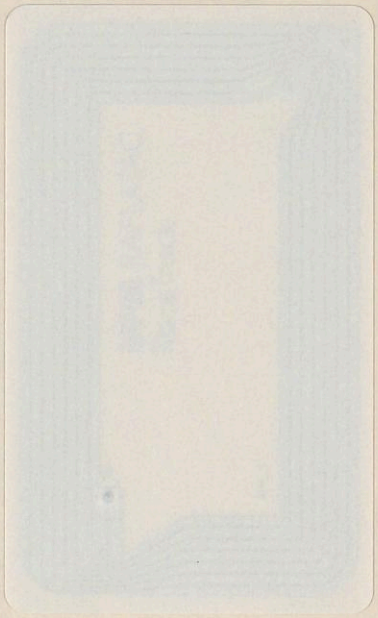


Erb Fleding N12<510069535 021

UB Tübingen

Internationale Zeitschrift für Theologie
13. Jahrgang Heft 1 Januar 1977

UB 62

CONCILIUM

Etnische Vielfalt in der Kirche

W. und M. Connor, Politische Fusion und ethnische Spaltung in Westeuropa
M. Borris, Ursachen für die fehlende Kommunikation zwischen Gastarbeitern und der Bevölkerung der Bundesrepublik Deutschland
J. Simpson, Ethnische Gruppen und Kirchenbesuch in den Vereinigten Staaten und Kanada
M. de Verteuil, H. Charles und C. Harvey, Westindien: Alte Nationen und neue Nationen
E. Morawska, Die Polen in Europa und Amerika
M. Durkin, Die amerikanische Erfahrung: Eine irischkatholische Perspektive
R. Breton, Zur Existenz französischsprachiger Gruppen in Kanada
R. Duocastella Rosell, Die Binnenwanderung als Ursache religiöser Veränderung
A. Greeley, Redaktionelle Zusammenfassung

B. Anderson, Die Babelgeschichte: Ein Beispiel menschlicher Einheit und Verschiedenheit
R. Murphy, «Nation» im Alten Testament
B. Vawter, Universalismus im Neuen Testament
J. Shea, Erwägungen über das ethnische Bewußtsein und die religiöse Sprache
D. Tracy, Ethnischer Pluralismus und systematische Theologie
G. Baum, Redaktionelle Zusammenfassung

UB TÜB 1
04. FEB. 1977

Benziger Verlag Einsiedeln Zürich
Matthias Grünewald Verlag Mainz

CONCILIUM

Internationale Zeitschrift für Theologie 13. Jahrgang Heft 1 Janu

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. Bas van Iersel, Nimwegen. Jean-Pierre Jossua, Paris. Hans Küng, Tübingen. René Laurentin, Paris. Luis Maldonado, Madrid. Johannes Baptist Metz, Münster. Jürgen Moltmann, Tübingen. 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. David Tracy, 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. 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. Barry, Buffalo. J. Brothers, London. S. Burgalassi, Pisa. G. Defois, Paris. F. Dumont, Québec. R. Duocastella, Barcelona. J. Gellard, Paris. J. Goméz Caffarena, Madrid. J. Grand'Maison, Saint-Jerôme. 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. K. Ryan, Columbus. R. Schoenherr, Madison. R. Siebert, Kalamazoo. A. Tornos, Madrid. J. Vanecko, Providence. 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 DI 75.– (Schweiz incl. Porto)/S 540.–, Studentena bei der Vorlage einer Studienbescheinigung DI 58.– (Schweiz incl. Porto)/S 417.–, Einzelheft I 11.–/S 80.–. Abbestellung bis 6 Wochen vor Ja

«Concilium» kann in jeder Buchhandlung oder Verlag bestellt werden. Für Deutschland: Matth wald-Verlag, Bischofsplatz 6, D–65 Mainz. Für d Luxemburg und Skandinavien: Benziger Verlag straße 3, CH–8008 Zürich. Für Österreich: Verl Wollzeile 33, A-1011 Wien.

INHALT

SOZIOLOGISCHE BEOBACHTUNGEN

Walker und Mary Connor, Politische Fusion ethnische Spaltung in Westeuropa .....
Maria Borris, Ursachen für die fehlende Komm kation zwischen Gastarbeitern und der Bevölke der Bundesrepublik Deutschland .....
John Simpson, Ethnische Gruppen und Kirche such in den Vereinigten Staaten und Kanada .....
Michel de Verteuil, Henry Charles und Clyde Ha Westindien : Alte Nationen und neue Nationen ..
Ewa Morawska, Die Polen in Europa und Amerik
Mary Durkin, Die amerikanische Erfahrung: irischkatholische Perspektive .....
Raymond Breton, Zur Existenz französischsprac Gruppen in Kanada .....
Rogelio Duocastella Rosell, Die Binnenwanderun Ursache religiöser Veränderung .....
Andrew Greeley, Redaktionelle Zusammenfassun

THEOLOGISCHE ANTWORTEN

Bernhard Anderson, Die Babelgeschichte: Ein Bei menschlicher Einheit und Verschiedenheit .....
Roland Murphy, «Nation» im Alten Testament ..
Bruce Vawter, Universalismus im Neuen Testamer
John Shea, Erwägungen über das ethnische Bewuß und die religiöse Sprache .....
David Tracy, Ethnischer Pluralismus und systemati Theologie .....
Gregory Baum, Redaktionelle Zusammenfassung

Heft 2 wird im Februar 1977 erscheinen und d gewidmet sein.

Diesem Heft liegt ein Prospekt des Matthias-Grün lags bei.

Internationale Zeitschrift für Theologie

CONCILIUM

13. Jahrgang 1977

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 Caglioti, Rom. August Wilhelm von Eiff, Bonn. Paulo Freire, Genf. André Hellegers, Washington. 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.
B. Luneau, Paris.

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 bzw. Redaktionsartikel

Heft 1
Ethnische Vielfalt in der Kirche
Greeley Andrew, Redaktionelle Zusammenfassung 37
Baum Gregory, Redaktionelle Zusammenfassung 62

Heft 2
Kultur, religiöse Traditionen, Liturgien
Schmidt Hermann, Power David, Vorwort 65

Heft 3
Ein persönlicher Gott?
Schillebeeckx Edward, van Iersel Bas, Vorwort 133

Heft 4
Die Armen und die Kirche
Müller Alois, Versuch einer Bilanz und Synthese 264

Heft 5
Christentum und Sozialismus
Jossua Jean-Pierre, Metz Johann Baptist, Vorwort 269

Heft 6/7
Welche Zukunft haben Afrikas Kirchen?
Geffré Claude, Luneau Bertrand, Vorwort 345

Heft 8/9
Gerichtsbarkeit in der Kirche
Bassett William, Huizing Peter, Das Amt derer, die richten 421

Heft 10
Wozu sind wir auf Erden?
Küng Hans, Die Problematik der Katechismusfrage «Wozu sind wir auf Erden?» 493

Heft 11
Die Charismen
Duquoc Christian, Vorwort 549

Heft 12
Gewissensbildung
Böckle Franz, Pohier Jacques, Hat die christliche Gewissensbildung etwas unterscheidend Christliches? 615

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

2. Beiträge[1]

Acebal Juan Luis, Die Rolle des Richters im Bistum (8/9) 443
Anderson Bernhard, Die Babelgeschichte: Ein Beispiel menschlicher Einheit und Verschiedenheit (1) 39
Arbeloa y Muru Victor Manuel, González-Estéfani y Robles José María, Auseinandersetzung und Begegnung zwischen Sozialisten und Christen (5) 278
Auer Alfons, Das Christentum vor dem Dilemma: Freiheit zur Autonomie oder Freiheit zum Gehorsam? (12) 643

Bastos de Ávila Fernando, Die Kirche und der Hunger in der Welt (4) 201
Bassett William, Beim Richten dem Fall gerecht werden (8/9) 460
Baum Gregory, Der kanadische Sozialismus und die christliche Kirche (5) 285
Benzo Miguel, Die sittliche Bildung in Spanien zwischen 1939 und 1975 (12) 664
Bernhard Jean, Wer soll richten? (8/9) 447
Böckmann Aquinata, Welches sind die Impulse des Neuen Testaments für das Verhältnis der Kirche zu den Armen? (4) 221
Boros Ladislaus, Scheidung des Geistes (11) 594
Borris Maria, Ursachen für die fehlende Kommunikation zwischen Gastarbeitern und der Bevölkerung der Bundesrepublik Deutschland (1) 6
Breton Raymond, Zur Existenz französischsprachiger Gruppen in Kanada (1) 27

Camelot Pierre-Thomas, Gott: Ein Geist, der leben macht (12) 629
Cantalamessa Raniero, Die Entwicklung des persönlichen Gottesbegriffs in der christlichen Spiritualität (3) 160
Cardenal Ernesto, Anregungen für eine neue Antwort. Ein lateinamerikanischer Beitrag (10) 538
Caron Ernesto, Die «aequitas canonica» (8/9) 437
Castillo Fernando, Christen für den Sozialismus in Chile (5) 329
Charlesworth Max, Anthropologische Voraussetzungen für die Frage «Hat das Leben einen Sinn?» (10) 501
Chenu Marie-Dominique, «Kirche der Armen» auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (4) 232
Ching Julia, Anregungen für eine neue Antwort. Ein asiatischer Beitrag (10) 542
Chupungco Anscar, Die Kultur der Filipinos und die christliche Literatur (2) 102
Congar Yves, Armut als Akt des Glaubens (4) 255
Connor Walker und Mary, Politische Fusion und ethnische Spaltung in Westeuropa (1) 1
Conzemius Victor, Für einen Solidaritätsfonds europäischer Priester (4) 260

Dalmais Irénée-Henri, Liturgie und Volksfrömmigkeit. Die Feier des Weihnachtszyklus in den Kirchen des Orients (2) 78
Desmangles Leslie, Taufriten: Religiöse Symbiose des Vodun und des römischen Katholizismus auf Haiti (2) 95
Dobraczyński Jan, Anregungen für eine neue Antwort. Ein europäischer Beitrag (10) 533
Duocastella Rosell Rogelio, Die Binnenwanderung als Ursache religiöser Veränderung (1) 31
Duquoc Christian, Die Charismen als gesellschaftliche Formen des unberechenbaren Charakters der Gnade (11) 599
Durkin Mary, Die amerikanische Erfahrung: Eine irischkatholische Perspektive (1) 23
Dussel Enrique, Unterscheidung der Charismen (11) 571

Eboussi Boulaga F., Der afrikanische Christ auf der Suche nach seiner Identität? (6/7) 361
Ela Jean-Marc, Die Ahnen und der christliche Glaube: Eine afrikanische Frage (2) 84

[1] Zahl in Klammern = Heftnummer, folgende Zahl = Seitenzahl

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 345

ZB 191

Ela Jean-Marc, Kirchliches Amt und Probleme der jungen Kirchen (6/7) 373
Elizondo Virgil, Unsere Liebe Frau von Guadalupe als Kultursymbol: «Die Macht der Machtlosen» (2) 73
Ellacuría Ignacio, Die Funktion der Wirtschaftstheorien in der theologisch-theoretischen Diskussion über die Beziehung zwischen Christentum und Sozialismus (5) 339
Eschbach Gérard, Die Jugend Afrikas und die Chancen des Glaubens (6/7) 387

Fetscher Iring, Staatssozialistische Ideologie als Religion? (5) 316
Fontaine Jacques, Die Begegnung der Kulturen in der hispanischen Ikonographie vom 4. bis 7. Jahrhundert (2) 66
Füssel Kuno, Theoretische Aspekte der Kategorie «Klassenkampf». Eine Herausforderung an die katholische Soziallehre (5) 304

García-Gómez Matías, Katholische Soziallehre und Klassenkampf im Zusammenhang der gegenwärtigen Diskussion in den romanisch-sprachigen Ländern (5) 296
Garvey John, Anregungen für eine neue Antwort. Ein nordamerikanischer Beitrag (10) 536
Gérest Claude, Die Stunde der Charismen. Versuch einer Geschichte der amerikanischen «charismatischen Bewegung» (11) 556
Green Thomas, Eine lebendige Rechtsprechung (8/9) 453
Gutiérrez Gustavo, Die Armen in der Kirche (4) 246

Heimerl Hans, Arbitrage und Versöhnung bei Streitfragen in der Kirche (8/9) 466
Hücking Hans-Hermann, Christliche Existenz zwischen sozialistischem Staat und kirchlicher Institution (5) 308

Juros Helmut, Gewissensbildung und Ethik. Methodologische Anmerkungen (12) 638

Laurentin René, Zur Klärung des Begriffs «Charisma» (11) 551
Lavalette Henri de, Persönliche Entfaltung und Aufbau der Welt (12) 648
Lepargneur Hubert, Das Dilemma von Armut und Effizienz in der Kirche (4) 250
Lesbaupin Ivo, Der Episkopat Lateinamerikas und der Sozialismus (5) 333
Locher Gottfried, Ist die alte Katechismusantwort noch ausreichend? Eine reformierte Antwort (10) 524
Lukácz József, Zur Problematik der Armut und der Armen in der katholischen Soziallehre: Marxistische Anfragen (4) 236

Maas Frans, Das persönliche oder unpersönliche Göttliche. Ein überholtes Dilemma in der westlichen Mystik? (3) 179
Maloney George, Das Gebet und das «personal Göttliche» (3) 190
Mbiti John, Anregungen für eine neue Antwort. Ein afrikanischer Beitrag (10) 540
McDonagh Enda, Die Beurteilung des Ärgernisses (8/9) 477
Medéwalé Agossou Jacob, Evangelische Forderungen und afrikanische Anthropologie (6/7) 367
Mellert Robert, Die Prozeßtheologie und das personale Sein Gottes (3) 196
Mollat Michel, Armutsbewegungen und Dienst an den Armen in der Geschichte der Kirche (4) 226
Morawska Ewa, Die Polen in Europa und Amerika (1) 19
Morrisey Francis, Die Verfahrens- und Verwaltungsreform der nachkonziliaren Kirche (8/9) 470
Muñoz Ronaldo, Die Kirche in einer Gesellschaft der Armen (4) 206
Murphy Roland, «Nation» im Alten Testament (1) 44
Murphy Roland, Die Bildung des sittlichen Gewissens nach dem Alten Testament (12) 634

N'Dayen, Joachim, Das Verhältnis der Ortskirchen zu Rom und die Rolle der Bischofskonferenz Schwarzafrikas (6/7) 382
Nemeshegyi Peter, Gottesbegriffe und Gotteserfahrungen in Asien (3) 148
Neumann Johannes, Rechte und Pflichten der kirchlichen Gesellschaft (12) 657
Noonan John, Öffentliches Gericht in der Kirche (8/9) 482

Ogden Schubert, Ist die alte Katechismusantwort noch ausreichend? Eine freikirchliche Antwort (10) 529

Pénoukou Efoé Julien, Die Missionspriester und die Zukunft der afrikanischen Kirchen (6/7) 378
Persson Per Erik, Ist die alte Katechismusantwort noch ausreichend? Eine lutherische Antwort (10) 521
Peters Jan, Dem Unnennbaren einen Namen geben (3) 166
Plamadeala Antonie, Ist die alte Katechismusantwort noch ausreichend? Eine orthodoxe Antwort (10) 516
Poel Frans van de, Was sagt der Katechismus zur Frage «Wozu sind wir auf Erden?» (10) 496
Pohier Jacques, Wozu oder warum? Von der Psychoanalyse angeregte Überlegungen über den Sinn der Frage «Wozu sind wir auf Erden?» (10) 505
Pohier Jacques, Auf dem Berg predigen oder mit Huren speisen? (12) 652
Post Werner, Marxistische Lösungen für das Armutsproblem: Christliche Anfragen (4) 242
Power David, Kulturelle Begegnung und religiöser Ausdruck (2) 114

Quoc-Hung Nguyen, Die Kirche Vietnams und die Nation (5) 325

Richter Klemens, Riten und Symbole in der Industriekultur am Beispiel der Riten im Bereich des Sozialismus (2) 108
Rigali Norbert, Christus und die sittlichen Normen (12) 624
Ruggieri Giuseppe, Christen und Sozialismus in Italien: Semantisch-theologische Überlegungen (5) 270

Sanon Anselme Titianma, Die Neuheit des Evangeliums in einer jahrtausendealten Kirche (6/7) 393
Sartori Luigi, Struktur der juridischen Macht und Charismen in der christlichen Gemeinschaft (11) 581

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 345

Schoonenberg Piet, Gott als Person/als persönliches Wesen (3) 172
Schüssler-Fiorenza Elisabeth, Richten und Gericht in den Gemeinden des Neuen Testaments (8/9) 426
Semporé Sidbe, Die Kirche Afrikas zwischen Vergangenheit und Zukunft (6/7) 346
Shea John, Erwägungen über das ethnische Bewußtsein und die religiöse Sprache (1) 52
Simpson John, Ethnische Gruppen und Kirchenbesuch in den Vereinigten Staaten und Kanada (1) 11
Singleton Michael, Eine sich wandelnde Kirche auf einem sich wandelnden Kontinent (6/7) 354
Spiegel Yorick, Winger Klaus, Die Aufgaben der Kirche angesichts psychischer Verelendung (4) 211
Stehle Hansjakob, Christentum und Sozialismus: Aspekte staatlicher Religionspolitik und kirchlicher Politik (5) 313

Traber Michael, Afrikanische Kirche und afrikanischer Sozialismus: Das tansanische Modell (5) 320
Tracy David, Ethnischer Pluralismus und systematische Theologie (1) 56
Tracy David, Ist die alte Katechismusfrage noch ausreichend? Eine katholische Antwort (10) 512

Vawter Bruce, Universalismus im Neuen Testament (1) 47
Vergote Antoon, Gott unser Vater (12) 618
Verteuil Michel de, Charles Henry und Harvey Clyde, Westindien: Alte Nationen und neue Nationen (1) 15
Vidales Raul, Charismen und politische Aktion (11) 588
Vogel Manfred, Einige Reflexionen über die jüdischen Gottesbegriffe (3) 155
Vorgrimler Herbert, Neuere Kritik des Theismus (3) 142

Wagner Falk, Selbstbestimmung und Person. Über das Unvermögen des Menschen, «das Persönliche» außerhalb eines religiösen Kontextes genau in Worte zu fassen (3) 135
Warnier Philippe, Die Bischöfe Westeuropas und der Sozialismus (5) 291
Weiler Rudolf, Katholische Soziallehre und Klassenkampf (5) 300
Wildmann Georg, Das persönliche Gottesverständnis als Bedingung für die abendländische Freiheitsgeschichte (3) 186

Zapp Hartmut, Die diözesane Gerichtsbarkeit. Ein kritischer Überblick (8/9) 431

3. Berichte

Abela Paul, Die Eucharistie feiern und zur Tat schreiten (11) 605

Byron Joseph, Der Fall der Neunzehn von Washington. Ein Ringen um Gerechtigkeit (8/9) 487

Laurentin René, Statistische Daten über die Christen in Afrika (6/7) 403

Llopis Joan, Die Volksreligiosität in Spanien in der heutigen theologischen Diskussion (2) 127

Moreau Luc, Die Chancen eines Dialogs zwischen Christentum und Islam in Schwarzafrika (6/7) 416

Ryan Kevin, Sittliche Bildung: Die amerikanische Szene (12) 669

Sagne Jean-Claude, Literatur über die Charismen und die charismatischen Bewegungen. Die innere Heilung (11) 611
Sastre García Vicent Josep, Volkstümliche Religiosität in Spanien. Die Grundlage der soziologischen Forschungen (2) 122

Turner Harold, Unabhängige Kirchen afrikanischen Ursprungs und afrikanischer Form (6/7) 412

4. Dokument

Die dreizehn Selbstverpflichtungen ungenannter Bischöfe auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (4) 262

II. VERZEICHNIS DER AUTORENKURZBIOGRAPHIEN

Abela Paul (11) 611
Acebal Juan Luis (8/9) 447
Anderson Bernhard (1) 43
Arbeloa y Muru Víctor Manuel (5) 284
Auer Alfons (12) 647

Bastos de Ávila Fernando (4) 206
Bassett William (8/9) 465
Baum Gregory (5) 290
Benzo Miguel (12) 669
Bernhard Jean (8/9) 452
Böckmann Aquinata (4) 225
Boros Ladislaus (11) 599
Borris Maria (1) 10
Breton Raymond (1) 30
Byron Joseph (8/9) 491

Camelot Pierre-Thomas (12) 633
Cantalamessa Raniero (3) 166
Cardenal Ernesto (100) 540
Caron Pier Giovanni (8/9) 442
Castillo Fernando (5) 332
Charles Henry (1) 19
Charlesworth Max (10) 505
Chenu Marie-Dominique (4) 235
Ching Julia (10) 544
Chupungco Anscar (2) 107
Congar Yves (4) 260
Connor Mary (1) 6
Connor Walker (1) 6
Conzemius Victor (4) 262

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 345

Dalmais Irénée-Henri (2) 84
Desmangles Leslie (2) 101
Dobraczyński Jan (10) 535
Duocastella Rosell Rogelio (1) 36
Duquoc Christian (11) 604
Durkin Mary (1) 26
Dussel Enrique (11) 580

Eboussi Boulaga F. (6/7) 367
Ela Jean-Marc (2) 94, (6/7) 377
Elizondo Virgil (2) 78
Ellacuría Ignacio (5) 343
Eschbach Gérard (6/7) 392

Fetscher Iring (5) 319
Fontaine Jacques (2) 72
Füssel Kuno (5) 307

García-Gómez Matías (5) 299
Garvey John (10) 538
Gérest Claude (11) 570
González-Estéfani y Robles José María (5) 284
Green Thomas (8/9) 459
Gutiérrez Gustavo (4) 250

Harvey Clyde (1) 19
Heimerl Hans (8/9) 470
Hücking Hans-Hermann (5) 313

Juros Helmut (12) 643

Küng Hans (10) 696

Laurentin René (6/7) 411, (11) 556
Lavalette Henri de (12) 651
Lepargneur Hubert (4) 255
Lesbaupin Ivo (5) 338
Llopis Joan (2) 131
Locher Gottfried (10) 529
Lukácz József (4) 242

Maas Frans (3) 186
Maloney George (3) 195
Mbiti John (10) 542
McDonagh Enda (8/9) 481
Medéwalé Agossou Jacob (6/7) 372
Mellert Robert (3) 199
Mollat Michel (4) 231
Moltmann Jürgen (10) 548
Morawska Ewa (1) 22
Moreau Luc (6/7) 419
Morrisey Francis (8/9) 476
Müller Alois (4) 267
Muñoz Ronaldo (4) 211
Murphy Roland (1) 47, (12) 638

N'Dayen Joachim (6/7) 387
Nemeshegyi Peter (3) 154
Neumann Johannes (12) 664
Noonan John (8/9) 486

Ogden Schubert (10) 533

Pénoukou Efoé Julien (6/7) 382
Persson Per Erik (10) 525
Peters Jan (3) 172
Plamadeala Antonie (10) 520
Poel Frans van de (10) 501
Pohier Jacques (10) 511, (12) 656
Post Werner (4) 246
Power David (2) 121

Quoc-Hung Nguyen (5) 329

Richter Klemens (2) 113
Rigali Norbert (12) 629
Ruggieri Giuseppe (5) 277
Ryan Kevin (12) 676

Sagne Jean-Claude (11) 614
Sanon Anselme Titianma (6/7) 402
Sartori Luigi (11) 588
Sastre García Vicent Josep (2) 126
Schoonenberg Piet (3) 179
Schüssler-Fiorenza Elisabeth (8/9) 430
Semporé Sidbe (6/7) 354
Shea John (1) 55
Simpson John (1) 15
Singleton Michael (6/7) 360
Spiegel Yorick (4) 220
Stehle Hansjakob (5) 316

Traber Michael (5) 325
Tracy David (1) 61, (10) 515
Turner Harold (6/7) 416

Vawter Bruce (1) 51
Vergote Antoon (12) 623
Verteuil Michel de (1) 19
Vidales Raul (11) 594
Vogel Manfred (3) 159
Vorgrimmler Herbert (3) 148

Wagner Falk (3) 141
Warnier Philippe (5) 295
Weiler Rudolf (5) 303
Wildmann Georg (3) 190
Winger Klaus (4) 220

Zapp Hartmut (8/9) 436

III. SACHVERZEICHNIS

«Adveniat» (5) 307
aequitas canonica (8/9) 437–442
Ärgernis (8/9) 477–481

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 345

Afrika
– Ahnenverehrung in A. (2) 84–94
– seine Anthropologie (6/7) 367–372
– Inkulturation des Christentums in A. (6/7) 393–402
– seine Jugend (6/7) 387–392
– Messianismus in A. (2) 114–115
– Statistik des Christentums in A. (6/7) 403–411
– sein Stil des Feierns (2) 91–93
– sein Symbolismus (2) 84–87
– Unabhängige Kirchen in A. (6/7) 412–415
– Wandel seiner Gesellschaft (2) 90–91
– Zukunft der Kirche in A. (6/7) 345–419
Ahnenverehrung
– in Afrika (2) 84–94
Amt
– kirchliches
– – und Probleme der jungen Kirchen (6/7) 373–377
Angst (12) 657
Anthropologie
– afrikanische (6/7) 367–372
Arbeit
– und Bedürfnisbefriedigung (4) 212–213
Arbeitsintensität (4) 212
Arbeitslosigkeit (4) 214–215
Arbitrage (8/9) 466–470
Arme
– und Jesus (4) 221–223
– in der katholischen Soziallehre (4) 236–242
– und Kirche (4) 209; 221–225; 232–235
– und Marxismus (4) 242–246
– bei Paulus (4) 224
Armut
– als Akt des Glaubens (4) 255–260
Armutsbewegungen (4) 226–231
Ausbeutung (4) 248–249
Autonomie
– ethische (12) 643–647

Babelgeschichte (1) 39–43
Bannkrieg (1) 45
Basisgemeinden
– und Großinstitution (4) 208–209
Basisgruppen
– innerkirchliche in sozialistischen Ländern (5) 308–313
– in Polen (5) 309–310
– in der DDR (5) 310–312
Befreiung (4) 248–249; 252; 335
– eschatologische (12) 646
Befreiungstheologie (1) 50
Binnenwanderung
– und religiöse Veränderung (1) 31–36
Buddhismus (10) 542

Charisma
– der Autorität (11) 586–587
– Begriffsbestimmung (11) 551–556
– und Institution (11) 600–604
– im Neuen Testament (11) 571–580; 581–588
– und politische Aktion (11) 588–593
– soziologische Bedeutung nach M. Weber (11) 551
Charismatische Bewegungen
– in den USA (11) 556–570
Christen für den Sozialismus
– in Chile (5) 329
Christologie
– Bedeutung für die Theologie (3) 169–170
Codex-Reform
– im Verfahrensrecht (8/9) 472

Diözesanrichter (vgl. Offizialat)
– Abwertung (8/9) 443
– Aufgabe (8/9) 443
– seelsorgerlicher Dienst (8/9) 446
– Schützer der persönlichen Rechte (8/9) 445

Ehegerichte der Kirche
– heute nicht mehr notwendig (8/9) 483
Ethik
– der Ordnung (12) 665
– der Entwicklung (12) 666
Ethnische Erfahrung
– als Quelle religiöser Reflexion (1) 57
Ethnische Gruppen
– und Kirchenbesuch in den USA und Kanada (1) 11–15
Ethnizität (1) 37–38; 58–59; 62–63
Ethnonationalismus (1) 1–6
Erfahrung Gottes
– in Asien (3) 148–154
– als des Einen (3) 149
– als des Urgrunds des Sozialen (3) 151–152
– als Urharmonie (3) 153–154
Erkenntnisentwicklungstheorie (12) 673–674
Erweckungsbewegung
– in den USA (11) 557–562
Eucharistietexte
– neugestaltete (11) 606–610

Filipinos
– ihre Kultur und christliche Liturgie (2) 102–107
Frankfurter Schule (12) 649
Frankismus (12) 664–666
Frankokanadier (1) 27–30
Frauenordination (11) 599–600; 603–604
Freiheit
– der Person (3) 140–141
– sittliche (12) 643–647
– und Sünde (12) 646
Freiheitsgeschichte
– abendländische (3) 186–190
Fremde
– in Israel (1) 46

Gastarbeiter
– in der BRD
– – Integrationsprobleme (1) 6–10
– – ihre Kinder (1) 9
– – ihre Segregation (1) 7–8
– – ihre Wohnungssituation (1) 8
«Gaudium et spes» (12) 659
Gehorsam (12) 643–647

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 345

Gerichtsbarkeit in der Kirche
– archidiakonale (8/9) 433
– bischöfliche (8/9) 431–432
– als Charisma (8/9) 464
– diözesane (8/9) 431–436
– kreative Rolle (8/9) 453–459; 462
– im Neuen Testament (8/9) 426–430
– Vorrangstellung vor weltlicher Gerichtsbarkeit (8/9) 434
– Unparteilichkeit durch Pflicht zu Rechenschaftsablage (8/9) 463–464
Gewissensbildung
– nach dem Alten Testament (12) 634–638
– – bei den Propheten (12) 635
– – in der Weisheitsliteratur (12) 636
– nach dem Neuen Testament (8/9) 624–629; 652–656
– in den USA (12) 669–676
Gewissensmoral (12) 640–641
Gewissensurteil (12) 639–643
Glück (11) 598; (12) 648
Godesberger Programm (5) 280–281
Gott
– befreiender G. im Alten Testament (3) 186–187
– Bezogenheit (3) 196–197
– entpersönlicht (3) 194
– im Menschen (3) 192
– seine Vaterschaft (12) 618–623
– und Zeitlichkeit (3) 197
Gottesbegriff(e)
– in Asien (3) 148–154
– im Judentum (3) 155–159
– – als Du (3) 155–157
– – als pantheistischer Es-Gott (3) 157–159
– persönlicher (3) 160–165; 172–178; 178–186; 186–190
– – als Bedingung für Freiheitsgeschichte (3) 186–190
– – und Gebet (3) 190–195
– – und christliche Spiritualität (3) 160–165
– – und unpersönlicher G., ein überholtes Dilemma (3) 179–186
Guadalupe
– Unsere Liebe Frau von G. als Kultursymbol (2) 73–78

