahl der Mittel (*electio*) in sich. Der Wille zum Ziel und die Wahl der Mittel stellen einen einzigen Willensakt dar, aber einen zusammengesetzten Akt. Das menschliche Handeln beschränkt sich nicht auf den inneren Willensakt, sondern schließt auch ein äußeres Geschehen, einen äußeren Akt in sich. Wie aber hängt der innere Willensakt strukturell mit der äußeren Tat zusammen? Wie Janssens bemerkt, ist für Thomas «das Ziel als das eigentliche Objekt des inneren Willensaktes das Formalelement; der äußere Akt, als Mittel zu diesem Ziel, ist das Materialelement derselben menschlichen Handlung.»

Nachdem er so dargelegt hat, daß das Ziel das Formalelement ist, das den sittlichen Charakter der Handlung bestimmt, und daß das, was dabei herauskommt (die äußere Tat), das Materialelement ist, sagt Janssens, Thomas habe betont, daß «nicht jede Art äußerer Handlung zum Materialelement eines sittlich guten Zieles werden könne», sondern nur eine solche, die diesem Ziel adäquat entspricht. Ist dies der Fall, so nimmt sie an der sittlichen Güte des Zieles teil. Wann aber ist sie dem guten Ziel «adäquat entsprechend»? Janssens gibt zur Antwort: Wenn zwischen dem Materialelement (den Mitteln) und dem Formalelement (dem Ziel) kein Widerspruch besteht. Er formuliert dies so: «In die Begriffe der Wertphilosophie übertragen, besagt dies: Die Mittel müssen mit dem Zielwert übereinstimmen».

Janssens veranschaulicht dies durch mehrere Beispiele von Handlungen, die etwas «ontisch Schlechtes» in sich schließen. Nicht jedes Nehmen von fremdem Eigentum ist Diebstahl, sondern nur ein solches, das den Wert des Privateigentums untergräbt. Nicht jede falsche Aussage ist eine Lüge, sondern nur eine solche, die dem Sinn und Zweck des menschlichen Sprechens zuwiderläuft. Somit gilt: Wenn ein Mittel, das etwas

ontisch Schlechtes mit sich bringt, nicht angemessen ist, wird das ontisch Schlechte zum Willensobjekt und somit intendiert. Doch dies ist wohl nie der Fall, weil sonst das Handeln um seinen Sinn kommt.

In dieser Sicht erhalten die Begriffe «direkt intendiert», «indirekt intendiert» einen stark veränderten Sinn. Unter «intendieren» versteht Janssens Folgendes: «Etwas ontisch Schlechtes darf nie das Ziel des inneren Willensaktes sein, *wenn unter Ziel das verstanden wird, was der Tätigkeit des Subjekts endgültig und im Vollsinn des Wortes ein Ziel setzt*»[13]. Hingegen kann es richtig sein, etwas ontisch Schlechtes zu intendieren, es zum Ziel eines inneren Willensaktes zu machen, «wenn dieses Ziel nicht als Endziel gewollt wird, sondern bloß als *finis medius et proximus* zu einem höheren Ziel»[14]. Für Janssens ist es somit die *debita proportio* des Übels zum Ziel, die darüber bestimmt, ob es im moralischen Sinn intendiert wird oder nicht. Praktisch besagt dies, daß die Begriffe «direkt» und «indirekt» beinahe mit dem angemessenen Grund identifiziert werden. Darin stimmen Knauer und Janssens miteinander überein.

Bruno Schüller vermerkt die Gebiete, auf denen die Unterscheidung zwischen «direkt» und «indirekt» verwendet worden ist (Verleitung oder Mitwirkung zur Sünde, Tötung, Empfängnisverhütung), und sagt dann: Wenn die Handlung ein Verleiten oder Mitwirken zur Sünde in sich schließt, bedient man sich der Unterscheidung aus einem anderen Grund als in dem Fall, wo es um Tötung und Empfängnisverhütung geht[15]. Sobald dieser Grund herausgebracht sei, werde erhellen, inwieweit die Unterscheidung aufgegeben werden könne.

Die Sünde – die eigene oder die eines anderen – ist sittlich schlecht und folglich ein «absoluter Unwert». Daraus scheint zu folgen, daß man eine Handlung, die die Sünde eines anderen zur vorhergesehenen Wirkung hat, absolut meiden muß. Doch dies würde nach Meinung Schüllers zu unmöglichen Forderungen führen. Kein Gesetzgeber dürfte z.B. für eine Gesetzesübertretung eine Strafe vorsehen, weil er zum voraus wüßte, daß dies für eine unbestimmte Anzahl von Leuten Anlaß zu sündhafter Erpressung eines Fehlbaren wäre. Tiefer gesehen läßt sich die Auffassung, es bestehe eine absolute Pflicht, eine voraussehbare Sünde eines anderen zu verhüten, schwerlich mit dem Willen des Schöpfers vereinbaren, ein Wesen zu erschaffen, das auch zur Sünde fähig ist. Der Ausweg aus diesem Dilemma wurde von alters her dadurch gesucht, daß man zwischen einem positiven Wollen, Intendieren und Beabsichtigen einerseits und einem Zulassen und Tolerieren andererseits – oder zwischen direkt Gewolltem und indirekt Gewolltem – unterschied. Im Hinblick auf den absoluten Unwert der Sünde ist nur verlangt, daß man sie unter allen Umständen nicht positiv will und intendiert. Um eines angemessen wichtigen Grundes willen darf man jedoch in Kauf nehmen, zur Sünde Anlaß zu geben[16].

Schüller verhehlt sich nicht, daß diese Lösung etwas Dunkles an sich hat, besteht aber auf der Unterscheidung, wo es um ein aktives Verleiten zur Sünde geht. Doch der Grund, weshalb die Unterscheidung notwendig ist, liegt darin, daß es sich hier um etwas *sittlich* Böses handelt. Der unbedingte Charakter des sittlich Schlechten zwingt zu dieser Unterscheidung. Wo wir es hingegen mit nichtsittlichen Übeln zu tun haben (Irrtum, Krankheit, Tod usw.), liegt der Grund zu dieser Unterscheidung nicht mehr vor, weil diese Unwerte, wie gewichtig sie auch sein mögen, bedingte (oder relative) Unwerte sind. Konkret gesprochen: Man soll eine Krankheit vermeiden, doch nicht um jeden Preis, z. B. selbst dann, wenn infolge der Aufwendungen für die Heilung eine Familie in Not gerät. Schüller ist der Auffassung, man sollte, um es zu rechtfertigen, daß wir bei unserem Tun einen relativen Unwert verursachen, nicht mit dem Begriff «indirekt» operieren. Die Verwendung dieses herkömmlichen Ausdrucks verstoße gegen den Sprachgebrauch. Sollen wir z.B., wenn jemand seinen widerspenstigen Sprößling aus rein erzieherischen Gründen körperlich straft, die Strafe und den Schmerz «indirekt« nennen? Wohl kaum. Sie haben eher den Charakter eines Mittels, und wir sprechen von einem intendierenden Wollen, von einer direkten Handlung dann, wenn es um den Gebrauch eines Mittels geht. Wir sollten von diesem Wortgebrauch nicht abgehen. Es kommt darin der Unterschied zum Ausdruck, der zwischen der Stellungnahme zu etwas sittlich Schlechtem und der zu einem nichtsittlichen Übel besteht. Um eines entsprechend wichtigen Gutes willen dürfen wir etwas sittlich Schlechtes nur *zulassen*, etwas nichtsittlich Übles hingegen dürfen wir, wenn dafür ein entsprechend wichtiger Grund vorliegt, intendierend wollen und direkt verursachen.

Wie Schüller sagt, hielt es die herkömmliche Moraltheologie für notwendig, hinsichtlich der Tötung eines Unschuldigen und der Empfängnisverhütung zwischen «direkt» und «indirekt» zu unterscheiden, weil sie diese Handlungen als «*in sich* schlecht» ansah. Sie erachtete sie als innerlich schlecht aufgrund einiger Überlegungen, die unabhängig von den Folgen angestellt wurden (man hat kein Recht, Unschuldige zu töten; Empfängnisverhütung ist widernatürlich). Sobald man zum Urteil gelangt, daß eine kontrazeptive Maßnahme nicht immer «naturwidrig» ist, liegt kein Grund mehr vor, sie als in sich schlecht zu bezeichnen. Des-

gleichen kann man die Tötung eines Unschuldigen nur dann für innerlich schlecht halten, wenn der Tod einer Person ein unbedingtes Übel im Sinn von etwas moralisch Bösem ist. Wenn aber die Tötung eines unschuldigen Menschen die Zerstörung eines zwar grundlegenden, doch nicht sittlich bestimmten Wertes ist, bedarf es der Unterscheidung zwischen direkt und indirekt nicht, sondern hat die Bewertung teleologisch zu erfolgen.

Der Trend dieser Studien geht also in die Richtung, daß die Direktheit oder Indirektheit einer Handlung oder Absicht – wenigstens so, wie man sie bisher verstand – moralisch nicht so entscheidend ist, wie man annahm[17]. Das eigentlich entscheidende Element ist der angemessen wichtige Grund. Die Logik dieser Untersuchungen legt nahe, daß der «entsprechende Grund» zu den Begriffen «direkt» und «indirekt» Anlaß gab. Somit erhelle, inwieweit diese Begriffe nicht mehr als sittlich entscheidend angenommen werden müßten. Es gebe nie einen Grund, der es erlaube, die Sünde eines anderen zu intendieren, um einen wichtigeren oder «höheren» Wert zu verwirklichen, weil es dabei keinen wichtigeren oder «höheren» Wert geben könne. Für einen Menschen gebe es kein größeres Gut als das sittlich Gute. Oder negativ gesagt: Die Sünde ist für den Menschen ein absoluter Unwert, demgegenüber alle anderen Unwerte (z.B. Krankheit, Armut, Tod) relativ oder bedingt sind. Darum dürfen wir sie nie wählen und intendieren, während wir andere Unwerte wählen und intendieren dürfen.

III. Der weitere Verlauf der Diskussion: B) Das Prinzip der Doppelwirkung ist am Platze, wenn es um den Konflikt von Werten geht, die in keinem vergleichbaren Verhältnis zueinander stehen

Die gewichtigsten Gegner dieser analytischen Ausführungen sind der Philosoph Germain Grisez und der Theologe Paul Ramsey[18]. Daß *Germain Grisez* für die Unterscheidung zwischen direkt und indirekt (und somit für das sogenannte Doppelwirkungsprinzip) eintritt, hängt logisch mit seiner gesamten Moraltheorie zusammen. Diese Moraltheorie lautet ungefähr so: Die grundlegenden menschlichen Güter (Leben, Erkenntnis, nach der man um ihrer selbst willen strebt, innere Rechtschaffenheit, Gerechtigkeit, Freundschaft usw.) sind Güter, die zu verwirklichen sind. Sie rufen nach ihrer Verwirklichung. Diese Güter sind somit die nichthypothetischen Prinzipien der praktischen Vernunft. «Als Äußerungen dessen, was zu tun ist, legen die praktischen Prinzipien grundlegende menschliche Bedürfnisse als entscheidende Güter, als Ideale vor.» Doch der Ruf, den diese Güter an uns ergehen lassen, ist nicht der direkt bestimmende Grund der sittlichen Verpflichtung. Sie klären die Entscheidungsmöglichkeiten, bestimmen aber nicht, warum gewisse Entscheide sittlich gut und andere sittlich schlecht sind.

Was bestimmt hierüber? Die Einstellung, aus der heraus wir uns entscheiden. Welches aber ist die richtige Haltung? Eine realistische. «Ein Einzelgut wählen in Einschätzung seiner echten, doch begrenzten Möglichkeit und seines objektiv menschlichen Charakters heißt, es in einer Haltung des Realismus wählen.» Die richtige Haltung sucht das Gut, das man nicht wählt, nicht herabzumindern, sondern will bloß das Gut verwirklichen, zu dem man sich entschieden hat. Diese offene, wirklichkeitsentsprechende Haltung prägt sich zu spezifischen sittlichen Verpflichtungen aus. Wir müssen z.B. in unseren Erwägungen sämtliche Güter in Rechnung stellen; wir müssen Handlungsweisen meiden, die die möglichst weite Verwirklichung eines der Güter verhindern; wir müssen durch unser Bemühen dazu beitragen, daß sie in anderen verwirklicht werden. Ein letzter, höchst wichtiger Verpflichtungsmodus ist dies: Wir dürfen nie «so handeln, daß die Verwirklichung eines der Grundgüter direkt verhindert wird», denn *direkt* gegen ein Gut handeln, heißt, es irgendetwas, was zu dieser Wahl führt, unterordnen. Und dies ist sittlich nicht erlaubt, denn alle Grundgüter sind gleich fundamental.

Selbstverständlich ist jedoch nicht jede Behinderung von etwas Gutem, die sich aus meinem Handeln ergibt, eine direkte Zerstörung dieses Gutes. Einzelne Behinderungen sind unbeabsichtigte und unvermeidliche Nebenwirkungen des Bestrebens, einen anderen Wert zu verwirklichen. *Direkt* verfehlt man sich gegen ein Grundgut, wenn dessen Behinderung direkt beabsichtigt ist.

Wann ist die Zerstörung eines Grundgutes direkt intendiert? In dieser Frage modifiziert Grisez das festgelegte Verständnis der Doppelwirkung. Er hält die moderne Formulierung für unzureichend. Sie berücksichtige bei der Bestimmung des Sinns der Handlung allzusehr den Verhaltensaspekt, die zeitliche, physische Kausalität. Nach der herkömmlichen Auffassung wird das Schlechte dann, wenn es die einzige unmittelbare Wirkung des äußern Aktes ist, direkt hervorgebracht und somit auch direkt intendiert. Beispielsweise darf man danach einen extrauterinen Fötus, der die Mutter in Todesgefahr bringt, nicht «herausschälen», während man eine kranke Tube, die einen Fötus enthält, herausschneiden darf. Desgleichen darf man den Fötus nicht abtreiben, um die Mutter zu retten.

Grisez weist diese Auffassung zurück. Er betont ihr gegenüber: «Vom Standpunkt der menschlichen sittlichen Betätigung aus macht die Einleitung eines unteil-

baren Vorgangs durch die eigene Kausalität all das, was in diesem Vorgang liegt, gleich unmittelbar... Denn angenommen, daß keine andere menschliche Handlung dazwischentritt oder dazwischentreten könnte, setzt der sittlich Handelnde, der eine natürliche Ursache setzt, *gleichzeitig* (moralisch gesprochen) deren vorausgesehene Wirkungen»[19].

Beispielsweise ist die Rettung der Mutter ein Aspekt des Abtreibungsaktes, der moralisch gesprochen ebenso unmittelbar ist wie der Tod des Kindes. Darum schreibt Grisez: «Die Rechtfertigung liegt einfach darin, daß die gleiche unteilbare Handlung zugleich die gute Wirkung hat, menschliches Leben zu schützen, und die schlechte Wirkung, es zu vernichten... Der Gesamtvorgang läßt sich durch einen menschlichen Entscheid nicht teilen, und darum sind alle seine Aspekte dem Handelnden in dem Moment, da er seinen Entscheid trifft, in gleicher Weise präsent»[20].

In der Analyse von Grisez ist die Unteilbarkeit der Handlung oder des Verhaltensvorgangs entscheidend. Diese Unteilbarkeit ist es, die es ihm gestattet, die guten und die schlechten Wirkungen für gleich unmittelbar zu halten – und deshalb direkt das Gute und indirekt das Schlechte zu intendieren. Wenn hingegen der Vorgang teilbar ist und die gute Wirkung sich als Ergebnis einer darauf folgenden menschlichen Handlung einstellt, haben wir es mit Mitteln zum Ziel zu tun oder mit nicht gleich unmittelbaren Wirkungen. So darf z. B. jemand nicht Ehebruch begehen, um seine Kinder vor dem Gefangenenlager zu retten, «weil die rettende Wirkung nicht im Akt des Ehebruchs selbst läge, sondern in einem darauf folgenden menschlichen Akt – im Akt der Person, die die Kinder verschont.» Grisez hat die bei weitem subtilste, eindrucksvollste und folgerichtigste Verteidigung des Doppelwirkungsprinzips in der heutigen Literatur geleistet.

Paul Ramsey vertritt beinahe die gleiche Auffassung über das «direkte Vorgehen gegen ein Grundgut»[21]. Er hat jedoch ein viel weniger systematisches Verständnis dessen, was die Grundgüter eigentlich sind, und er steht in scharfem Gegensatz zu Grisez in bezug auf das Kriterium der Unteilbarkeit. Um zum Unteilbarkeitskriterium Stellung zu nehmen, legt Ramsey mehrere Fälle von Konflikten im Zusammenhang mit einer Schwangerschaft vor. Der eine ist der Fall einer schwangeren Frau, die an einer akuten Appendizitis an einem falsch gelagerten Blinddarm leidet und an einem Durchbruch sterben wird, wenn nicht ein Chirurg direkt durch den Uterus eingreift (wobei er zuerst das Kind tötet, dann ihr das Leben rettet). Ein weiteres Beispiel ist das eines Aorta-Aneurysmas, bei dem die Aortawand so geschwächt ist, daß sie hinter dem schwangeren Uterus anschwillt. Um das Aneurysma zu behandeln, muß der Chirurg zuerst den Fötus töten. So wie Grisez die Dinge sieht, dürfte er einen solchen Eingriff nicht erlauben, denn die schlechte Wirkung läßt sich von der guten Wirkung trennen. Ramsey verwirft diese Auffassung und sucht darzulegen, warum nach seiner Auffassung selbst in diesem Fall eine Tötung nur indirekt ist (man geht darauf aus, den Fötus zu dem, was er der Mutter antut, *unfähig zu machen*). Kurz: Die beiden genannten Autoren sind sich nicht darüber einig, welche Handlungen als «direkt gegen das Gut des Lebens gerichtet» zu gelten haben, stimmen aber darin überein, daß es nie erlaubt ist, direkt gegen diesen oder irgendeinen anderen Wert zu verstoßen, der wirklich ein Grundwert ist. Nur indirekte Tötung ist erlaubt.

Ihr oft wiederholtes Argument für diese Behauptung und für den Widerstand gegenüber Untersuchungen wie die von Knauer, Janssens und Schüller ist dies, daß die Grundgüter inkommensurabel sind. Man kann nur das gegeneinander abmessen, was gegeneinander abmeßbar ist. Wer in Konfliktsfällen den Hauptton auf den angemessenen Grund legt, will das Inkommensurable messen. Wenn jemand das versucht, gerät er zwangsläufig in eine Art Konsequentialismus, der die moralische Richtigkeit oder Falschheit einer Handlung nach dem größten «Nettogut» bestimmt – was nicht nur eine unlogische Auffassung ist, wie die lange philosophische Diskussion über den Utilitarismus gezeigt hat, sondern auch eine Auffassung, die einigen grundlegenden christlichen Überzeugungen widerspricht. Mit anderen Worten: Man darf nie ein Grundgut um eines anderen Grundgutes willen unterdrücken, denn das hieße, ein Grundgut einem anderen Gut unterordnen, das *gleichfalls* ein Grundgut ist. Wenn Grundgüter miteinander im Konflikt sind, so besteht der einzige Weg, um den gordischen Knoten zu lösen, darin, daß man bloß indirekt das Ausfallen des einen Grundgutes zuläßt, während man das andere anstrebt. In einer im Erscheinen begriffenen Studie sagt Ramsey: «Meine Ansicht ist die, daß die Unterscheidung zwischen direkt und indirekt Gewolltem richtig ist und uns als moralisch handelnde Wesen auf die sittlichen Entscheide aufmerksam macht, wo inkommensurable Werte einander widerstreiten, wo es keine Lösung von Wertkonflikten gibt aufgrund einer Messung an einer einzigen Skala, wo in jeder supponierten Werthierarchie Lücken bestehen und wo es deswegen keinen Weg gibt, um genau zu bestimmen, welches das größere oder geringere Gut oder Übel ist... Wo es nicht bloß eine einzige Skala oder keinen gemeinsamen Nenner gibt, oder wo in der Stufung von Gütern oder Übeln eine Diskontinuität besteht, soll man gegen kein menschliches Gut vorgehen...»[22].

Diejenigen, die bei Situationen des Konfliktes zwischen verschiedenen Gütern mehr Gewicht auf die Verhältnismäßigkeit des Grundes legen, können auf verschiedene Weise entgegnen. Sie können z. B. negativ geltend machen: Wenn das Bestimmen eines verhältnismäßig wichtigen Grundes darauf hinausläuft, das Unmeßbare zu messen, welchen Sinn und Zweck hat dann der angemessene Grund in den üblichen Auffassungen über die Doppelwirkung? Sie könnten die Frage stellen: Warum liegt in einem «indirekten Töten» nicht ein Verstoß gegen ein Grundgut? Sie würden also den Nachdruck auf die sittliche (und nicht bloß beschreibende) Bedeutung der Direktheit legen, so wie sie für gewöhnlich verstanden wurde.

IV. Man mißt nicht inkommensurable Grundgüter gegeneinander ab, indem man sich eines angemessenen Grundes bedient, sondern man bringt vereinbare Grundgüter miteinander in Verbindung

Ein konkreter Behelf, um diese Fragen klarer in den Blick zu bekommen, ist der klassische, wenn auch selten vorkommende Fall, daß der Arzt bei einer schwangeren Frau vor zwei Entscheidungsmöglichkeiten steht: entweder den Fötus zu beseitigen und so die Mutter zu retten, oder ihn nicht zu beseitigen und Mutter und Kind sterben zu lassen. Sowohl diejenigen, die für die moralische Bedeutsamkeit der Unterscheidung zwischen direkt und indirekt in solchen Situationen einstehen, (z. B. Ramsey, Grisez), als auch die, die sie in Frage stellen (Schüller, Knauer und u.a. der Verfasser dieses Aufsatzes), kommen hierin zum gleichen Schluß. Das Problem liegt nicht hier, sondern die Frage ist die nach dem Grund für den Entscheid. Die Verteidiger der herkömmlichen Unterscheidung würden sagen, der Entscheid sei insofern und nur insofern in Ordnung, als es sich bei der Entfernung des Fötus um eine bloß indirekte Tötung handle. Die «Revisionisten» – wenn wir diesen Ausdruck brauchen wollen – hingegen würden sagen, der wirkliche Grund für den Entscheid sei der, daß unter *diesen Umständen* die Herbeiführung des Abortus verhältnismäßig begründet, daß sie das kleinere Übel sei. Wenn man vor zwei Entscheidungsmöglichkeiten stehe, die beide unvermeidliches (nichtmoralisches) Übel mit sich bringen, habe man sich für das kleinere Übel zu entscheiden. Das Argument, der Eingriff sei sittlich in Ordnung, weil er bloß «indirekt» sei, läuft in dieser Sicht auf die Verwendung eines Begriffs hinaus, der von außen herangetragen wird, nicht notwendig und vielleicht nicht entscheidend ist.

Die gewöhnliche Antwort auf diesen Einwand ist die: Wenn dieses Argument stimmt, ist das, was man in philosophischen Kreisen das «Kaiphasprinzip» nennt, gültig, d. h. man ist berechtigt, einen unschuldigen Menschen zu opfern, um fünf andere zu retten. Man verwendet dabei oft als Beispiel den Fall eines Sheriffs in einer Stadt des Südens der Vereinigten Staaten, der bei einer Vergewaltigung vor der Alternative steht, entweder einen Verdächtigen (von dem er aber weiß, daß er unschuldig ist) in aller Eile hinrichten zu lassen oder längere Zeit nach dem wirklich Schuldigen zu fahnden. Die sofortige Anklage und Verurteilung des Verdächtigen würde viele Menschen vor der Lynchjustiz retten und weitere unselige Folgen verhüten. Wird die sittliche Berechtigung einer Handlung einzig von den voraussehbaren Folgen her bestimmt (ein einziger Unschuldiger wird getötet, statt daß viele Unschuldige getötet werden), so scheint der Sheriff die Pflicht zu haben, einen Unschuldigen hinrichten zu lassen – ein Schluß, der unser sittliches Empfinden schockiert, den aber, wie es scheint, jemand, der das Doppelwirkungsprinzip revidieren will, zwangsläufig zu ziehen hat.

Hier würde der Revisionist wiederum die Worte «unter diesen Umständen» unterstreichen, wie in dem oben angeführten Abtreibungsdilemma. In diesem Dilemma geht es nicht *lediglich* um die Frage: Soll man einen Menschen retten oder zwei zugrundegehen lassen? Das Dilemma ist nicht nur ein quantitatives. Man muß dabei auch den Umstand erwägen, daß hier der todbringende Eingriff innerlich und untrennbar mit der Rettung des Lebens der Mutter zusammenhängt, ob es sich nun bei diesem Eingriff um eine Kraniotomie oder um die Entfernung des Fötus handelt, damit man an ein lebensbedrohendes Aneurysma herangelangt[23]. Somit liegt in der Natur des Falles keine andere Möglichkeit vor, die Mutter zu retten. Zwischen den Mitteln und dem Ziel besteht ein wesentlicher Zusammenhang. Hingegen liegt beim Fall des Sheriffs ein solcher Zusammenhang nicht vor. Hier besteht kein innerer Zusammenhang zwischen der Tötung eines unschuldigen Menschen und der Sinnesänderung eines lynchfreudigen Mobs. Wer daran festhält, daß es den freien Willen braucht, um etwas Böses (oder Gutes) zu tun, kann zwischen der Hinrichtung eines unschuldigen Menschen und der Gesinnungsänderung eines lynchlustigen Mobs keinen inneren Zusammenhang erblikken. Im obigen Fall der Herbeiführung des Abortus entschließt man sich, das Leben zu retten, das gerettet werden darf, weil unter diesen Umständen der Abortus das kleinere Übel ist und ein angemessen wichtiger Grund dafür vorliegt. Unter anderen Umständen hingegen wäre er nicht das kleinere Übel und läge kein entsprechend wichtiger Grund vor.