Heiliger Geist
– und sittliches Leben (12) 629–633
Heiligungsbewegungen
– in den USA (11) 562
Heilung
– innere (11) 611–614
Hunger
– Funktion der Konsumgesellschaft (4) 202–203
– als geistliches Problem (4) 248
– Herausforderung für die Kirche (4) 203–205

Ich-Ideal (10) 509
Imaginäres Kind (10) 507–508
Industriekultur
– Riten und Symbole in der I. (2) 107–113
Initiationsriten
– im Sozialismus (2) 109–112
– im Vodun-Kult (2) 97–100
Inkulturation
– des Christentums in Afrika (6/7) 393–402
Iren
– in USA (1) 23–26
Islam
– und Christentum in Afrika (6/7) 416–419

Jesus Christus
– und die Armen (4) 222–223
– freiheitsstiftendes Handeln (3) 187
– und sittliche Normen (12) 624–629
Jugend
– Afrikas (6/7) 387–392

Kanada
– französischsprachiges (1) 27–30
Kapitalismus
– als Ursache von Ungerechtigkeit (5) 334
Klassenkampf (5) 296–299; 300–303; 304–307
Klassenkonflikte (4) 248–249
Kind
– imaginäres (10) 507–508
Kirche
– der Armen (4) 232–235
– und Arme nach dem Neuen Testament (4) 221–225
– und Gesellschaft (12) 662
– und Staat (10) 661
Konfuzianismus (10) 542
Koptische Kirche
– Feier des Weihnachtszyklus (2) 80–84
Lehrzuchtverfahren (8/9) 484–485

Macht
– und Machtlosigkeit (4) 250
Maoismus (10) 542
Marxismus
– und Armutsproblem (4) 242–246
– seine Klassentheorie (5) 304
Marxisten
– Dialog mit Christen (5) 281–282
Marxrenaissance (5) 300
Menschenrechte (12) 659
Minderheiten
– ethnische (1) 5–6
Missionspriester
– in Afrika (6/7) 378–382
Moçambique
– kirchliche Situation (6/7) 357–359
«Moratorium» (6/7) 378–380

Nachtarbeit (4) 213–214
Nation
– im Alten Testament (1) 44–47
Nationalstaat (1) 3
Neger
– im Gegensatz zum Afrikaner (6/7) 363
Neupfingstler (11) 566–570

Offizialat
– Reform durch Bildung von O.-Equipen (8/9) 449–452

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 345

Partikularität
– ethnische (1) 62–63
Personenbegriff
– dogmatischer und theologischer Bedeutungsgehalt (3) 164–165
Persönlichkeit
– bürgerliche (3) 136–137
Pfingstbewegung
– und Gesellschaft (11) 565–566
– und politische Aktion (11) 588–593
– in den USA (11) 563–566
Pluralismus
– ethnischer
– – in der Babelgeschichte (1) 42
– – in der systematischen Theologie (1) 56–61
– sittlicher (12) 657
Polen
– Kirche und nationale Identität in der Emigration (1) 19–22
Prozeßtheologie (3) 196–199

Regionalismus (1) 5–6
Reich Gottes
– als Sinn des Lebens (10) 545–548
Richter
– kirchlicher
– – als vicarius Christi (Dei) (8/9) 431

Schichtarbeit (4) 213–214
Schiedsgerichtsbarkeit (8/9) 466–470
– der Bischöfe (8/9) 431
Schutzbürger
– im Alten Testament (1) 46–47
Selbstbestimmung
– göttlich-absolute S. (3) 137–138
– und Person (3)135–141
Sinnfrage
– im Empirismus (10) 501
– im Naturalismus (10) 502
– im Konstruktivismus (10) 503–504
Sozialismus
– und Christentum (5) 269–343
– – in Italien (5) 270–277
– humanistischer (5) 278–280
– kanadischer (5) 285–290
– und lateinamerikanische Bischöfe (5) 333–338
– revisionistischer (5) 278–280
– und Riten und Symbole (2) 108–113
– als Staatsreligion (5) 316–317
– in Tasania (5) 320–324
– und westeuropäische Bischöfe (5) 291–295
Soziallehre
– katholische
– – und Klassenkampf (5) 296–299; 300–303; 304–307
– – in marxistischer Sicht (4) 236–242
– – Verzicht auf eigenes Ordnungsideal (5) 300
– – ihr Wissenschaftsverständnis (5) 306
Spanien
– religiöse Probleme durch Binnenwanderung (1) 31–36
– und sittliche Bildung (12) 664–669
– Volksreligiosität
– – soziologische Daten (2) 122–126
– – in der theologischen Diskussion heute (2) 127–131
Sprache
– religiöse S. und ethnisches Bewußtsein (1) 52–55
Sünde
– als Warnung an die Freiheit (12) 646
Subversion (4) 248
Symbiose religiöser Traditionen (2) 95–97

Tansania
– kirchliche Situation (6/7) 356–357
Taoismus (10) 542
Taufe
– und Vodun-Kult (2) 98–99
Theismus
– geläuterter (3) 145–146
– neuere Kritik des Th. (3) 142–148
Theologie
– der Befreiung (12) 649
– der Gefangenschaft (12) 649
– politische (12) 648
Theozentrik
– in Antwort auf erste Katechismusfrage (10) 514
Trost
– geistlicher (11) 597–598

Umsturz
– der Geschichte (4) 248
Universalismus
– im Neuen Testament (1) 47–51
Unterscheidung der Geister (11) 594–599; (12) 632

Vaterschaft
– Gottes (12) 618–623
– – und Gesetz (12) 619–620
Verelendung
– psychische (4) 211–220
Vietnam
– Lage der Kirche nach Wiedervereinigung (5) 325–329
Vodun(-Kult) (2) 95–101; (6/7) 371
Volksreligiosität (2) 65–131
– befreiende Wirkung (2) 76–77
– entfremdende Wirkung (2) 76–77
– in Lateinamerika (2) 115–116
– in Rom (2) 116
– in Spanien (2) 122–131

Wertklärungsmethode (12) 670–672
Westindien
– ethnische Situation (1) 15–19

Zikkurat (1) 39

© Copyright by Stichting Concilium, Nijmegen.

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 345

Soziologische Beobachtungen

Walker und Mary Connor

Politische Fusion und ethnische Spaltung in Westeuropa

Während des letzten Jahrzehnts sind die ethnisch-nationalen Bewegungen innerhalb Westeuropas so zahlreich geworden, daß man sie nicht mehr als Einzelfälle oder historische Rudimente erklären und abtun kann. Eine Anzahl der durch sie entstandenen Situationen hat ein hohes Maß von öffentlicher Aufmerksamkeit verlangt. So ist der starke Widerstand unter der baskischen und katalanischen Bevölkerung Spaniens bis in die Weltöffentlichkeit gedrungen. Dasselbe gilt für das Wiederaufleben schottischer und walisischer Nationalistenbewegungen innerhalb des Vereinigten Königreiches sowie für den zermürbenden Kampf, der in Nordirland zwischen den irischen und den nicht irischstämmigen Bevölkerungsteilen geführt wird (einen Kampf, den man gemeinhin aber völlig irrtümlich als Kampf zwischen Katholiken und Protestanten charakterisiert und darstellt). Auch die Bedrohung des Fortbestandes Belgiens durch die tiefgreifende Rivalität zwischen Flamen und Wallonen hat unvermeidlich große Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Und die französische Regierung sah sich gezwungen, im Januar 1974 ernste innere Unruhen öffentlich einzugestehen, als sie die unter den Bretonen, den (französischen) Basken und den Korsen vorhandenen nationalen Befreiungsbewegungen zu ächten suchte. Zu weiteren, ebenfalls öffentlich genugsam bekannt gewordenen Anzeichen solcher Unruhen ist es unter den deutschsprachigen Volksteilen der italienischen Alpen und dem französischsprachigen Element des Kantons Bern in der Schweiz gekommen.

Daneben gibt es eine Fülle weniger bekannter Beispiele für wachsendes Selbstbewußtsein bei anderen ethnisch-nationalen Gruppen. Von einem Geheimtreffen der Vertreter solcher Gruppen, das im Juli 1974 in Triest stattfand, wird berichtet, daß *unter anderen* Vertreter der Elsässer (Frankreich), der Friesen (Niederlande), der Galizier (Spanien), der Occitanier (Frankreich), der Piemontesen (Italien) und der Sardinier (Italien) anwesend waren. In jüngster Zeit hat eine Konferenz der Keltischen Liga stattgefunden mit Delegierten aus «Kernow» und «Manin» (Cornwall und der Insel Man). Weitere Gruppen, bei denen Anzeichen ethnisch inspirierter Unruhe seit der Nachkriegszeit erkennbar geworden sind, umfassen die Kroaten und Slowenen Österreichs, die Abkömmlinge der Norweger auf den unter dänischer Oberhoheit stehenden Färöer-Inseln sowie die Eskimobevölkerung des ebenfalls dänischen Grönland; dazu kommen die Kalabrier, Sizilianer, Slowenen und die Bewohner des italienischen Val d'Aosta.

Es gibt kaum jemanden, der für sich beanspruchen kann, dieses Erwachen einer ethnisch-nationalen Strömung vorausgesehen zu haben. Im Verlauf des verflossenen Jahrhunderts haben einige der einflußreichsten Publizisten der Welt versichert, es gebe in diesem oder jenem der heute von derartigen Bewegungen betroffenen Staaten kein Problem, was die politische Loyalität der Bevölkerungsgruppen anbetreffe. So schrieb 1861 John Stuart Mill in seinen *Considerations on Representative Government*, in den Fällen Belgiens und der Schweiz sei die Frage der politischen Identität offenbar endgültig gelöst. Ein Jahr später schrieb Lord Acton in einem Artikel mit der Überschrift «Nationality» über die ethnisch verschiedenen Bevölkerungsgruppen der Schweiz: «Keine Nationalität kann auch nur den geringsten Anspruch auf sie erheben, außer der rein politischen Nationalität der Schweiz.» Und 1866 sollte Friedrich Engels in seinem Aufsatz «Was hat die Arbeiterklasse mit Polen zu tun?» den Standpunkt vertreten, die Schotten des Hochlandes und die Waliser seien zweifellos einer von den Engländern verschiedenen Nationalität, dennoch werde niemand diesen Überresten längst untergegangener Völker den Namen Nation zuerkennen, ebensowenig wie den keltischen Bewohnern der französischen Bretagne. Kurz nach dem Ersten Weltkrieg charakterisierte Sir Ernest Baker (*National Character and the Factors in Its Formation*) das Vereinigte Königreich und die Schweiz als Staaten, in denen das Problem der politischen Loyalität gelöst sei. Während des Zweiten Weltkrieges aber sollte Alfred Cobban (*National Self-Determination*) unter Bezugnahme auf Belgien erklären, er könne «nicht den geringsten Grund» für die Annahme entdecken, daß ethnische Identität eine Herausforderung für die staatliche Struktur darstelle.

In der Nachkriegszeit änderten sich die Dinge nicht wesentlich. 1953 veröffentlichte Karl Deutsch, vermutlich der bedeutendste zeitgenössische Kenner des Problems des Nationalismus, sein Buch *Nationalism and Social Communication*; darin nennt er die Bretonen, Flamen, Deutsch- und Französischschweizer, Schotten und Waliser als Beispiele vollkommen assimilierter Völker. Und in seinem 1969 erschienenen Werk *Nationalism and Its Alternatives* werden die Bevölke-

rungen Italiens, Spaniens und der Schweiz als Völker dargestellt, die ein je einheitliches nationales Bewußtsein zeigten; an anderer Stelle bezieht er sich konkret auf die erfolgreiche Assimilierung der Bretonen, Schotten und Bewohner von Cornwall.

Doch nicht nur Ausländer waren unfähig, die jüngste Entwicklung in den verschiedenen Staaten vorauszusehen. So hat Guy Heraud, ein Spezialist für das Thema europäischer Minoritäten, der selbst Franzose ist, in seinem 1967 erschienenen Werk *Peuples et Langues d'Europe* versichert, die Korsen seien «zutiefst in die französische Nation integriert». Ebenso zeigten in den sechziger Jahren von so namhaften britischen Spezialisten wie S.E. Finer und Richard Rose verfaßte College-Lehrbücher die Tendenz, das Fehlen jeglicher politisch erheblicher Spaltung in der britischen Gesellschaft hervorzuheben, die auf irgendeine ethnische Identität zurückzuführen sei. Bisweilen haben selbst Angehörige einer solchen Minorität die allgemeine Unfähigkeit geteilt, Entwicklungen innerhalb ihrer eigenen Volksgruppe vorauszusehen. So zeigte sich noch 1964 beispielsweise ein schottischer Historiker (J.D. Machie, *A History of Scotland*) unfähig, die untergründige, aber rasch zur Oberfläche drängende Kraft des schottischen Nationalismus zu erkennen. Und die politischen Führer zeigten sich womöglich noch weniger scharfsichtig als die Fachwissenschaftler. Heute wirbt die Konservative Partei in England zwar eifrig um die schottischen Nationalisten. Aber dieses Hofieren kommt einer völligen Kehrtwendung gleich, die dieselbe Partei seit 1967 vollzogen hat, als ihr Führer Edward Heath die Nationalisten noch geringschätzig als «flower people» abtat.

Aus den bisherigen Zitaten ergibt sich deutlich, daß ein Grund für die Überraschung, die das Erwachen eines ethnischen Nationalbewußtseins in der jüngsten Zeit erzeugte, in dem falschen Bild von Westeuropa als einem Gebiet ohne erhebliche nationale Minderheiten zu suchen ist. Benjamin Akzin (*State and Nation*, 1964) hat dieses konventionelle Bild von Westeuropa formuliert, wenn er erklärte: «Wenn wir die modernen Nationalstaaten Europas betrachten, so können wir erkennen, daß – vielleicht mit Ausnahme der Staaten Skandinaviens – die Bevölkerung eines jeden von ihnen weitgehend das Produkt vor ihnen vorhandener ethnischer Gruppen ist, die sich in die Nationen integriert haben, wie wir sie heute kennen. Das gilt für die französische Nation, die sich zwischen dem siebten und dem elften Jahrhundert aus einem Zusammenschluß ziemlich heterogener Elemente konsolidiert hat... Deutsche, Italiener, Polen, Russen und Spanier sind alle zu den klar umrissenen Nationen geworden, wie wir sie seit einem oder zwei Jahrhunderten kennen.»

In einem ähnlichen Sinne lesen wir in Arnold Toynbees monumentalem Werk *A Study of History* (Bd. VIII, 1954): «Der Nationalismus war an seinem westeuropäischen Geburtsort verhältnismäßig harmlos, denn er übernahm zum großen Teil die politische Landkarte so, wie er sie vorfand, und war dabei zufrieden, die vorhandenen Kleinstaaten innerhalb ihrer festgelegten Grenzen zu benutzen als Schmelztiegel für die Bereitung seines giftigen politischen Gebräus psychischer Energien.» In jedem einzelnen Staat wurde die Bevölkerung nach und nach zusammengeschweißt durch «ein unklares Gefühl politischer Solidarität, das aus gemeinsamen politischen Erfahrungen, Institutionen und Idealen entstand...»

Dieses Bild Europas baute sich natürlich auf einem recht armseligen Geschichtsbild auf. Der Ethnonationalismus hat die europäische Landkarte keineswegs unberührt gelassen; seine ersten bedeutenderen Manifestationen gehen auf die Zeit der Französischen Revolution zurück und haben eine eindrucksvolle Reihe von Herausforderungen für die politische Landkarte gebracht, die zum guten Teil zu ihrem völligen Neuentwurf führten: Der nationale Befreiungskrieg der Griechen gegen das Ottomanische Reich in den zwanziger Jahren des vorigen Jahrhunderts; die Trennung der Flamen und Wallonen von der niederländischen Herrschaft 1830; die erfolglosen polnischen Aufstände gegen die russische Herrschaft zwischen 1830 und 1832 und erneut im Jahre 1863; die ähnlich erfolglosen Revolutionen des Jahres 1848 in ganz Europa (namentlich soweit sie Italiener, Ungarn und Deutsche betrafen); die militärisch durchgesetzte Konsolidierung Italiens (1859–70) und Deutschlands (1864–71); die erfolgreiche Bewegung für die Autonomie Ungarns 1867; die Erreichung der Unabhängigkeit für Montenegro, Rumänien, Serbien im Jahre 1878, von Norwegen 1905, von Bulgarien 1908, von Albanien 1912, von Finnland 1917, der Tschechoslowakei, Estlands, Litauens, Lettlands und Polens am Ende des Ersten Weltkrieges (wenn auch die neun sich damals von Rußland loslösenden Bevölkerungsgruppen nur zu bald wieder aufgesaugt werden sollten); die Befreiung Irlands 1921, Islands 1944, Zyperns 1960, Maltas 1964 – und immer wieder stand dabei die ethno-nationale Idee im Hintergrund, daß kein Volk von Angehörigen eines anderen Volkes beherrscht werden solle, das man als fremd ansah[1].

Doch wer mit der Art und Weise vertraut ist, wie sich der ethno-nationale Virus über ganz Europa verbreitet hat, kann kaum darüber erstaunt sein, daß sich die verbleibenden Minoritäten keineswegs in wunderbarer Weise als gegen ihn immun erwiesen. Warum sollten also die verbleibenden Minoritäten, von denen

viele zahlenstärker sind als Norweger oder Finnen und die meisten bedeutend größer als die Gruppe der Isländer oder Malteser, nicht von den früheren Bewegungen soweit beeinflußt sein, daß sie die Frage stellen: «Wenn diese unabhängig geworden sind, warum dann nicht auch wir?» Carleton Hayes veranlaßte seine gründliche Vertrautheit mit dem Nationalismus und seiner Geschichte, eben diese Fragen aufzuwerfen. Vor vierzig Jahren (*Essays on Nationalism*, 1926) warnte er vor der Möglichkeit von Unruhen in Belgien und in der Schweiz «ungeachtet der künstlichen Versuche, eine der nationalen verwandte soziale Solidarität unter allen Schweizern beziehungsweise allen Belgiern zustande zu bringen.» An einer anderen Stelle in dem gleichen Buch spricht er von «dem angehenden Klein-Nationalismus» der Basken, Katalanen, Isländer, Malteser, der Leute von der Insel Man, der Wenden und der Weißrussen.

Hayes Bezugnahme auf den «Klein-Nationalismus» seiner Zeit im Jahre 1962 läßt indessen deutlich eine andere Weise erkennen, auf die eine inadäquate Betrachtung der Geschichte eine weitere Erklärung für die allgemeine Überraschung liefert, auf die der im letzten Jahrzehnt erwachende Ethno-Nationalismus traf. Die Mehrzahl der heutigen Bewegungen hat eine Geschichte, die bis vor den Zweiten Weltkrieg zurückreicht, manche sogar eine bis vor den Ersten Weltkrieg zurückgehende. (Man denke zum Beispiel daran, daß Napoleon, ehe er der Führer der französischen Nation wurde, ein glühender Verfechter der Unabhängigkeit Korsikas von Paris gewesen war.) Einige dieser Bewegungen hatten in der Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg sogar ihre eigenen Geschichtsschreiber; Shepard Clough's *A History of the Flemish Movement in Belgium: A Study in Nationalism* (1930) ist ein Beispielfall dafür. Doch wurden solche Untersuchungen in der Nachkriegszeit allgemein ignoriert. Nicht anders erging es einer ganzen Anzahl von deutlichen Vorzeichen, die in der Vorkriegszeit im vollen Licht der Öffentlichkeit sichtbar wurden. Zu diesen gehören (1) die Abstimmungen der spanischen Basken, Katalanier und Galizier für eine Autonomie in den dreißiger Jahren; (2) die Geschichte des Widerstandes der deutschen Südtiroler, der mit ihrer Eingliederung in den italienischen Staat am Ende des Ersten Weltkrieges begann und zu der von Hitler angeordneten Volksabstimmung führte, bei der sich eine erstaunlich hohe Anzahl von Südtirolern dafür entschied, Haus und Hof zu verlassen und sich im Deutschland des Dritten Reiches anzusiedeln, anstatt italienische Bürger zu werden, und der unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg wieder aufflammte in einer Reihe gegen den italienischen Staat gerichteter Aktivitäten; (3) Hitlers Erfolge mit seinen Appellen an die ethno-nationalen Tendenzen der Flamen und Bretonen, in der Absicht, sie zu einer Mitarbeit mit ihm zu bewegen; (4) Mussolinis gleichlautende Appelle an die Korsen; und (5) die separatistischen Bewegungen, die während des Krieges in Sizilien und Sardinien am Werk waren, aber auch unter den französischsprachigen Bewohnern des Val d'Aosta während des Krieges und unmittelbar danach.

Die allgemeine Neigung, solche frühen Anzeichen für das Vorhandensein eines Nationalismus zu übersehen, ist nicht allein auf die geringe Aufmerksamkeit für Ereignisse der Vorkriegszeit zurückzuführen. Ungeachtet dessen, was vorher geschehen war, herrschte gegen Ende des Zweiten Weltkrieges das allgemeine Empfinden, daß Europa, zumindest Westeuropa, an der Schwelle eines neuen post-nationalen Zeitalters stehe. Wenn man vor dem Krieg den Akzent darauf verlegt hatte, daß man Franzose, Holländer, Deutscher usw. war, so glaubte man nun, dieses Bewußtsein sei abgelöst – oder sei zumindest dabei abgelöst zu werden – durch ein neues übernationales Bewußtsein: Europäer zu sein. Oder um mit Stanley Hoffman (in *«Obstinate or Obsolete: The Fate of the Nation-State: Conditions of World Order,* 1966) zu sprechen: «wenn es einen Teil der Welt gab, in dem Menschen guten Willens dachten, man könne den Nationalstaat hinter sich lassen, so war dies Westeuropa. Die Vorbedingungen schienen ideal. Auf der einen Seite schien der Nationalismus seine tiefste Ebbe erreicht zu haben; auf der anderen Seite war eine adäquate Formel und Methode für den Aufbau von etwas Neuem, das an seine Stelle treten konnte, konzipiert.»

Daß eine derartige Stimmung eine Zeitlang über den gesamten Bereich hin beherrschend sein konnte, ist nur zu verständlich. Die Menschen waren noch dabei, sich von einem Blutopfer zu erholen, dessen Hauptursache der Ethno-Nationalismus in einer seiner allerextremsten Formen war. Noch betäubt von den ausgefallenen Aktivitäten, die im Namen *deutschen Volkstums* oder einer *razza italica* erfolgt waren, mußten sie – das war durchaus zu erwarten – einigermaßen argwöhnisch auf Ethno-Nationalismus in jeder Form schauen.

Während diese allgemeine Reaktion für alle derartige Bewegungen als Dämpfer wirkte, gab es einige, die davon besonders getroffen waren. Am nachhaltigsten war die Auswirkung der jüngsten Gleichsetzung von deutschem Nationalismus und Nationalsozialismus auf ein gewisses Selbstgefühl im historischen deutschen Erbe. Diese Auswirkung war ganz augenfällig innerhalb Westdeutschlands. In der noch frischen Erinnerung an die ungezügelten Leidenschaften, die im Repertoire des deutschen Nationalismus aufgetaucht waren; betroffen, wenn nicht schuldbewußt, wegen

der in seinem Namen begangenen Handlungen; bei einer realistischen Einschätzung der Nachkriegsrealitäten, speziell der Anwesenheit der Sowjetunion in *Mitteleuropa*; im deutlichen Bewußtsein, daß alle nichtdeutschen Europäer äußerst wachsam auf die geringsten Anzeichen für ein Wiedererwachen eines deutschen Nationalismus achteten, sahen sich deutsche ethno-nationale Bewegungen in ihrer Auswirkung stark eingeengt.

Der Rückgang des Nationalbewußtseins im Sinne eines Bekenntnisses zum Deutschtum, wenn dieses Deutschtum mit Nationalsozialismus gekoppelt war, wird im Verhalten der Elsässer deutlich erkennbar. Während die drei politischen Parteien, die sich für eine Autonomie des Elsaß einsetzten, 1928 über 40 % Stimmanteil erhielten, gingen derartige Tendenzen nach Hitlers Machtergreifung zurück und waren in der Zeit gleich nach dem Krieg augenscheinlich ganz verschwunden. Ein ähnlicher Entwicklungsverlauf zeichnete sich im Nachkriegsösterreich ab. Darüber hinaus wirkte der Nationalismus aber auch auf andere ethno-nationale Bewegungen, die sich während der Besatzungszeit durch Kollaboration kompromittiert hatten, wie die der Flamen und Bretonen, stark hemmend aus. So war die Periode unmittelbar nach dem Krieg eine Zeit der Ruhe für alle diese Bewegungen, die Zeit brauchten, damit die Erinnerung an ihre Kollaboration verblaßte und sich ihre kompromittierten Eliten erneuern konnten, von denen überdies ein Teil geflohen, ein anderer von den Widerstandsbewegungen des Untergrundes getötet oder in der Nachkriegszeit ins Gefängnis geschickt worden war.

Die psychologische Wirkung des Zweiten Weltkrieges sollte nicht von langer Dauer sein, auch nicht in Westdeutschland. Als die Erinnerung verblaßte, als die Erkenntnis wuchs, daß Nationalsozialismus und deutscher Nationalismus nicht notwendig synonym zu sein brauchten, als der Stolz auf das «Wirtschaftswunder» der Nachkriegszeit die Färbung eines Stolzes auf deutsche Leistung annahm, als die ältere Generation in Deutschland zu der Überzeugung gelangte, daß für Deutschland die Zeit der Buße und Besinnung lange genug gewährt habe, als eine Nachkriegsgeneration zur Macht gelangte, die sich als nicht verantwortlich für die Fehler ihrer Eltern betrachtete, begann deutscher Nationalismus entsprechende Zeichen eines Wiederauflebens zu setzen. So verdankte etwa bei den Bundestagswahlen von 1972 eine (erfolgreich abschneidende) Partei zum ersten Mal seit dem Krieg viel von ihrem Erfolg den Slogans, die an Nationalstolz und Nationalbewußtsein appellierten. Um die gleiche Zeit wurden im Elsaß Regungen ethnischer Natur bemerkbar. So entstand 1970 zum Beispiel ein *Mouvement Regionaliste d'Alsace-Lorraine* (Regionalistische Bewegung von Elsaß-Lothringen). Flamen und Bretonen waren natürlich schon Jahre vorher wieder aktiv geworden.

Mit dem Vorteil dessen, der zurückblicken kann, erkennen wir nun deutlich, daß das Bild der Westeuropäer als politisch aufgeklärter Kosmopoliten, die endlich erkannt haben, daß Nationalismus in der modernen Zeit ein gefährlicher Anachronismus ist, eine beträchtliche Übertreibung war. Dennoch bedurfte es darüber hinaus der offenen Appelle von Charles de Gaulle an die *Grande Nation* und *La Gloire c'était France*, um diese Illusion vollends zu zerstören. Ein gewichtiger Faktor beim Zustandekommen dieser Illusion war der Trend zur Integration Westeuropas gewesen. Hatten nicht die Schritte auf diese Integration zu bewiesen, daß die Bewohner der einzelnen Regionen enges, ethno-nationales Denken abgelegt hatten? Doch sollte dieser Schluß stark beeinträchtigt werden, wenn man sich darauf besinnt, daß die treibende Kraft der regionalen Integration keineswegs kosmopolitisches Denken war, sondern die Entschlossenheit, vor der phönixgleichen Wiederauferstehung einer der fanatischsten Äußerungen eines grassierenden Ethno-Nationalismus – des deutschen Nationalsozialismus – auf der Hut zu sein. Die Idee der regionalen Integration wurde zumindest teilweise als Preis empfunden, der als eine gewisse Garantie dafür entrichtet werden mußte, daß das Gespenst des militanten Ethno-Nationalismus, das immer noch unter der Oberfläche lauerte, unter Kontrolle gebracht wurde, indem man die deutschen Fähigkeiten – namentlich die Fähigkeiten militärischer Natur – einer umfassenderen Kontrollstruktur einordnete. Der Sinn für eine Integration hat sich also nicht etwa aus einem kosmopolitischen Konsens entwickelt, sondern vielmehr gerade weil Westeuropa ein Hexenkessel völkischer Antagonismen und Rivalitäten gewesen war.

Ein zweites Element, das in Rechnung gestellt werden muß, wenn man die Wechselbeziehungen zwischen Ethno-Nationalismus und regionaler Integration richtig bewerten will, ist die Tatsache, daß militärische und wirtschaftliche Kooperation keineswegs unvereinbar sind mit Nationalbewußtsein, wenn die Ergebnisse einer solchen Kooperation als den nationalen Interessen dienlich empfunden werden. So machte de Gaulle sein Nationalismus keineswegs blind für die ökonomischen und das nationale Prestige betreffenden Vorteile, die der *Grande Nation* aus ihrer Mitgliedschaft in der EWG zuwachsen konnten. Dieselbe nationalistische Einstellung ließ ihn jedoch vor einer politischen Integration zurückschrecken und ihn statt dessen ein *Europa der Vaterländer* fordern. Überdies

ließ die weit verbreitete Toleranz, auf die de Gaulles Bestehen auf einem Europa der Vaterländer innerhalb und außerhalb Frankreichs traf, nur zu deutlich, wenn auch in einer wenig artikulierten Form, erkennen, daß jeder Gedanke an einen Tod des Nationalismus in Europa verfrüht war.