Dies könnte[24] einen «Revisionisten» zu einer weite-

ren, positiveren Bestreitung veranlassen: Daß man den entsprechend wichtigen Grund als das bei Konfliktsituationen entscheidende Element ansieht, braucht nicht unbedingt zu heißen, daß man etwas Unmeßbares messen will. Selbstverständlich gibt es Zeiten, in denen es am Platze ist, etwas im eigentlichen Sinn zu ermessen, z. B. wenn bloß nützliche Güter mit Grundgütern im Konflikt sind. Dann opfert man das bloß nützliche Gut zugunsten des Grundgutes, weil Güter, die bloße Mittel sind, in der Rangordnung der Güter tiefer stehen. So gibt man dem Leben den Vorzug vor dem Eigentum. Dies ist eine «Güterabwägung» im strengen Sinn[25].

Das ist jedoch selbstverständlich nicht möglich, wenn es um Grundgüter geht. Aber es ist auch nicht notwendig. Obwohl die Grundgüter nicht (*gegen*einander) kommensurabel sind, sind sie miteinander zusammenhängende Güter. Wer ungerechtfertigterweise einem Menschen das Leben nimmt, untergräbt damit alle weiteren menschlichen Güter, und wenn diese menschlichen Güter geschwächt und untergraben sind, wird auch das Gut des Lebens in Mitleidenschaft gezogen. Nehmen wir als weitere Beispiele die Ehe und die Empfängnisverhütung. Es geht dabei um zwei verschiedene, doch eng zusammenhängende Güter: Um das Gut der Fortpflanzung und das der Gemeinschaft. Die Art und Weise, wie das Fortpflanzungsgut geschützt wird, kann dieses mit der Zeit untergraben, indem sie ein damit zusammenhängendes Gut, das der Gemeinschaft, beeinträchtigt. Die mögliche Unwirksamkeit der periodischen Enthaltung und vielleicht erzwungene längere Perioden der Enthaltsamkeit können das Gut der Kommunikation leicht beeinträchtigen und *damit* auch das Gut der Fortpflanzung. Das Zweite Vatikanische Konzil sagte etwas sehr Ähnliches, als es feststellte: «Wo das intime eheliche Leben unterlassen wird, kann nicht selten die Treue als Ehegut in Gefahr geraten und das Kind als Ehegut in Mitleidenschaft gezogen werden»[26]. Dies scheint eine kluge Einschätzung der Dinge zu sein. Gerade die Sorge für das Gut der Weitergabe des Lebens, aber in Zusammenhang mit dem Gut der ehelichen Gemeinschaft und durch sie unterstützt, kann zum Schluß führen, daß der Eingriff in die Fruchtbarkeit, wenn nötig, sittlich berechtigt ist. Kurz, man bemißt nicht das Inkommensurable, wenn man sich an das Prinzip des angemessenen Grundes hält, sondern man bringt das zusammen, was miteinander in Zusammenhang gebracht werden kann.

Etwas ganz Ähnliches ließe sich zum obenerwähnten Fall des Sheriffs in den Südstaaten sagen, und wenn wir die Linien verlängern, führen sie meines Erachtens auch zur Moralwidrigkeit der Verwendung von Vernichtungsbomben (Menschen sind ein größeres Gut als Macht). Die Art und Weise, wie man das Gut schützt (das Menschenleben durch die Hinrichtung eines Unschuldigen), wird es auf die Dauer untergraben, indem sie ein damit zusammenhängendes Gut (die menschliche Freiheit) beeinträchtigt. Dadurch nämlich, daß man einen unschuldigen Menschen tötet, um andere davon abzuhalten, fünf unschuldige Menschen zu töten, spricht man eigentlich den anderen die Freiheit ab. Dies läuft, moralisch gesehen, im Grunde auf Erpressung hinaus. Man setzt dabei voraus, daß ich andere nur dadurch von Unrecht abhalten kann, daß ich selbst Leid, nichtmoralisches Übel zufüge. Diese Annahme leugnet und untergräbt dadurch die menschliche Freiheit. Und weil diese Freiheit ein Gut ist, das mit dem Gut des Lebens zusammenhängt, untergrabe ich, wenn ich es in der Art, wie ich das Gut des Lebens verteidige, beeinträchtige, das Leben selbst, was unangemessen ist. Auch hier wieder wägt man genaugenommen nicht Leben *gegen* Freiheit ab, sondern man nimmt nur das, was zusammengehört, zusammen und berechnet die Verhältnismäßigkeit innerhalb dieser Interrelation. Darum betont Schüller ganz richtig, daß es hier und in ähnlichen Fällen nicht einfach darum gehe, das Leben des einen gegenüber dem Leben anderer abzuwägen; es geht um die Institution des Kriminalgesetzes als ganze. Und daran muß die Angemessenheit abgelesen werden.

Und schließlich geben die «Revisionisten» zu, daß zwischen Handlungen, die direkt ein nichtmoralisches Übel mit sich bringen, und Handlungen, bei denen dies indirekt der Fall ist, ein deskriptiver Unterschied besteht. Das will heißen, daß die Direktheit oder Indirektheit einer Wirkung uns sagt, was in der betreffenden Handlung zu erreichen gesucht wird und mit welchen Mitteln und unter welchen Umständen. Dies alles zusammengenommen deckt die Bedeutung der Handlung auf. Ob die betreffende Handlung als ganze sittlich richtig oder falsch ist, hängt von dieser ihrer Bedeutung ab. Diese enthüllt uns nämlich, um welche weiteren Werte es dabei geht und damit, ob die Art und Weise, wie wir ein Gut hier und jetzt erstreben, zerstörerisch ist oder nicht. Mit anderen Worten, sie bringt an den Tag, ob in der betreffenden Handlung als ganzer das Gute das Schlechte überwiegt, ob wirklich ein entsprechend schwerwiegender Grund vorliegt oder nicht. Und das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein eines solchen Grundes bestimmt, ob die Haltung des Handelnden angemessen ist oder nicht, ob er sich richtig oder falsch entschieden hat, ob er für die Grundgüter offen bleibt oder eines von ihnen bei der Erstrebung eines anderen ausschließt – ob er sich gegen ein Grundgut entscheidet oder nicht.

Dies hat einige neuere Kommentatoren zum Schluß veranlaßt, daß da, wo es um nichtmoralische Übel gehe, die entscheidende Demarkationslinie (die richtige und falsche Geistes- und Willenshaltungen und damit die Handlungen, in denen sie zum Ausdruck kommen, voneinander abgrenzt) nicht zwischen Beabsichtigen und Zulassen im Sinn des herkömmlichen Verständnisses dieser Begriffe zu ziehen sei, sondern zwischen Intendieren als Ziel einerseits und Intendieren als Mittel und Zulassen andererseits.

Dieser Aufsatz stellt eine kurze – und darum fast zwangsläufig irreführende – Zusammenfassung der Hauptpunkte der Diskussion dar. Da das Gespräch noch weitergeht, ist es schwierig, ja unstatthaft, voreilig Schlüsse zu ziehen. Und da der Autor mehr der einen Tendenz (der der «Revisionisten») folgt als der anderen, fällt es ihm schwer, gerecht zu urteilen. Doch die Diskussion wird – und soll – weitergehen, und die Unstimmigkeiten werden behoben werden. Es genügt, hier zu bemerken, daß in der eher fachtechnischen Lehre von der Doppelwirkung – die für einzelne merkwürdig, für andere belanglos ist – viel auf dem Spiel steht: das Verständnis der Moralnormen, die Lösung einiger beklemmender und heikler moralischer Dilemmas, die Interpretation und/oder Umformulierung lehramtlicher Aussagen und letztlich der Wille Gottes selbst, den der Mensch in einer Welt des Leidens, des Irrtums und des Konflikts ausfindig zu machen versuchen muß.

[1] Für einzelne Qualifikationen vgl. z. B. A. Vermeersch S. J., Theologia Moralis, Principia – Responsa – Consilia I (Verlag der Gregoriana, Rom 1947) 105ff.

[2] Acta Apost. Sedis 22 (1930) 563.

[3] AaO. 43 (191) 838–839.

[4] AaO. 43 (1951) 857.

[5] AaO. 50 (1958) 735–736.

[6] AaO. 60 (1969) 481–518.

[7] B. Schüller S. J., Direkte Tötung – indirekte Tötung: Theologie und Philosophie 47 (1972) 341–357.

[8] Eine Übersicht findet sich in meinem Werk: Ambiguity in Moral Choice (Marquette Univ., Milwaukee 1973).

[9] P. Knauer S.J. The Hermeneutic Function of the Principle of Double Effect: Natural Law Forum 12 (1967) 132–162. Ferner in: Nouvelle Revue Théologique 87 (1965) 365–375.

[10] AaO. 141.

[11] G. Grisez, Abortion: The Myths, the Realities, and the Arguments (Wash, Corpus Books 1970) 331.

[12] L. Janssens, Ontic Evil and Moral Evil: Louvain Studies 4 (1972) 115–156.

[13] AaO. 141 (Hervorhebung von uns).

[14] AaO. 141.

[15] Vgl. Anm. 7.

[16] Schüller würde sagen: Die Sünde eines anderen «zulassen» (sie nicht womöglich verhüten) ist allein Sache Gottes und bleibt ein Mysterium, und darum ist es nur aus wichtigen Gründen gestattet, nichtmoralische Übel «zuzulassen».

[17] Dieser Denkrichtung sind zuzurechnen (mit Modifikationen) J. Fuchs SJ, The Absolutness of Moral Terms: Gregorianum 52 (1971) 415–458; Sittliche Normen – Universalien und Generalisierungen: Münchener Theol. Zeitschrift 25 (1974) 18–33; weniger ausdrücklich, doch klar F. Böckle, Recht auf menschenwürdiges Sterben: Evangelische Kommentare 8 (1975) 71–74, und weitere, in «Ambiguity in Moral Choice» genannte Autoren (C. van der Poel, W. van der Marck u.a.).

[18] Zu Grisez vgl. Anm. 11. Ramsey und Grisez haben zu meinem Werk «Ambiguity in Moral Choice» ausführliche Kritiken geschrieben. Ihre Kommentare werden, zusammen mit denen von W. Franke-na, B. Brody, C. Fried, A. Dunagan, B. Schüller, P. Singer und mit meiner Antwort, in einem demnächst erscheinenden Sammelband veröffentlicht.

[19] AaO. 333.

[20] AaO. 340.

[21] P. Ramsey, Abortion: A Review Article: Thomist 37 (1973) 174 – 226.

[22] Vgl. Anm. 18.

[23] Ich verdanke diesen Gedanken Jerome Wiseman OSB.

[24] Ich sage «könnte», weil ich nicht weiß, in welcher Form die einzelnen Antworten erfolgen würden.

[25] Vgl. B. Schüller S. J., Neuere Beiträge zum Thema «Begründung sittlicher Normen»: Theologische Berichte 4 (Benziger, Einsiedeln 1974) 109–181.

[26] Die Kirche in der Welt von heute (Gaudium et Spes) Nr. 51.

Übersetzt von Dr. August Berz

RICHARD McCORMICK

1922 in Toledo, Ohio (U.S.A.) geboren; Jesuit; 1953 Priesterweihe; Master of Arts der Loyola University Chicago; 1957 Doktorat in Theologie an der Gregoriana, Rom. Er ist Vorsitzender der Catholic Theological Society of America; war Mitglied des Direktoriums der American Society of Christian Ethics; ist Mitglied der Catholic Commission on Intellectuel and Cultural Affairs, Professor für christliche Ethik am Kennedy Institute, Zentrum für Bioethik, Georgetown University, Washington, und Forschungsassistent am Woodstock Theological Center. Von 1957 bis 1973 Professor der Moraltheologie an der Theologischen Hochschule des Jesuitenordens in Chicago. Vortragstätigkeit über christliche Moral; Verfasser von «Ambiguity in Moral Choice» (1973); regelmäßiger Mitarbeiter an Zeitschriften und Büchern. Anschrift: The Joseph and Rose Kennedy Institute, Center of Bioethics, Georgetown University, Washington, D.C. 20007, USA.

Charles Curran

Der Utilitarismus und die heutige Moraltheologie

Stand der Diskussion

Während des letzten Jahrzehntes ist innerhalb des römischen Katholizismus eine wachsende Menge theologischer Literatur entstanden, in der die Existenz absoluter Verhaltensnormen in der Moraltheologie infrage gestellt wird. Genauer gesagt: Eine beträchtliche Anzahl Theologen hat Einwände erhoben gegen keine Ausnahmen duldende moralische Normen, bei denen das sittliche Handeln im Sinne des physischen Aspektes der Handlung verstanden ist. Zugleich ist es in der philosophischen Ethik zu einer immer heftigeren Diskussion über die Adäquatheit einer utilitaristischen Lösung gekommen. Häufig haben diese Diskussionen völlig voneinander isoliert stattgefunden. Zweck und Absicht dieser Untersuchung ist es, die verschiedenen Diskussionen innerhalb des utilitaristischen Denkens miteinander zu vergleichen, die gegen den Utilitarismus vorgebrachten Argumente zur Klärung dessen, worum es in den Diskussionen ging, zu prüfen, den Standort der innerhalb der katholischen Ethik geführten Diskussion im Licht der Gesamtdiskussion über den Utilitarismus zu bestimmen und methodische Anregungen für eine katholische Ethik zu geben.

I. Diskussionen innerhalb des Utilitarismus

Der Utilitarismus wird definiert als diejenige ethische Haltung, die das größte Gut für die größtmögliche Zahl von Menschen zu schaffen sucht. Da die Sittlichkeit einer Handlung auf diese oder jene Weise von der Schaffung von Gutem oder der Vermeidung von Schlechtem abhängt, wird der Utilitarismus allgemein als eine Art teleologischer Ethik oder Konsequentialismus charakterisiert. Derartige teleologische Theorien stehen generell im Gegensatz zu den deontologischen Theorien, die den Standpunkt vertreten, es gebe die Möglichkeit moralischer Verpflichtung zu Handlungen, die nicht das höchste Gut hervorbringen oder das schlimmste Übel vermeiden, wie es die Teleologisten behaupten. Utilitarismus ist deshalb eine Form von Konsequentialismus, weil die moralische Verpflichtung bestimmt ist durch die guten oder schlimmen Folgen einer Handlung. J.J.C. Smart, ein zeitgenössischer Vertreter des Utilitarismus, definiert ihn als die Auffassung, daß sittliche Richtigkeit oder Unrichtigkeit einer Handlung allein von der völligen Gutheit oder Schlechtheit der Folgen abhänge[1].

1. Die Berechnung der Folgen

Utilitaristen wie ihre Gegner haben öfters festgestellt, daß sich einige Schwierigkeiten bei der Berechnung der Folgen einer Handlung ergeben. Bentham hat als Maßstab das Maß von Lust und Unlust aufzustellen versucht, indem er sieben verschiedene Dimensionen benannte, die zu berücksichtigen seien. John Stuart Mill wandte sich gegen Benthams nur auf Quantität beruhenden Maßstab und führte eine qualitative Unterscheidung zwischen höherer und niederer Lust ein[2]. Aber das Problem der Folgenberechnung ist noch komplexer. Doch was immer Nutzen (utility) bedeutet, die Theorie des Utilitarismus beansprucht für ihn die höchstmögliche Steigerung. Da unser Handeln oft mehr als eine Person und eine Vielzahl gesellschaftlicher Institutionen betrifft, muß eine Berechnung des gesamten Rein-Nutzens (net utility) für alle dem handelnden Subjekt offen stehenden alternativen Handlungen möglich sein. Von den verschiedenen zeitgenössischen Philosophen (z.B. Braybrooke, Rescher, Brand) werden unterschiedliche Berechnungstheorien angeboten[3]. Die meisten Philosophen sind sich über die Schwierigkeiten bei der Entwicklung einer solchen Berechnung von Handlungsfolgen klar.

Zwei Punkte verdienen beim Eingehen auf das Problem der Folgenberechnung besondere Erwähnung. Die Utilitaristen sind keineswegs der Meinung, die Menschen sollten nun immer versuchen, solche bis ins letzte gehenden Berechnungen anzustellen, bevor sie handeln. Sie anerkennen durchaus die oft als summarische Regeln bezeichneten einfachen, unreflektierten Regeln des Handelns. Solche summarische Regeln besitzen keine absolute Geltung und dürfen ohne weiteres verletzt werden, wenn diese Verletzung bessere Folgen ergibt. Für gewöhnlich aber kann man solchen einfachen Regeln als Niederschlag der Erfahrung, was nun normalerweise den größten Nutzen bringt, folgen.

Als zweites muß zugegeben werden, daß auch unter den Utilitaristen keine allgemeine Übereinstimmung darüber besteht, wie die Handlungsfolgen berechnet werden sollen. Diese Schwierigkeit oder der Mangel an Übereinstimmung bilden kein letztlich überzeugendes Argument gegen den Utilitarismus oder gegen das Prinzip der Handlungsfolgen. Die Berechnung von Folgen ist für alle anderen Formen von Ethik ebenfalls ein Problem. Die römisch-katholische Moraltheologie der Handbücher hat sich nicht selten auf Handlungs-

folgen berufen zur Begründung der Sittlichkeit einzelner Handlungen. Das Prinzip der Proportionalität im Krieg vertritt den Standpunkt, daß das durch den Krieg angestrebte Gut die damit verbundenen Übel aufwiegen muß. Hier wird verlangt, daß die Folgen alternativer Handlungen in Betracht gezogen werden, bei denen viele verschiedene menschliche Werte im Spiele sind, einschließlich des Verlustes von Menschenleben und der Existenz von Völkern und Nationen. So sieht sich die traditionelle katholische Moraltheologie derselben Schwierigkeit gegenüber wie der Utilitarismus, wenngleich nicht immer.

2. Der Handlungs-Utilitarismus und der Regel-Utilitarismus

Eine wirklich bedeutende und wichtige Diskussion unter den Utilitaristen geht um den Unterschied zwischen dem Handlungs- und dem Regel-Utilitarismus. Bis vor etwa zwanzig oder dreißig Jahren wurde der Utilitarismus gemeinhin als Handlungs-Utilitarismus verstanden: Die sittliche Richtigkeit oder Unrichtigkeit einer Handlung galt als durch die Folgen der Handlung selbst bestimmt. Die Gegner des Utilitarismus erhoben eine Anzahl von Einwänden gegen den Utilitarismus, da man, wenn die Folgen der individuellen Handlung als moralisch determinierend angesehen wurden, in Widerspruch zu einer Reihe anerkannter moralischer Lehren geriet, z. B. Bestrafung Unschuldiger, Justizmord, Wahlenthaltung, Verletzung von Geheimnissen, Verschweigen der Wahrheit usw. Michael Bayles hat eine Sammlung von Aufsätzen zusammengestellt, um darzulegen, daß die Entwicklung des Regel-Utilitarismus eine Verfeinerung der ursprünglichen utilitaristischen Betrachtungsweise bedeutet. Diese neue Form des Utilitarismus war in den letztvergangenen Jahren zur Entkräftung einiger der oben genannten Einwände formuliert worden[4]. Dem Regel-Utilitarismus zufolge können Handlungen nur dann als sittlich richtig betrachtet werden, wenn sie den Regeln entsprechen, die vom Standpunkt des Utilitarismus aus vertretbar sind. Urmson behauptet, John Stuart Mill selbst sei in Wirklichkeit ein Vertreter des Regel- und nicht des Handlungs-Utilitarismus gewesen[5].

In den sechziger Jahren vertraten David Lyons und andere den Standpunkt, Handlungs-Utilitarismus und Regel-Utilitarismus seien, wenn man sie richtig verstehe, unter Berücksichtigung aller Umstände, speziell der Grenzphänomene, äquivalent, so daß kein wirklicher Unterschied zwischen ihnen bestehe[6]. Lyons These von der Äquivalenz ist angegriffen worden[7]. Doch läßt sich bei einer Darstellung des gegenwärtigen Standes der Diskussion mit einiger Sicherheit sagen: Unter den Utilitaristen selbst besteht eine wachsende Übereinstimmung darüber, daß der Regel-Utilitarismus sehr häufig, wenn nicht überhaupt, mit dem Handlungs-Utilitarismus zusammenfällt[8].

Die Diskussion unter den Utilitaristen über Handlungs- und Regel-Utilitarismus hat keine unmittelbaren Parallelen in den innerhalb der katholischen Moraltheologie in Gang befindlichen Diskussionen. Dennoch kann, wie es scheint, die katholische Moraltheologie aus dieser Diskussion mit ihrer Betonung der Universalisierbarkeit ihren Nutzen ziehen. Richard A. McCormick hat kürzlich erklärt, einige Normen (z. B. die direkte Zerstörung unschuldigen Lebens, die direkte Tötung von Nichtkombattanten im Krieg, der Unterschied zwischen Begehung und Unterlassung, wie er uns bei der sogenannten passiven und aktiven Euthanasie entgegentritt) seien «auf teleologische Weise aufgestellt und doch virtuell ohne Ausnahme». Beim Abwägen aller Handlungsfolgen gelangt man zu dem Schluß, daß die Handlungen falsch und die aus einigen Ausnahmen erwachsenden Risiken so groß sind, daß die Norm virtuell ohne Ausnahme ist. Die Aufstellung einer solchen Norm gründet auf einer Analogie zur Aufstellung eines positiven Gesetzes auf der Grundlage der Annahme einer allgemeinen und universalen Gefahr[9].

McCormicks Argument für Normen ohne Ausnahmen besteht in dem Gedankengang, daß jede mögliche Ausnahme letztlich zu Übeln führen müßte, die größer sind als das Gut, das möglicherweise in dem einen Ausnahmefall herauskommen würde. Die Diskussion über Regel- und Handlungs-Utilitarismus hat öfters Gebrauch gemacht von dem Prinzip der Universalisierbarkeit oder Möglichkeit zur Verallgemeinerung, die in diesem Zusammenhang angewandt werden könnte, um gewisse Ausnahmen zu gestatten, ohne daß dabei notwendig alle Übel einzutreten brauchen, die, wie McCormick fürchtet, aus einigen Ausnahmen entstehen könnten.

McCormick selbst vertritt den Standpunkt, daß die jetzigen in der katholischen Moraltheologie anerkannten Gesetze oder Normen letztlich durch eine Verfeinerung des Prinzips zustande gekommen sind, daß Töten verwerflich ist, außer wenn ein angemessener Grund dafür vorhanden ist (Notwehr, Töten im Krieg usw.), der den durch die betreffende Norm zu schützenden Wert nicht gefährdet[10]. Niemand möchte jedoch versuchen, die Frage einen Schritt weiter vorzutreiben: Können Ausnahmen gemacht werden von den heute anerkannten Normen, Unschuldige nicht direkt zu töten und keine aktive Euthanasie zu dulden, die für einige wenige Ausnahmefälle gelten, ohne daß dadurch

alle die schlimmen Folgen entstehen, die McCormick fürchtet, wenn man die vorhandenen klaren Unterscheidungen nicht mehr akzeptiert.

Im Falle der direkten Tötung von Nichtkombattanten im Kriegsfalle stimme ich mit McCormicks Befürchtungen grundsätzlich und zutiefst überein. Doch was die direkte Tötung Unschuldiger anbetrifft, so dürfte es möglich sein, einige ganz begrenzte Ausnahmen gelten zu lassen. Nehmen wir einen von Williams vorgetragenen Fall: Ein Fremder wird zufällig Zeuge folgender Szene: Der tyrannische Hauptmann einer militärischen Einheit schickt sich eben an, eine Gruppe von aufs Geratewohl aufgegriffenen Bewohnern eines Dorfes erschießen zu lassen. Er will dadurch andere protestierende Dorfbewohner abschrecken und die Loyalität der Bevölkerung zu der an der Macht befindlichen Regierung wiederherstellen. Der Hauptmann bietet dem Fremden als besondere Vergünstigung an, er solle einen beliebigen Dorfbewohner erschießen und sichert ihm zu, dann die übrigen freizulassen. Es besteht die berechtigte Annahme, daß der Hauptmann seine Drohung gegen die Aufgegriffenen wahr machen wird, und es besteht keinerlei anderer Weg, die Todeskandidaten oder einen Teil von ihnen zu retten[11].

Ist es nicht möglich, eine Ausnahmeklausel anzuerkennen, die für besondere Härtefälle gleich dem oben geschilderten gelten, ohne daß damit notwendig die auf weite Sicht von McCormick gefürchteten Folgen eintreten? Könnte man nicht die Regel akzeptieren: Direkte Tötung eines Unschuldigen ist verwerflich, ausgenommen solche Fälle, in denen man die Gewißheit hat, daß eine solche Tötung der einzige Weg zur Rettung einer weit größeren Zahl von Unschuldigen ist? Eine solche beschränkte Ausnahmeklausel könnte in einigen seltenen Fällen eine Tötung gestatten und dabei die Gültigkeit des Prinzips aufrechterhalten, daß die Tötung Unschuldiger in nahezu allen Situationen nicht erlaubt ist. Notwendig ist dabei, auf der persönlichen Gewißheit zu bestehen, daß diese Tötung der einzige Weg ist, auf dem eine weit größere Anzahl Unschuldiger gerettet werden kann. Eine solche Vorbedingung ist selten gegeben und unmöglich in der komplexen Situation der Kriegsführung und im Falle direkter Tötung von Nichtkombattanten.