Wenn man es wörtlich verstehen will, könnte ein Europa der Vaterländer ein System bedeuten, das auf einem Primat der völkischen Heimatländer basiert, doch hat man sicher de Gaulle richtig verstanden, wenn man in seinen «Vaterländern» die derzeitigen Staaten erblickte. Diese Formel dient wohl den nationalen Interessen solcher Nationen wie der englischen und französischen, die eindeutig beherrschend sind in einem großen Staatsgebilde, was vielleicht auch helfen kann, Londons Bereitschaft zum Eintritt in die EWG zu erklären, jedoch erst, nachdem es zu der Überzeugung gelangt war, daß der allgemeine Trend der Ereignisse mit der Formel de Gaulles in Einklang stand. Diese Gruppen, die sic sich bereits in der Lage befinden, daß sie die wichtigeren Entscheidungen über das Schicksal ihrer Nation selbst bestimmen können, haben keine so große Notwendigkeit für eine radikalere Umstrukturierung des politischen Systems verspürt wie die Minderheiten.

Es wirkt etwas wie eine Ironie, daß die Sprecher der meisten regionalen ethnischen Minderheiten zugleich zu den eifrigsten Verfechtern des Gedankens eines integrierten Westeuropas gehört haben[2]. Die Gründe für diese Unterstützung der Integrationsidee dürften von zweierlei Art sein. Einerseits sind viele von den Minoritäten entweder durch eine politische Grenze auseinandergerissen oder doch zumindest durch eine solche Grenze von einem kulturell verwandten Volk getrennt. Jede Entwicklung, die die Tendenz zeigt, die Trennungsfunktion der Grenzen aufzuheben, tendiert dabei zugleich zu einer Einigung oder Stärkung der betreffenden Nation. So hat zum Beispiel die Schaffung der EWG engere Verbindungen zwischen der französischsprachigen Bevölkerung auf beiden Seiten der italienisch-französischen Grenze im Val d'Aosta oder auch zwischen Elsässern und Deutschen hergestellt. In ähnlicher Weise verheißt der gemeinsame Eintritt des Vereinigten Königreiches und der Irischen Republik eine Stärkung der Verbindungen zwischen der Bevölkerung der Republik und der *irischen* Minorität Nordirlands. Ebenso dürfte eine Verringerung der Bedeutung vorhandener Grenzen eine engere Verbindung der Bretonen mit ihren keltischen Vettern in England und Irland gestatten. Dasselbe Motiv steht offensichtlich auch hinter dem Eintreten der Basken und Katalanen für eine EWG-Mitgliedschaft Spaniens und der Südtiroler für eine Vollmitgliedschaft Österreichs (anstelle der gegenwärtig in Kraft befindlichen Sonderform der Assoziierung).

Der zweite Grund, weshalb die ethnischen Minoritäten eine regionale Integration unterstützen, liegt in der politischen Heimatlosigkeit: Da der Staat, in dessen Grenzen sie leben, nicht als politischer Ausdruck der eigenen Nation empfunden wird, ist ihnen im emotionalen Bereich nicht an dem Fortbestand dieses Staates gelegen. Ja mehr noch: der gegenwärtige Staat wird als Ursache für die Frustration der fundamentalen nationalen Bestrebungen der eigenen Nation empfunden. Im Unterschied zu den Engländern und Franzosen, die gegenwärtig die Herrschaft in einem machtvollen Staatsgebilde besitzen, wünschen die kleineren und sich selbst als politisch enterbt und entrechtet betrachtenden Nationen nicht etwa ein Europa der Vaterländer, sondern ein Europa der Nationalitäten. Die Sprecher dieser Volksgruppen denken an ein förderatives Europa, das zusammengesetzt ist aus völkisch konzipierten Staaten.

Ob diese beiden Auffassungen eines integrierten Europas sich in Einklang bringen lassen, erscheint höchst problematisch. Worauf es uns hier bei unseren Ausführungen ankommt, ist indessen, daß sowohl die Idee eines *Europas der Vaterländer* als auch die eines *Europas der Völkerschaften* von dem Wunsch getragen sind, die nationale Gruppe zu stärken und nicht, sie auszulöschen. Und gleich, welche Formel man mehr befürwortet: Es ist keineswegs klar, weshalb man erwarten sollte, daß eine regionale Struktur sich als besonders immun erweist gegen die Herausforderungen ethnischer Bewegungen, die die Vielvölkerstaaten von gestern zerstört haben und die Vielvölkerstaaten von heute bedrohen. Es gibt daher eine große Anzahl von paradoxen Erscheinungen. Jedenfalls sollte unbedingt vermieden werden, daß man über Schlagzeilen, die von regionaler Integration berichten, die wachsenden Ansprüche der Volksgruppen der einzelnen Regionen übersieht. Vor mehr als einem Jahrhundert erklärte Lord Acton, daß «wenn wir die Errichtung der Freiheit zur Verwirklichung moralischer Verpflichtungen als Ziel und Zweck der bürgerlichen Gesellschaft betrachten, wir zu dem Schluß gelangen müssen, daß diejenigen Staaten ihrem Wesen nach die vollkommensten sind, die gleich dem britischen und österreichischen Reich mehrere verschiedene Völkerschaften umschließen, ohne sie zu unterdrücken». Doch keine dieser multinationalen Strukturen hat sich als fähig erwiesen, die ethno-nationalen Ansprüche ihrer unterschiedlichen Völkerschaften zufriedenzustellen. Besteht ein vernünftiger Grund für die Annahme, daß die heutigen Mehrvölkerstaaten Westeuropas sich als erfolgreicher erweisen werden?

[1] Offensichtlich sind viele der kürzlich geschaffenen Staaten ihrerseits wieder multinational. Ein solcher Staat kann dann aber nur ein Schritt auf die nationale Selbstbestimmung zu sein, nicht deren Vollendung. Auch in Afrika und Asien hat man allenthalben im Namen der nationalen Selbstbestimmung multinationale Staaten geschaffen. Doch wie uns durch die gescheiterte Biafra-Episode, die erfolgreiche Bangla-Desh-Bewegung und eine Vielzahl im Gang befindlicher nationaler Kriege vor Augen geführt wird, kann ein Schritt auf die nationale Selbstbestimmung zu sehr leicht gefolgt sein vom Verlangen nach einem weiteren.

[2] Die kühle Haltung der Schottischen Nationalpartei (SNP) der EWG-Mitgliedschaft gegenüber im Zusammenhang mit dem britischen Referendum ist nur eine partielle Ausnahme. Die SNP wollte im Grunde nur die Mitgliedschaft solange aufgeschoben wissen, bis Schottland die Bedingungen für eine Mitgliedschaft selbst verhandeln könnte.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

WALKER CONNOR

Professor der politischen Wissenschaften und Faculty Exchange Scholar an der State University of New York (Brockport), ist gegenwärtig Mitglied des Woodrow Wilson International Center for Scholars, Washington D.C. Seine Forschung hat sich auf den ethnischen Nationalismus als weltweites Phänomen konzentriert, und er hat in zahlreichen Artikeln in wissenschaftlichen Zeitschriften zu diesem Thema Stellung genommen. Derzeit arbeitet er an zwei Monographien: *The Ethnic Strain in World Politics* und *The National Question in Marxist Theory and Strategy*.

MARY CONNOR

ist lange Zeit hindurch als Mitarbeiterin an Walker Connors Untersuchungen über den Nationalismus beteiligt gewesen.

Anschrift: Woodrow Wilson International Center for Scholars, Smithsonian Institution Building, Washington D.C. 20 560 USA.

Maria Borris

Ursachen für die fehlende Kommunikation zwischen Gastarbeitern und der Bevölkerung der Bundesrepublik Deutschland

1. Die ökonomischen Ursachen des Fremdarbeiterproblems in der BRD

Nachdem 1961 die Deutsche Demokratische Republik (DDR) die Abwanderung von Arbeitskräften durch den Bau der Mauer quer durch Berlin und scharfe Grenzkontrollen unterband, suchte die Bundesrepublik Deutschland (BRD) ihr Arbeitskräftepotential durch Zuwanderung aus den Ländern des Mittelmeerraumes aufzufüllen, die sie zentral steuerte[1]. Diese Länder blieben bis auf den heutigen Tag das Hauptreservoir für die Immigration, wenn sich auch die Quoten zwischen ihnen im Laufe der Zeit verschoben. Waren die Italiener zu Beginn die größte Gruppe, so sind es heute die Türken, denen die Jugoslawen folgen. Diese Verschiebung ergab sich aus veränderten Abmachungen der deutschen zentralen Arbeitsverwaltung mit den Regierungen dieser Länder – den sogenannten Drittländern – und aus den sich verändernden wirtschaftlichen Bedingungen vor allem in Italien, dessen Einwohner – da es zur Europäischen Gemeinschaft gehört – Freizügigkeit genießen.

Zweifellos war die Migration von einem wachsenden Arbeitskräftebedarf der BRD bei zwar schwankenden, aber beachtlichen Wachstumsraten der Wirtschaft in der Nachkriegszeit determiniert, was zu der Annahme verleitete, daß Wirtschaftswachstum stets mit wachsender Arbeitnehmerzahl verbunden sei, obwohl die Rationalisierungsinvestitionen menschliche Arbeitskraft durch Maschinenaggregate ersetzten. Diese Fehlannahme führte zu der Befürchtung, das aus internationalen ökonomischen Konkurrenzmotiven und aus innerpolitischen sozialen Stabilitätsgründen benötigte Wirtschaftswachstum könne entweder durch einen Mangel an einheimischen Arbeitskräften gebremst werden, oder aber die steigende Zahl der «Gastarbeiter» würde die regionalen Planungsmöglichkeiten an wirtschaftlicher und sozialer Infrastruktur weit überfordern.

Angesichts dieses bedrohlichen Dilemmas flüchteten die Bundesregierung und einige Länderregierungen zu Sachverständigengutachten, die das zukünftige Wirtschaftswachstum als Wachstum des Sozialprodukts und die benötigten Arbeitskräfte in bestimmten Zeiträumen vorausschätzen sollten. in all diesen Gutachten wurden aber stets die Wachstumsraten des Sozialprodukts unterschätzt und die Erwerbsbeteiligung der einheimischen Bevölkerung überschätzt. Die Erwerbsquote der Frauen ging zurück bzw. stagnierte, anstatt daß sie anstieg, und die Verlängerung der Ausbildung schob das Alter des Berufseintritts weiter hinaus. Infolgedessen schwankten auch die Schätzungen der Ausländerbeschäftigung für die Jahre 1975, 1980 und 1985. Diese Prognosen hatten nur in der Verlänge-

rung vergangener Entwicklungsreihen in die Zukunft bestanden, ohne daß technische, wissenschaftliche, wirtschaftliche, soziale und innenpolitische Veränderungen ausreichend berücksichtigt worden waren. Vorhandene Produktionsstrukturen und der bisherige Arbeitskräftebedarf wurden einfach in die Zukunft verlängert, worin sich die Hoffnung ausdrückte, daß alles so weiterlaufen möge wie bisher.

Jedoch bildeten die Akkumulationsraten des Kapitals in ihrem undurchschauten Wechsel im eigenen Land und die Ursachen für die Bereitschaft von Investitionen des überschüssigen einheimischen Kapitals im Ausland die Unsicherheitsfaktoren, die die Bundesregierung schließlich im Jahre 1973 zu einer Umkehr ihrer Politik der Einwanderung bewog. Bis zum Januar 1973 war die Zahl der ausländischen Arbeiter auf 2,35 Mill. angestiegen. Im November des gleichen Jahres verfügte die Bundesregierung einen Anwerbestopp, der bis zum heutigen Tage nicht aufgehoben wurde. Die Bundesregierung ließ im Juni 1976 wissen, daß er auch in Zukunft trotz eines sich anbahnenden Wirtschaftsaufschwunges nicht gelockert werden würde. Offensichtlich hat die Arbeitslosenzahl von fast 1 Mill. und die Voraussage des Aufschwungs bei bleibendem hohen Arbeitslosenplafonds deutscher Arbeiter sie dazu veranlaßt. Es hat den Anschein, als ob sie einen gewissen Druck auf die Beschleunigung der Rationalisierung der Industrie ausüben wollte, in der Annahme, daß damit qualifizierte Arbeitsplätze für deutsche Arbeitnehmer geschaffen würden und der Bedarf an ungelernten ausländischen Arbeitern sich verringern möge. Vor allem aus der Industrie und dem öffentlichen Dienstleistungssektor verlautet aber nach Presseberichten, daß sowohl die Bauwirtschaft, die Automobil- wie die Elektroindustrie nicht völlig auf sie verzichten könnten. Es wird geschätzt, daß ein Plafond von ca. 1,8 – 1,5 Mill. Ausländern in den nächsten Jahren noch benötigt wird.

Diese Einsichten mögen Pläne begünstigen, die bisherigen Immigranten – insbesondere solche mit Familien – in die Heimatländer zurückkehren zu lassen, dafür jüngere Arbeitskräfte ohne Familien anzuwerben oder den Zuzug der Familien zu unterbinden und eine strikte Rotation nach 2 – 3 Jahren einzuführen, was bisher als eine inhumane Lösung verworfen worden war.

Diese Erwägungen zeigen deutlich, daß ausländische Arbeitskräfte eine disponible Reservearmee bilden, über die nach wirtschaftlichen und sozialen Notwendigkeiten beliebig verfügt werden soll. Die bis 1972 propagierte Integration von Teilen der ausländischen Bevölkerung, vor allem von solchen, die mehr als fünf Jahre in der BRD weilten und die nach dem Ausländergesetz ein Recht auf eine Aufenthaltsgenehmigung besaßen, solle rückgängig gemacht werden. Allerdings wäre dazu eine Gesetzesänderung notwendig, von der noch nicht offiziell bekannt ist, ob und wann sie erfolgen wird.

2. Konzentration und Segregation ausländischer Arbeiter[2]

Das Problem der Konzentration und Segregation der ausländischen Arbeiter und ihrer Familien, vor allem in den wirtschaftlichen Ballungsgebieten der Großstädte und Regionen Rhein-Main, Baden-Württemberg, Nordrhein-Westfalen, wird auch bei einer neuen Regelung bestehen bleiben, ja, es wird sich noch verschärfen, denn es ist wahrscheinlich, daß die allein in der BRD arbeitenden Männer und Frauen in Massenquartieren oder in Wohngemeinschaften, getrennt von der deutschen Bevölkerung, untergebracht werden. *Das Problem der Konzentration und Segregation ist ein qualitatives* und weniger ein quantitatives. Eineinhalb Millionen Menschen kann es ebenso treffen wie zweieinhalb Millionen, und zwar um so härter, wenn sie ohne ihre Familien in der BRD leben müssen. Sie sind, da ihre Rechte durch das Ausländergesetz von 1965 eingeschränkt wurden, *rechtlich eine unterprivilegierte Minderheit.*

Seit 1969 gilt für Angehörige der Europäischen Gemeinschaften eine liberalere Lösung, die auf den Grundsätzen der EWG-VO 1612 von 1968 beruht, ihnen eine Freizügigkeit in der BRD zubilligt und die Einreise auf eigene Verantwortung ausdrücklich erlaubt. Die Wirtschaftskrise 1974/75 hat aber gezeigt, daß die italienischen Arbeiter ebenso arbeitslos wurden wie diejenigen aus Drittländern und dann nach Italien zurückkehrten, sobald der Anspruch auf Arbeitslosengeld ausgeschöpft war. *Als Ziel des Ausländergesetzes* galt von vorneherein *der Schutz der Deutschen vor den Ausländern* und der Vorrang nationaler Interessen, die aber nicht näher definiert wurden, so daß sie mit großer Beliebigkeit ausgedeutet werden konnten. Es gewährt nur eine befristete Aufenthaltserlaubnis mit räumlichen und beruflichen Bindungen. Wenn die Bestimmungen des Gesetzes verletzt werden, bei strafbaren Handlungen und bei einem längeren Bezug einer Sozialhilfe (wie sie für nichterwerbsfähige Personen, alte Menschen, Kinder oder in Not geratene Bürger gewährt wird), können sie ausgewiesen werden.

Eine solche Einengung des Freiheitsraumes erschwerte schon immer eine Integration in die deutsche Bevölkerung, zumal da die Behörden von präzisen normativen Bindungen freigestellt sind. So leben die Ausländer in Rechtsunsicherheit; sie können keine

längerfristigen Pläne fassen, was sie mit Existenzangst erfüllen muß, die bekanntlich negative gesundheitliche Folgen haben kann. Der statistisch erfaßte Krankenstand war bei den ausländischen Arbeitern allerdings nie höher als bei deutschen, eher lag er noch darunter, was auf die günstigere Altersgliederung der ausländischen Bevölkerung zurückgeführt werden kann. Jedoch ist aus Befragungsergebnissen zu entnehmen, daß psychosomatische Erkrankungen, die aus Streß, Einsamkeit, Traurigkeit und Unsicherheit entstehen, überwiegen.

In arbeits- und sozialrechtlicher Hinsicht sind die ausländischen Arbeitskräfte den deutschen gleichgestellt – durch die Intervention der Gewerkschaften, die die wirtschaftliche und soziale Position der deutschen Arbeitnehmer vor billigen, nicht nach Tarif bezahlten Arbeitskräften schützen wollten. Das bedeutet jedoch nicht, daß sie die gleichen Löhne auf den gleichen Arbeitsplätzen erhalten wie die Deutschen, da in der BRD Tariflöhne nur Mindestlöhne sind und die effektiven sich von diesen in den verschiedenen Lohngruppen in unterschiedlichem Maße unterscheiden. Die arbeitsrechtlichen Bestimmungen des Arbeitsförderungsgesetzes, die Arbeitserlaubnisverordnung und eine gesonderte Anordnung der Bundesanstalt für Arbeit vom November 1974 haben das Ziel, den nationalen Arbeitsmarkt und die Unterstützungseinrichtungen nicht mit Arbeitskräften zu belasten, die infolge der Konjunktur- und Strukturkrise der Jahre 1974/75/76 nicht mehr gebraucht werden.

Die doppelte Kontrolle der Arbeits- und Aufenthaltserlaubnis begünstigt die Segregation! Das gleiche bewirken die eingeschränkten politischen Rechte: Die Versagung der politischen Betätigung durch Anordnung der Ausländerbehörde (§ 6 des Ausländergesetzes), wenn «erhebliche Belange der BRD es erfordern». Die Meinungsfreiheit ist eingeschränkt, und es gibt kein aktives und passives Wahlrecht. Gegen diese Restriktionen wurde von den christlichen Kirchen, caritativen Verbänden, humanitären Vereinen, den Gewerkschaften und einzelnen Juristen öffentlich Stellung genommen, aber ohne ersichtlichen Erfolg.

Während noch 1970/71 eine Tendenz bestand, das Ausländergesetz zu liberalisieren, trat bereits vor der Wirtschaftskrise ein Umschwung ein, ob aufgrund des Terrorismus, läßt sich nicht nachweisen, wäre aber immerhin möglich, da das Gesetz für alle ausländischen Staatsbürger gilt und nicht nur für Arbeitsemigranten. Es ist allerdings nur als eine Rahmenbedingung für die Segregation und die fehlende Integration anzusehen; denn auch für die Italiener bestehen keine besseren Chancen, obwohl Italien zur Europäischen Gemeinschaft gehört.

Die Segregation ist eine Folge des niedrigen sozialen Status der ausländischen Arbeiter. Sie sind mit den unqualifiziertesten Arbeiten beschäftigt, welche deutsche Arbeiter nicht mehr gewillt sind, auszuführen, auch in der Krise noch nicht, obwohl die Bundesanstalt für Arbeit versuchte, den Begriff der Zumutbarkeit einer Arbeit sehr weit auszulegen, nicht ohne daß die Gewerkschaften dagegen protestierten. Die Bundesregierung konnte vor der Wahl im Oktober 1976 keine Verschärfung der Handhabung der Arbeitsvermittlungsbedingungen riskieren. Die Restriktionen der Anwerbung sowie die Pläne, die Rückkehr der Immigranten zu forcieren, dienen letztlich der Beruhigung der deutschen Arbeiter, die, wie Umfragen ermittelten, zu einem erheblichen Teil meinen, die Anwesenheit ausländischer Arbeitskräfte erzeuge ihre Arbeitslosigkeit, obwohl objektiv deren Beschäftigung dazu kaum beiträgt, da sie an Arbeitsplätzen arbeiten, die die Deutschen verschmähen.

An dieser Auffassung zeigt sich die Unwissenheit der deutschen Arbeiter über die wahren Gründe der Wirtschaftskrise und eine auch in Zeiten der Hochkonjunktur bestehende Abneigung gegen ausländische Arbeiter, welche soziale Kontakte erschwert, ja verhindert, was in den vielen Schimpfworten zum Ausdruck kommt, mit denen sie die ausländischen Arbeiter bezeichnen (z. B. Faulenzer, Drecksack, Gesindel, Schweine) mehr noch in dem geringen sozialen Kontakt, den sie mit ihnen unterhalten. Sie meiden gemeinsame Geselligkeit außerhalb des Betriebes; sie isolieren sich von ihnen in den Mittagspausen in den Kantinen. Sie rationalisieren dieses Verhalten mit dem Hinweis auf die geringen Sprachkenntnisse der Ausländer. Die schon zitierte Untersuchung in Frankfurt/Main hatte erwiesen, daß nicht die geringen Deutschkenntnisse die Isolierung verursachen, sondern umgekehrt die Segregation die geringen Deutschkenntnisse verursacht. Ein großer Teil der Ausländer wollte nicht Deutsch lernen, weil er keine Gelegenheit hatte, Deutsch zu sprechen.

3. Die Wohnungssituation der Ausländer[3]

Die Isolierung von den Deutschen führt zu einem Rückzug in die ethnische Gruppe, in die Familie. Zwar gibt es in der BRD noch keine Gettos, mit Ausnahme von Berlin, wo der Stadtteil Kreuzberg ein Türkengetto bildet. In anderen Großstädten entstanden innerhalb von Quartieren, die von Deutschen bewohnt sind, oder Häuserblocks, in denen verschiedene ausländische Gruppen wohnen, Straßen mit ausschließlich ausländischer Bevölkerung. Es sind meistens Quartiere mit schlecht ausgestatteten Wohnungen,

entweder in den Innenstädten, die von der zahlungskräftigeren Bevölkerung verlassen wurden, ferner in Arbeitervierteln mit einem Altbaubestand oder in verfallenden Häusern der Kleinbourgoisie, die sie nicht renovieren läßt, weil die Renditen durch hohe Mieten um ein Vielfaches höher sind als nach Instandsetzung eine Vermietung an Deutsche zu Marktpreisen.

Die Bodenspekulation in den Großstädten führte außerdem zu einem Aufkauf ganzer Häusergruppen, die solange der Verwahrlosung anheimgegeben wurden durch eine Überfüllung mit ausländischen Familien, bis sich ein großer Neubau – meistens zur gewerblichen Nutzung – rentierte. Zu spät wurde durch die Bestimmungen des Städtebauförderungsgesetzes dieser Spekulation ein Ende bereitet; meist erst, wenn durch Abwehraktionen der Bürger in sogenannten Bürgerinitiativen die Öffentlichkeit auf diese Zerstörung von Stadtteilen aufmerksam gemacht wurde wie in den auch im europäischen Ausland bekannt gewordenen Aktionen von Frankfurt am Main.

Die große Wohnungsnot der ausländischen Familien konnte bisher in keiner Stadt behoben werden, obwohl öffentliche Ämter sich bemühten, den schlimmsten Zuständen zu wehren. Der Mietwucher wird aktiv verfolgt; jedoch scheuen viele Ausländer eine Anzeige und damit eine gerichtliche Auseinandersetzung mit den Hauseigentümern aus Furcht, sie könnten von den Ausländerbehörden registriert werden. Das ist zwar eine irreale Angst, die aber ihre psychische und auch soziale Verfassung charakterisiert.

4. Die Situation der ausländischen Kinder

Nach den Schulgesetzen der Bundesländer müssen die Kinder deutsche Schulen besuchen solange wie deutsche Kinder auch. Da es ihnen aber an Sprachkenntnissen mangelt, um dem Unterricht zu folgen, werden sie vorübergehend in nationalen Klassen von Lehrern ihrer eigenen Nation, die von den deutschen Schulbehörden bezahlt werden, unterrichtet, nach Lehrplänen, über die die deutschen Behörden und die ausländischen Konsulate wachen. Diese Zusammenarbeit funktionierte in der Vergangenheit sehr schlecht bei den Staaten, die von keiner demokratisch gewählten Regierung geleitet wurden, da keine Übereinkunft über die Lehrpläne und Lehrinhalte erzielt werden konnte. Die Schulklassen sind meistens überfüllt; die Kinder können die Hausaufgaben nicht allein ausführen. Sie müssen Klassen wiederholen und werden nicht selten in Sonderschulen für behinderte Kinder überwiesen, obwohl sie keine Anzeichen von Lernbehinderung zeigen. Oft fehlt der freundschaftliche Kontakt mit deutschen Kindern, deren Eltern sich bei der Schulbehörde beschweren, wenn der Anteil der ausländischen Kinder ca. ein Drittel beträgt, mit der Begründung, ihre Kinder würden im Verband mit den ausländischen einen unzureichenden Unterricht erhalten.

Zwar wünschen die ausländischen Eltern eine Integration ihrer Kinder, weil sie selbst in der Isolierung leben, aber die Schulerfahrungen schrecken sie wieder ab. So entsteht ein widersprüchliches Verhältnis zur deutschen Schule, die ihnen als Institution fremd bleibt, obwohl viele von ihnen die Elternabende besuchen und Interesse am Schulschicksal ihrer Kinder nehmen. Die in vielen Städten eingerichteten Jugendhäuser stehen in der Freizeit auch den ausländischen Kindern offen; aber sie besuchen sie selten und wenn, dann nur in Gruppen, innerhalb derer sie sich geschützt fühlen. Die internationalen Jugendtage, die die Behörden mit Lehrern und Sozialarbeitern jährlich veranstalten, haben zwar großen Anklang gefunden, aber sie konnten keine Grundlage für einen dauernden Kontakt schaffen. Dieser Mißerfolg hängt auch mit der Krise der deutschen Jugendarbeit zusammen, sei sie nun von kommunalen Zentren, von freien Jugendverbänden oder caritativen Organisationen gestaltet.

5. Gibt es Möglichkeiten der Integration?

Unter Soziologen wurde die Frage erörtert, ob die Massierung in Gettos, in Wohnquartieren allein schon eine Integration verhindere, weil hier ein nationaler oder ethnischer Zusammenhalt sich neu bilde, der den Wunsch nach Integration verhindere, da die ausländischen Arbeiter hier wie alle anderen Arten von Minderheiten auch ihre sozialen Bedürfnisse befriedigen können, während schon ein verstreutes Wohnen unter der Majorität eine Integration erleichtere oder bereits schaffe. Im Falle der ausländischen Arbeiter ist die Verteilung auf Stadtviertel allein ohne Wirkung auf eine Integration. Sogar ihre Teilhabe an den sozialpolitischen Diensten, die auch der deutschen Bevölkerung zur Verfügung stehen, wie Krankenversorgung, Mutterschutz, Unfallschutz, Rentenversicherung und ihre Teilnahme an den Rechten der Arbeitnehmer innerhalb des Betriebsverfassungsgesetzes, ihre Wählbarkeit zum Betriebsrat, haben nur für einzelne Personen, nicht aber für die Minderheit der ausländischen Arbeiter als Ganzes eine Integration zur Folge gehabt.

Die soziale Integration, die ja nur eine solche in die deutsche Arbeiterschaft sein kann, ist nicht erfolgt. Diskutiert wurde in der Öffentlichkeit auch nur die rechtliche mit ihrem aktiven und passiven Wahlrecht, mindestens in den Kommunen von den christlichen Kirchen, ihren caritativen Verbänden, den Gewerk-

schaften, die alle Memoranden erarbeiteten, die der Bundesregierung bzw. dem Ministerium für Arbeit und Sozialordnung zugeleitet wurden. Vorwiegend aus ökonomischen Gründen, aber auch aus innenpolitischen Rücksichten fanden sie keine Resonanz.

So blieb es bei den vielen offiziellen und informellen Initiativausschüssen, an denen ausländische Vereine oder Gruppen oder delegierte Personen sich beteiligten, die eine Reihe von Aktivitäten entwickelten, einzeln um Hilfe nachsuchende Familien oder Personen oder Gruppen, namentlich die Jugendlichen, in ihre kontinuierliche Fürsorge zu übernehmen, wofür sie von der Bundesanstalt für Arbeit, den Sozialministerien der Länder, dem Bundesarbeitsministerium oder den Kommunen finanzielle Hilfe erhalten. Das erste Ziel war, ihnen zu helfen, ihre nationale oder ethnische Identität zu bewahren, damit sie dann einen selbstbewußten Kontakt mit deutschen Gruppen aufnehmen könnten, die eine Integration in die verschiedenen Schichten der Arbeiterschaft erleichtern sollten.