Geht es aber um den Unterschied zwischen töten und sterben lassen als Handlungen der Begehung und Unterlassung, ist es da nicht möglich, eine nuancierende Unterscheidung zu machen, die zwar anerkennt, daß dabei nicht immer ein absoluter Unterschied zwischen beiden Verhaltensweisen besteht, aber doch einige der schlimmen Folgen vermieden werden, die McCormick befürchtet? Ich habe die Meinung vertreten: Wenn einmal der Vorgang des Sterbens begonnen hat, so besitzt die Unterscheidung zwischen Begehung und Unterlassung keine entscheidende Bedeutung mehr. Konkreter gesagt: Der Vorgang des Sterbens kann als der Zeitraum charakterisiert werden, in dem der Einsatz außergewöhnlicher Mittel eingestellt werden kann, da er nunmehr nutzlos geworden ist, da keine Hoffnung auf Erfolg einer solchen Behandlung des Patienten mehr besteht. Besteht wirklich ein so großer Unterschied, ob man das Beatmungsgerät abstellt in der Absicht, dem Patienten das Sterben zu ermöglichen, oder ob man in derselben Phase positiv eingreift, um dieselbe Wirkung zu erzielen? Die Voraussetzung ist, daß in beiden Fällen der Tod des Patienten mit Gewißheit und unvermeidlich und mit demselben Grad von Unmittelbarkeit durch die Begehungs- wie die Unterlassungshandlung erfolgt. In der großen Mehrzahl der Fälle dürften die beiden Handlungen der Begehung und der Unterlassung allerdings nicht gleich sein hinsichtlich der Gewißheit, der Unvermeidlichkeit und der Unmittelbarkeit des Todeseffektes, und so lassen sich die von McCormick erwähnten Gefahren größtenteils vermeiden. Ein Unterschied besteht indessen darin, daß ich, wenn ich das Atemgerät ausschalte, nicht in genau derselben Weise Ursache des Todes bin, wie bei einer Begehungshandlung. Doch scheint der Unterschied kaum eine Grundlage für eine unterschiedliche moralische Beurteilung zu bieten, wo die oben erwähnten Voraussetzungen die gleichen sind.

II. Utilitarismus, Teleologie und Konsequentialismus

1. Klärungen und Ablehnung des Utilitarismus

In der jüngsten Literatur hat sich die allgemeine Tendenz abgezeichnet, auf die Mängel des Utilitarismus als Moraltheorie hinzuweisen und sich für andere Methoden, zumindest aber für Abwandlungen der utilitaristischen einzusetzen. Die Termini, um die es dabei ging, sind auf verschiedene Weisen definiert worden. Doch im Zusammenhang der utilitaristischen Diskussion werden Utilitarismus, Teleologie und Konsequentialismus allgemein als ethische Theorien verstanden, die sittliche Richtigkeit oder Unrichtigkeit der Handlung (oder Regel) ausschließlich auf der Grundlage der Folgen der betreffenden Handlung (oder Regel) bestimmen. J.J.C. Smart vertritt den Standpunkt, sittliche Richtigkeit oder Unrichtigkeit einer Handlung hänge nur von der totalen Güte oder Schlechtheit der Folgen ab, das heißt von der Auswirkung der Handlung auf das Wohl aller Menschen[12].

In einer Kritik des Utilitarismus, wobei er speziell Smarts Theorie im Auge hat, widmet Bernard Williams einen großen Abschnitt seiner Monographie der Struk-

tur des Konsequentialismus und betont dabei, die Alternative zum Konsequentialismus impliziere nicht die Anerkennung des Standpunktes, es gebe bestimmte Handlungen, die man begehen oder unterlassen könne, gleich welche Folgen sie haben. Williams selbst räumt einige Umstände ein, unter denen direkte Tötung eines Unschuldigen moralisch gut sein könnte. Die Bestreitung des Konsequentialismus impliziert nur das Zugeständnis, daß es einige Situationen geben würde, in denen Handlungen gut wären, obwohl die durch eben diese Handlung hergestellte Lage der Dinge schlechter wäre als manche andere dem Handelnden offenstehende. Mit anderen Worten: Dem Konsequentialismus widersprechen bedeutet notwendig den Standpunkt vertreten, daß die Folgen einer Handlung nicht die moralisch *einzig* erhebliche Erwägung darstellen; man braucht also nicht zu behaupten, es sei *immer* falsch, ohne Rücksicht auf Folgen zu handeln[13].

In der Diskussion der neueren Zeit verwenden den Utilitarismus ablehnende oder modifizierende Autoren wie Rawls und Lyons den Begriff «teleologisch» in eben diesem Sinne. So stellt Lyons ganz zu Anfang seines Buches fest, die Vertreter einer teleologischen Moral behaupteten, die Richtigkeit einer Handlung hänge *nur* von ihrer Nützlichkeit ab; die Vertreter einer deontologischen dagegen erklärten, die Richtigkeit sei *nicht allein* Funktion der Nützlichkeit[14]. Rawls betont, in der teleologischen Moral werde das Gute unabhängig von der Richtigkeit definiert. In Übereinstimmung mit dieser Charakterisierung behauptet Rawls, wenn die Verteilung des Guten auch als Gutes gewertet werde und möglicherweise sogar als ein Gutes höherer Ordnung, dann habe man keine teleologische Auffassung mehr im klassischen Sinne[15].

Eine solches Verständnis des Teleologischen entspricht dem Standpunkt von William Frankena, der Teleologie als ein System definiert, in dem moralische Qualität oder Wertigkeit von dem vergleichbaren nichtmoralischen Wert des Produzierten oder Zustandegebrachten abhänge. Deontologische Theorien vertreten im Gegensatz zu teleologischen die Meinung, es gebe zumindest noch andere Erwägungen als die Gutheit oder Schlechtheit der Folgen, die eine Handlungsweise oder -regel richtig und verbindlich machen. Frankena gibt zu, Deontologen könnten in zwei typischen Formen auftreten: solche, für die das Prinzip der höchsten Steigerung des Guten dem Schlechten gegenüber kein moralisches Kriterium sei, und solche, für die ein derartiges Prinzip nicht die einzige oder eine letztgültige Basis darstelle[16].

Einwände gegen die Theorie des Utilitarismus der Teleologie oder des Konsequentialismus, wie sie von Rawls, Frankena, Williams und anderen in der gegenwärtigen Diskussion vorgebracht werden, beruhen nicht etwa darauf, daß die betreffenden Autoren unbedingt den Standpunkt verträten, es gebe Handlungen, die ohne Rücksicht auf ihre Folgen immer richtig oder unrichtig seien. Ihre Einwände gegen Utilitarismus, Teleologie und Konsequentialismus lassen sich folgendermaßen zusammenfassen: 1. Es müssen noch andere Aspekte als die Folgen in Betracht gezogen werden. 2. Das Gute kann nicht unabhängig vom moralisch Richtigen bestimmt werden. 3. Nicht nur die Folgen selbst, sondern auch die Art und Weise, wie der Handelnde diese Folgen zustande bringt, haben moralische Bedeutung. Zur Widerlegung von Utilitarismus, Teleologie oder Konsequentialismus brauchen die genannten Autoren nicht zu behaupten, manche Handlungen seien falsch oder richtig ohne Rücksicht auf ihre Folgen, doch müssen sie anerkennen, daß bestimmte Handlungen genau das sein können, was zu tun ist, selbst wenn die durch diese Handlungen geschaffene Lage der Dinge schlechter sein würde, als andere dem Handelnden offenstehende Sachlagen.

In der Literatur über die Adäquatheit des Utilitarismus wird häufig der Fall der Einlösung von Versprechen genannt. Er veranschaulicht gut die Unterschiede zwischen Utilitaristen und deren Gegnern. Es handelt sich etwa um das Versprechen, das jemand einem auf einer einsamen Insel Sterbenden gibt, nach dessen Tod sein nachgelassenes Geld einem Jockeyklub zu geben. Wenn der Überlebende dann wieder in die Zivilisation zurückkehrt, sollte er da wirklich erklären, der Sterbende habe sein Geld dem Jockeyklub vermacht, oder sollte er nicht lieber sagen, er habe es für ein Krankenhaus bestimmt, das bedeutend mehr für das Wohl der Menschen tun könne? Der Utilitarist oder Konsequentialist würde nur danach urteilen, was die besten Folgen ergäbe – die Übergabe des Geldes an den Jokkeyklub oder an ein bedürftiges Krankenhaus. Der Konsequentialist anerkennt durchaus, daß man in einer menschlichen Gesellschaft unbedingt Versprechen halten muß, und er darf diesen Aspekt keineswegs übersehen, aber in dem vorliegenden Falle besteht die Voraussetzung, daß kein Mensch um das Versprechen weiß. Wenn aber kein Mensch um das Versprechen weiß, geschieht der Gesellschaft kein Schaden, wenn der, der es gegeben hat, es nicht hält. Vorausgesetzt der Mann, der das Versprechen gegeben hat, ist überzeugter Utilitarist, so würde er keinerlei Schuldgefühle haben, wenn er das Geld dem Krankenhaus gäbe.

Der Gegner des Utilitarismus argumentiert, daß es außer den Folgen noch eine Treuepflicht für den Betreffenden gibt, der das Versprechen abgelegt hat, und daß diese Pflicht mit zu berücksichtigen ist. Der An-

tiutilitarist anerkennt – ebenso wie die traditionellen Lehrbrücher der katholischen Moraltheologie –, daß es Fälle gibt, in denen Versprechen nicht unbedingt gehalten werden müssen; wenn etwa eine Änderung in der Person oder dem Gegenstand des Versprechens eintritt, ist das Versprechen selbst nicht mehr bindend. Der Antiutilitarist sagt hier, die günstigen Folgen könnten nicht losgelöst von dem Kriterium des Rechtes betrachtet werden, und es gebe noch etwas anderes (nämlich die Treuepflicht), das man berücksichtigen müsse. Es geht hier ebenso um die Integrität des Menschen, der das Versprechen gegeben hat.

Im Lichte dieses Verständnisses von Utilitarismus, Konsequentialismus und Teleologie suchen die Gegner des Utilitarismus seine Inadäquatheit in folgenden Bereichen darzutun: in den Fragen von Treue, Dankbarkeit und Bestrafung; in den Fragen der Verteilung, soweit es dabei um Gerechtigkeit und Billigkeit geht; in dem Bereich der Intentionalität und Integrität der Persönlichkeit. Der Antiutilitarist greift auf die Fragen von Treue, Dankbarkeit und Bestrafung zurück, weil darin von künftigen Folgen unterschiedene Quellen moralischer Verpflichtung liegen. In der Treue ergibt sich aus dem in der Vergangenheit abgelegten Versprechen die moralische Verpflichtung. Bei der Dankbarkeit erwächst eine entsprechende Verpflichtung aus einer in der Vergangenheit liegenden Wohltat oder Großmütigkeit. Bei der Strafe ergibt sich die moralische Verpflichtung aus einer Fehlhandlung, die die betreffende Person in der Vergangenheit getan hat. Man braucht nicht eigens zu sagen, daß von diesen anderen Quellen der Verbindlichkeit eine absolute Norm ableitbar ist; gesagt werden aber muß zumindst, daß diese Quellen moralischer Verpflichtung ebenfalls als zukünftige Handlungsfolgen anzusehen sind. Gleichwohl fallen nicht selten utilitaristische und antiutilitaristische Schlußfolgerungen zusammen.

Häufig hat man die Frage der austeilenden Gerechtigkeit nach den Grundsätzen von Recht und Billigkeit als Probleme für eine utilitaristische Ethik genannt. Das einzige beherrschende moralische Kriterium kann nicht das klare Überwiegen des durch eine Handlung bewirkten Guten dem Schlechten gegenüber sein; es muß auch an eine entsprechende Verteilung des Guten gedacht werden. Rawls hat in seinem berühmten Aufsatz «Two Concepts of Rules» zunächst eine Form des Regel-Utilitarismus vorgelegt zur Untermauerung und Stärkung des utilitaristischen Standpunktes, speziell in Sachen von Gerechtigkeit und Versprechen. Aufgrund dieses Aufsatzes hat man Rawls häufig irrtümlich als Vertreter des Regel-Utilitarismus bezeichnet; dabei hat er selbst ausdrücklich erklärt, daß er die Auffassung des Regel-Utilitarismus keineswegs als restlos verfechtbar vertrete[17]. In seiner *Theory of Justice* erklärt Rawls dann später, der Utilitarismus bedürfe einer Modifizierung durch die Gesichtspunkte von Gerechtigkeit und Billigkeit, die eine eigene Verteilung von Vorteilen und Lasten, Rechten und Pflichten erfordere. Diese Grundsätze der Gerechtigkeit entwickelt Rawls unter Bezugnahme auf die fundamentale Gleichheit aller und den Weg, auf dem alle Ungleichheiten in den Gesellschaften überwunden werden müßten.

In diesem Zusammenhang mit der Gerechtigkeit läßt sich das viel diskutierte Beispiel des Sheriffs betrachten, der in einer Stadt in den Südstaaten der USA, um einen Rassenkrawall zu vermeiden, bei dem viele Farbige ums Leben kommen würden, einen unschuldigen Schwarzen verleumdet und hinrichtet. Philosophen haben über diesen Modellfall diskutiert, und neuerdings haben katholische Moraltheologen – Konnery und Schüller – je verschiedene Positionen in dieser Diskussion bezogen. Dennoch scheint es, als werde in der philosophischen und in neuester Zeit auch in der theologischen Literatur die eigentliche Beweiskraft des Einzelfalles nicht selten von beiden Seiten übersehen. Manche vertreten den Standpunkt, daß man, wenn alle Folgen richtig in Rechnung gestellt würden, niemals eine gerichtliche Exekution akzeptieren könne. Doch ein überzeugter Handlungs-Utilitarist wie Smart anerkennt das Gewicht dieses besonderen Einzelfalles. Wenn niemand weiß, daß ein Unschuldiger verleumdet worden ist und die Voraussetzung besteht, daß niemand jemals dahinter kommen kann, dann würde es keine schädlichen Auswirkungen für die Rolle der Justiz und des Strafrechts in einer Gesellschaft geben, wenn der Unschuldige hingerichtet würde. Smart gibt zu, daß eine solche Situation logisch möglich ist und daß der Utilitarismus in einem solchen Falle ebenfalls logischerweise für den Justizmord eintreten müsse, doch hoffe er, vom existenziellen Standpunkt aus gesehen, daß ein solcher Fall tatsächlich nie eintreten werde[18]. Wiederum läßt die Kraft der Veranschaulichung erkennen, welche Unterschiede zwischen den beiden Betrachtungsweisen bestehen.