Diese Versuche der Bewahrung der nationalen Identität, namentlich in der Pflege der Muttersprache, gewisser nationaler Gebräuche des Singens und Tanzens haben eher das Gegenteil erreicht – den endgültigen Rückzug in die nationale oder ethnische Gruppe, da die nationalen Kulturen in diesen Ausformungen so weit von den Gewohnheiten einer deutschen Großstadtbevölkerung entfernt waren, daß sie nur gelegentlich einen exotischen Zauber auf die deutsche arbeitende Bevölkerung ausübten. Was auch immer bisher mit guten Absichten geschah, es erleichterte den Ausländern nicht das Leben in einer ihnen fremden Umgebung, die sich ihnen gegenüber seit den ersten Zeiten der Einwanderung abweisend verhält.

MARIA BORRIS

Führt als Ökonomin und Soziologin Enqueten und Studien durch und macht Gutachten für öffentliche und private Auftraggeber auf dem Gebiete der allgemeinen Soziologie, Bildungssoziologie und Betriebssoziologie. Gleichzeitig ist sie Lehrbeauftragte für Soziologie an der Akademie der Arbeit in der Universität Frankfurt am Main. Aus ihren Veröffentlichungen: Die Benachteiligung der Mädchen in den Schulen der BRD (Frankfurt a.M./Köln [4]1975); Ausländische Arbeiter in einer Großstadt. Eine empirische Untersuchung am Beispiel Frankfurt ([3]1976); Sozialpsychologische Aufsätze über Jugendliche in verschiedenen Zeitschriften. Anschrift: Raimundstraße 138, D-6 Frankfurt am Main.

[1] Vgl. zu diesem Abschnitt: G. Schiller, Arbeitskraftreserven (Perspektiven und Entwicklung) Die Dritte Welt – Sonderheft (Meisenheim 1975) 250–269.

[2] Vgl. M. Borris, Ausländische Arbeiter in einer Großstadt (Frankfurt/Main [2]1974). Vgl. Bingemer, Meistermann-Seeger, Neubert, Leben als Gastarbeiter. Geglückte oder mißglückte Integration (Köln und Opladen 1970).

[3] Schöfl, Strunk, Tonne, Untersuchung zur Wohnsituation ausländischer Arbeiter in Baden-Württemberg (Stuttgart 1972). Vgl. E. Zieris, Wohnverhältnisse von Familien ausländischer Arbeitnehmer in Nordrhein-Westfalen (1971).

John Simpson

Ethnische Gruppen und Kirchenbesuch in den Vereinigten Staaten und Kanada

Eine der bedeutsamsten Formulierungen auf dem Feld der Volkstumsforschungen in den Vereinigten Staaten ist die von Herberg aufgestellte These, wonach zwischen der Amerikanisierung von Einwanderergruppen und ihren Nachkommen einerseits und generationstypischen Gesetzmäßigkeiten des Kirchenbesuchs andererseits ein Zusammenhang besteht[1]. Gemäß dieser These wenden sich die Kinder von Einwanderern (zweite Generation) von der Kirche ab, doch besteht unter den Gliedern der dritten Generation für diese ein neues Interesse. Diese von Herberg behauptete Gesetzmäßigkeit gründet auf vier Annahmen: 1) Auf den Einwanderern lastet ein gesellschaftlicher Druck, sich zu assimilieren und zu amerikanisieren; 2) in der zweiten Generation nimmt die religiöse Betätigung ab, weil sie a) ihrer Volkskirche entfremdet wird und b) infolge der noch ungenügenden Angleichung sich in der nichtvölkischen Kirche noch nicht daheim fühlt; 3) der «American Way of Life» (die amerikanische Lebensart), einschließlich der religiösen Betätigung, wird von der dritten Generation übernommen; 4) die Identität mit einer Volksgruppe wird bei den Gliedern der dritten Generation durch die Identität mit einer Religionsgruppe (Protestanten–Katholiken–Juden) ersetzt.

Während Herberg seine These nie empirisch testete, haben andere das unternommen[2]. Obwohl die Ergebnisse sich mit den von Herberg angenommenen Gesetzmäßigkeiten nicht genau decken, legen sie doch nahe, daß bei manchen römisch-katholischen und protestantischen Christen in den Vereinigten Staaten zwischen dem Amerikanisierungsprozeß und der religiösen Praxis ein gewisser Zusammenhang besteht. Bei den Katholiken nimmt, wenn man vom ethnischen Hintergrund absieht, der Kirchenbesuch mit jeder Generation zu. Bei den Protestanten besucht die dritte Generation den Gottesdienst häufiger als die erste, während die zweite Generation, je nachdem man diese oder jene Gegebenheiten prüft, die Kirche ebenso häufig oder noch häufiger besucht als die erste Generation. Besieht man den ethnischen Hintergrund, so zeigen die Forschungsergebnisse, daß bei den Katholiken europäischer Abstammung alle drei Generationen hindurch im Kirchenbesuch entweder keine bedeutsame Veränderung (Iren und Italiener) oder aber eine starke Zunahme (Polen und Deutsche) eintrat.

Tabelle 1 enthält die Kirchenbesuchsziffern bei einigen Volksgruppen in Kanada und einige vergleichbare Gegebenheiten in den Vereinigten Staaten. Danach bleibt in Kanada bei bestimmten ethnischen Gruppen der Kirchenbesuch durch drei Generationen hindurch konstant, oder er nimmt an Häufigkeit ab. Berücksichtigt man die Volkszugehörigkeit nicht, so stellt man fest, daß zwischen denen, die der gleichen Religionsgruppe angehören, der Kirchenbesuch im Verlauf der Generationen abnimmt.

Nach den vorhandenen Ergebnissen bleibt also in den Vereinigten Staaten bei den ethnischen Gruppen im Verlauf der drei genannten Generationen die Häufigkeit des Kirchenbesuchs konstant oder nimmt sie zu. In Kanada hingegen nimmt sie unter den meisten ethnischen Gruppen ab oder bleibt konstant. Es steht zu vermuten, daß diese Gesetzmäßigkeiten mit Verschiedenheiten in der Natur des Pluralismus der beiden Länder zusammenhängen und insbesondere mit Unterschieden in der Verbindung der religiösen und völkischen Identität der einzelnen Staatsbürger mit den Sinnbildern der Nationalität.

Der amerikanische Schmelztiegel und das kanadische Mosaik

Sowohl Kanada als auch die Vereinigten Staaten wurden von Einwanderern bevölkert, die zumeist vom Vereinigten Königreich und vom europäischen Festland herkamen und Bürger ihres neuen Landes wurden. Im Verlauf der Staatsbildung kam es jedoch in den beiden Gesellschaften zu unterschiedlichen Verfahrensweisen mit Einwanderern. So spricht man für gewöhnlich von den Vereinigten Staaten als von einem «Schmelztiegel» und von Kanada als von einem «Mosaik». Das Bild des Schmelztiegels verweist auf eine gesellschaftlich homogene, von einem neuen Kulturtyp – dem Amerikaner – bevölkerte Gesellschaft, die sich aus der Verschmelzung der kulturellen Eigenarten sämtlicher Einwanderer bildet. Das Bild des Mosaiks verweist auf eine pluralistische Nation, in die Einwanderer politisch und wirtschaftlich integriert werden, wobei sie aber ihre auf der Sprache und dem Brauchtum ihres Ursprungslandes beruhende kulturelle Eigenart beibehalten. «Schmelztiegel» und «Mosaik» sind zwar vereinfachende Bilder, veranschaulichen aber, daß zwischen den Vereinigten Staaten und Kanada in bezug auf die Behandlung der Einwanderer bedeutende Unterschiede bestanden[3].

Tabelle 1

Hundertsatz derer, die die Kirche häufig besuchen*

Ethnische Gruppe	*Land*	*Konfession*	*Generation*		
			1.	*2.*	*3.*
Holländer	Kanada	Protestanten	65 % (99)	33 % (36)	32 % (37)
Skandinavier	Kanada	Protestanten	34 % (59)	26 % (86)	22 % (45)
Ukrainer	Kanada	Ukrainische Katholiken	69 % (39)	60 % (30)	47 % (15)
Deutsche	Kanada	Protestanten	49 % (99)	46 % (52)	49 % (57)
Deutsche	Kanada	Katholiken	67 % (32)	50 % (12)	64 % (22)
Deutsche**	USA	Katholiken	50 % (10)	83 % (70)	93 % (135)
Italiener	Kanada	Katholiken	57 % (244)	55 % (58)	38 % (8)[a]
Italiener**	USA	Katholiken	72 % (25)	66 % (235)	67 % (48)
Polen	Kanada	Katholiken	63 % (70)	55 % (53)	54 % (28)
Polen*	USA	Katholiken	60 % (5)[a]	80 % (107)	79 % (48)
(nicht geprüft)	Kanada	Protestanten	51 % (328)	30 % (263)	35 % (197)
(nicht geprüft)	Kanada	Ukrainische Katholiken	70 % (40)	59 % (34)	50 % (20)
(nicht geprüft)	Kanada	Katholiken	58 % (570)	53 % (173)	48 % (88)

Mit Ausnahme der mit zwei Asterisken bezeichneten Reihen stammen die Angaben in dieser Tabelle aus der Untersuchung, die 1973 unter dem Patronat des Staatssekretariats von Ottawa vorgenommen wurde. Eine gerichtete Zufallsstichprobe bei solchen, deren Muttersprache oder Ahnensprache weder englisch noch französisch ist, wurde in fünf Städten vorgenommen: Montréal, Toronto, Winnipeg, Edmonton und Vancouver. Von den zehn erforschten Gruppen wurden vier – Griechen, Ungarn, Portugiesen und Chinesen – auf dieser Tabelle nicht berücksichtigt, weil bei ihnen die Grundlage für die Erhebung zu schmal ist. Der Autor dankt Prof. Jeffrey G. Reitz von der Universität Toronto für den Einblick in die Ergebnisse. Weitere Informationen finden sich in: K.G. O'Bryan/J.G. Reitz/O. Kuplowsky, Non-Official Languages In Canada (Ottawa 1975).
* Bei den Angaben für Kanada stellen die Prozentzahlen diejenigen dar, die nach ihrer Aussage die Kirche einmal oder mehrmals im Monat besuchen. Bei den Angaben für die Vereinigten Staaten hingegen betreffen sie den wöchentlichen Meßbesuch.
** Die Angaben aus diesen Reihen stammen aus: Harold J. Abramson, Ethnic Diversity In Catholic America (New York 1973) S. 115.
[a] Die Prozentzahl ist vielleicht unmaßgeblich, weil sie sich auf zu wenige Fälle stützt.

Wer in die Vereinigten Staaten einwanderte, stand stets vor der Aufgabe, ein Amerikaner zu werden. Der Druck zur Amerikanisierung beruht auf der grundlegenden Voraussetzung, daß die Vereinigten Staaten gegenüber der Kultur und den Institutionen Europas eine Neuschöpfung darstellen. Obwohl zwischen der Republik und Europa Kontinuitäten bestanden, brachten die Bildung einer neuen Nation auf dem Weg der Revolution und der Aufbau eines institutionellen Rahmens für die Regierung und das Zusammenleben als dauerndes Vermächtnis das Bewußtsein mit sich: Amerikaner werden heißt in eine neue Ordnung eintreten. Diese neue Ordnung verschaffte dem einzelnen Einwanderer eine neue Identität – die eines Amerikaners –, und es wurde von ihm erwartet, daß er sie sich zu eigen mache.

Zwar war die Amerikanisierung die Norm, doch wurden selbstverständlich nicht alle Einwanderer durch und durch amerikanisiert. Wie die Forschung aufzeigt, dauert die ethnische Zugehörigkeit im amerikanischen Leben als ein wichtiger Herd der Identität, der Organisation und der Aktion weiter[4]. Ferner bestand die Amerikanisierung, wenn es zu einer solchen kam, in der Übernahme der Werte und kulturellen Eigenart der einst überwältigend dominierenden angelsächsischen Amerikaner und nicht in der Annahme einer Kultur, die in einem – nie vorhanden gewesenen – Schmelztiegel produziert worden wäre.

Vielleicht bestand die einzige höchst wichtige Ursache eines Drucks zur Amerikanisierung darin, daß die politischen und wirtschaftlichen Eliten unablässig in hohen Tönen einschärften, daß es so etwas wie den «American Way of Life» gebe und daß es möglich sei, Amerikaner zu werden. Wer seine ethnische Identität in den Vereinigten Staaten beizubehalten sucht, muß dies infolge dieser Ideologie des Amerikanismus in einem Kulturmilieu zustande bringen, das geschichtlich gesehen dem Ausdruck der völkischen Eigenart eher feind ist[5].

Im Gegensatz zu den Vereinigten Staaten wurde die Entwicklung von Kanada zu einer Nation von einer Reihe von Ereignissen geprägt, die zur Förderung eines ethnischen Pluralismus als eines für das nationale Leben bezeichnenden Grundzuges führten. Dazu kam es in erster Linie aufgrund des Abkommens, das 1763 am Ende der französischen Herrschaft zwischen dem britischen und dem französischen Bevölkerungsteil in Nordamerika ausgehandelt wurde. Obwohl die Engländer die militärische und politische Macht an sich brachten, durften die Franzosen in Québec ihre Religion und Sprache beibehalten. So wurde in Britisch-Nordamerika die Voraussetzung für die Beibehaltung

der ethnischen Eigenart im Rahmen der britischen Kolonialherrschaft und für die Entwicklung einer nationalen Politik geschaffen, in der die Harmonisierung der Interessen der verschiedenen Sprachgruppen eine wichtige Rolle spielen sollte.

Die amerikanische Revolution selbst trug zur Entwicklung des kanadischen Multi-Kulturalismus bei, da eine ganze Reihe von Loyalisten nach Norden in das weiterhin unter englischer Herrschaft stehende Gebiet abwanderte. Sie brachten eine Identität mit sich, die auf der Loyalität gegenüber der Krone Englands gründete, und wichen so vorsätzlich einer auf der Zurückweisung der Alten Welt gründenden neuen Identität aus. Ferner trug das Verlangen der französischen, englischen, irischen und schottischen Gruppen, für sich zu bleiben, zur Bildung einer Tradition bei, dergemäß man der eigenen Volksgruppe die Treue hält. Spätere Einwanderer fanden so nicht als Ersatz ihrer Herkunftsidentität eine gemeinsame kanadische Identität vor, da eine solche bei der Nationwerdung nicht geschmiedet worden war. Auf den, der an den Gestaden Kanadas landete, wartete kein «Canadian Way of Life», sondern er sah sich der Aufgabe gegenüber, sich der neuen Umgebung anzupassen, dabei aber an den Ausdrucksformen und am Brauchtum seines Ursprungsvolkes festzuhalten.

Der Pluralismus und die religiöse Praxis in Nordamerika

Wie ist es um die religiöse Praxis bestellt im amerikanischen Pluralismus, der in Spannung steht zu einem nach Assimilation drängenden Milieu, und im kanadischen Pluralismus, der dazu neigt, der völkischen Eigenart freien Spielraum zu lassen? Der Hauptunterschied, der in diesem Punkt zwischen den Vereinigten Staaten und Kanada besteht, ist der, daß es im Gegensatz zu den Vereinigten Staaten in Kanada für den einzelnen Menschen schwierig ist, die religiöse Praxis mit der nationalen Identität, in diesem Fall mit dem «Kanadiersein» zu verbinden.

Während einige Konfessionen in den Vereinigten Staaten betont ethnisch ausgerichtet sind, sind die größeren Glaubensgemeinschaften ethnisch nicht exklusiv. Daß in ihnen nicht streng auf eine bestimmte Volkszugehörigkeit Wert gelegt wird, bedeutet jedoch nicht, daß sie die herkömmliche Rolle einer organisierten Religion, sich in Anlehnung an ein bestimmtes Volkstum Anhänger zu verschaffen, aufgegeben hätten. In der konfessionellen Religionsorganisation besteht ja eine Ideologie, die jüdisch-christliche Glaubensinhalte mit der Idee von Amerika in enge Verbindung bringt[6]. Damit wird es dem einzelnen Menschen möglich, seine religiöse Praxis als Beteiligung am «American Way of Life» auszulegen. Obwohl in den Vereinigten Staaten die Religion keine staatskirchliche Stellung hat, so läßt doch der Wert, der auf die religiöse Praxis als Bestandteil des «American Way of Life» gelegt wird, den Kirchenbesuch als einen patriotischen Akt auffassen. Präsident Eisenhower hat ja einst gesagt: «Unsere Regierung ist sinnlos, wenn sie nicht in einem tiefbewußten religiösen Glauben gründet...»[7]. Selbstverständlich gibt es zwischen den einzelnen Konfessionen Unterschiede und Konflikte, doch sie alle betrachten sich als Stütze für die Idee von Amerika.

Da in Kanada keine stärkeren, längerdauernden Versuche unternommen wurden, die einzelnen völkischen Eigenarten auszumerzen, blieb hier der Zusammenhang zwischen der religiösen Praxis und der völkischen Eigenart stärker als in den Vereinigten Staaten. In vielen kanadischen Religionsgemeinschaften ist ein Sinn für das Volkstum vorhanden, der sich an die völkische Vergangenheit in Kontinentaleuropa oder auf den Britischen Inseln anschließt. Unter den protestantischen Kirchen sind z. B. die Anglikaner und die Presbyterianer immer noch in Trennungen nach Volk und Rasse verwurzelt, wie sie im Vereinigten Königreich bestanden und vielleicht von gewissen Anhängern heute noch praktiziert werden, um sich von anderen in Kanada zu unterscheiden.

Zu dieser relativ engen Verbindung zwischen Volkszugehörigkeit und religiöser Praxis in Kanada kommt ergänzend hinzu, daß es hier keine patriotische Rhetorik gibt, welche die religiöse Praxis mit den Ausdrucksformen der Nationalität in Verbindung bringen würde. Gott und die Landesflagge werden in Kanada nicht so leicht miteinander verbunden wie in den Vereinigten Staaten. Die Verfassungen beider Länder verwehren, irgendeiner Religion staatsrechtlichen Status zu geben; in Kanada gibt es darüber hinaus keine symbolische Etablierung des Wertes der religiöse Praxis, wie dies in den Vereinigten Staaten der Fall ist. Dieser wichtige Unterschied zwischen den beiden Nationen geht hauptsächlich darauf zurück, daß die Protestanten evangelikaler Richtung in Kanada davon absahen, auf nationaler Ebene einen Konsens aufzuzwingen, der ihre Arbeitshypothesen enthalten hätte, daß die Religion etwas Freiwilliges und dazu bestimmt sein soll, geistliche Bedürfnisse, die sich aus einer Ideologie des Individualismus ergeben, zu stillen. Das Haupthindernis war selbstverständlich die politische Realität Québecs, wo die Ausübung der Religion – des römischen Katholizismus – eng verbunden wurde mit einem kollektiven Bestreben: mit dem Wunsch der Bevölkerung Québecs, auch unter der englischen Herrschaft als Volk weiterzubestehen.

Wie enge Bande zwischen der Behauptung arteigener ethnischer Überlieferungen und der religiösen Praxis in Kanada auch bestehen mögen, so hängt doch das Bewußtsein und der Ausdruck völkischer Eigenart nicht notwendig von der religiösen Praxis ab. In Kanada erhält die Akkomodation Generationen hindurch weniger davon ihr Gepräge, daß man sich in völkische Organisationen mit Einschluß der Kirchen einläßt, obwohl man den ethnischen Ursprüngen weiterhin positiv verbunden bleibt[9]. Während man persönlich am Bewußtsein der ethnischen Identität festhält, kann die religiöse Praxis während Generationen schwinden unter dem Einfluß säkularisierender Kräfte, die nicht durch die Idee zurückgehalten werden, man könne dadurch, daß man in die Kirche gehe, ein guter Kanadier sein.

Und da keine starke Tradition besteht, die völkische Eigenart als für den Prozeß des Kanadierwerdens hinderlich anzusehen, wird die religiöse Praxis nicht so leicht zu einem Ersatz für den Ausdruck des Volkstums. Deshalb ist es nicht verwunderlich, daß, wie Tabelle 1 zeigt, die Häufigkeit des Kirchenbesuchs unter den ethnischen Gruppen in Kanada, für die Daten vorliegen, im Verlauf von drei Generationen nicht zunimmt, sondern in den meisten Fällen schwindet. Die Statistiken in Tabelle 1 stehen im Einklang damit, daß in Kanada zwischen der religiösen Praxis und der Identifikation der einzelnen Bürger mit der Nation nicht, wie in den Vereinigten Staaten, ein Zusammenhang besteht.

Überprüfung der These Herbergs

Es besteht kaum ein Zweifel, daß Herberg in gewissen Punkten irrte und in anderen übertrieb. Die Annahme, wonach die erste Generation die Kirche häufig besucht, die zweite weniger häufig und die dritte wiederum häufiger, wird von den Tatsachen nicht bestätigt. Ferner ist die Idee eines dreifachen Schmelztiegels, worin in der dritten Generation beständig eine religiöse Identität an die Stelle einer ethnischen Identität träte, mit Vorsicht aufzunehmen, denn bei den Angehörigen der gleichen Konfession ist die Häufigkeit des Kirchenbesuchs je nach dem ethnischen Ursprung verschieden. Dieser Kurzschlüsse ungeachtet behält jedoch die These Herbergs ihre Wichtigkeit, weil sie annimmt, daß zwischen der Amerikanisierung der Einwanderer und dem Kirchenbesuch eine Beziehung vorliegt. Die Gegebenheiten in Tabelle 1 und anderswo stimmen mit der Auffassung überein, daß auf einzelne Volksgruppen der Druck zur Amerikanisierung weniger stark wirkt und daß diese deshalb ihre Gewohnheiten bezüglich des Kirchenbesuchs nicht aufgeben, während andere amerikanisiert werden und die Kirche häufiger besuchen. In Kanada, das den Vereinigten Staaten ähnlicher ist als jede andere Nation auf der Welt, aber keine kanadische Identität verschafft, die durch den Kirchenbesuch bekräftigt werden kann, nimmt die Tendenz, zur Kirche zu gehen, ab oder bleibt über Generationen hinweg konstant. Nimmt man die Vereinigten Staaten und Kanada zusammen, so ergibt sich so etwas wie ein überprüftes Experiment, worin andere wichtige Faktoren konstant bleiben, während die Existenz einer nationalen Identität und eines auf die Einwanderer wirkenden Druckes, sie zu erwerben, variieren. Da dem so ist, widersprechen die Gegebenheiten in Tabelle 1 nicht Herbergs Einsicht in bezug auf das Verhältnis zwischen Amerikanisierung und Kirchenbesuch.

Wird die beobachtete Gesetzmäßigkeit weiterdauern? Die These Herbergs ist nicht mit national repräsentativen Daten verglichen worden, die in den Vereinigten Staaten nach 1964 gesammelt worden sind. Seitdem sind einige zentrale Elemente der Idee Amerika ernstlich in Frage gestellt worden. Der Protest der Schwarzen, Vietnam und Watergate haben wichtige Bestandteile der amerikanischen Mythologie untergraben. Der Protest der Schwarzen warf Fragen in bezug auf die Freiheit und die Chancengleichheit für alle innerhalb des Landes auf. Vietnam zerstörte den Mythos der Nation als eines friedliebenden, gutmütigen Verteidigers der Freiheit und Demokratie auf der Welt. Und Watergate beeinträchtigte das Vertrauen der Nation in ihre eigene Rechtschaffenheit als die eines Landes, das auf den höchsten Amtsebenen der Korruption und Intrige, die in der übrigen Welt herrschen, enthoben ist.

Was läßt sich im Licht des angenagten Mythos von Amerika über den Zusammenhang zwischen konfessionell geprägter Religion und amerikanischer Identität sagen? Die sechziger Jahre zwangen dem nationalen Bewußtsein eine Neuinterpretation der Idee Amerika auf, die mit den minimalsten ethischen Forderungen der konfessionell geprägten Religion zutiefst nicht übereinstimmte. Zwischen dem, wofür die Religion einsteht, und dem zutage getretenen Verhalten der Nation klaffte eine gewaltige Kluft, wodurch der Gedanke, durch die religiöse Praxis ein Glied Amerikas zu sein, einer schweren Belastung ausgesetzt wurde.

Selbstverständlich ist es noch zu früh, mit etwelcher Sicherheit zu bestimmen, welche Folgen die mythenzerstörenden Ereignisse der sechziger Jahre zeitigen werden. Auf jeden Fall aber scheint die amerikanische Lösung für das Problem, aus einer ethnischen und religiösen Vielfalt eine Ideologie einer nationalen Einheit zu schaffen, einen schweren Schlag erlitten zu haben.

[1] Will Herberg, Protestant-Catholic-Jew (Garden City, New York 1960).

[2] Gerhard Lenski, The Religious Factor (Garden City, New York 1963); Bernard Lazerwitz / Louis Rowitz, The Three Generation Hypothesis: American Journal of Sociology 69 (1964) 529–538; Bernard Lazerwitz, Contrasting the Effects of Generation, Class, Sex, and Age on Group Identification in the Jewish and Protestant Communities: Social Forces 49 (1970) 50–59; Harold J. Abramson, Ethnic Diversity in Catholic America (New York 1973); Hart M. Nelsen / H.D. Allen, Ethnicity, Americanization, and Religious Attendance: American Journal of Sociology 79 (1974) 906–922.

[3] Allan Smith, Metaphor and Nationality in North America: Canadian Historical Review 51 (1970) 247–275.

[4] Unter den wichtigeren Untersuchungen sind zu nennen: Nathan Glazer / Daniel Patrick Moynihan, Beyond the Melting Pot (Cambridge, Massachusetts 1963) und Andrew Greeley, Ethnicity in the United States (New York 1974).

[5] John Higham, Strangers in the Land (New York 1963).

[6] Robert N. Bellah, Civil Religion in America: Daedalus (Winter 1967) 1–21.

[7] The New York Times, 23 december 1952.

[8] John Webster Grant, ‹At Least You Knew Where You Stood With Them›; Reflections On Religious Pluralism in Canada and the United States: Studies in Religion 2 (1973) 340–351.

[9] Jeffrey G. Reitz, Language and Ethnic Community Survival: Canadian Review of Sociology and Anthropology, Special Issue (1974) 102–124.

Übersetzt von Dr. August Berz

JOHN SIMPSON

1936 in Seattle geboren und 1962 zum Pfarrer der Unierten Presbyterianischen Kirche in den Vereinigten Staaten von Amerika ordiniert. Nach Studien am Seattle Pacific College (B.A. 1958), am Princeton Theological Seminary (B.D. 1962; Th.M. 1965) und an der Stanford University (Dr.phil 1972). Assistenzprofessor für Soziologie am Erindale College an der Universität Toronto. Von seinen Veröffentlichungen in Religionssoziologie seien genannt: Presbyterian Laymen and The Confession of 1967: A Case Study in Status Politics: The Christian Ministry, 1, 1970; The Precarious Enterprise of Ministry: Pastoral Psychology, 25, 1976. Anschrift: Erindale College, University of Toronto, Mississauga, Ont. L5L, IC6, Kanada.

Michel de Verteuil, Henry Charles, Clyde Harvey

Westindien: Alte Nationen und neue Nationen

I.

Zwischen 1492 und 1504 eroberte Christoph Kolumbus eine Inselgruppe in der westlichen Hemisphäre – von Kuba im Norden bis nach Trinidad im Süden – für Spanien. Diese Inseln wurden, zusammen mit einigen Abschnitten des südamerikanischen Festlandes, die Karibischen Inseln, die Antillen oder auch Westindien genannt. Ihr Flächeninhalt beträgt ungefähr 200000 Quadratmeilen; ihre Bevölkerung von insgesamt neun Millionen umfaßt spanisch, französisch, holländisch und englisch sprechende Völkergruppen, unabhängige Nationen und kleine abhängige Gebiete, modernisierte Staaten und bloße Versorgungswirtschaften.

In diesem Aufsatz werden wir einzig die früheren englischen Kolonien der Karibischen Inseln in Betracht ziehen. Einige von ihnen, z.B. Barbados, Grenada, Guayana, Jamaika, Trinidad und Tobago, sind jetzt politisch unabhängige Staaten; andere, beispielsweise St. Lucia, sind mit England assoziierte Staaten, wobei sie ihre inneren Angelegenheiten selbst regeln, während England weiterhin für die Außenpolitik und die Verteidigung zuständig ist. Insgesamt haben sie eine Bevölkerung von über vier Millionen. Wenn man von Guayana (83000) absieht, beträgt ihr Flächeninhalt ungefähr 25000 Quadratmeilen.

Die Spanier kamen auf der Suche nach den Schätzen Indiens ins Land. Sie fanden zwei Gruppen amerindischer Völker vor: die sanften, friedliebenden Arawaks und die stolzeren Kariben. Dank der päpstlichen Schenkung von 1493 hatten sie das Monopol auf die Erforschung und Kolonisierung dieser Region. Womöglich unterwarfen sie die einheimischen Amerinder und zwangen sie zur Arbeit auf den Plantagen. Die darauffolgenden Entdeckungen auf dem mineralreichen Festland in Peru und Mexiko lenkten die Aufmerksamkeit der Spanier rasch von diesen Inseln ab, und nur wenige Kolonien standen in Blüte. Diese Entdeckungen zogen auch Leute aus anderen europäischen Nationen an. Die Vorherrschaft Spaniens in Europa war bereits von den Holländern, Engländern und Franzosen bedroht, und diese Herausforderung wirkte auf Westindien zurück. Zu Beginn des 17. Jahrhunderts waren die Holländer schon zu einer Macht in dieser Region geworden, wobei sie sich mehr auf den handel als auf die Kolonisation konzentrierten; die Briten hatten Kolonien auf Jamaika, Guayana und den Kleinen Antillen, während die Franzosen Hispaniola (Haiti), Guadelupe und Martinique zu ihren Kolonien gemacht hatten. Die meisten der kleineren Kolonien wechselten mehrmals den Besitzer, was zu einer reichen Vielfalt in diesen Kolonien führte – eine Kultursituation, die bis heute besteht.