Eine andere Reihe von Einwänden gegen den Utilitarismus hebt die Intentionalität auf seiten des Handelnden hervor. Die prinzipielle Grenzlinie zwischen dem deutlich Guten und dem deutlich Bösen ist nicht das einzige, was betrachtet und in Rechnung gestellt werden muß. Es muß darüber hinaus berücksichtigt werden, wie das Gute und das Böse zustande gebracht worden ist. Dabei ergibt sich ein Unterschied zwischen Auswirkungen oder Folgen, die von dem Handelnden nur vorhergesehen sind, und solchen, die von ihm beabsichtigt sind. Auch die Art und Weise, wie

der Handelnde die entsprechenden Wirkungen erzielt, ist von Bedeutung.

Der eben dargestellte Fall des Justizmordes veranschaulicht dieses Problem, wie wir es am Beispielfalle jenes Fremden gesehen haben, der irgendwo in Südamerika in ein Dorf kommt, in dem ein militärischer Befehlshaber dabei ist, unschuldige Dorfbewohner zu töten. Worauf es hier ankommt, ist, daß der Fremde in diesem Falle nicht in gleicher Weise Ursache des Todes der anderen wäre, wie er Ursache des Todes jenes Einen wäre, den er töten sollte. Handlungen und Entschlüsse des Einzelmenschen erfließen aus seinen Plänen und Absichten; doch in unserem Falle wird das Handeln des Fremden durch Plan und Absicht des Befehlshabers determiniert. Es ist absurd zu verlangen, daß der Fremde seine eigenen tiefsten Absichten und Entscheidungen beiseite stellt und seine Handlungsweise ausschließlich auf die utilitaristische Berechnung der Anzahl Menschenleben stützt, die letztlich verloren sind, wenn dies weitestgehend durch die Pläne eines anderen festgelegt ist. Williams, der einen solchen Fall vorlegt, neigt dazu, die verlangte Tat zu tun, doch gibt es für moralische Entscheidungen noch andere Erwägungen als die der sich ergebenden Folgen[19].

2. *Ein weiterer antiutilitaristischer Standpunkt*

In der gesamten neueren Literatur, soweit sie speziell über den Utilitarismus diskutiert, stimmt die antiutilitaristische Betrachtungsweise generell mit der eben dargelegten Auffassung überein und beruft sich nicht auf – ja akzeptiert nicht einmal – das Prinzip, daß gewisse Dinge richtig oder falsch sind ungeachtet der sich aus ihnen ergebenden Folgen[20]. Doch in der philosophischen Literatur insgesamt und speziell in der sich mit dem Utilitarismus befassenden findet sich eine andere Form antiutilitaristischer Betrachtung, die vornehmlich auf diesem Prinzip fußt.

G.E.M. Anscombe stellt die gesamte moderne Moralphilosophie unter Anklage, weil sie überhaupt zur Diskussion stellt, ob eine Handlungsweise wie Justizmord annehmbar sein könnte. Einige der gegenwärtigen Oxforder Moralphilosophen halten es für zulässig, daß man zum absoluten Prinzip erhebt, niemals etwas wie einen Justizmord zu begehen. Dennoch verurteilt Anscombe auch sie, weil sie eine Philosophie vertreten, die die Folgen eines solchen Handelns überhaupt in Rechnung zu stellen ermöglicht, um festzustellen, ob man eine solche Handlung vornehmen könnte. Anscombe stellt sich gegen eine solche Theorie, weil sie gewillt ist, auch nur die Möglichkeit auf Handlungsfolgen sich gründender Ausnahmen in Betracht zu ziehen. So stellt sie die gesamte moderne Moralphilosophie unter Anklagen dessen, was sie Konsequentialismus nennt. (Hier wird erkennbar, welches terminologische Problem in der philosophischen Literatur vorhanden ist.) Anscombe und ihre Gefolgsleute akzeptieren das Prinzip, daß es Handlungen gibt, die, ungeachtet ihrer Folgen, richtig oder falsch sind[21]. In der Literatur wird seither der von Anscombe und anderen verfochtene Standpunkt als absolutistisch[22], konservativ[23] und katholisch[24] bezeichnet. Dieser Standpunkt kann im spezifischen Sinne katholisch genannt werden (obwohl Autoren wie Bennett diese Bezeichnung ablehnen), weil er den gemeinhin in den Lehrbüchern der katholischen Moraltheologie vertretenen wiedergibt: Bestimmte Handlungen sind in sich falsch, zum Beispiel Empfängnisverhütung, Sterilisierung, unmittelbare Tötung Unschuldiger; und sie können niemals gerechtfertigt werden, gleich wieviel Gutes im Einzelfalle aus ihnen erwachsen mag. Auch katholische Philosophen wie Anscombe und John Finnis vertreten eben diesen Standpunkt[25].

3. *Abschließende Klarstellungen*

Zum Abschluß mag ein Überblick über die philosophische Literatur zeigen, daß es drei unterschiedliche Standpunkte gibt, doch besteht bei der Darstellung dieser unterschiedlichen Positionen auch eine Abweichung in der Terminologie. Die nun folgenden Darstellungen werden nicht mit der von einigen der Autoren selbst verwendeten Terminologien übereinstimmen, doch scheint das unvermeidlich zu sein, um die erforderliche Klärung zuwege zu bringen. Die erste der Positionen ist am treffendsten dargestellt als Utilitarismus, streng teleologisch oder streng konsequentialistisch. Die dritte Position – Anscombe und andere – läßt sich charakterisieren als Nichtkonsequentialismus oder sogar als Deontologie – es gibt Handlungen, die falsch sind, ungeachtet ihrer Folgen. Die dazwischen liegende mittlere Position möchte ich als einen gemischten Konsequentialismus oder einen gemischten Teleologismus charakterisieren. Sie unterscheidet sich von dem streng teleologischen oder streng konsequentialistischen Utilitarismus dadurch, daß sie an folgenden drei Punkten festhält: (1) Sittliche Verpflichtung erwächst auch aus anderen Elementen als nur den Folgen eines Handelns. (2) Das Gute ist nicht getrennt vom Rechten. (3) Die Art und Weise, wie das Gute oder Böse vom Handelnden zuwege gebracht worden ist, stellt ebenfalls einen moralischen Gesichtspunkt dar. Da diese Auffassung nicht unbedingt daran festhält, daß gewisse Handlungen immer schlecht sind, ungeachtet der aus ihnen sich ergebenden Folgen, ist sie von Anscombe als konsequentialistisch bezeichnet

worden. Die guten Folgen einer Handlung sind geeignet, bestimmend auf ihren Charakter als richtig oder falsch einzuwirken. Die terminologische Unklarheit nimmt noch zu, wenn man erkennt, daß einige Verfechter dieser mittleren Position durchaus auch als Deontologisten identifizierbar sind; das gilt zum Beispiel für W.D. Ross, der von *prima-facie*-Verpflichtungen spricht. Ross räumt ein, daß Sittlichkeit in solchen *prima-facie*-Verpflichtungen liegt, anerkennt aber, daß es auch Konflikte gibt, bei denen die Berücksichtigung guter Folgen dafür bestimmend sein kann, welchen Verpflichtungen man folgen muß[26].

III. Der Standort der katholischen Moraltheologie

An welcher Stelle fügt sich die katholische Moraltheologie in ein solches Schema ein? Die Moraltheologie der einschlägigen Lehrbücher gehört eindeutig in die dritte Kategorie – die der Nonkonsequentialisten, die den Standpunkt vertreten, daß es Handlungen gibt, die in sich schlecht sind, ungeachtet welche Folgen sie haben. (Ich bin mir klar darüber, daß einige zeitgenössische Theologen gegenwärtig versuchen, neu zu interpretieren, was das bedeutet, doch letztlich kann kein Zweifel darüber bestehen, daß generell die Lehre der Lehrbücher dieser dritten Kategorie angehört.)

In den sechziger Jahren haben einige römisch-katholische Moraltheologen sich allgemein, speziell aber im Zusammenhang der Diskussion um die künstliche Empfängnisverhütung, gegen das gewandt, was ich einmal als Physikalismus bezeichnet habe – das heißt die Tendenz, die Moralität einer Handlung mit der physischen Struktur der Handlung gleichzusetzen. Das Physische ist nur ein Aspekt des Menschlichen, und die Ganzheit des Menschlichen kann nicht mit eben diesem einen Aspekt identisch sein. Verschiedene Autoren sprechen von einem physischen, prämoralischen oder seinsmäßigen Übel und unterscheiden dies vom moralisch Bösen. Im Licht dieser Auffassung haben die betreffenden Theologen (nach meiner Meinung mit Recht) die traditionelle Lehrmeinung zurückgewiesen, daß Empfängnisverhütung, Sterilisation, Masturbation zur Samenanalyse, künstliche Befruchtung – auch mit dem Samen des eigenen Ehemannes – und die Tötung des Fötus zur Rettung der Mutter immer und unter allen Umständen falsch sei. Beginnend mit Knauer wurde ein Vorstoß unternommen, die Kommensurabilität oder Proportionalität des Beweggrundes zu berücksichtigen, um eine Anzahl der in den Lehrbüchern als in sich schlecht verworfenen Handlungen zu rechtfertigen[27]. Schüller und andere sprachen von einer teleologischen Rechtfertigung oder konsequentialistischen Berücksichtigung der Folgen bei der Entscheidung, ob die betreffende Handlung falsch oder richtig sei[28]. Katholische Theologen, die sich für eine Reform einsetzen, machten geltend, daß ein entsprechend schwerwiegender oder angemessener Grund oder die Abwägung der Folgen in bestimmten Fällen zur Rechtfertigung eines prämoralischen Übels führen könnten. Knauer vertrat den Standpunkt, man solle nicht von dem Übel als Effekt und der zugehörigen Handlung als dessen Ursache sprechen, sondern vielmehr den Effekt als einen Aspekt der Handlung sehen. Hier wird eine gewisse Ähnlichkeit mit der Auffassung sichtbar, derzufolge zwischen vorausgesehenen und beabsichtigten Wirkungen einer Handlung kein Unterschied besteht. Halten wir uns an die Terminologie und einige der Gedankengänge, so ergibt sich die Frage, ob diese katholischen Autoren nicht Utilitaristen oder Konsequentialisten im strengen Sinne sind.

Man darf nicht vergessen, daß in der innerkatholischen Diskussion zunächst die Auseinandersetzung nahezu ausschließlich um Themen kreiste, die in der katholischen theologischen Tradition vorhanden waren, wie das der Empfängnisverhütung und das der Sterilisation. Die Fragen, die in der Auseinandersetzung um den Utilitarismus diskutiert wurden, wie das Halten von Versprechen, Treue und Glauben, Dankbarkeit, Gerechtigkeit, Bestrafung und Integrität, sind von den katholischen Moraltheologen gar nicht diskutiert worden. Als dann einige dieser Fragen – wie das Verbot der unmittelbaren Tötung von Nichtkombattanten oder Fragen des Justizmordes – von den auf dem Boden einer Reform stehenden Vertretern der katholischen Ethik erstmals diskutiert wurden, klärte sich ihr Verständnis des Konsequentialismus und der Teleologie. McCormick besteht ganz richtig auf dem Unterschied zwischen einem intendierenden und einem zulassenden Willen[29]. Schüller anerkennt, daß die Folgen allein nicht die einzigen Gesichtspunkte darstellen und daß sie stets im Lichte dessen, was recht ist, zu beurteilen sind[30]. So wurde mit dem Fortgang der Diskussion sehr deutlich, daß die eine Reform vertretenden katholischen Theologen im allgemeinen Sinne nicht den Utilitarismus oder was Rawls, Frankena, Williams und andere als Teleologie oder Konsequentialismus bezeichnen, übernehmen. Wenn wir das oben entwickelte Schema zugrundelegen, so gehören sie in die mittlere Kategorie, die man als gemischten Konsequentialismus charakterisieren kann.

Auch im allgemeinen Aufbau ihrer Theorien wird deutlich, daß die reformfreudigen katholischen Theologen nicht der ersten Kategorie angehören: der des strengen Konsequentialismus oder Utilitarismus. Knauer selbst besteht auf dem angemessenen Grund

und mißt so dem physischen Akt im Verhältnis zu dem angestrebten Ziel einige Bedeutung bei. Fuchs richtet seine Aufmerksamkeit auf alle drei Aspekte des menschlichen Handelns: Gegenstand, Ziel und Umstände[31]. Janssens erblickt eine wechselseitige Kausalität zwischen dem materialen und dem formalen Element der menschlichen Handlung, so daß auch bei ihm die Folgen allein nicht bestimmend sind[32]. Milhaven fordert eine objektive Bewertung der Handlungsfolgen im Licht moralischer Kriterien[33]. Es besteht also unbestreitbar ein Problem in der Terminologie, aber im Verlauf der Diskussion wurde immer deutlicher, daß die genannten katholischen Autoren weder auf dem Boden des Utilitarismus noch des strengen Konsequentialismus oder der strengen Teleologie stehen. So stimme ich John Connerys Behauptung nicht zu, daß viele dieser katholischen Autoren zum Konsequentialismus tendieren, den er im strikten Sinne versteht[34]. Im Licht der drei oben dargelegten verschiedenen Positionen gehört die Mehrzahl der zu Reform neigenden Autoren in der katholischen Tradition in die zweite Kategorie, die des sogenannten gemischten Konsequentialismus. Doch sollte diese Position vielleicht noch anders charakterisiert werden.

IV. Klärungen und Relationalität

Sowohl in der philosophischen Literatur als auch in der Literatur der katholischen Moraltheologie bestehen Probleme hinsichtlich der genauen Bedeutung der Begriffe Teleologie und Konsequentialismus. Teleologie wird im allgemeinen der Deontologie gegenübergestellt, doch zu der zweiten der drei oben charakterisierten Positionen, die wir als gemischten Konsequentialismus bezeichnet haben, gehören auch Leute wie Ross, die nicht selten als Deontologen eingeordnet werden.

Nach meiner Meinung entsteht zumindest ein Teil der Verwirrung daraus, daß der Unterschied zwischen Teleologie und Deontologie sich in der Diskussion um Probleme der Ethik auf zwei verschiedene Realitäten beziehen kann: das allgemeine Modell des moralischen Lebens und die mehr partikuläre Frage nach der Aufstellung sittlicher Normen oder des Kriteriums für eine Entscheidungsfindung im konkreten Einzelfalle. Bezogen auf das Modell sittlichen Lebens meint der Begriff Teleologie eine Betrachtungsweise, die das sittliche Leben in erster Linie unter dem Aspekt von Zielen und Ergebnissen betrachtet.

So gesehen sind sowohl Aristoteles wie auch die Verfasser der moraltheologischen Lehrbücher Teleologen gleich wie alle Anhänger des Utilitarismus. Die deontologische Betrachtungsweise versteht ein sittliches Leben zunächst unter dem Aspekt von Pflichten, Verbindlichkeiten und Gesetzen. Ein Beispiel deontologischer Betrachtungsweise ist Kant. Aber auch Ross mit seiner Betonung der *prima-facie*-Verpflichtungen gehört in diese Kategorie. Vom Standpunkt der theologischen Ethik aus wird auch Rudolf Bultmann, wenn er so nachdrücklich Sittlichkeit als radikalen Gehorsam hinstellt, zu einem Vertreter der Deontologie[35].

Betrachtet man die Dinge jedoch unter dem begrenzteren Aspekt der Festsetzung sittlicher Normen oder des Kriteriums für konkrete Verpflichtungen, so könnte man die Vertreter der betreffenden ethischen Auffassungen anders charakterisieren. Zweifellos könnte man weder Aristoteles noch verschiedene Verfasser theologischer Lehrbücher so charakterisieren, als bestimmten sie sittliche Normen auf der Grundlage der Handlungsfolgen und einer strengen Teleologie. Ross ist als Konsequentialist charakterisiert worden (zumindest von Anscombe). Bultmann ist häufig als Verfechter einer Situationsethik dargestellt worden. Es besteht eine Differenz zwischen der Ebene des ethischen Modells und der Ebene der Formulierung der ethischen Normen.

Einer der unglücklichen Aspekte der Diskussion über die Situationsethik und die Frage nach den Normen in den letzten Jahrzehnten bestand darin, daß man Moraltheologie oftmals auf die eine Frage reduziert, ob es für etwas ein Gesetz gibt oder nicht. Fragen nach der Haltung, der Disposition, den Idealen, Werten, Zielen, Perspektiven und Vorsätzlichkeiten haben dabei nicht die Beachtung gefunden, die sie in einer ganzheitlichen Schau der Moraltheologie verdienten. Das elementarste Modell sittlichen Lebens sollte daher so weit sein, daß es alle mehr spezifischen Fragen und Themen, die zur Ethik und Moraltheologie gehören, berücksichtigt. Daher darf man in der Praxis wie in der Theorie berechtigtermaßen einen Unterschied machen zwischen der Ebene des ethischen Modells und der Ebene der Normfindung oder Aufstellung des Kriteriums für eine Entscheidung im konkreten Einzelfalle.

Auf der Ebene des ethischen Modells neige ich zur Annahme eines ethischen Modells der Relationalität und Verantwortbarkeit als drittes Modell, das sich sowohl vom teleologischen wie vom deontologischen unterscheidet. Ein solches Modell scheint mir mehr sowohl theologischen als ethischen Gegebenheiten zu entsprechen. Theologie betrachtet das Leben der Gnade und die Realität der Sünde in erster Linie im Sinne von Beziehungen, wie es deutlich wird in den Begriffen von Bund und Liebe. Aus der Perspektive christlicher Eschatologie betrachtet, hat der Einzelmensch nicht jene volle Macht und Kontrolle über sein Ende und sein Geschick. Kreuz und Ostergeheimnis

führen uns vor Augen, daß unser Ende und Ziel nicht vollständig in unserer Hand liegen. Wir leben als Christen in der Hoffnung, daß Übel und Probleme der Gegenwart durch Gottes Macht jetzt schon ein wenig und dann einmal endgültig zur Fülle des Lebens umgestaltet werden.

Eine phänomenologische Überlegung über die gesamte menschliche Existenz scheint ebenfalls darauf hinzudeuten, daß unser aller Leben verständlicher wird, wenn wir es als Reaktion auf die vielen Ereignisse menschlicher Existenz sehen und nicht so sehr als Verfolgung eines vorgefertigten Planes für die Suche nach unserem Ziel. Teleologische und konsequentialistische Modelle mit ihrer einseitigen Betonung des Zieles oder der Folgen haben offenbar den Grund für ein mehr technologisches Modell menschlicher Existenz gelegt, aber technologischer Fortschritt darf und kann niemals mit wahrhaft menschlichem Fortschritt gleichgesetzt werden. Überdies verlegt eine Betonung der Folgen, Ziele und Ergebnisse sehr leicht jeden Wert auf die Ebene dessen, was der Mensch tut, schafft, vollbringt. Das christliche Verständnis scheint nicht in derselben Weise zu verfahren, denn es besteht immer eine christliche Neigung zugunsten derer, die nichts vollbringen, die keinen Erfolg haben – der Armen, Schwachen und Ausgestoßenen. Man könnte erwidern, das teleologische Modell impliziere nicht notwendig die Art von Problemen, die ich eben formuliert habe; aber selbst in seinem am meisten verfeinerten Verständnis scheint das teleologische Modell weniger angemessen als das auf Relationalität und Verantwortbarkeit beruhende Modell des sittlichen Lebens des Christen[36].

Auf der Ebene der Formulierung sittlicher Normen und der Kriterien für eine konkrete Entscheidungsfindung möchte ich mich für die zweite der drei Positionen aussprechen, die ich oben als gemischten Konsequentialismus charakterisiert habe. Auf das Problem der Terminologie ist bereits aufmerksam gemacht worden, insofern eine streng teleologische Auffasung von diesem Standpunkt verschieden ist und sowohl Teleologen wie Deontologen mit vollem Recht dieser Kategorie einzuordnen sind. Auch hier will ich versuchen, ein relational bestimmtes Verständnis als dritten Typ zu entwickeln, der von Teleologie wie von Deontologie verschieden ist. Doch das erfordert gegenwärtig einen viel größeren Denkaufwand. Zumindest löst es das noch vorhandene terminologische Problem.

Ein solcher relationaler Typ bietet den Vorteil, daß er alle Elemente einschließt, die in Betracht gezogen werden müssen, und nicht die Realität nur auf Folgen oder Pflichten verengt. Man könnte ferner sagen, daß die relationale Betrachtungsweise nicht nur einen Mittelweg zwischen den beiden anderen darstellt, sondern in einem Sinne sich auch für ein etwas anderes Verständnis des Vorganges der moralischen Entscheidungsfindung einsetzt. Gewiß ist diese Betrachtungsweise nicht so rationalistisch wie die konsequentialistische. Andererseits vermeidet sie die mangelnde Flexibilität, die oft mit verschiedenen Aspekten der nichtkonsequentialistischen Sicht verbunden sein kann. Wenn man die ganze Wirklichkeit im Sinne von Beziehungsverhältnissen sieht, neigt man weniger dazu, einen Einzelaspekt oder eine Einzelperson absolut zu setzen, denn der Einzelmensch lebt natürlich in einer Vielzahl von Beziehungen zu anderen; doch die Theorie kann immer noch auf der fundamentalen Bedeutung der Einzelpersönlichkeit bestehen. Indessen bedarf diese Betrachtungsweise offenbar noch einer beträchtlichen Weiterentwicklung.

V. Konfliktsituationen

Ganz allgemein könnte man sagen, daß die ganze Diskussion sich um Konfliktsituationen dreht, und das ist noch zutreffender, wenn man sich auf die Diskussion in der philosophischen Literatur beschränkt, läßt sich aber ebenso in der Literatur der katholischen Moraltheologie belegen. Nach meiner Meinung kommt es darauf an, sich klar darüber zu werden, daß es verschiedene Quellen für Konfliktsituationen gibt. Im einzelnen möchte ich vier Quellen für Konfliktsituationen nennen, die eine christliche Ethik auseinanderhalten kann und sollte: 1) Konflikte, die sich aus der Differenz zwischen subjektiven und objektiven Aspekten menschlicher Handlungen ergeben; 2) Konflikte, die aus der kreatürlichen Begrenztheit erwachsen; 3) Konflikte, die aus einer eschatologischen Spannung entstehen; 4) Konflikte, die aus dem Vorhandensein der Sünde zustandekommen. Zum Abschluß dieses Beitrages kann ich auf die einzelnen Konfliktquellen nicht ausführlich eingehen; so soll eine kurze Beschreibung genügen. Doch da meine Theorie über die aus der Sünde entstehende Konfliktquelle oft mißverstanden worden ist, dürfte eine weitere Klärung notwendig sein[37].

Die katholische Moraltheologie hat in ihrer Tradition von jeher die Unterscheidung zwischen objektiven und subjektiven Aspekten menschlicher Handlungen gelten lassen. Eine Handlung kann objektiv falsch sein, ohne daß der Handelnde subjektiv schuldig oder verantwortlich dafür ist, da bei ihm der Willensakt durch verschiedene Hindernisse gehemmt ist. Die Lehrbücher haben in diesem Zusammenhang von jeher von einer unüberwindlichen Unkenntnis der Verpflichtung gesprochen. Doch manche heutige Autoren betonen mit Recht, daß der Begriff der unüberwindli-

chen Unwissenheit heute in der Perspektive gesehen werden muß, die die existenzielle Ganzheit der menschlichen Person gebührend zur Geltung bringt. Damit wird die unüberwindliche Unwissenheit zu einer Sache der Unfähigkeit des Menschen, aufgrund der Situation, in der er sich befindet, eine moralische Verpflichtung zu erkennen. Die Moralphilosophen anerkennen denselben Sachverhalt, wenn sie zwischen Gründen, die eine Handlung rechtfertigen, und Gründen, die eine Handlung entschuldigen, einen Unterschied machen. Hier ist die objektive Wertung der Handlung nicht geändert, während in den drei anderen Typen von Konfliktsituationen die Wertung der Handlung geändert ist.

Die zweite Quelle von Konfliktsituationen ist die menschliche Begrenztheit. Hier treffen wir auf die meisten von den Problemen, in denen der physische Aspekt einer Handlung absolut gesetzt worden ist, da es oft verschiedene prämoralische Werte gibt, die untereinander in Konflikt stehen, so daß keiner von ihnen verabsolutiert werden kann. In diesem Zusammenhang hat man dann auch häufig das Prinzip der Doppelwirkung herangezogen zur Lösung verschiedener Konfliktsituationen wie etwa des Dilemmas Mutter oder Kind, wenn es bei der Geburt zu Komplikationen kommt.

Die dritte Quelle für Konfliktsituationen ergibt sich aus der Spannung zwischen eschatologischer Fülle und Gegenwart. Da die katholische Moraltheologie in der Vergangenheit so massiv auf dem Naturgesetz fußte und nicht auf die Gnade und die eschatologischen Wirklichkeiten Bezug genommen hat als moralisch verbindlich für alle, ist dieser Konfliktstyp nur selten entstanden. Doch ist er in vollem Umfang wirksam in der Situation der Ehescheidung, für die es nach meiner Meinung kein absolutes Verbot geben kann.

Die vierte Quelle für Konfliktsituationen ist in der Sündhaftigkeit zu suchen. Was das Vorhandensein der Sünde anbetrifft, so habe ich eine Kompromißtheorie entwickelt, die im Licht der anschließenden Auseinandersetzung recht verstanden werden will.