Diese nichtspanischen Kolonien waren es, die die ersten bedeutenden Einwanderungen in die Region in die Wege leiteten. Ursprünglich Tabakanbauer, gingen die

Kolonisten bald zum Zuckerrohranbau über, der ein großes, starkes, doch unausgebildetes Arbeiterheer erforderte. Zuerst wurden die Arbeitskräfte vertraglich angeworben und sodann durch Sträflinge aus Europa ergänzt, doch keine dieser beiden Quellen konnte für ständig genügenden Nachschub sorgen. So gingen die Kolonisten zur Arbeit mit Sklaven aus Afrika über, die in der Region bis um die Mitte des 19. Jahrhunderts gang und gäbe war. Die meisten dieser Sklaven kamen von der Westküste Afrikas und waren für Nord- und Südamerika bestimmt.

Durch die Sklaverei wurden die Afrikaner ihrem Heimatland und Brauchtum entfremdet. Ein Sklave hatte kein Recht auf Familienbande oder religiöse Betätigung. Seine einzige gesellschaftliche Identität bestand darin, seinem weißen Herrn untertan zu sein. Die Sklaverei schuf auf den Karibischen Inseln eine auf Rasse und Wirtschaftsbeziehungen gründende Gesellschaft, mit dem reichen weißen Herrn am einen und dem armen schwachen Sklaven am anderen Ende und mit verschiedenen Farbschattierungen und wirtschaftlichen Abstufungen, welche auch die gesellschaftliche Stellung bestimmten.

Die Sklavenemanzipation (1838 in den britischen Kolonien, 1848 in den französischen und 1863 in den holländischen) führte zu einer Haltungsänderung der Sklaven. Sie wollten nicht mehr auf den Plantagen arbeiten, und dies gab den Anlaß dazu, andere Gruppen zuzuziehen. Man versuchte erfolglos, chinesische und portugiesische Arbeitskräfte heranzuziehen. Am wichtigsten waren die aus Indien angeworbenen Arbeitskräfte, die in großer Zahl nach Trinidad, Guayana und Surinam gebracht wurden. Diese verpflichteten sich für befristete Perioden zur Arbeit; nachher kehrten sie wieder in ihre Heimat zurück oder erhielten kleine Landstücke zur Bebauung. Sie brachten einen ausgeprägten Familiensinn sowie bestimmte religiöse Traditionen, vor allem hinduistische, mit. Im Unterschied zu den Sklaven wurde ihnen gestattet, ihre religiöse und gesellschaftliche Identität beizubehalten.

Der Karibe von heute ist eine Mischung dieser Rassengruppen in einem Wirtschafts- und Gesellschaftssystem, das noch immer das Gepräge der einstigen Sklaverei an sich trägt und am besten als Plantagenwirtschaft bezeichnet wird. Alle diese Inseln sind stark von der Landwirtschaft abhängig; diese stellt sowohl die größte Einnahmequelle als auch den Hauptarbeitsmarkt dar. Die Abkömmlinge der Europäer beherrschen immer noch den Geschäftssektor, obwohl die politische Macht an den meisten Orten in der Hand einer schwarzen Elite mit Universitätsbildung liegt. Auf der Mehrzahl der Inseln machen die aus Afrika Stammenden über 80 % der Bevölkerung aus. In Guayana sind 55 % der Bevölkerung Inder, während es in Trinidad kaum weniger als 50 % sind. In diesen beiden Ländern spielen die Inder im wirtschaftlichen, politischen und religiösen Leben des Landes eine wichtige Rolle.

II.

Jedes metropolitane Kultursystem in dieser Region drückte seinen kolonialen Untertanen seinen besonderen Stempel auf. Insgesamt hinterließen diese Systeme der karibischen Gesellschaft das Vermächtnis des Imperialismus, politische und wirtschaftliche Fremdherrschaft, Sklaverei, Kontraktwesen, Kulturdomination, Diskriminierung nach Rasse und Hautfarbe und eine äußerst starke Zersplitterung auf der Ebene der Gemeinden, der Nation und der Region.

Das Leben auf den Kariben stellt immer noch vor die schwierige Aufgabe, mit dieser Geschichte zurechtund über ihre Wirkungen hinwegzukommen.

Um ihr Selbstvertrauen gebracht, haben sich die karibischen Völker, wie die meisten Kolonialvölker, bis in die jüngste Zeit nicht um ihre Vergangenheit gekümmert und ihre Geschichte unbeachtet gelassen. Wenn Kultur auch in der Selbstachtung eines Volkes besteht, im Gedenken an das, was es einst gewesen ist, und an die Möglichkeiten und Fähigkeiten, die in ihm liegen, so war die karibische Kultur bis vor verhältnismäßig kurzer Zeit sich ihres Wertes nicht bewußt, wenn sie sich nicht gar ihrer selbst geschämt hat. Man hatte das angeborene Gefühl, von dieser Region und ihrem Volk sei nichts Gutes gekommen und könne nichts Gutes kommen. Diese Gesellschaft hielt sich, wie man auf Trinidad sagt, «für nichts gut», importierte ihre Identität mit dem Handel und lebte in virtueller Schizophrenie.

Die Region blieb nicht unberührt von der heutigen Aufwallung des Selbstbewußtseins in früheren Kolonialvölkern. In den letzten Jahren kamen auf den Inseln neue Bewegungen auf und bestrebten sich, weiter voranzukommen in der Entwicklung einer Gesellschaft, die verantwortlich, sich selbst getreu, gesellschaftlich ausgeglichen und echt ist. Man gelangte immer allgemeiner zur Einsicht, daß Lösungen für regionale Mißstände zuerst im Geist der karibischen Völker selbst und mit der Anerkenntnis der Wirklichkeit, in der sie leben, ihren Anfang nehmen müssen. Es ist Romantik, sehnsüchtig alten Wurzeln in Afrika oder Indien nachzugraben in der Meinung, dies sei die einzige Grundlage, auf der die nationale Identität und die Hoffnung der Region aufgebaut werden könne.

Durch die Region weht heute ein Hauch von vorsichtigem Optimismus, und es wächst der Sinn für die

künftigen Möglichkeiten. Und doch hat man auch Angst vor einem Fehlschlag. In den sechziger Jahren kam es zu keiner politischen Föderation, und in den siebziger Jahren macht die Wirtschaftsföderation nur zaghafte Fortschritte. Auf einigen Inseln haben die Regierungen damit begonnen, die persönlichen und gesellschaftlichen Freiheiten einzuschränken, die Opposition mit Gewalt zum Schweigen zu bringen und der öffentlichen Kritik ihre Ausdrucksmöglichkeiten zu nehmen. Die notwendige Gesetzgebung zur Förderung eines gesünderen Familienlebens und zur Herstellung von Ansatzpunkten zur besseren Entwicklung von Familienmodellen in der Region ist erst noch zu schaffen und auf weiter Ebene zur Durchführung zu bringen. Hohe Arbeitslosenziffern weisen selbst die relativ besser dastehenden Inseln wie Jamaika und Trinidad noch auf; Armut herrscht überall.

Der Charakter der neuen regionalen Bewegungen ist nicht schwer zu verstehen; sie alle sind ihrer Inspiration nach völkisch. Die karibischen Völker haben während ihrer Geschichte nur am Rand ihres Daseins existiert und wurden als weniger wichtig angesehen als Wandel und Profit. Die Unabhängigkeit brachte keine Emanzipation mit sich, sondern es kam zu wenig mehr als zu einer Neuumschreibung des legalen Status; sie zog keine große Veränderung nach sich.

Die Zukunft liegt vor allem bei den jungen Menschen. Auf manchen Inseln sind mehr als 60 % der Gesamtbevölkerung weniger als 25 Jahre alt. In einem anderen Milieu aufgewachsen als ihre Eltern und nicht mit den psychischen und gesellschaftlichen Komplexen belastet, die das Leben vieler älterer Menschen verkrümmt haben, suchen sie die einheimische Basis für eine bessere Zukunftsgesellschaft zu errichten.

Doch bleiben innere und äußere Gefahren bestehen. Innerlich geht ein Voluntarismus, der keine breite Basis im rationalen Denken und in der Geschichte hat, Hand in Hand mit einer Geringschätzung der Disziplin und der Befähigung, Mühen auf sich zu nehmen; äußerlich bleibt die Gefahr, vom mächtigen Nordamerika kulturell und wirtschaftlich aufgesogen zu werden.

III.

Was die Religion der karibischen Völker betrifft, so ist sie ebenso pluralistisch wie ihre Geschichte und Kultur. Dies macht es sehr schwierig, über die Situation zu sprechen. Man muß immer wieder Unterscheidungen treffen und seine Schlußfolgerungen einschränken.

Obwohl die Christen in der Mehrheit sind, gibt es, wie schon erwähnt, sehr viele Hindus und Muslime, insbesondere in Guayana und Trinidad, wo sie mehr als ein Drittel der Gesamtbevölkerung ausmachen. Wie kaum anders zu erwarten, besteht zwischen ihnen und den christlichen Kirchen fast keine Verbindung. Hindus und Muslime haben ihre religiöse Praxis unverändert aufrechterhalten. Namentlich die Hindus sind von ihrer Geschichte in den Kariben beeinflußt worden, haben aber bis heute nicht versucht, die unterscheidenden Merkmale ihrer Religion in diesem Rahmen zu identifizieren.

Sodann gibt es die afrikanischen Religionen oder vielmehr das Gemisch aus afrikanischen Religionen und dem Christentum, zu dem es im Leben der Afrikaner auf den karibischen Inseln kam. Auch hier handelt es sich um einen lebendigen Glauben, obwohl seine Vitalität schwierig auszumachen ist, da viele Anhänger dieser Religionen auch Glieder dieser oder jener christlichen Kirche sind.

Wie in den anderen Ländern besteht auch hier ein großer Unterschied zwischen den stärker strukturierten Kirchen – wie den Anglikanern, Katholiken und Presbyterianern – und den Freikirchen oder Sekten, Baptisten, Pfingstgemeinden und anderen. Somit sind zwei Formen des Christentums vorhanden, die sich in Struktur, Geist und Praxis stark voneinander unterscheiden. Der Unterschied hat darüber hinaus Klassencharakter: den strukturierteren Kirchen wird ein gewisser Status zugeschrieben, während die Freikirchen als Provinz der Armen und weniger Gebildeten gelten.

Besieht man die etablierten Kirchen, so bemerkt man, daß sie etwas Gemeinsames haben, nämlich dies, daß sie praktisch fraglos die von den Mutterkirchen ererbten Modelle des kirchlichen Lebens übernommen haben; den örtlichen Verhältnissen wurde wenig oder überhaupt nicht Rechnung getragen. Und dies gilt nicht nur von einer hochzentralisierten Kirche wie der römisch-katholischen, sondern auch von den anderen. Ein gutes Beispiel dafür ist die Verwendung von Sinnbildern. Die religiösen Symbole der karibischen christlichen Kirchen sind alle europäisch. Jesus und die Jungfrau Maria werden als Europäer dargestellt – mit der geringfügigen Abweichung, daß sie in Hollywoodfilmen (einem wichtigen Faktor bei der Prägung des hiesigen religiösen Empfindens) mit amerikanischem Akzent sprechen, und dies wird von allen akzeptiert.

Eine bemerkenswerte Ausnahme von dieser allgemeinen Regel bildet die Verehrung einer schwarzen Madonnenstatue in einem Dorf namens Siparia im mehrheitlich von Indern besiedelten Gebiet in Trinidad. Dies ist für Hindus wie für Christen einer der beliebtesten Wallfahrtsorte im Lande – ein echtes Beispiel einer aus dem Volk herausgewachsenen religiösen Festlichkeit. Auch wird hier der hl. Martin de Porres

verehrt, der schwarze Dominikanerbruder, der im 17. Jahrhundert in Peru lebte. St. Martin ist ein in der Region sehr populärer Heiliger. In einem Hymnus zu seiner Ehre stehen die Verse:

«Rasse, Stellung und Hautfarbe
bedeuten für dich, Martin, nichts;
für dich sind alle Menschen Gottes Kinder.»

Diese Worte bezeugen, wie es sich auf die Rassenfrage auswirkt, wenn man einen Heiligen wie St. Martin de Porres hat.

Ein anderer Bereich, worin sich die Kirchen ebenfalls gegen die einheimischen Symbole sperren, ist der der Musik. «Kirchenmusik» bedeutet hierzulande das gleiche wie in Europa und Nordamerika. Man beachtet nicht, daß die Trommel im Herzen der großen Mehrheit des Volkes, namentlich der aus Afrika Stammenden, tiefe geistliche Empfindungen zu wecken vermag. Bis in die neueste Zeit galt sie in einer christlichen Kirche für völlig unannehmbar. Auch indische Musik ist im christlichen Gottesdienst nicht zu hören, obwohl die Inder in unserer Region sie sehr lieben. Die Beispiele ließen sich nach Belieben vermehren.

Das gleiche Prinzip läßt sich in der sittlichen Unterweisung der Kirchen feststellen, beispielsweise auf dem Gebiet der Ehe. Die Menschen unserer Region, namentlich die aus Afrika stammenden, haben einzigartige Familienmodelle, die aus ihrer Geschichte erwachsen sind. In vielen Gebieten ist es selten, daß Brautpaare kirchlich heiraten und in fester Verbindung leben; wohl bis zu 80 % der Kinder sind illegitim. Doch in der religiösen Sprache der Kirchen an diesen Orten widerspiegelt sich diese Situation nicht. Der Inhalt der Predigten, die Gebete, die vorgelegten Ideale unterscheiden sich nur wenig von einer Kultur, in der die Kernfamilie die Norm ist.

Kurz, die Religiosität des Volkes drückt sich in Kategorien aus, die mit seinem täglichen Leben nichts zu tun haben.

Die Freikirchen haben auf andere Dinge Wert gelegt. Sie achten sehr auf die Art des religiösen Lebens, nach der die Menschen dieser Region sich sehnen. Hier ein Zeugnis eines unserer westindischen Schriftsteller:

«Ich war der einzige in meinem Dorf, der der Kirche von England angehörte. Meine Mutter, die in dieser Kirche aufgewachsen ist, hat sich neulich entschlossen, sich der Kirche des Nazareners anzuschließen, weil sie das Gefühl hat, daß deren Gottesdienste mehr mit ihrem Leben zu tun hätten, daß sie gemüthafter, erregender, tragischer und beglückender seien.»

Andererseits haben diese Gruppen auf weiten Gebieten des Lebens des Landes, z. B. auf dem Feld der Erziehung, keine große Rolle gespielt. Darum haben manche das Gefühl, die Art der religiösen Erfahrung, die sie anböten, diene eher dazu, den Sinn des Volkes für seine schlimme Lage zu ertöten, als die Menschen zu ermutigen, ihre Lage zu verbessern.

Diese bunte Vielfalt des christlichen Glaubens und Lebens hat, zusammen mit den starken Begrenztheiten jeder Spielart, zu einer auffallenden «Schachtelung» der Religion geführt. «Schachtelung» einmal in dem Sinn, daß es Gebiete gibt, die einfach außerhalb der Provinz der Religion liegen. Ein Mädchen, das ein außereheliches Kind hat, hat nicht das Gefühl, etwas Unrechtes getan zu haben, und auch die Menschen seiner Umgebung haben dieses Gefühl nicht. Es bleibt ein überzeugtes Glied der Kirche, die, wenigstens formell, sie für schuldig hält. So sind auch manche führende Denker in der Gesellschaft dieses Jahrhunderts zwar tiefreligiöse Männer und Frauen gewesen, doch ihre Religion hat bei der Entwicklung ihrer Ideologien nur eine geringe Rolle gespielt. Viele ihrer Ideale waren eigentlich sehr christlich, Ideale wie Gerechtigkeit für die Unterdrückten, Gleichstellung der Rassen, nationale Identität, aber sie waren nicht aus einer Theologie herausgearbeitet worden, die ihre Ideale mit ihrem Glauben in Verbindung gebracht hätte. Es ist fast so, als ob in ihrem Bewußtsein beides verbindungslos nebeneinander existiert hätte.

Es gibt noch eine andere Art von «Schachtelung»: die der Kirchen selbst. Jede Kirche spielt ihre Rolle, und die Leute erhalten von den verschiedenen Kirchen, was sie jeweils benötigen. Sie machen eine Pilgerfahrt mit, um ein Bedürfnis zu stillen, und besuchen die Messe, um ein anderes zu stillen. Die heutige ökumenische Haltung der Kirchen brauchte diese lange andauernde Praxis vieler ihrer Kirchenglieder nur noch nachträglich zu bestätigen. Das gleiche Phänomen zeigt sich auch bei den Hindus, wie ich weiter oben im Zusammenhang mit der Verehrung der Jungfrau Maria in Siparia erwähnt habe. So ist die katholische Abtei Mount Saint Benedict eine Gebetsstätte für Menschen aller Religionen.

Einige neue Faktoren ändern das Bild der herkömmlichen Religiosität der Region. So das Aufkommen einer Pfingstbewegung bei den Katholiken. Katholiken führen in das Leben der Kirche Elemente ein, die für Christen einer niedrigeren Klasse bezeichnend waren, und tun Dinge, die man früher für unter seiner Würde hielt, indem sie beispielsweise Pilgerfahrten veranstalten oder Heilungsgottesdienste halten oder die Immersionstaufe empfangen. Viele Gläubige reagieren gegenüber diesen Neuerungen mit Unwillen, als ob sie lieber möchten, die Kirche hielte an ihrem traditionellen Stil fest, so daß sie wüßten, wo sie stehen. Sie möchten eine friedliche Koexistenz mit der Vergangenheit.

Ein weiterer neuer Faktor liegt darin, daß vielen aufgegangen ist, welche nichteindeutige Stellung die Christenheit zu vielen Mißständen der Gesellschaft einnimmt. Die Schuld daran trägt, wie ich schon erwähnt habe, die fraglose Übernahme früherer Modelle, aber auch der Umstand, daß viele Kirchen sich stark auf die Erziehung eingelassen haben, heute aber das Erziehungssystem des Landes angegriffen wird. Viele haben auf diese Einsicht mit heftigen Angriffen gegen das Christentum reagiert.

Während der Rassenkrawalle, die im Jahre 1970 Trinidad erschütterten, wurden viele Kirchengebäude angegriffen und in den beiden Hauptkirchen der Insel die Statuen verunstaltet und schwarz angestrichen.

Darauf folgte eine weitere Bewegung. Viele überzeugte Christen, einige Priester und Pfarrer haben sich entschieden an die Aufgabe gemacht, ihr neues Bewußtsein in das Leben der Kirche zu integrieren. Dies ist vielverheißend für die Zukunft. Die Übergangsperiode ist schmerzlich, denn die meisten sind über das, was vorgeht, erschrocken. Doch ist kaum daran zu zweifeln, daß die allgemeine Tendenz dahin geht, das Christentum wirklich an die kulturelle Umwelt zu adaptieren.

Übersetzt von Dr. August Berz

MICHEL DE VERTEUIL

Priester. Studierte am University College in Dublin und an der Universität Freiburg (Schweiz). Gegenwärtig Regens des Regionalseminars.

HENRY CHARLES

Priester. Studierte am University College in Dublin und an der Gregoriana zu Rom.

CLYDE HARVEY

Priester. Studierte an der Universität Westindiens und an der Universität Löwen (Belgien).

Ewa Morawska

Die Polen in Europa und Amerika

Wenn man sagt, daß sich im Verlauf stürmischer historischer Ereignisse etwa insgesamt ein Viertel aller Polen außerhalb der Grenzen des Mutterlandes befand, so wäre dies eine konservative Schätzung. Das Polen des neunzehnten Jahrhunderts, noch halb feudal und politisch von Rußland, Preußen und Österreich-Ungarn geteilt, schickte Millionen seiner Bewohner ins Ausland. Nach 1918 lösten die wachsenden Schwierigkeiten, die den Aufbau eines gerade befreiten Landes bereiteten, einen weiteren Exodus von Tausenden von Polen aus. Später vertrieben die tragischen Ereignisse des Zweiten Weltkrieges und die darauf folgende Machtübernahme durch die Kommunisten in den osteuropäischen Ländern polnische Massen aus ihrem Vaterland.

Obwohl sich Polen oft unerwarteterweise in den entlegensten Gegenden der Erde ansiedelten, so zogen doch einige Regionen größere Anteile der Einwanderer an: in Nordamerika die Vereinigten Staaten, Brasilien und Argentinien in Südamerika, Australien und Westeuropa (Frankreich, Deutschland und Großbritannien). Die weltweite polnische Diaspora ist zweifellos ein faszinierendes Gebiet für soziologische Studien. Leider ist es wegen der spezifischen historischen Bedingungen der polnischen Wanderungsbewegung in bestimmte Länder, ebenso aber wegen der beachtlichen Unterschiede in der sozio-kulturellen Beschaffenheit der aufnehmenden Gesellschaften praktisch unmöglich, das Problem in einem einzigen Beitrag umfassend zu behandeln.

So hatte beispielsweise die Auswanderung aus dem preußischen Teil Polens nach dem westlichen Deutschland um die Jahrhundertwende zunächst den Charakter einer internen, zunächst saisonal bedingten Bevölkerungsbewegung. Sie erlaubte den Polen, sich in den rasch wachsenden Industriezentren des Ruhrgebietes niederzulassen und engen und häufigen Kontakt zu ihren Freunden und Verwandten, die daheimgeblieben waren, aufrechtzuhalten. Auch hatte die traditionell harte und direkt antipolnische Politik des Deutschen Reiches einen bedeutenden Einfluß auf die Stärkung und Festigung nationalistischer Gefühle unter den Einwanderern.

Frankreich, ein historischer Verbündeter und eine Zuflucht für polnische politische Flüchtlinge im neunzehnten Jahrhundert, nahm erst in den Zwanzigerjahren dieses Jahrhunderts größere Mengen auswandernder Arbeiter aus Polen auf. Zehn Jahre später wuchsen die polnischen Kolonien in den Bergbaugebieten des nördlichen Frankreich durch den Zuzug hochspeziali-

sierter polnischer Industriearbeiter, die vor der wachsenden Feindseligkeit des Dritten Reiches flohen. Im Gegensatz zur Situation in Deutschland hatte Frankreich keine offizielle Politik gegen diese ausländischen Ansiedler entwickelt und mischte sich auch nicht in das Leben dieser polnischen Gemeinschaften ein.

Militärische und politische Ereignisse während des Zweiten Weltkrieges und unmittelbar danach führten Tausende von Polen aus allen sozioökonomischen Schichten nach Großbritannien. Die große Mehrheit ließ sich in London nieder, das auf diese Weise zu einem politischen wie auch einem höchst politisierten Zentrum der polnischen Exilregierung wurde. Dies war zusammen mit dem exklusiven Charakter der britischen Sozialstruktur für die lang andauernde Isolierung der polnischen Gemeinschaft in England verantwortlich.

Die größte polnische Gruppe, vorwiegend von Bauern, ließ sich in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts und zu Beginn unseres Jahrhunderts in den Vereinigten Staaten nieder und bildete einen Großteil der Auswanderung aus wirtschaftlichen Gründen aus dem verarmten Europa. Die polnische Gemeinschaft in den Vereinigten Staaten, die über die städtisch-industriellen Zentren dieses großen und vielgestaltigen Landes verstreut ist, nimmt am dynamischen Integrationsprozeß der jungen, multi-nationalen Gesellschaft teil. Viele Jahrzehnte bestimmte ein starker Assimilationsdruck von seiten der herrschenden angelsächsischen Kultur den Charakter der kulturellen Eingliederung der Einwanderer in den Vereinigten Staaten. Die kanadischen Polen hingegen kamen in ein Land, dessen Machtstruktur ethnisch geteilt war. Das Vorhandensein eines starken französischen Elements in Kanada machte es dem englischen Teil unmöglich, irgendeine vereinigende Assimilationspolitik gegenüber den Emigranten zu verfolgen.

Neben den spezifischen Charakteristika zeigen die komplexen Anpassungsprozesse der polnischen Gemeinschaften in verschiedenen Ländern auch einige allgemeine Ähnlichkeiten. Fast überall landeten die polnischen Massen in den unteren industriellen Schichten der sozioökonomischen Struktur der Gastgesellschaft, und große Teile wohnten in ethnisch eng verflochtenen Gemeinschaften zusammen. Überall hat die nächste Generation der polnischen Einwanderer schrittweise den Aufstieg auf der wirtschaftlichen Leiter und in das soziale Umfeld der aufnehmenden Länder geschafft. Der Prozeß der kulturellen Eingliederung führte sowohl zur Bildung einer neuen ethnischen Kategorie wie auch zu einer eindeutigen kulturellen Realität: nicht mehr polnisch, sondern frankopolnisch, kanadopolnisch oder anglopolnisch (die Mitglieder der polnischen Gemeinschaften im Ausland nennen sich selbst – auf englisch – eher «Polonian» als «Polish», um damit den Unterschied zwischen polnisch schlechthin und etwa anglopolnisch oder frankopolnisch anzuzeigen).

Weder die langdauernden wirtschaftlichen und bildungsmäßigen Nachteile, die die Mehrheit der polnischen Einwanderer in Europa und Amerika in Kauf nehmen mußte, noch die offen feindselige (Deutschland), assimilationistische (Vereinigte Staaten) oder zumindest indifferente offizielle Politik (Frankreich, Großbritannien) der Aufnahmeländer war der Entwicklung ethnischer Studien innerhalb oder außerhalb der polnischen Gemeinschaften förderlich. Erst in jüngster Zeit ließ die neue Betonung des kulturellen Pluralismus – vor allem in den Vereinigten Staaten – ethnische Untersuchungen rasch zunehmen. Trotz einer fortgesetzten Zunahme bleiben die polnischen Studien meist auf einer einführenden Stufe und von einer vergleichenden Ebene noch weit entfernt, und sie formulieren mehr Fragen als Antworten. Dieser Beitrag wird versuchen, die Entwicklung der polnischen Gemeinschaften im Ausland kurz darzustellen und einige der aktuellen Themen zu beleuchten. Besondere Aufmerksamkeit wird der am intensivsten untersuchten Gruppe der amerikanischen Polen in den Vereinigten Staaten gewidmet werden, während zum polnischen Leben in anderen Ländern nur von Fall zu Fall ergänzende Illustrationen geboten werden sollen.

Seit der Reformationsbewegung im siebzehnten Jahrhundert und besonders seit der Teilung Polens durch das protestantische Deutschland und das orthodoxe Rußland verwurzelte sich die Verbindung zwischen nationaler Identität und Katholizismus besonders tief im polnischen Kulturerbe. Die historisch verinnerlichte Einstellung, die «polnisch» und «katholisch» gleichsetzt, wurde von den Auswanderern in fremde Länder mitgenommen. Nachdem sie sich in der Neuen Welt niedergelassen hatten, hielten die Polen – so wie andere Gruppen auch – natürlich an den alten Verhaltensweisen fest, um sich wieder eine vertraute Umwelt zu schaffen.

In den osteuropäischen Dörfern sorgte die lokale Pfarrgemeinde für die Grundbedürfnisse der Gemeinschaft: sie sorgte für religiöse Erfüllung, sie gab die kulturelle Tradition weiter, und sie band die Menschen in einer primären Beziehung aneinander. An der starken polnischen Wanderbewegung nach den Vereinigten Staaten waren auch viele Geistliche beteiligt, und bald blühten die polnischen Pfarrgemeinden im ganzen Land fast wie «die alten primären Gemeinschaften, reorganisiert und konzentriert» (Thomas und Znaniecki, 1918). In der fremden, oft feindseligen Umgebung

nahmen die Bemühungen zur Verteidigung des Polnischseins in Kirche und Schulen oft fast xenophobischen Ausdruck an, und die Amerikanisierungsversuche der katholischen Hierarchie und der öffentlichen Beamten wurden oft mit der moskowitischen (oder preußischen) Entnationalisierung der Polen verglichen.

Die Situation der polnischen Einwanderer im ethnisch homogenen Deutschland war viel schwieriger. Die offizielle Politik betrieb mit Nachdruck eine forcierte Germanisierung durch die einheimische katholische Kirche und durch das Verbot für die polnischen Gemeinschaften, eigene Pfarren zu schaffen und ihre Kinder in der polnischen Kulturtradition zu erziehen. Wo es dennoch gelang, polnische Gemeinden zu schaffen, da wirkten sie als echte Bastionen der Erhaltung des polnischen Nationalcharakters, ähnlich wie in der alten Heimat. In Frankreich reichte die Zahl der polnischen Priester nicht aus für die Versorgung aller polnischen Zentren, aber in den am stärksten von Polen besiedelten Bergbaugebieten war die polnische Kirche immer der Kern für weitere Gemeinschaftsentwicklung. Die Geschichte des französischen Polentums läßt erkennen, daß die Anwesenheit einer polnischen Gemeinde in einer bestimmten Stadt für die ankommenden Einwanderer oft von primärer Bedeutung war (Janowska, 1960). Ein halbes Jahrhundert nach der massiven Auswanderung nach Übersee wiederholten die polnischen Einwanderer in Großbritannien die traditionellen Verhaltensweisen der ethnisch bestimmten Ansiedlung: die polnischen Kirchen lagen im Herzen der lokalen Gemeinschaften (Zubrzycki 1956).