Diese Kompromißtheorie sollte niemals auf alle Konfliktsituationen Anwendung finden, sondern nur auf diejenigen, in denen die Sündhaftigkeit das Hauptelement bildet. Das Problem des Physikalismus oder, wie es andere nennen, des physischen Übels im Unterschied zum moralischen, stellt eine Frage für sich dar. Hier erwächst der Konflikt meistens aus der räumlichen oder zeitlichen Begrenztheit. Ich greife nicht zu diesem Kompromiß, um Fragen wie die der Empfängnisverhütung, der Sterilisation, der künstlichen Befruchtung zu lösen, bei denen viele Einzelfälle durch Anwendung des Prinzips der Doppelwirkung und anderer gelöst sind. Dennoch wäre es verfehlt, von «Theorie» des Kompromisses zu sprechen, als handle es sich dabei primär um einen ethischen Begriff, bezieht er sich doch in erster Linie auf eine theologische Wirklichkeit – die Quelle und Ursache des ethischen Konfliktes. Die letzte ethische Lösung des Konflikts verlangt eine ethische Betrachtungsweise wie die in den vorherigen Ausführungen diskutierten. Ich will in solchen Situationen das zweite oder gemischte Verfahren anwenden, das ich persönlich lieber als relationales bezeichnen möchte, das abwägend alle beteiligten Werte einbezieht.

Betrachtet man die Dinge aus einer theologischen Perspektive, so ist es richtiger, die verschiedenen Konfliktquellen auseinanderzuhalten, obwohl es im Einzelfalle schwierig sein dürfte, klar zu unterscheiden, ob ein Konflikt primär auf die eine oder die andere dieser Quellen zurückgeht: die menschliche Begrenztheit, die Sünde oder die eschatologische Spannung. Gerade auf der ethischen Ebene gibt es wichtige Verzweigungen bei der Unterscheidung der aus der Sündhaftigkeit erwachsenden Konflikte. Sündhaftigkeit als Ursprung von Konfliktsituationen kann auf dreierlei Weise verstanden werden: als allgemeine Sündhaftigkeit, wie sie auf der ganzen Welt vorhanden ist – für Thomas von Aquin die Grundlage seiner Lehrmeinung über den Besitz von Privateigentum; die in der menschlichen Situation inkarnierte Sündhaftigkeit, die nach meiner Meinung etwa dem Menschen anhaftet, der unheilbar homosexuell ist; und die sündhaften Einzelhandlungen eines anderen Menschen, der meine eigenen Handlungen beeinflußt, wie wir es veranschaulicht haben am Beispiel des Befehlshabers, der damit droht, eine größere Anzahl unschuldiger Dorfbewohner zu erschießen, falls ich nicht bereit bin, selbst einen von ihnen zu erschießen.

Manche Philosophen behaupten, daß verschiedene in der Diskussion um den Konsequentialismus vorgelegte Beispiele ziemlich ausgefallen sind[38]. In einem gewissen Umfang stimmt das, doch rührt die Ausgefallenheit nicht selten daher, daß eine der Person eigene Sündhaftigkeit vorhanden ist wie bei dem Beispiel aus Südamerika. Die Ausnahmen sind seltener und streng begrenzt, wenn es sich um einen Fall sündhafter Einwirkung auf einen anderen handelt. Auch die Sündhaftigkeit einer sozialen Situation berührt nur eine begrenzte Anzahl Menschen. Die menschliche Begrenztheit berührt alle in einer umfassenderen Weise als die Sünde, wenn es nicht die allgemeine Sünde der Welt ist. Der Christ muß bestrebt sein, alles Böse in Grenzen zu halten, doch das aus der menschlichen Begrenztheit erfließende Böse wird immer zusammen mit der Menschlichkeit vorhanden sein. Das aus der Sünde

erfließende Böse ist etwas anderes. Es kommt nicht aus der menschlichen Verfassung als solcher, und der Christ ist verpflichtet, sich um Überwindung der Auswirkungen der Sünde zu bemühen. Doch in der unvollkommenen Welt, in der wir leben, ist es niemals möglich, alle Auswirkungen der Sünde zu überwinden diesseits des Eschaton; bisweilen muß man sich mit einer Begrenzung der sündhaften Situation begnügen. Das erklärt den theologischen Begriff des Kompromisses, aufgrund dessen eine Handlung, die unter gewöhnlichen Umstände für die betreffende Person sündhaft ist, in der sündhaften Situation, in der sie sich befindet, eben nicht falsch ist. Doch die genaue Bestimmung, die alle beteiligten Werte abwägt, ist von ethischen Kriterien abhängig.

Dieser Beitrag wollte nicht versuchen, eine vollständige Diskussion der philosophischen Auseinandersetzungen über den Utilitarismus zu bieten, er hat vielmehr nur die Aspekte herausgenommen, die für die üblichen Gedankengänge der römisch-katholischen Moraltheologen instruktiv sind. Im Prozeß ist es möglich gewesen, die Diskussionen innerhalb der römisch-katholischen Ethik zu klären und vielleicht ein wenig voranzutreiben.

[1] J.J.C. Smart in J.J.C.Smart und Bernard Williams, Utilitarism: For and Against (Cambridge, Cambridge University Press 1973) 4.

[2] J.B. Schneewind, «Introduction» zu Mill's Ethical Writings, hrsg. von J.B. Schneewind (New York, Collier Books 1965) 19, 20.

[3] Für die Analyse der gegenwärtigen Diskussion im Rahmen einer praktischen Information und für einen verständlichen Überblick über die Diskussion innerhalb des Utilitarismus vgl. Dan W. Brock, Recent Work in Utilitarism: American Philosophical Quarterly 10 (1973) 245–249.

[4] Contemporary Utilitarism, hrsg. von Michael D. Bayles (New York, Doubleday Anchor Books, 1968).

[5] J.O. Urmson, The Interpretation of the Moral Philosophy of J.S. Mill: Philosophical Quarterly 3 (1953) 33–39.

[6] David Lyons, Forms and Limits of Utilitarism (Oxford, Clarendon Press 1965).

[7] J.H. Sobel, Rule-Utilitarism: Australasian Journal of Philosophy 46 (1968) 146–165.

[8] Brock, American Philosophical Quarterly 10 (1973) 261.

[9] Richard A. McCormick, Ambiguity in Moral Choice (the 1973 Pere Marquette Theology Lecture, Marquette University 91 ff; McCormick, The New Medicine and Morality: Theology Digest 21 (1973) 319 ff.

[10] Richard A. McCormick, Notes on Moral Theology: Theological Studies 36 (1975) 98.

[11] Williams, Utilitarism: For and Against, 98.

[12] Smart, Utilitarism: For and Against, 4.

[13] Williams, Utilitarism: For and Against, 82–93.

[14] Lyons, XII.

[15] John Rawls, A Theory of Justice (Cambridge, Mass., Harvard University Press 1971) 25.

[16] William K. Frankena, Ethics (Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall 1973) 13, 14.

[17] John Rawls, Two Concepts of Rules: The Philosophical Review 64 (1955) 4.

[18] Smart, Utilitarism: For and Against, 72.

[19] Williams, Utilitarism: For and Against, 108–118.

[20] Brock, American Philosophical Quarterly 10 (1973) 261–269.

[21] G.E.M. Anscombe, Modern Moral Philosophy: Philosophy 33 (1958) 1–19.

[22] Thomas Nagel, War and Massacre: Philosophy and Public Affairs 1 (1972) 123–144.

[23] Jonathan Bennett, Whatever the Consequences: Analysis 26 (1965–66) 83–102.

[24] R.W. Beardsmore, Consequences and Moral Worth: Analysis 26 (1968–1969) 177–186; R.G. Frey, Some Aspects to the Doctrine of Double Effect: Canadian Journal of Philosophy 5 (1975) 259–283.

[25] John Finnis, Natural Law and Unnatural Acts: Heythrop Journal 11 (1970) 365–387; Finnis, The Rights and Wrongs of Abortion: Philosophy and Public Affairs 2 (1973) 117–145.

[26] W.D. Ross, The Right and the Good (Oxford, Clarendon Press 1930); Ross, The Foundation of Ethics (Oxford Clarendon Press 1939).

[27] P. Knauer, La détermination du bien et du mal moral par le principe du double effet: Nouvelle Revue Théologique 87 (1965) 356–376; Knauer, Das rechtverstandene Prinzip von der Doppelwirkung als Grundnorm jeder Gewissensentscheidung: Theologie und Glaube 57 (1967) 107–133.

[28] Bruno Schüller, Zur Problematik allgemein verbindlicher ethischer Grundsätze: Theologie und Philosophie 45 (1970) 1–23; Schüller, Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie: Theologie und Philosophie 45 (1970) 526–550.

[29] McCormick, Ambiguity in Moral Choice, 72 ff.

[30] Bruno Schüller, Neuere Beiträge zum Thema ‹Begründung sittlicher Normen›: Theologische Berichte 4 (Einsiedeln, Benziger 1974) 109–81.

[31] Joseph Fuchs, The Absoluteness of Moral Terms: Gregorianum 52 (1971) 445 ff.

[32] Louis Janssens, Ontic Evil and Moral Evil: Louvain Studies 4 (1972) 123 ff.

[33] John Giles Milhaven, Objective Moral Evaluation of Consequences: Theological Studies 32 (1971) 407–430.

[34] John R. Connery, Moralty of Consequences: A Critical Appraisal: Theological Studies 34 (1973) 396–414. – Ich habe gegenüber manchen dieser Autoren nur eine Schwierigkeit: das Operieren mit dem prämoralischen Übel zur Klärung verschiedener Realitäten, die bestenfalls in einem Analogieverhältnis stehen, mehr nicht. So sind beispielsweise Mord und Empfängsnisverhütung zwar prämoralische Übel, jedoch keineswegs in genau derselben Weise. Viele Menschen in unserer Gesellschaft erblicken in der Empfängnisverhütung mit Recht gar kein oder nur ein sehr geringes prämoralisches Übel. Katholische Autoren tendieren dazu, Empfängnisverhütung als ein solches Übel zu bezeichnen aus dem Wunsch heraus, eine Kontinuität mit der amtlichen Lehre zu wahren, daß Empfängnisverhütung moralisch schlecht ist. Weshalb ist Empfängnisverhütung ein prämoralisches Übel? Dasselbe gilt für die Sterilisation, so daß nach meiner Meinung kein praktischer moralischer Unterschied besteht zwischen direkter oder indirekter Unfruchtbarmachung. Ferner sollten diese Autoren mehr Fragen der Sozialethik berücksichtigen. Gerade hier könnte man zutreffend sagen, daß beispielsweise eine Diskriminierung aufgrund von Rasse, Religion oder Hautfarbe nur ein prämoralisches Übel ist, das in extremen Situationen ausgleichender Gerechtigkeit anderen Gliedern der Gesellschaft gegenüber moralisch außer Kraft gesetzt werden könnte. Man könnte weiter argumentieren, daß wir in der Sozialethik oft mit formalen und nicht materialen Normen zu tun haben, wie etwa bei Rawls Gerechtigkeitsbegriff. Doch erfordert dieser Fragenkomplex eine größere Aufmerksamkeit.

[35] Thomas C. Oden, Radical Obedience: The Ethics of Rudolf Bultmann (Philadelphia, Westminster Press 1964).

[36] Betr. einer weiteren Entwicklung dieses Modells vgl. mein Buch Catholic Moral Teaching in Dialogue (Notre Dame, Indiana, Fides Publishers 1974) 150–183.

[37] Diese verschiedenen Konfliktsituationen sind in meinen anderen Schriften diskutiert, speziell in Ongoing Revision: Studies in Moral Theology (Notre Dame, Indiana, Fides Publishers 1976).

[38] Z.B. Anscombe: Philosophy 33 (1958) 13.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

CHARLES E. CURRAN

1934 in Rochester, New York, geboren. 1969–70 Vorsitzender der Catholic Theological Society of America. 1971–72 Vorsitzender der American Society of Christian Ethics. 1972 Forschungsauftrag am Kennedy Center for Bioethics, Georgetown University. Erster Empfänger des John-Courtney-Murray-Preises für hervorragende Leistung auf dem Gebiet der Theologie (1972). Derzeit Professor der Moraltheologie an der Catholic University of America. Er veröffentlichte u.a. folgende Schriften: Christian Morality Today (1966); A New Look at Christian Morality (1968); Contemporary Problems in Moral Theology (1970); Catholic Moral Theology in Dialogue (1972); Crisis in Priestly Ministry (1972); Politics, Medicine and Christian Ethics: A Dialogue with Paul Ramsey (1973); New Perspectives in Moral Theology (1974); Ongoing Revision: Studies in Moral Theology (1976). Anschrift: The Catholic University of America, School of Religious Studies, Department of Theology, Washington, D.C. 20064, USA.

25. MAI 1977

20. JAN. 1983

28. MRZ. 1983

11. JULI 1977

13. JULI 1977

31. JAN. 1978

27. 7. 78

5. SEP. 1978

29. JAN. 1979

3. APR. 1979

11. MAI 1979

01. OKT. 1979

5. 11. 79

6. 11. 79

30. NOV. 1979

21. April 1980

13. MAI 1980

19. SEP. 1980

23. 10. 80

18. 11. 80

9. MRZ. 1981

22. APR. 1981

12. JUNI 1981

28. 10. 81

11. 11. 81

2. 02. 82

2. JUNI 1982

2. SEP. 1982