In den meisten Einwandererländern entwickelten die um die Pfarre angesiedelten polnischen Gruppen eine komplexe innere Struktur, innerhalb derer für lange Zeit die polnischen religiösen und kulturellen Traditionen in relativer Isolierung von äußeren Einflüssen bewahrt wurden. Dies mag die kulturelle Eingliederung der Einwanderer in die größeren Gesellschaften verlangsamt haben (und so waren tatsächlich die Polen in den Vereinigten Staaten, in Kanada ebenso wie in Frankreich und Großbritannien bekannt für ihre Widerstandsfähigkeit gegenüber der Assimilation), zugleich aber erleichterte sie sie auch erheblich.

In einem dynamischen dialektischen Prozeß erhielt die ethnische Kirche die nationale Identität der Gruppe, diente jedoch gleichzeitig als kulturelles Bindeglied zwischen den Mitgliedern der Gemeinschaft und der, Umwelt. In den Vereinigten Staaten, Kanada, Frankreich und Deutschland war es gewöhnlich die Leitung der Pfarrei, die die Interessen der Gruppe in der Öffentlichkeit organisierte und vertrat und die so durch die Verbindung mit dem jeweiligen nationalen Katholizismus nolens volens Elemente der Kultur des Gastlandes übernahm. So führte das kirchliche Schulsystem, obwohl es primär darauf ausgerichtet war, die polnische nationale Kultur weiterzugeben, die Kinder unvermeidlich auch in die Werte der Gesellschaft ein, die sie aufgenommen hatte. Nicht zuletzt vereinte in den Vereinigten Staaten ebenso wie in Kanada die katholische Religion, der tiefste Ausdruck des Polentums, zeitweise verschiedene ethnische Gruppen gleichen Glaubens in der Verfolgung gemeinsamer Ziele. Die polnischen Gemeinschaften im Ausland nahmen trotz ihrer Bemühungen, die nationalen Traditionen zu erhalten, neue Verhaltensweisen auf und erwarben so mit der Zeit eindeutig bikulturelle Merkmale.

Zwar gibt es gegenwärtig noch wenig ethnische Forschungsarbeiten über Polen, aber die vorhandenen fragmentarischen Ergebnisse sind höchst widersprüchlich. Vor allem gibt es in den vorhandenen Studien wenig oder keine Übereinstimmung über die derzeitigen Wandlungen in den verschiedenen Funktionen der polnischen katholischen Pfarrei, des traditionellen Bollwerks der nationalen Kultur der Einwanderer. In den dreikonfessionellen Vereinigten Staaten (protestantisch, katholisch, jüdisch) wird das Thema einer möglichen Umwandlung der ethnischen Unterschiede zu eher allgemeinen, religiösen heiß diskutiert. Darum sollen jetzt, ohne daß ungedeckte Schlüsse gezogen werden, kurz einige Forschungsergebnisse in Hinblick auf das religiöse Gemeinschaftsleben der Polen heute dargestellt werden.

Eine Anzahl soziologischer Studien deutet auf die Beharrlichkeit der ethnisch verbindenden soziokommunalen Funktion der polnischen katholischen Gemeinden in Kanada (Turek 1960, 1967), Frankreich (Zywirska 1961), Deutschland (Pietrzak-Pawlowski 1961), Großbritannien (Zubrzycki 1956) und in den Vereinigten Staaten (Sanders und Morawska 1975, IV) hin. Ebenso häufig wird berichtet, daß das Polentum in der subkulturellen Tradition der polnischen katholischen Kirche erhalten bleibt, während andere Elemente des ethnischen Erbes sich schrittweise in der von Einheimischen dominierten oder pluralistischen Umwelt auflösen. So verweisen einige Forscher der polnischamerikanischen und der polnischfranzösischen Gemeinschaften auf die Beibehaltung von Klassen und Generationen übergreifenden religiösen Bräuchen wie das «Teilen der Weihnachtswaffel», der «Segnung des Osterkorbes» oder der Aufbewahrung der Bilder volkstümlicher polnischer Heiliger in den Wohnungen (Sanders und Morawska 1975, IV; Zywirksa 1961, 1965).

Auf der anderen Seite wird von Amerikanern oft damit argumentiert, daß der gegenwärtige religiöse

und kulturelle Ausdruck der ethnischen Eigenheit in seiner Beschränkung auf die ethnische Gemeinschaft ein Phänomen ist, das eindeutig zur Arbeiterklasse gehört. Die Vertreter dieser Theorie verweisen darauf, daß Polen der nächsten Generation und solche, die einen höheren sozioökonomischen Status erreichen und in die soziale und kulturelle Welt der größeren Gesellschaft Eingang finden, die traditionellen, volkskirchlichen Praktiken aufgeben.

Ebenso führt die siedlungsmäßige Zerstreuung der amerikanischen Polen, die ursprünglich in den Einwanderergettos konzentriert waren, zu einer schrittweisen Abnahme des Kirchenbesuchs und der Beachtung der ethnischen religiösen Traditionen. Es ist jedoch interessant, daß einige Studien herausgefunden haben, daß viele Polen von den Vorstädten den weiten Weg zur alten polnischen Pfarrei in Kauf nehmen, die oft die einzige Verbindung zur sonst verlorenen ethnischen Gemeinschaft darstellt. Die jüngeren, die zweite und dritte Generation der polnischen Amerikaner, haben offenbar andere Gründe für ihre Beteiligung an der ethnischen Kirche als die von den Einwanderern genannten. Während letztere oft eine Art von nationalem Pflichtgefühl nennen, sind es bei den anderen schlicht religiöse und/oder gesellschaftlich-freizeitliche Gründe. Es ist darum wahrscheinlich, daß die polnische Kirche in den Vereinigten Staaten tatsächlich etwas weniger exklusiv national wird und einen etwas stärker religiösen und sozialen Charakter bekommt, auch wenn sie weiter das ethnische Erbe bewahrt. Der wichtige soziokulturelle Prozeß begleitet diesen Übergang.

Die neueren Studien über die polnischen Gemeinschaften in Europa und Amerika berichten fast einhellig von einem Anwachsen der Zahl exogamer Eheschließungen, ein natürliches Ergebnis fortschreitender kultureller Integration. Ebenso registriert man in Kanada, in den Vereinigten Staaten und sogar unter den britischen Polen mit dem Wechsel der Generationen eine Zunahme der konfessionellen Mischehen, wodurch gerade letztere in der herrschenden protestantischen Gesellschaft isoliert bleiben. In solch exogamen Familien behalten die Polen jedoch praktisch durchwegs den katholischen Glauben. In Frankreich ebenso wie in multinationalen Ländern wie Kanada und den Vereinigten Staaten stellen die Katholiken für die Mehrheit der polnischen Mischehen das vorrangige Partnerangebot dar.

Eine Reihe von amerikanischen Wissenschaftlern legt dar, daß mit der Entnationalisierung und Suprateritorialisierung der ethnischen Pfarrgemeinden und mit dem Aufstieg des Emigrantennachwuuchses in die Mittelklasse und dem Abschluß von Mischehen der ethnische Akzent modifiziert wird, eine eher religiöse Bedeutung ohne den besonderen nationalen Bezug erhält. Weil, wie vorhin erwähnt, die historische Tradition Polentum und Katholizismus gleichsetzt, darum ist es äußerst schwierig, diese beiden Komponenten im Prozeß der kulturellen Eingliederung einer ethnischen Gruppe auseinanderzuhalten. Wenn man von einigen Studien absieht, die eine Abnahme der Religiosität unter den Polen registrieren, die in der Generationenfolge später kommen und auf der sozioökonomischen Leiter vorankommen (Sanders und Morawska 1975, IV; Malanowski 1960), so sind die Polen im Ausland gewöhnlich bekannt für ihre starke und beständige Kirchenzugehörigkeit, ihre hohen Leistungen für kirchliche Schulen und – wie vorhin schon gezeigt – für ihre Bevorzugung für die religiöse Endogamie (Sanders und Morawska 1975, IV; Zubrzycki 1956, Zywirska 1961). Ist nun ihr Festhalten am katholischen Glauben, seinen Normen und Praktiken ein Ausdruck nationaler Residuen oder zeigt es eine neue «religiöse Ethnizität» an, die Menschen verschiedener Herkunft und gemeinsamen Bekenntnisses in einer pluralistischen Gesellschaft zusammenhält?

Es war nicht die Aufgabe dieses Beitrags, hinsichtlich der verschiedenen Themen, die von den gegenwärtigen ethnischen Studien aufgegriffen werden, zu Schlußfolgerungen zu kommen. Es bedarf noch vieler Studien, um zu einem abgerundeten Bild von dem komplexen Prozeß zu kommen, in dem Einwanderer den Gastgesellschaften kulturell integriert werden. Zweifellos braucht die polnische Gruppe in Europa und Amerika solche Anstrengungen sehr notwendig.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

EWA MORAWSKA

1949 in Krakau geboren. 1972 Magister Artium im Fachbereich Soziologie an der Universität Warschau. 1973 M. A. in Geschichtswissenschaft an der Universität Warschau. 1976 Dr. phil. an der Abteilung für Soziologie der Universität Boston, USA (Dissertation über Bewahrung der ethnischen Identität in der polnisch-amerikanischen Gemeinschaft in Großboston). Derzeit im Forschungsinstitut für Immigrationsprobleme der Polnischen Akademie der Wissenschaften in Posen tätig. Veröffentlichungen: The Theme of «Native» vs. «Alien» in the Writings of the Polish Emigration in France 1832 – 1846 (ZNAK 1973); (zus. mit Irwin T. Sanders:) Polish-American Community Life. A Survey of Research: Community Sociological Monograph Series, Vol. II (Boston University, June 1975). Anschrift: Os. Przyjazni 6 m100, 61–684, Poznan, Polen.

Mary Durkin

Die amerikanische Erfahrung: Eine irischkatholische Perspektive

Die amerikanische Zweihundertjahrfeier konzentrierte sich vor allem auf das Gedächtnis der Ereignisse aus der Zeit des Unabhängigkeitskrieges. Wenngleich es nicht ungewöhnlich ist, daß Jahrestage sich hauptsächlich auf die Anfänge dessen, was gefeiert wird, besinnen, so geht doch viel von dem Reichtum und der Bedeutung einer Erfahrung verloren, wenn andere Ereignisse innerhalb dieser Erfahrung vernachlässigt werden. So auch bei der amerikanischen Erfahrung. Amerika wurde zur Nation als Folge des Unabhängigkeitskrieges, aber das Land kann heute nur verstanden werden, wenn auch andere Ereignisse in die Betrachtung einbezogen werden, die sich im Laufe der zweihundertjährigen Geschichte dieser Nation ereignet haben.

Amerika ist eine Nation der Einwanderer. Zwei Drittel der gegenwärtigen Bevölkerung des Landes haben keine Vorfahren, die schon in den ursprünglichen Kolonien zur Zeit der Revolution lebten. Die Einwandererfahrung ist ebenso wie die Ereignisse, die vor zweihundert Jahren eintraten, ein wichtiges Ingrediens für das Verständnis der gesamten amerikanischen Erfahrung.

Die Geschichte des Einzugs der Einwanderer nach Amerika und ihre Siedlung in großen Gettogebieten, wo sie an fremde religiöse und kulturelle Praktiken gebunden lebten, hat bereits beträchtliche Aufmerksamkeit gefunden. Ein gleichermaßen interessanter Aspekt der amerikanischen Erfahrung, der erst allmählich Aufmerksamkeit zu erregen beginnt, ist die Art, in der Kinder und Enkel dieser Einwanderer voll ausgewachsene Glieder der amerikanischen Gesellschaft wurden, während sie gleichzeitig in verschiedenem Ausmaß ein Gefühl dafür behielten, Abkömmlinge einer anderen Kultur zu sein.

Mein persönliches Verständnis dafür, was es bedeutet, ein Amerikaner zu sein, wird durch die Tatsache bestimmt, daß meine Vorfahren in der letzten Hälfte des neunzehten Jahrhunderts aus Irland hierher einwanderten. Die Implikationen meines irischen Erbes wurden mir immer einsichtiger, je mehr ich mich mit der amerikanischen Erfahrung beschäftigte und zu entdecken suchte, was der Pluralismus dieser Erfahrung für die Theologie bedeutet. Die Erkenntnis, daß es auch andere gibt, die wie ich entdecken, daß ihre amerikanische Identität von der Kultur ihrer Einwandervorfahren gefärbt ist, machte es offenkundig, daß der Pluralismus der amerikanischen Erfahrung viel breiter ist als der religiöse Pluralismus, der von den Gründervätern bestätigt wurde, als sie sich entschlossen, auf eine Staatsreligion zu verzichten.

Die Kinder und Enkel der Einwanderer haben an der amerikanischen Erfahrung partizipiert und zugleich zur Eigenart dieser Erfahrung beigetragen. Die Theologen müssen sich mit dem Leben dieser Amerikaner beschäftigen, wenn sie eine theologische Sicht entwikkeln wollen, die die Implikationen dieser Eigenart mitbedenkt und für die amerikanische Situation gültig sein soll.

Ich kann jedoch in der hier gebotenen Kürze nicht mehr tun, als einige Beobachtungen darüber wiederzugeben, was ich bei der Reflexion auf meine eigene Erfahrung entdeckt habe. Das war für mich der Ausgangspunkt, als ich versuchte, die Behauptung von Harold J. Isaacs zu verstehen, daß jedermann offensichtlich – und nicht nur in Amerika, sondern in globaler Sicht – in einem «Haus von Muumbi» lebt, das heißt, daß «unsere essentielle Stammeszugehörigkeit in jedermanns Existenzbedingungen so tief verwurzelt ist, daß sie immer wieder zum Vorschein kommt, gleichgültig was immer darüber gelegt wird»[1].

Die ersten zweiundzwanzig Jahre meines Lebens habe ich in einer irischen katholischen Nachbarschaftsgemeinde im äußersten Westen von Chikago verbracht. Die Erinnerung an diese Jahre wird beherrscht von dem tiefen Gefühl der Selbstzufriedenheit und des Stolzes, das mit meiner Zugehörigkeit zu dieser Gemeinschaft zusammenhing. Wir waren nicht so wohlhabend wie einige der benachbarten Gemeinden, aber wir betrachteten ihren zur Schau gestellten Reichtum als prahlerisch und waren nicht neidisch.

Die Mehrheit der Menschen in meiner Nachbarschaft war katholisch. Obwohl in meinem Wohnblock einige Protestanten lebten, waren alle meine Freunde meiner frühen Jahre Katholiken. Es schien, als hätten die Protestanten in unserer Gemeinde keine Kinder gehabt. Ich erinnere mich nur an einen einzigen «Öffentlichen» (ein Ausdruck, den wir für alle Kinder gebrauchten, die nicht in die katholische Schule gingen) in der unmittelbaren Nachbarschaft unserer Wohnung. Und da diese Person männlichen Geschlechts war, hatte ich mit ihm wenig zu tun.

Der einzige enge Kontakt, den ich in meinen frühen Kinderjahren mit Protestanten hatte, kam durch eine Freundschaft meiner Mutter aus der Zeit ihrer Berufs-

jahre. Eine ihrer engsten Freundinnen war eine lutherische Schwedin, und durch deren Familie lernte ich Protestanten als wirkliche Menschen auf eine Art kennen, die in unserer Nachbarschaft nicht möglich war. Ich habe lebendige Erinnerungen an unsere Teilnahme an deren Hochzeiten, Konfirmationsparties und Begräbnissen und an deren Teilnahme an unseren Festen. Beide Seiten übten äußerste Vorsicht, um nur ja nicht aktiv am Gottesdienst der anderen teilzunehmen.

Ich kann mich nicht erinnern, daß auch nur eine protestantische Familie in unserer Nachbarschaft so aktiv an einer Kirchengemeinde teilgenommen hätte wie die Freundin meiner Mutter. Es gab in der Gegend zwei protestantische Kirchen, eine streng baptistische Gruppe, die auch Mitglieder von auswärts anzog, weil sie nahe am öffentlichen Verkehrsweg lag. Es gab jeden Sommer eine Krise, wenn die Mitglieder dieser Kirche von Tür zu Tür gingen, um uns zu ihrer Bibelschule einzuladen, die in einem großen Zirkuszelt gehalten wurde. Wir wurden von unseren Geistlichen ermahnt, daß dies nicht erlaubt sei. Wir waren darum recht neugierig, zu erfahren, was in diesem Zelt vor sich ging, und ich glaube, auch ein wenig frustriert, daß uns verboten wurde, daran teilzunehmen. Ich erinnere mich, daß unser Sommerzeitvertreib darin bestand, auf der Straße zu stehen und die Kinder zu verspotten, die da hinein gingen.

Unsere Nachbarschaft war nicht nur vorherrschend katholisch, sondern auch vorherrschend irisch. Ich erinnere mich jedoch nicht, daß unser Irentum ebenso wichtig genommen worden wäre wie unser Katholizismus. Das heißt nicht, daß wir unsere irische Herkunft zu verdrängen versucht hätten. Es deutet eher darauf hin, daß fast jeder in unserer Gemeinschaft wenigstens einen Vorfahren hatte, der von der Grünen Insel kam. Die Namen meiner Kinderfreunde – Kavanaugh, Rea, Buckley, Sammons, Devereux, Whelan, Hanley – bezeugen das. Irisch zu sein hieß, am St. Patricks-Tag grün zu tragen (und über die Italiener verärgert zu sein, die Unruhe in die Gemeinde trugen, wenn sie vorsätzlich orange trugen), hieß regelmäßig von geheimnisvoll klingenden Orten in Irland reden zu hören, wo der eine oder andere Großvater gelebt hatte (obwohl die Großeltern schon lange tot waren, als ich auf der Szene erschien), und der Großmutter eines irisch-stämmigen Freundes zuzuhören, wie sie abfällig über einen Großvater redete, der unser nächster Nachbar war. Er stammt anscheinend aus der Grafschaft Mayo und sie aus der Grafschaft Clare. Seine ungepflegte Erscheinung warf ein schlechtes Licht auf Irland. Aber nach ihr war natürlich von einem aus Mayo nichts anderes zu erwarten. Da ich wußte, daß meine Vorfahren aus Mayo waren, tendierte ich in dieser Auseinandersetzung zur Solidarität mit dem Mann in unserer Nachbarschaft.

Irisch zu sein bedeutete auch, zu wissen, daß man anders war als die Italiener, als diese anfingen, in unsere Nachbarschaft zu ziehen. Wir sprachen alle englisch, und viele von ihnen sprachen nur italienisch. Sie waren auch viel gefühlsbetonter als wir. Es bedeutete auch, Kommentare darüber zu hören, daß einige Familien anders waren, vielleicht weil der Vater Deutscher und sehr genau war oder weil die Mutter Deutsche und sehr auf ihren Haushalt bedacht war. Eine meiner besten Freundinnen aus meiner ersten Schulzeit hatte eine böhmische Mutter und einen deutschen Vater, der Protestant war. Sie waren eindeutig anders. Sie kochte böhmische Gerichte, die ich mochte, die aber meine Mutter nicht kochen konnte. Der Vater war nett, aber ging nie zur Kirche.

Irisch zu sein bedeutete offenbar für meine Eltern viel mehr, beide waren sie Kinder von Einwanderern, aber was es wirklich bedeutete, wurde mir als Kind nicht gesagt. Wir waren Iren, die meisten unserer Nachbarn waren Iren, und auch die meisten meiner Freunde waren Iren. Wir waren mit unseren Lebensumständen zufrieden und erlebten innerhalb der Grenzen unserer Gemeinschaft auch keine andere Einstellung zu unserem Irentum.

Eng mit der Erinnerung an die Zufriedenheit mit meiner Situation sind Erinnerungen an zwei geheiligte Plätze innerhalb unserer Gemeinschaft verbunden. Zu einem gewissen Grad ist es die Existenz dieser beiden Plätze, die zu meinem Gefühl der Zufriedenheit beitrugen.

Das eine war der Kirchplatz, der während der längsten Zeit, die ich in dieser Gemeinschaft verbrachte, aus der Schule, einem Kloster, einem Pfarrhaus und einer Kirche im Kellergeschoß bestand. Dieser Platz war der physische Zeuge für die Stärke unseres katholischen Glaubens. Er begründete zwar unseren Glauben nicht. Ich stimme mit den Kritikern nicht überein, die behaupten, daß die Teilnahme am Sonntagsgottesdienst die Hauptsache unserer religiösen Erfahrung ausmache. Ein physischer Platz wie unserer war ein Symbol für den Geist der Gemeinschaft, wenn dies vielleicht auch unbewußt blieb. Wenn ich an die Pfarre denke, so denke ich an die Gebäude, aber nicht an eine leere Kirche, die nichts als die Realpräsenz enthielt. Ich denke an all die Aktivitäten, die innerhalb dieser verschiedenen Gebäude stattfanden, und an den Einfluß, den diese Aktivitäten auf mein Leben hatten.

An diesen Ort ging ich täglich acht Jahre lang zur Schule. Täglich ging ich noch längere Jahre hindurch zur Messe in die Kellerkirche. In dieser gleichen Kirche fanden die Begräbnisfeierlichkeiten für meinen

verstorbenen Vater statt. Es war der Pfarrgemeindesaal, den ich zu Klavierkonzerten und Graduierungsparties aufsuchte. In der gleichen Halle fanden die Tanzveranstaltungen der Highschool statt, die Treffen des Jugendclubs und die Varieté-Abende. Da ich eine reine Mädchen-Highschool besuchte, war dies ein wichtiger Teil meiner Entwicklung als Teenager. Es war die neue Kirche, die ich am Tag meiner Hochzeit besuchte, zur Taufe meines ersten Kindes und zur Totenmesse für meine Mutter. Aus dem Pfarrhaus und dem Kloster kamen die wichtigsten Einflüsse meiner frühen Jahre, um mich zu lehren, zu trösten und die Saat guter Empfindungen gegenüber der Kirche in mich zu senken.

Der andere geheiligte Platz bewies unseren Patriotismus und vereinigte unsere loyale Unterstützung der Kriegsanstrengungen. Zusammen mit unseren Nachbarn taten wir alles, was loyale Amerikaner in diesen Jahren eben taten. Dazu hatten wir noch Block-Clubs, wo wir uns sogar mit unseren protestantischen Nachbarn zu besonderen Anstrengungen zusammenfanden. Aus dem Block-Club ging das Block-Denkmal hervor, und ich erinnere mich all der Pläne, die wir machten, um für den Fahnenmast und die Gedenktafel den geeignetsten Platz zu finden. Die Errichtung dieser Stätte und die dauernde Pflege wies unsere amerikanische Gesinnung aus. Wir hatten es nicht nötig, mehr zu arbeiten als irgendjemand sonst, weil wir katholisch oder irisch waren. Wir nahmen die Tatsache hin, daß wir Amerikaner waren, und wir hatten auch dann keine Zweifel über unsere amerikanische Authentizität, als das Land einen Katholiken als Präsidentschaftskandidaten ablehnte.

Mein Wechsel zur Highschool und zum College brachten keine besonderen Überlegungen über mein Irentum oder meinen Katholizismus mit sich, weil die Highschool und das College, das ich besuchte, von irisch-amerikanischen Schwestern geführt wurde und die meisten der Studenten irischer Herkunft waren. Ich glaube aber nicht, daß meine katholische «Get-to-Existenz» antiamerikanisch akzentuiert war. Ich stimme nicht mit jenen überein, die behaupten, daß es für den späteren Erwachsenen von Nachteil ist, nur unter Angehörigen der eigenen Konfession aufgewachsen zu sein. Ich war durchaus fähig, mich der Situation als Studentin an einer protestantischen theologischen Fakultät anzupassen, obwohl ich sechzehn Jahre an katholischen Schulen verbracht hatte und ehrlich sagen konnte, daß ich nie protestantische Freundinnen oder Freunde hatte.

Dennoch wurde mir klar, als ich in Situationen kam, in denen ich mich unter vielen Menschen von anderer ethnischer Herkunft bewegte, was es für mich bedeutete, mich als Irin zu fühlen, obwohl dieses Gefühl auf eine mir nicht bewußte Weise zustande gekommen war. Als ich erkannte, daß viele Verhaltensweisen in der Familie und im gesellschaftlichen Leben, die ich nie in Frage gestellt hatte, von meinen neuen Freunden nicht hingenommen wurden, da wurde mir klar, was die Freunde meiner Jugend und ich gemeinsam hatten, ohne daß uns dies jemals zum Bewußtsein gekommen war. Es wurde mir auch bewußt, daß meine spezielle katholische Erfahrung eine typisch irische war, die meinen Freunden von anderer ethnischer Herkunft fremd war.

Die zunehmende Betonung des Verständnisses, was es heißt, Ire zu sein, bedeutet nicht, daß mich dies meinem amerikanischen Erbe entfremden würde. Es ist eher der Versuch, zu verstehen, was mein Ich zum Ich macht und was mich bestimmten anderen ähnlich und wieder anderen unähnlich macht. Da das meiste davon auf unbewußtem Weg erworben wurde, zweifle ich, daß ich mein Irentum einfach willentlich ablegen könnte. Ich könnte beschließen, es zu ignorieren, das aber würde die Ignorierung eines wichtigen Teils meiner selbst bedeuten. Wollte ich das ignorieren, so würde es doch die Tatsache nicht beseitigen, daß meine Ahnen von Irland nach Amerika kamen und bestimmte Züge irischen Verhaltens weitergegeben haben. Sie gaben auch einen bestimmten Typ des amerikanischen Erbes weiter, in dem sich die Erfahrungen jener, die schon früher hier waren, mit den Kämpfen des Einwandererdaseins verbinden. Ihre Anstrengungen führten zu einer neuen Vorstellung davon, was es heißt, ein Amerikaner zu sein.

Ihre Erfahrung, ein Amerikaner zu sein, und das Erbe, das sie mir übergaben, deutet auf die Möglichkeit, daß ein Mensch mehr als *einer* Gruppe gegenüber loyal sein kann, daß das Einswerden vieler nicht notwendig verlangt, daß diese vielen gleich werden. Die amerikanische Erfahrung bezeugt die Tatsache, daß Verschiedenheit und Gruppenidentität nicht im Widerstreit zum Geist der Kooperation stehen. Unsere irisch-katholische Nachbarschaft war anders als die italienische oder polnische oder schwarze Nachbarschaft in Chikago. Wenn unser Gefühl von Sicherheit uns zur Zusammenarbeit mit anderen befreite, dann war unsere Verschiedenheit eine gesunde. Wenn wir unser Bedürfnis, zum Nachteil anderer die besten zu sein, überbetonten, so zeigte unsere Verschiedenheit dämonische Tendenzen. Der Theologe muß sich der Möglichkeiten zum Guten und zum Schlechten in der Erfahrung der Verschiedenheit bewußt sein.

Ehe ein Theologe die Vision einer einheitlichen Menschheit befürwortet, in der es keine Unterschiede mehr gibt, sollte er oder sie bedenken, wie langweilig

eine solche Einheit wäre. Selbst der Herr hat nicht verlangt, daß der Samariter aufhört, ein Samariter zu sein, um ein Modell für christliches Verhalten zu werden. Der Theologe muß sich der Notwendigkeit der Vielfalt christlicher Lebensweisen innerhalb der Christenheit bewußt sein, damit Raum geboten wird für die vielen Gruppenerfahrungen, die sich zu einer Nation wie Amerika zusammengetan haben. Symbole der christlichen Tradition, die Menschen in einer irischen Gemeinde etwas bedeuten, mögen für eine spanisch sprechende Gemeinde ohne jede Bedeutung sein, selbst wenn diese Menschen nicht mehr einer spezifisch ethnischen Gemeinschaft angehören.

Ich glaube abschließend sagen zu können, daß eine Erfahrung, die meine Tochter Eileen gemacht hat, die Erfahrung vieler Amerikaner beleuchtet. Eileen ist sich ihres ethnischen Erbes ziemlich bewußt. Sie ist die Historikerin der Familie, sie sammelt mit Eifer alles für den Familienstammbaum und versucht, alle nur möglichen Informationen über Vorfahren und lebende Verwandte zusammenzutragen. Sie hat ein tiefes Interesse an der irischen Kultur entwickelt und reiste im vergangenen Frühjahr nach Irland. Ihres Vaters Tanten und Onkeln begrüßten dieses fünfzehnjährige Yankeemädchen «daheim» und bemühten sich, daß sie ihren Aufenthalt genoß. Sie erlebte eine Überraschung bei den Fragen, die ihre Verwandten ihr über ihre Eindrücke von ihrem Land stellten. Gefiel es ihr? Wie würde sie es im Vergleich zu Amerika finden? Wo gefiel es ihr besser? Sie hat die irische Gabe, niemals eine direkte Antwort auf eine schwierige Frage zu geben, aber innerlich wunderte sie sich, daß irgendjemand sich vorstellen könnte, daß es ihr irgendwo besser gefallen könnte als in Amerika. Ihre Liebe zu irischen Dingen und zu Irland war als Folge dieser Reise gewachsen, aber ihr wurde auch bewußt, wie sehr sie es schätzte, eine Amerikanerin zu sein. Für ihre Erfahrung bedeutet dies keinen Widerspruch zwischen ihrer Loyalität gegenüber Amerika und ihrer Liebe zum Land und den Traditionen ihrer Vorfahren. Sie wäre am 4. Juli dieses Jahres gerne nach Philadelphia gefahren. Sie hofft aber auch, daß sie noch viele Reisen in das Land ihrer Vorfahren machen kann. Sie ist sich ihres «Hauses von Muumbi» stärker bewußt, als ich es in ihrem Alter war. Von ihrer Erfahrung können wir lernen.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

MARY DURKIN

1934 in Chicago geboren. 1972 Master of Arts, 1974 Doktorat in Verwaltungswissenschaften an der Universität Chicago. Lehrauftrag an der School for New Learning, DePaul University, Chicago. Theologische Beraterin am National Center for Urban Ethnic Affairs und Mitglied des Leitungsgremiums der Catholic Conference on Ethnic and Neighborhood Affairs. Von ihren Veröffentlichungen sei genannt: The Suburban Woman. Her Changing Role in the Church (New York 1975). Anschrift: School for New Learning, DePaul University, 23, E. Jackson Blvd., Chicago, Ill. 60604, USA.

Raymond Breton

Zur Existenz französischsprachiger Gruppen in Kanada

Die Situation der französischsprachigen Gruppen in Kanada ist sehr unterschiedlich von einer Gegend des Landes zur anderen. Diese Unterschiede zeigen sich sowohl in demographischer Hinsicht als auch in der Organisation der Gesellschaft. Diesen unterschiedlichen objektiven Gegebenheiten entsprechen Unterschiede in der Erfahrung des Einzelnen und der der Kollektivität. Man muß also von französischen Daseinsweisen in Kanada sprechen, nicht von einer Daseinsweise.

Zunächst trifft man eine gleichsam gesellschaftliche oder gleichsam umgreifende Daseinsweise an. Dies trifft vor allem zu für die Existenz französischsprachiger Gruppen in Québec, aber auch, wenn auch in geringerem Maße, für die Existenzweisen im akadischen und nord-ontarischen Raum. Dann findet man auch ein «Leben zwischen zwei Welten» vor, jenes nämlich, das sich in der Zwischenzone gesellschaftlicher Organisation abspielt, die die beiden linguistischen Gruppen voneinander trennt. Obwohl es sich eher um eine gesellschaftliche als um eine geographische Zone handelt, kann man diese Existenzweise, die sich zwischen beiden Gruppen ansiedelt, doch in bestimmten Gegenden lokalisieren, z.B. in der Hauptstadt der Nation. Schließlich gibt es in Kanada die Daseinsweise einer französischen Minorität, deren Stellung zwar nicht völlig mit anderen ethnischen Minoritäten gleichgesetzt werden kann, die aber doch sehr ähnliche Erfahrungen aufweist.

I.

Die Existenzweise der Frankokanadier ist gleichsam gesellschaftlich, weil sich die Erfahrung der Einzelnen und der Gesamtheit innerhalb einer Gesamtheit französischsprachiger Institutionen vollzieht. Ob es sich nun um Institutionen politischer, schulischer, religiöser, gesetzlicher, gesundheitlicher und zum Teil sogar ökonomischer Art handelt, so sind die gesellschaftlichen Formen und ihr Inhalt zu einem großen Teil von den kulturellen Imperativen bestimmt, die von der französischen Gruppe ausgehen. Die frankokanadische Existenzweise drückt sich demnach in einer Kultur, in Institutionen und in einer Geschichte aus, die dieser Gruppe eigen sind. Mit anderen Worten, das Leben des Einzelnen vollzieht sich weitgehend innerhalb der französischsprachigen Gruppe.

Das Leben in dieser gleichsam gesellschaftlichen Kollektivität ist ebenso stark, wenn nicht stärker von jenen Ereignissen beeinflußt, die sich innerhalb des Kollektivs selbst abspielen (soziale Konflikte, Wandel der Institutionen und der Kultur), als von jenen, die sich aus den Beziehungen zu anderen Kollektivitäten ergeben.

Wie wir später sehen werden, ist die Erfahrung einer Minorität[1] dadurch gekennzeichnet, daß sie sich vor allem innerhalb sozialer Instituionen abspielt, die von kulturellen und sozialen Imperativen beherrscht sind, die von einer anderen Kollektivität als der eigenen ausgehen. Das Leben der Minorität ist besonders betroffen durch jene Ereignisse, die sich im Gesamt an Institutionen jener Kollektivität abspielen.

Man muß demnach das Leben der Frankokanadier in Québec in Bezug auf sich selbst, auf ihre eigene Geschichte sehen. Tatsächlich ist die Erfahrung der französischen Gruppe seit ungefähr dreißig Jahren, insbesondere aber seit ungefähr fünfzehn Jahren gekennzeichnet durch das Infragestellen ihrer kollektiven Identität und deren kultureller Grundlagen, durch die Kontestation der Elite, die in ihren Institutionen eine bedeutende Rolle spielt, und durch den Zerfall ihrer überkommenen Strukturen.

In dieser Erfahrung war, zumindest für einige Zeit, der negative Aspekt vorherrschend. Claude Racine schreibt hierüber, dieser Wandel ziehe das Verschwinden von Schemata, Richtlinien und Strukturen nach sich, in denen der Bewohner Québecs bislang dachte und lebte. Er lasse ihn hilflos, da es ihm noch nicht gelungen sei, Neues an deren Stelle zu setzen (1972 : 157). Die Erfahrung, die der Einzelne im Kontext einer im Wandel begriffenen Gesellschaft macht, ist jene der Entwurzelung, des Bruches mit der Vergangenheit und der Isolierung. Die neue Romanliteratur Québecs läßt ihre Personen diese Erfahrung leben. Mehrere Kritiker, so schreibt Rioux, haben das Klima dieser zeitgenössischen Romane beschrieben als Isolierung, Angst, Identitätsverlust, Haß auf sich selbst, Verzweiflung, Ohnmacht, Versagen und Selbstmord. In diesen Romanen können die Gestalten nicht miteinander ins Gespräch kommen (Rioux, 1964 : 149).

Racine schreibt, in mehreren Romanen sei die Familie und auch die Pfarrei verschwunden. Es fehle jede Art von Verwurzelung. Die Menschen bewohnen zwar den gleichen Raum, aber sie sind allein in einer feindseligen oder gleichgültigen Welt. Es gibt keinen

Konflikt und keine Auflehnung, weil die Ursache des Unbehagens nicht zu greifen ist. Objektiv gesehen besteht absolute Freiheit, aber subjektiv hat die Freiheit jeglichen Sinn verloren (1972: 159).

Der Bruch mit der Vergangenheit kann das Gefühl auslösen, man sei verloren, aber er kann auch zur Auflehnung führen, zum völligen Verwerfen der Vergangenheit, ihrer Strukturen und Werte. Da die Kirche in der Gesellschaft Québecs eine beherrschende Institution war, richten sich Auflehnung und Verwerfung im allgemeinen gegen den erdrückenden Moralismus ihrer traditionellen Lehre und deren Anwendung, gegen die Kontrolle, die der Klerus in bedeutenden Bereichen von Institutionen ausübte, gegen das Einvernehmen der Kirche mit konservativen Kräften und häufig mit Formen sozialer Unterdrückung. Einige Kritiker haben auf die Häufigkeit aufmerksam gemacht, mit der das Thema der Auflehnung in der zeitgenössischen Literatur Québecs vorkommt (so z.B. Filiatrault, 1964).

Die Kritiker, die die Romanliteratur untersuchen, stellen zwei fast gegensätzliche Strömungen heraus: die der Verzweiflung, der Ohnmacht und des Versagens auf der einen, die der Auflehnung, der Ablehnung und der Kontestation auf der anderen Seite. Die Koexistenz dieser beiden Gefühlstypen ist kennzeichnend für die zeitgenössische französische Daseinsweise. Shek hat ebenfalls diese beiden Strömungen herausgestellt in seiner Analyse von Antoine Maillets Werk La Sagouine, in dem Passivität, Untergangsstimmung und Fatalismus sich mit Kontestation und Forderungen mischen (1975).

Es ist selbstverständlich, daß nicht alle Glieder der Gesellschaft die Erfahrung der Entwurzelung, der Auflehnung, des Versuchs, sich zu befreien, und des Suchens nach Identität im gleichen Maß durchleben wie die Romangestalten. Dennoch darf man in dem Faktum, daß die Literatur einer Epoche eine Häufung bestimmter Themen aufweist, ein Anzeichen sehen für bestimmte Typen von Lebenserfahrung innerhalb der Gesellschaft.

Ich habe oben erwähnt, daß der negative Aspekt vorherrschend war. Aber es gibt nicht nur diesen Aspekt. Der Wandel der Gesellschaft besteht nicht nur aus dem Verwerfen der Vergangenheit und dem Zerfall von Institutionen. Es werden auch positive Aspekte sichtbar, wie zum Beispiel die neuen religiösen Erfahrungen, die Erfahrungen auf künstlerischem und literarischem, politischem und ökonomischem Gebiet, die man seit einigen Jahren beobachten kann. Es handelt sich dabei sowohl um Erfahrungen Einzelner als auch um Gruppenerfahrungen. Wo das Bewußtsein einer kollektiven Niederlage, das Bewußtsein einer Vergangenheit, die gezeichnet ist von klerikalem Autoritarismus und Moralismus, die die Kreativität töteten, ein Gefühl von Demütigung wachruft, da erzeugen das Bewußtsein der Möglichkeiten, die der Gesamtheit innewohnen, und die Tatsache, daß man bereits begonnen hat, aus den negativen Aspekten seiner Vergangenheit herauszuwachsen, ein Gefühl des Stolzes. Trotz einer gewissen Beunruhigung darüber, daß es keine Leitung des gemeinsamen Projektes gibt, wird die «stille Revolution», der Wandel der Gesellschaft, als ein positives Phänomen gesehen.

II.

Zu Beginn des vorigen Abschnittes habe ich die Ausdrücke «gleichsam gesellschaftlich» und «gleichsam umgreifend» gebraucht. «Gleichsam», weil das Gesamt der Institutionen im französischsprachigen Raum unvollständig ist. Seine ökonomische Grundlage (Finanzsystem, Großindustrie und Handelswege) ist zu einem beträchtlichen Teil in den Händen von Mitgliedern einer anderen Sprachgemeinschaft. So liegt also eine Erfahrung der Unvollständigkeit und der Unterordnung vor, die sich auf politische und kulturelle Bereiche auswirkt.

Das Gefühl, einer Gesellschaft anzugehören, die eben nur *gleichsam* eine Gesellschaft ist, einer unvollständigen Gesellschaft, wurde nicht so stark erlebt, solange sich das Leben des Einzelnen und der Gesamtheit im ländlichen oder halb-städtischen Kontext abspielte. Wie Rioux bemerkte, wurde die Erfahrung von Unvollständigkeit und Abhängigkeit spürbar mit der Urbanisierung auf breiter Ebene, insbesondere mit dem Leben in der Hauptstadt. Besonders in der Hauptstadt sieht der Kanadier, daß seine Lebensbedingung die eines Beherrschten, Kolonialisierten ist. Dort bemerkt er die ökonomische und soziale Entfremdung der Seinen. Selbst wenn er in einem frankokanadischen Viertel gelebt hat und in eine französische Schule ging, so stellt er rasch fest, daß die anderen schneller zum Zug kommen als seine Sprachgruppe, wenn es darum geht, seinen Lebensunterhalt zu verdienen und auf der sozialen Leiter aufzusteigen (Rioux, 1964, 150).

Der Übergang von einer traditionsgebundenen Gesellschaft zu einer urbanen Industriegesellschaft wird von vielen durchlebt als Übergang von einer Gesellschaft, in der der Klerus die Herrschaft ausübte (in Verbindung mit dem Kleinbürgertum, ohne von der ökonomischen Elite der englischsprachigen Gruppe angegriffen zu werden), zu einer Gesellschaft, in der fremde ökonomische Interessen (seien es nun die englischsprachiger Kanadier oder die der Amerikaner) vorherrschen. Die Erfahrung der Entwurzelung und

der Auflehnung gegen moralische Zwänge und gegen die Kontrolle durch den Klerus geht einher mit der Erfahrung eines unvollständigen Gemeinschaftslebens und mit einem Gefühl der Auflehnung gegen die Abhängigkeit von einer anderen Gemeinschaft.

Ich habe oben darauf aufmerksam gemacht, daß man ein Wechselspiel zwischen den Gefühlen der Mutlosigkeit und denen der Kontestation beobachten kann, ein Wechselspiel, das sich entweder von einer Person zur anderen oder bei derselben Person in verschiedenen Stadien ihrer Erfahrung abspielt. Auch da kann man ein gewisses Wechselspiel beobachten: Manchmal wird die Last der eigenen geschichtlichen und kulturellen Vergangenheit – insbesondere die Herrschaft des Klerus – stark empfunden; dann wieder rückt die Last der Herrschaft der englischsprachigen Gruppe über die ökonomische Grundlage der Gesellschaft und die Tatsache, daß man nicht genügend Mittel zur eigenen Entfaltung hat, stärker ins Bewußtsein. Darüber hinaus steht dieses Wechselspiel in Beziehung zu der Alternanz zwischen Demütigung und Stolz, die ebenfalls oben erwähnt wurde.

Wenn der Bewohner Québecs seine Gemeinschaftsprobleme untersucht, sein Hintanhängen hinter gewissen englischsprachigen Kreisen Kanadas, dann stellt er sich unweigerlich die Frage: «Wer ist schuld daran?», «Wen soll man deswegen tadeln?» Die englischsprachigen Kanadier haben ihm oft gesagt, seine Kultur sei unzureichend für die Industriegesellschaft, er lebe in einer «priest-ridden society», er messe seiner Familie oder seiner Religion zu viel Bedeutung bei. Seit langem hat es Denker in Québec gegeben, die diese Sicht vertreten. Latouche erwähnt, daß das Thema der Kollektivschuld innerhalb der politischen Literatur Kanadas nichts Neues darstelle. Im 19. Jahrhundert hat sich Etienne Parent, im 20. Jahrhundert Errol Bouchette mit Erfolg darin geübt. 1936 schrieb der Kanoniker Lionel Groulx: «Und die Verantwortlichen? Wer ist dafür verantwortlich? Darauf gibt es nur eine Antwort: Wir alle, so viele wir auch sein mögen.» 1963 schrieb Jean Pellerin, man dürfe insbesondere nicht glauben, die «Engländer» seien für dieses Unterfangen politischer Selbstzerstörung verantwortlich. Man müsse dem französischen Kanadier zumindest die Verantwortung für seine eigene Dummheit lassen (1970: 565f.).

Der Antwort auf die Frage, wer denn nun zu tadeln sei, stellt man jene der englischen Herrschaft gegenüber. Man erwähnt ferner das geheime Einverständnis zwischen der klerikalen und politischen Elite der französischsprachigen Gruppe und den ökonomischen Interessen der englischsprachigen Gruppe, um einen «cheap labour pool» zu bewahren, auf der einen Seite, die Konformität des Kollektivs, die sich der Autorität unterwirft, auf der anderen Seite. Hinzu kommt die sprachliche Diskriminierung; der Ausschluß von bedeutenden Stellen in Unternehmen und von staatsbürgerlichen Funktionen innerhalb der Föderation. Man ordnet die negativen Aspekte der Gesellschaft dem Zustand der Abhängigkeit, der Kolonialisierung zu.

Diese zwei Perspektiven sind ambivalent sowohl im Hinblick auf die Individuen als auch im Hinblick auf die Kollektivität. Die Last der eigenen Dummheit beeinträchtigt das Selbstwertgefühl des Kanadiers. Selbst wenn es ihm gelingt, sich dies ein wenig zu erklären, so spürt er dennoch eine gewisse Demütigung. In diesem Sinn richtet sich seine Aggressivität gegen seine eigene Gruppe, seine eigene Kultur. Ansonsten empfindet er ebenfalls Gefühle der Aggression gegen die Beherrschung und die Diskriminierung, die ihn in die Lebensbedingungen, in denen er sich befindet, hineingebracht haben und in gewissem Maß noch darin festhalten.

Im Bereich des Kollektivs begegnet man einerseits Denkern und Gruppen, die besonders die Kollektivität und ihre Kultur tadeln, andererseits solchen, die besonders die englische Herrschaft, bzw. den Zustand der Abhängigkeit tadeln. Latouche (1970) versucht zu beweisen, daß die «Antiseparatisten» oder Föderalisten in Québec die erste Sicht vertreten, während die Verfechter der Unabhängigkeit den Akzent auf die zweite Sicht legen.

Ehe wir diesen Abschnitt über die Erfahrung einer unvollständigen Gesellschaft beenden, müssen wir darauf hinweisen, daß sich seit ungefähr fünfzehn Jahren ein Streben nach kollektiver Selbstbehauptung und ein Wille, das eigene Schicksal in die Hand zu nehmen, in nicht übersehbarer Weise bemerkbar machen. Wenn ich besonders die negativen Aspekte der gleichsam gesellschaftlichen Erfahrung zur Sprache gebracht habe, so geschah dies, um den Kontext sichtbar zu machen, in dem Fakten der Selbstbehauptung und der Autonomie gesetzt werden.

III.

In mehreren Gegenden Kanadas machen die bestehenden französischen Gruppen die Erfahrung, daß sie Parzellen sind und ihr Einfluß auf den privaten Bereich beschränkt bleibt, die Erfahrung einer Minderheit. Sie erfahren sich als Parzellen, insofern ihre Erfahrung nur bestimmte Lebensbereiche beinhaltet, während das Gesamt des Lebens sich in Institutionen der englischsprachigen Mehrheit abspielt.

Ferner ist diese Erfahrung der Frankokanadier vor allem von privaten Rollen (z.B. Familienleben, Reli-

gion, Freizeit) geprägt, während sich die Rollen im öffentlichen Leben (z.B. Arbeit, politisches Leben, Verbraucherrolle) im Kontext englischsprachiger Organisation abspielen. In dieser Hinsicht unterscheidet sich die Daseinsweise der französischsprachigen Gruppe in Kanada wenig von jener anderer ethnischer Minoritäten.

Es gibt aber einen Unterschied, den man anführen muß, weil er die Erfahrung der Minorität modifiziert. Die Frankokanadier betrachten sich als eine der Gründergruppen Kanadas. Es waren ursprünglich französische Einwanderer, die hierher gekommen waren; und sie waren hierher gekommen, um eine Gesellschaft zu begründen. Darüber hinaus war diese Gruppe vor allen anderen Gruppen, ausgenommen die Indianer, auf diesem Territorium anwesend. Dies bedeutet, daß die französischsprachige Minorität keine Gruppe von Einwanderern ist. Ihre Erfahrung hat nichts gemein mit jener des Einwanderers, der sich erst einen Platz in der kanadischen Gesellschaft gesucht hat. Vielmehr stoßen wir hier auf die Erfahrung einer Gruppe, die die Anerkennung eines besonderen Status beansprucht, und zwar aufgrund ihrer geschichtlichen Rolle.

Aber der Wunsch nach offizieller Anerkennung steht in Widerspruch zur demographischen und strukturellen Situation mehrerer frankokanadischer Gruppen, besonders im Westen Kanadas. Da sie einen geringen Prozentsatz der Bevölkerung ausmachen und nur ein Parzellendasein im privaten Bereich führen, gelingt es ihnen sehr schlecht, einen besonderen Status durchzusetzen. Die Anstrengungen, die sie in dieser Hinsicht machen, bringen ihnen mehr Feindseligkeit als Erfolg ein. Ihre Bemühungen um kulturelle und linguistische Selbsterhaltung werden sonst eher akzeptiert, da sie in dieser Hinsicht nur jene Ziele verfolgen, die auch andere minoritäre Gruppen verfolgen.

Aus dieser Sicht wird die linguistische Assimilierung stärker als Bedrohung empfunden, als dies bei dem Immigranten und seinen Nachkommen der Fall ist. Für die immigrierende Gruppe ist die linguistische Assimilierung durchaus Bestandteil des «informellen Vertrags», den sie mit der Gesellschaft, die sie aufnimmt, abschließt. Für den Frankokanadier stellt sie eine Niederlage dar: ein Phänomen, das zu seinem Verschwinden als Volk beiträgt.

Die frankokanadische Kollektivität fühlt sich als ein Volk mit einer Geschichte von mehreren Jahrhunderten auf dem kanadischen Territorium. Aber in mehreren Gegenden Kanadas ist die Gruppe, die sich als Volk fühlt, in struktureller Hinsicht eine Minorität. Das Leben eines Volkes kann nicht auf den privaten Bereich reduziert werden; es muß sich in öffentlichen Institutionen ausdrücken können. So ist diese Erfahrung demnach eine Erfahrung von Widersprüchen in struktureller Hinsicht.

Angesichts dieser Situation wirken zwei Grundhaltungen anziehend auf mehrere Personen: entweder lassen sie für Québec, wo sich die geschichtliche Erfahrung eines Volkes abspielt, die minoritäre Gruppe bestehen; oder sie gleichen sich der englischsprachigen Gruppe an und nehmen stärker an der gesellschaftlichen Erfahrung teil, selbst wenn diese nicht die Erfahrung ihres Volkes ist. Was die anderen betrifft, so müssen sie eine stärker akzentuierte kulturelle Unsicherheit mitmachen und einen Widerspruch, der daher kommt, daß man zwar als Volk eine Identität besitzt, die Lebensbedingungen aber die einer Parzelle sind und auf den privaten Bereich der ethnischen Minorität beschränkt bleibt.

[1] Der Begriff «Minorität» wird hier im soziologischen Sinn gebraucht, nicht als eine quantitative Kategorie.

Literaturhinweise

Claude Racine, L'Anticléricalisme dans le Roman québécois (1940 – 1965) (Montreal, Hurtubise HMH Ltée, 1972).
Jean Filiatrault, Quelques manifestations de la révolte dans notre littérature romanesque récente, in: F. Dumont und J.C. Falardeau, Littérature et Société canadienne-françaises (Québec, Presses de l'Université-Laval 1964).
Marcel Rioux, Aliénation culturelle et roman canadien, in: F. Dumont und J.C. Falardeau, aaO.
Ben Z. Shek, Thèmes et structures de la contestation dans ‹La Sagouine› d'Antoine Maillet, in: Voix et images, I (Dezember 1975) 206 – 219.
Daniel Latouche, Anti-séparatisme et messianisme au Québec depuis 1960, in: Revue canadienne de Science politique III (1970) 559 – 578.

Übersetzt von Elisabeth Pfirrmann

RAYMOND BRETON

1931 in Montmartre, Saskatchewan, geboren. Diplom der Universitäten von Manitoba, Chikago und John Hopkins. Er lehrte an der Universität von Montréal, an der McGill und an der John Hopkins Universität, sowie an der Universität von Toronto, wo er Professor für Soziologie ist. Seine Forschungen beziehen sich auf die Einwanderer, die Industriearbeiter, auf den Nationalismus in Québec, auf die interethnischen Einstellungen, die ethnische Verschiedenheit, den ethnischen Pluralismus in den Städten, die Berufswahl von Studenten im Sekundarbereich. Preisträger mehrerer bedeutender Preise. Mitglied mehrerer Berufsverbände, darunter der Société Royale du Canada. Verfasser mehrerer Veröffentlichungen aus seinem Forschungsbereich. Anschrift: Department of Sociology, 563 Spadina Avenue, Toronto M5S 1A1, Kanada.

Rogelio Duocastella Rosell

Die Binnenwanderung als Ursache religiöser Veränderung

Eine Erscheinung, die für das religiöse Leben von Bedeutung ist, hat bisher wenig Beachtung gefunden. Es handelt sich um die Wandlungen, die durch die massiven Verschiebungen der Bevölkerung infolge der Abwanderung in bestimmte Gebiete Europas entstanden sind. Unter verschiedenen Gesichtspunkten ist dieses Problem schon eingehender studiert worden. So hat man sich z.B. mit seiner wirtschaftlichen Bedeutung für Produktion und Verbrauch, mit der Kindererziehung wegen der Eingliederung der Schüler in die neuen Lebensformen des Gastlandes[1] angesichts der verschiedenen sprachlichen und kulturellen Herkunft der Zuwanderergruppen, mit dem Verkehrsproblem im Sommer und an den Festen[2], mit der Erholungsweise, dem politischen Leben usw. befaßt.

Das Religionsproblem jedoch ist unter dem soziologischen Gesichtspunkt wohl weniger erforscht worden als unter dem pastoralen. Man hat sich bemüht, die Lücken auszufüllen, die auf dem Gebiet des Gottesdienstes für die Zuwanderer bestanden[3], indem man Priester und Religionsdiener dorthin sandte, da ja die Auswanderungsländer an Priesterberufen reicher waren. Damit waren aber die Religionsprobleme noch nicht erfaßt, die sich aus der Verschiedenheit der Kulturen und daher aus der verschiedenen Einstellung zur Religion ergaben.

Das Problem der «Religion» stellt sich in Europa unter dem Gesichtspunkt der Konfession, da verschiedene Bekenntnisse zusammentreffen. Einwanderer aus islamischen Ländern (aus der Türkei und den arabischen Ländern), Orthodoxe (aus Griechenland, Jugoslawien und anderen Ländern des Südostens), römische Katholiken (besonders aus Italien, Spanien und Portugal) kommen in Einwanderungsgebiete mit vorwiegend protestantischer oder katholischer Bevölkerung. Das Kulturproblem stellt sich auf der Ebene der verschiedenen Kulturen, welche die europäischen Staaten aufweisen.

I. Das Gebiet unserer Untersuchung

Das Material, das wir hier bieten, betrifft ein ganz bestimmtes Gebiet Europas, nämlich Katalonien, wo eine massive Einwanderung aus spanischen Regionen mit sehr verschiedener Kultur festzustellen ist. Es handelt sich also hier um ein innerstaatliches Problem, um die inneren Wanderungen eines Landes.

Wie die internationalen Wanderungen in den betreffenden Gastländern durch das Zusammentreffen verschiedener Kulturen Probleme schaffen, so ist anzunehmen, daß dies auch im Innern eines gleichen Staates geschieht; doch werden bei diesen weniger Konfliktstoffe vorhanden sein. Die Konfliktlage wird sich nicht wie bei den internationalen Wanderungen auf dem Gebiet der Arbeitsgesetzgebung, der politischen Rechte, der Verwaltungsfragen usw. einstellen. In dem Fall, der uns beschäftigt, erscheint sie vielmehr auf dem Boden der Kultur, im Bereich der Lebensgestaltung, der Sprache, der Sitten, der Religion, der Konsumgewohnheiten, der sozialen Werte usw.

Bevor wir nun zur Analyse der religiösen Veränderungen schreiten, die auf kulturelle Faktoren zurückgehen, ist es angezeigt, hier die demographische Weite unseres Problems festzustellen und im voraus darauf hinzuweisen, daß die kulturellen Unterschiede zwischen gewissen Regionen Spaniens ausgesprochener sind als die zwischen einigen Staaten Südamerikas. Es sei nur auf die kulturell am stärksten verschiedenen Gebiete Spaniens hingewiesen: Katalonien mit der Gegend von Valencia und den Balearen, die eine sprachliche Einheit bilden; Kastilien: beide Kastilien mit Leon und ein Teil Estremaduras (Einheit der Sprache und der Geschichte); Galizien mit einem Teil Asturiens (keltischer Ursprung und eigene Sprache), das Baskenland und Navarra (eigene Sprache und ähnliche Charakterzüge). Andalusien, das letzte den Arabern wieder entrissene Gebiet, hat seine besondere sprachliche und ethnische Eigenart.

Die spanische Binnenwanderung ging von den ländlichen Gegenden des Südens und des Zentrums aus nach Katalonien, dem Baskenland und zur Hauptstadt Madrid. Katalonien erhielt seine Zuwanderer besonders aus dem Süden und später aus der Zentralhochebene von Kastilien und Leon. In geringerer Zahl folgten danach solche aus Galizien. Die Gesamtmenge hat in den letzten 25 Jahren eine beträchtliche Ausdehnung erlangt: In den zwei Jahrzehnten 1950 – 1970 betrugen die Zuwanderer ein Viertel der Gesamtbevölkerung Kataloniens.

Gesamtbevölkerung Kataloniens 1950:
3240323 Einwohner = 63,2 %
Natürliche Vermehrung 1950–1970:
691958 Einwohner = 13,5 %
Zuwanderer zwischen 1950–1970:
1190286 Einwohner = 23,23 %
Gesamtbevölkerung 1970:
5122567 Einwohner = 100 %

Diese Wanderungen begannen in den zwanziger Jahren, erfuhren aber während der dreißiger und vierziger Jahre (4. Republik und Bürgerkrieg) eine Unterbrechung. Zwischen 1950 und 1975 erhielt Katalonien aus anderen Gegenden Spaniens anderthalb Millionen Einwanderer zu seiner eigenen Bevölkerung. Diese Zuwanderermasse kam besonders aus Andalusien und Kastilien, also aus einer ländlichen Welt, die sehr an ihrer Regionalkultur festhielt. Überdies aber handelt es sich um Formen, die einander jahrhundertelang unbekannt waren, durch die verhängnisvolle zentralistische Politik der Zentralregierung aber jetzt zueinander gesellt und in Gegensatz gebracht wurden. Denn immer wieder wurden für die Gesetzgebung, die Wirtschaft, die Sprache und andere Bereiche des Kulturlebens gewisse Einigungs- und Gleichmachungsgrundsätze aufgezwungen, um sich gegen vermutete sezessionistische Erhebungen einiger Gegenden ins Recht zu setzen.

II. Der Prozeß der Kulturintegration

Demographen und Soziologen haben diesen Prozeß teilweise erforscht. Die folgenden Angaben stammen aus verschiedenen Studien, die der Verfasser und das Institut für angewandte Soziologie ISPA in den letzten fünfzehn Jahren durchgeführt haben.

In der Analyse sind verschiedene Elemente berücksichtigt, die in jedem Prozeß kultureller Integration mitspielen; als eines derselben wird auch die Religion betrachtet. Sie kann daher als Integration, Angleichung, Anpassung oder irgendeine andere Form sozialer Dynamik aufgefaßt werden, ebenso wie z.B. die Erwerbung oder der Gebrauch der Sprache der Gegend, die Angleichung an die Gewohnheiten, Werte und Formen des lokalen Lebens es sind.

Dieser Prozeß beginnt im Augenblick der Ankunft der Zuwanderer und zieht sich durch Jahre hin. Man spricht in seiner ersten Phase besser von einem Prozeß der Anpassung an die örtliche Kultur, später dagegen von einer kulturellen Integration. Diese Prozesse sind zum Teil erforscht worden; am meisten hat sich die Aufmerksamkeit der Gelehrten dabei vielleicht dem Problem der Sprache zugewandt[4].

Wir müssen uns diesbezüglich immer noch auf die Ergebnisse meiner Analyse einer katalanischen Industriestadt aus dem Jahre 1955 stützen, die zu folgenden Ergebnissen führte:

55 % der Zugewanderten erklärten fünf Jahre nach ihrer Ankunft in Katalonien, «sie verstehen die Ortssprache vollkommen». Bei denen, die zwischen 5 und 15 Jahren in der Stadt wohnten, stieg diese Zahl auf 78 %; 91 % betrug sie endlich bei denen, die noch länger dort wohnten.

Interessant war es nun zu sehen, daß die Ergebnisse ganz anders aussahen, wenn man auf die Herkunft der Zugewanderten achtete.

Die aus den nahen Gegenden mit Kulturen ähnlichen Charakters wie die der Katalanen Stammenden erklärten zu 82 %, sie «verstehen die Ortssprache vollkommen»; die Gesamtheit mit Herkunft aus anderen Gebieten dagegen erwies sich als widerstrebender. Doch zeigten sich unter ihnen beachtliche Unterschiede, die auf den Charakter der eigenen Kultur oder auf den mehr oder weniger guten Willen zur Anpassung zurückgingen. Ohne vorläufig auf die Gründe einzugehen, die so verschiedene Erscheinungen hervorbrachten, stellen wir die Tatsache fest, daß die Südspanier zwar zuweilen schärfere Unterschiede aufwiesen als die anderen, gesamthaft jedoch ein rascheres Vorankommen (67,9 % der Gesamtheit), die Kastilier dagegen nur die Hälfte des Ganzen (51,6 %).

Der Umstand, daß damals beide Gruppen sehr verschiedenen sozialen und beruflichen Kategorien angehörten, mag einer der Gründe für diese Erscheinungen sein. Die Südspanier waren vorwiegend Arbeiter mit Bau- und Industrietätigkeit, die Kastilier dagegen vertraten die Armee und die Abteilungen der Zentralverwaltung.

Sodann wurden auch andere Kulturaspekte studiert, z.B. die verschiedene Geburtenzahl, die Kriminalität usw. Es zeigten sich dabei die gleichen Konstanten, d.h. der Vorgang der kulturellen Angleichung an die Formen der Ortsansässigen war sowohl nach Zahl wie nach Rhythmus je nach dem Herkunftsgebiet verschieden. Zur Geburtenzahl sei bemerkt, daß sie im Herkunftsland der Zugewanderten weiterhin stark blieb (3,3 %), im Einwanderungsgebiet dagegen rascher als andere Aspekte sich an dessen niedrigere Quote (1,8 %) anglich. Wiederum zeigten sich dabei die Unterschiede im Rhythmus je nach dem Ursprungsgebiet.

Diese Unterschiede in Rhythmus und Zahl in den verschiedenen Punkten der kulturellen Angleichung haben uns gezeigt, daß die kulturellen Wandlungsprozesse unter dem Einfluß von Widerständen oder Antrieben ganz verschiedener Ordnung stehen, die mehrheitlich unbewußt bleiben, da sie in umfassenderen Motivierungskomplexen stecken.

Unter den Motivierungen, die wir damals (1955) zu analysieren suchten und die besonderes Gewicht für die Kulturveränderung besaßen – wir haben sie später in anderen Untersuchungen bestätigen können –, war vielleicht die bedeutsamste das «gesellschaftliche Ansehen». Die Beziehungspaare «Herrscher – Untertan», «Herr – Diener», «Arbeitgeber – Arbeitnehmer», «bedeutender Beruf – wenig geschätzte Beschäftigung»,

«höhere – untere Gesellschaftsklasse», «Bewohner ärmlicher Stadtgebiete – reicher Stadtteile» waren Gründe, die sich in dem Augenblick vermischten, wo sie ihren besonderen Einfluß auf die Verhaltensregeln der in Veränderung begriffenen Bevölkerung der Zugewanderten ausübten.

In dem Fall, der uns beschäftigte, war dieser Wandlungsprozeß mit einem Prozeß sozialen Aufstiegs verquickt. Die Aufnahmebevölkerung setzte den Zugewanderten auf ihrem Weg zu höheren sozialen Stufen keine Schwierigkeiten entgegen, im Gegensatz zu ihren Herkunftsgebieten, wo die unteren Klassen praktisch dazu verurteilt waren, von Geschlecht zu Geschlecht an den gleichen Arbeitsplätzen zu verbleiben.

Diese Möglichkeit, eine höhere soziale Stellung zu erlangen und sich so der Gastgebergesellschaft anzugleichen, wirkte bei den Gründen mit, die zu einer raschen Angleichung der Geburtenzahl, zur Annahme der Sprache usw. drängten. So ergab sich ein Prozeß der Anpassung, zu dem in unserem konkreten Fall noch ein besonderes Element hinzukam: es mußte ein paradoxer historischer Prozeß durchlaufen werden: Kulturen, die man im Lande als «national» oder als «offiziell patentiert» betrachtete, mußten sich an eine «regionale» Kultur angleichen. Tatsächlich entspricht das Bild des spanischen Charakters, das gewohnheitsmäßig ins Ausland geliefert wird, der Kultur der nach Katalonien Zugewanderten, nicht der der Katalanen.

III. Soziologische Beobachtungen im engeren religiösen Bereich

Aus diesen Beobachtungen ergibt sich klar, daß diese soziologische Analyse, auf das streng religiöse Gebiet übertragen, je nach der Verschiedenheit der Herkunftsgebiete der Einwanderer und den Eigenschaften der kontrollierbaren religiösen Akte ebenfalls verschiedene Ergebnisse zeitigen mußte. Leider sind vergleichende Untersuchungen über die Äußerungen und die Natur des religiösen Lebens in den einzelnen Gegenden Spaniens, die uns im voraus Anhaltspunkte geben könnten, spärlich. Auch die Forschungen zum Vergleich der Religion der Zuwanderer in ihrem Ursprungsgebiet hat nicht sehr streng durchgeführt werden können. Es hat sich durch unsere Forschungen und die von der ISPA durchgeführten soziologischen Umfragen in den letzten Jahren nur eine Reihe soziologischer Konstanten unklar ersehen lassen. Wir beschreiben die folgenden:

1. Der gesellschaftliche Wert der religiösen Handlung

Der Umwandlungsprozeß erscheint je nach dem Inhalt oder dem «Gesellschaftswert» der religiösen Handlung verschieden. Wenn die religiöse Handlung stark in der örtlichen Volkskultur und ihren Überlieferungen verwurzelt ist und besondere Äußerungen aufweist (z.B. die Prozessionen der Karwoche in Andalusien), so wird die Veränderung bei den Ausgewanderten sehr deutlich, da diese Gebräuche in der neuen geographischen und sozialen Umgebung nicht mit den gleichen äußeren Formen wiedergegeben werden können. Die neue Umwelt ist zu sehr verschieden von der früheren, wo die Persönlichkeiten und die Spieler in ihrer eigenen Ortskultur verwurzelt waren. Dadurch zeigt sich, daß die Religion eine starke Stütze der örtlichen Traditionen und der sozialen und persönlichen Beziehungen bildet, daß aber auch die soziale Rolle, die die Zugewanderten in ihren Dörfern spielten, im Rahmen der Stadt, in der sie sich jetzt niedergelassen haben, nicht wiederholbar ist. Es fehlen die Führer (Priester oder Förderer), und die neue Umwelt nimmt die ihr fremden religiösen Formen nicht an.

Das gilt, wenngleich weniger ausgeprägt, auch für die übrigen religiösen Handlungen. Für die Teilnahme an der Sonntagsmesse hat bei der großen Masse der zugewanderten Landbevölkerung die «kanonische Verpflichtung» viel weniger Gewicht als die Bindung an das Ortsleben oder die Macht des gesellschaftlichen Zwanges und der Sitte. Denn sie war vorher zu wenig religiös gebildet worden, sondern hing vielmehr an den Formen des Gesellschaftslebens, die in ihren Dörfern in Kraft waren.

2. Geringere Veränderung in den persönlicheren religiösen Handlungen

Im Gegensatz zu diesen Feststellungen zeigt sich, daß die religiösen Handlungen, die weniger an die gesellschaftliche Umwelt gebunden und infolgedessen weniger «vergesellschaftet» sind, auch weniger unter den Einflüssen der veränderten Lage leiden, welche die Umsiedlung vom Land in die Stadt mit sich gebracht hat. Auf Grund der Erfahrungsgegebenheiten darf man ohne Zaudern behaupten, bei größerer Verinnerlichung der religiösen Handlungen, die sich in den Handlungen der Familie und der Einzelperson entwickelt hat, ergebe sich deren größere Festigkeit. (Wir sprechen hier von äußeren, zählbaren Religionshandlungen.) Das trifft besonders für Andachten und religiöse Übungen in der Familie zu (gemeinsames Gebet, Gelübde, religiöse Versprechungen bei Krankheiten usw.). In Wirklichkeit sind ja alle «äußeren» religiösen Handlungen mehr oder weniger «vergesellschaftet», mag dies nun in der weiteren gesellschaftlichen Umwelt (Volk) oder in einer engeren (Familie) geschehen. Sobald eine religiöse Handlung an eine konkrete «gesellschaftliche Welt» gebunden ist, wird diese sie fest-

legen, tragen und ihr Dauer verleihen. In dieser Lage befinden sich nun die Zuwanderer, vor allem die, welche aus ländlichen und daher stark gesellschaftlich gestalteten Kreisen herkommen, wie es bei denen aus den ländlichen Gebieten im Süden und Zentrum Spaniens der Fall ist.

3. Die Macht des «gesellschaftlichen Ansehens»

Ein weiterer, sehr bedeutsamer Faktor in der Gestaltung der religiösen Wandlung ist die gesellschaftliche Bedeutung der Tat oder das Ansehen derer, die sie vollbringen. Jede religiöse Handlung kann eine Achtung oder eine Mißachtung bedeuten und als solche einen Einfluß auf die Masse der Zuwanderer ausüben. In manchen Fällen kann dies hemmend auf eine soziale Gruppe einwirken, da sie sich unfähig fühlt, auf gleiche Stufe mit denen zu kommen, welche die fragliche religiöse Handlung setzen. Das kann bei einer christlichen Frau aus armen Schichten vorkommen, die in einem Gebiet von Reichen lebt und nun Hemmungen hat, zur Messe zu gehen, weil dort nur reiche, gut gekleidete Leute zu sehen sind. Ähnlich wird (wie es heute geschieht) die intellektuelle Jugend der Messe fernbleiben, weil sie die Teilnahme an der Messe für überholt und für eine moderne, fortschrittliche Geisteshaltung unpassend betrachtet.

Das gesellschaftliche Ansehen kann andererseits ermöglichen, daß eine nicht praktizierende Gruppe sich wiederum zur Sonntagsmesse angezogen fühlt, weil sie sieht, daß eine angesehene Gruppe des neuen Ortes es so hält. So ist die positive Einstellung der Zuwanderer in Vitoria (im Baskenland) zu deuten, da sie dort viel zahlreicher kommen, als das in ihren Dörfern der Fall war[5]. Ähnlich erfolgte in den sechziger Jahren in einer Touristenzone der Costa Brava eine Zunahme des sonntäglichen Kirchenbesuches bei der Ortsbevölkerung, weil sie die religiöse Haltung der belgischen, holländischen und deutschen Touristen sah, die ihre Dörfer besuchten. Ihr Wunsch nach Angleichung und Ansehen ließ die früheren Zahlen des Messebesuches steigen.

In diese Linie des «gesellschaftlichen Ansehens» gehören auch die Angleichungshandlungen, welche die unteren Volksschichten anläßlich einer Hochzeit, einer Taufe, der ersten Kommunion vollziehen, um sich so gut wie möglich dem Verhalten der höheren Klassen anzugleichen. Nicht vergessen sei der Wunsch eines Teils der Arbeiterbevölkerung, in eine von Ordensleuten geleitete Schule einzutreten, was ihnen zuvor wegen der hohen Kosten nicht möglich war. Seltsamerweise geschieht dies gerade in dem Augenblick, in dem (wenigstens in Katalonien) die höheren Klassen aus anderen soziologischen Gründen sich daraus zurückziehen.

Wir sind der Ansicht, das «gesellschaftliche Ansehen» sei heute und auch in Zukunft von großer Bedeutung. Und wir glauben überdies, daß dieser Faktor in Spanien bei den Zuwanderern auf religiösem Gebiet mehr Einfluß gehabt hat als die Zugehörigkeit zur «sozialen Arbeiterklasse». Denn sie hatten im allgemeinen kein sehr starkes Klassenbewußtsein, obgleich ein solches als Anlage vorhanden ist. Es ließe sich unschwer voraussagen, in dem Maße, wie die spanische Kirche es unternimmt, sich vom Staat zu trennen und besser auf das Volk einzustimmen, werde dieses in einer nahen Zukunft in dem Maße von ihr abrücken, wie es bemerkt, daß die Zugehörigkeit zur Kirche und die Teilnahme an ihren Riten und Kulthandlungen ihm kein gesellschaftliches Ansehen mehr verleiht.

4. Die Verstädterung und die religiöse Umstellung

Ein weiterer gesellschaftlicher Faktor, der mit der religiösen Umstellung der Zugewanderten verknüpft ist, liegt in der Verstädterung. Eine kurzsichtige Verstädterung, die nur auf die Gebote der größeren wirtschaftlichen Macht der ansässigen Gesellschaftsklassen achtet, hat einen großen Teil der Einwanderer in die Außenquartiere unserer Städte verbannt. Es handelt sich hier nicht um ein Kulturphänomen, sondern um eine ihrer wirtschaftlichen Seite nach vollkommen sozial bedingte Erscheinung. Die Außenquartiere unserer Städte sind keine Wohnzonen nach englischem Vorbild, sondern eine Ausnutzung der Grenzflächen und Unebenheiten ihrer Umgebung (Vorgebirge, Strandflächen, Flußschluchten, Berghänge), wo die Zugewanderten ihre improvisierten Behausungen leicht aufstellen können.

Ein beachtlicher Unterschied im Eingliederungsprozeß ergibt sich für diese Menschen aus dem Umstand, ob ihre Niederlassung schrittweise oder schubweise erfolgt, ob sie die Form von Gettos, fern von der ansässigen Bevölkerung, erhält oder sich mit ihr vermischt und bei ihr auf keinerlei Geringschätzung stößt.

Von dieser Ansiedlung in der Stadt sind die mehr oder weniger guten menschlichen Beziehungen zu den Ortsansässigen und hiervon wiederum das Einwachsen in die örtliche Kultur mit ihren religiösen Werten und Formen abhängig. Wir haben sehr deutliche Zahlen über die religiöse Haltung derer, die in die Landdörfer von Katalonien eingewandert sind, und der anderen, die sich in den großen Städten niedergelassen haben. Es hat sich gezeigt, daß eine größere gesellschaftliche und religiöse Integration erfolgte, wenn bei

der Arbeit und im Unternehmen engere Berührung mit den Ortsansässigen vorhanden war; geringer war sie dagegen, wenn sie sich nur auf dem Boden bloßer Nachbarschaft entwickelte. Man hat den seltsamen Fall erlebt, daß die zugewanderten Frauen, die nur zu Hause arbeiteten, sich mit viel mehr Mühe und langsamer anglichen als ihre Männer, die bei der Arbeit mit den Ortsbewohnern Kontakt hatten. Im Falle von Vitoria, wo eine von starker Religiosität getragene Umwelt vorhanden war, konnten die Einwanderer das Niveau ihrer religiösen Praxis rasch heben. Es wirkte dabei nicht nur der Einfluß des Stadtlebens mit seinen verschiedenen Kontaktmöglichkeiten mit[6], sondern auch der Umstand, daß sowohl in der Frauenwelt als auch bei den Männern eine neue Auffassung vom religiösen Leben vorhanden war und zur Vermehrung der Gesamtzahl der Praktizierenden führte.

5. Die verschiedenen Bildungsstufen

Ein weiterer Faktor, der sich im religiösen Leben der Zugewanderten auswirkt, ist der höhere oder geringere Grad der Bildung; die religiöse Haltung von Volksgruppen, die eine höhere Bildungsstufe erreicht haben, ist grundsätzlicher. Wie man bei verschiedenen Berufskategorien je nach der Zugehörigkeit zu mehr oder weniger hohen Sozialklassen verschiedene Stufen religiösen Verhaltens feststellt, findet man je nach dem Bildungsgrad eine entsprechende Abstufung. Wer gar keine oder nur wenig Schulbildung empfangen hat, praktiziert gewöhnlich dementsprechend weniger. Umgekehrt sind die Menschen höherer Bildungsstufen religiös eifriger. Es muß wohl zwischen diesen zwei Faktoren: Bildungsgrad und soziale Klasse, eine bedeutende Entsprechung vorhanden sein.

Nun haben wir aber bei vielfachen Nachforschungen entdeckt, daß die Praxiskurve bei den höheren Bildungsstufen eine merkwürdige Umkehrung erfährt. Bei allen Untersuchungen in der Bevölkerung von Andalusien, im Osten und in Mittelspanien zeigte es sich, daß die Praxiskurve bis zum Abschluß der Mittelschulstufe (Abitur, Matura) mit dem Studiengang steigt. Mit dem Beginn des Universitätsstudiums sinkt diese Kurve ein wenig. Das gleiche läßt sich bei den Zuwanderern feststellen. Was mag diese Erscheinung bedeuten?

Wir sind der Ansicht, es liege hier etwas Ähnliches vor wie bei den anderen Faktoren der sozialen Eingliederung: der Zuwanderer paßt sich weniger an, wenn er eine höhere Stufe der Selbständigkeit und Sicherheit erlangt hat. Wenn er sich dem neuen Gesellschaftskreis, in dem er sich niedergelassen hat, nicht mehr unterworfen fühlt, macht ihn seine größere Sicherheit und Unabhängigkeit weniger zu einer Umstellung geneigt. Das haben wir für die Annahme der Sprache und der Kulturformen und dementsprechend auch der Religionsformen des Aufnahmegebietes beobachtet.

Diese Feststellung trifft auch für die klassischen soziologischen Kennzeichen der Religion bei beiden Gruppen zu. Wer auf einer höheren intellektuellen Stufe steht, fühlt sich in der Stellung ideologischer Unabhängigkeit sicherer und neigt daher leichter dazu, sich in seiner kulturellen Lage und seiner religiösen Haltung zu behaupten. Die Binnenwanderung in Spanien entspricht in hohem Maße der gesellschaftlichen Lage der unteren Bildungsstufen; ihre Religionsformen sind daher weniger vernunftgetragen und verinnerlicht und gehören eher der Welt des Gefühlsbestimmten und Kosmischen an. Ihre äußere Bekundung ist gewöhnlich sehr gesellschaftsbedingt und gleitet daher leicht in Religionslosigkeit ab, wenn die neue Umwelt nicht hemmend einwirkt.

IV. Folgerungen: das kulturelle, das soziale und das Generationenelement im religiösen Leben

Wir haben in diesen Ausführungen versucht, das kulturelle Element als wirksamen Faktor in der religiösen Wandlung herauszuschälen. Eine Reihe soziologischer Konstanten, die wir aufzeigten, haben uns sehen lassen, welche Bedeutung die Kulturwerte bei dieser Wandlung besitzen. Wir haben uns vor allem mit den Vorgängen in einem ganz besonderen Gebiet Europas befaßt, mit Katalonien. Der Grund dafür lag darin, daß dort riesige Bevölkerungsmassen aus anderen, kulturell sehr verschiedenen Gebieten, besonders aus Kastilien und Andalusien einwandern. Da es sich hier um eine Erscheinung im Rahmen des gleichen Staates handelt, gewinnen diese Vorgänge eine besondere Bedeutung.

Wir haben feststellen können, wie sich ein großer Wandel in den äußeren Religionsformen vollzieht, die in einem konkreten geographischen und sozialen Gebiet auftreten und starke gesellschaftliche Bindungen aufweisen. Es ließ sich daraus ersehen, daß hier ein sehr radikaler Wandel vor sich geht, weil die Zuwanderung aus großen, weniger kultivierten und wirtschaftlich schwächeren Gebieten erfolgt. Weiter kamen als wirksame Faktoren die gesellschaftliche Wertschätzung oder Mißachtung der religiösen Handlungen durch gebildetere und wirtschaftlich stärkere Klassen hinzu.

Wir möchten jedoch unsere Beobachtungen nicht abschließen, ohne auf einige weitere Einflüsse bei dieser Veränderung hinzuweisen, nämlich auf das soziale Element (Klassenzugehörigkeit) und das Generationselement.

In der Analyse großer Massen praktizierender Bevölkerung in Katalonien haben wir eine ganze Reihe soziologischer Faktoren beobachten können, die sich auf religiöses Verhalten, religiöse Einstellungen, Werte und Motivierungen sowie auf bloße Ansichten über religiöse Themen beziehen. Aus all dem lassen sich die nachstehenden Folgerungen ziehen.

1. In der Reihe der ins Auge gefaßten Veränderungsfaktoren zeigt sich klar, daß die beiden Faktoren, die heute für die sozioreligiöse Wandlung in Katalonien (und vielleicht auch in unserer ganzen westlichen Welt) die größte Bedeutung haben, ihre Wurzel im sozialen und im Generationenverhältnis haben. Diese beiden weisen einen Wandlungsindex auf, der den kulturellen um das Dreifache übersteigt. Daraus ergibt sich, daß heute die Zugehörigkeit zu einer Generation viel mehr als die anderen Faktoren das Verhalten, die Mentalität, die Auffassungen und Motivierungen der Menschen auf religiösem Gebiet beeinflußt.

2. Beinahe von gleicher Bedeutung ist der Faktor der «Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe»: Arbeiterklasse, Mittelstand, Kapital, deren Kennzeichen das soziologisch-berufliche Element und der wirtschaftliche Erwerb darstellen. Die Zugehörigkeit eines Menschen zu einer Berufsgruppe besitzt einen fühlbaren Einfluß auf sein religiöses Verhalten und gestaltet allmählich seine Ansichten und geistigen Formen.

3. Obwohl diese zwei Faktoren eine stärkere Bestimmungskraft gezeigt haben als der kulturelle, die Zugehörigkeit zu einer regionalen Gruppe, hat sich dennoch dartun lassen, daß diesen doppelt so viel Gewicht zukommt als dem geschlechtsspezifischen, dem man früher einen so großen Vorrang zuschrieb. Das bedeutet, daß es in der neuen, städtischen und industriellen Zivilisation nicht mehr so sehr darauf ankommt, ob man Mann oder Frau ist, wenn es gilt, die Religiosität im ganzen, besonders in ihren äußeren Formen zu gestalten, sondern auf andere Faktoren wie die, welche wir eben beschrieben haben.

Die Folgerungen, die sich für die Gestaltung der Pastoral aus diesen soziologischen Feststellungen ergeben, können daher von unzweifelhaftem Wert und Reichtum sein, und dies in dem Maße, wie man sie auf die grundlegenden menschlichen Probleme anzuwenden weiß.

[1] Vgl. z.B. die Bemühungen der Regierung der Bundesrepublik Deutschland (Projekt ALFA).

[2] Vgl. die Statistiken der internationalen Organisationen B.I.T. und O.I.T.

[3] Nach einer soziologischen Studie über den Tourismus der «Costa Brava» organisierte der Bischof von Gerona 1964 einen Dienst ausländischer Priester, den er im Sommer für die Touristen einsetzte. Seinem Beispiel folgten auch andere spanische Bischöfe.

[4] Man beachte, daß der Unterschied in Lautlehre und Wortschatz zwischen Katalanisch und Spanisch dem zwischen Spanisch und Französisch oder Portugiesisch ähnlich ist.

[5] Wir haben beobachten können, wie die Einwanderer aus einer gleichen Gegend (Andalusien) und der gleichen bäuerlichen Stufe in einer stark praktizierenden Industriestadt im Norden Spaniens (Vitoria) die Teilnahme an der Sonntagsmesse gegen früher vervierfachten (von 8 auf 33 %). In der gleichen Zeit kam eine ähnliche Gruppe, ebenfalls aus Andalusien, die sich in einer katalanischen Industriestadt (Mataró) niederließ, wo man aber weniger praktizierte, nicht über 11,5 % hinaus. Vgl. Mataró 1955, aaO. 260, und Sociología religiosa de Vitoria (weitere Angabe fehlt).

[6] S. Duocastella R., Cambio social y religioso en España. Barcelona, Ed. Fontanella, 1975.

Übersetzt von Dr. Hildebrand Pfiffner OSB

ROGELIO DUOCASTELLA ROSELL

1913 in Palau d'Anglesola (Lerida) geboren. Doktorat in Sozial- und Wirtschaftswissenschaft am Institut Catholique von Paris; Diplom der École Pratique des Hautes Études, Paris. Leitete von 1957 bis 1963 das Centro de Estudios de Sociología Aplicada (CESA), das er im Rahmen der CARITAS gegründet hatte, und gibt die Zeitschrift DOCUMENTACION SOCIAL heraus. 1963 gründet er in Barcelona das Instituto de Sociología y Psicología Aplicadas (ISPA), durch das er bis heute mehr als hundert Studien herausgebracht hat; in seinem Rahmen arbeitet seit 1972 die Escuela de formación de investigadores sociales. Unter seinen Werken ragen hervor: Sociología religiosa de una ciudad industrial: Mataró (1962); Como estudiar una parroquia (1965); Sociología y Pastoral de una diócesis: Vitoria (1965); Sociología y Pastoral del Turismo en la Costa Brava (1969); Sociología religiosa de la diócesis de Málaga (1970); Sociología religiosa y pastoral de la diócesis de Cartagena (1971). División de la Archidiócesis de Barcelona en delimitaciones episcopales (1970); Actitudes y mentalidad religiosa en la Archidiócesis de Barcelona (1972–73); Estudio de los servicios sociales de Mataró (1974); La Orden Hospitalaria de San Juan de Dios (1974); La anciunidad en Cataluña (1975–76). – Mitarbeiter an verschiedenen Zeitschriften. Anschrift: Instituto de Sociología y Psicología Aplicadas ISPA, Amigo 17 – 19, Barcelona 6, Spanien.

Andrew Greeley

Redaktionelle Zusammenfassung

Dieses Heft über *Religionssoziologie* hat einen eigenartigen Aufbau. Zuerst legen wir die empirischen Gegebenheiten vor: eine Reihe von Aufsätzen mit soziologischem Material und Kommentar oder zumindest persönlichen Erfahrungen. Dann fasse ich die soziologischen Daten zusammen und richte einige Fragen an theologische Autoren. Nach ihren Aufsätzen antwortet Gregory Baum in einem Schlußkommentar des Redaktionskomitees. Leider war es einfach nicht möglich, die soziologischen «Input»-Aufsätze den theologischen Kommentatoren zur Verfügung zu stellen, bevor sie ihre Aufsätze schrieben. Darum hatten die beiden Herausgeber, als sie den Autoren der für die zweite Hälfte des Heftes vorgesehenen Aufsätze ihr Thema zuwiesen, vorher anzugeben, was die Autoren der Aufsätze in dessen erster Hälfte sagen würden. Dieses Vorgehen scheint erfolgreich gewesen zu sein: zwischen der «Daseinssituation» auf der einen Seite und ihrer «christlichen Erhellung» auf der anderen Seite besteht eine «Korrelation». Die verzwickten Komplexitäten, der Reichtum, die Vielfalt und die Gefahren der ethnischen Verschiedenheit scheinen von den christlichen Glaubensinhalten, die von Anderson, Murphy, Vawter, Shea und Tracy analysiert werden, erhellt worden zu sein.

Man braucht in diesem Stadium der Wiederentdekkung des Ethnischen in der westlichen Welt wohl kaum zu bemerken, wie erstaunlich es ist, daß in unserer westlichen Gesellschaft, von der man doch annimmt, daß sie universalistisch, rationalistisch und leistungsorientiert sei, sich die «Urbindungen» (Clifford Geertz) und «Stammesidole» (Harold Isaacs) noch am Leben erhalten haben. Die erste internationale Konferenz über dieses Thema, der die Fordstiftung zu Gevatter stand und die von Daniel P. Moynihan und Nathan Glazer präsidiert wurde (ihr Buch «Ethnicity» ist der Berichtsband darüber), ist ein genügender Hinweis darauf, daß der ethnische Faktor nicht nur in so klar ethnisch pluralistischen Gesellschaften wie den Vereinigten Staaten und Kanada von Bedeutung ist, sondern auch in Ländern, die man für homogen geworden hält wie Frankreich, Spanien, Deutschland und Großbritannien.

Doch scheinen drei weitere Themen die Aufsätze im ersten Teil dieses Heftes zu durchziehen:

1. Die Anziehungskraft des ethnischen Erbes: de Verteuil, Charles und Harvey sind stolz auf ihre trinidadische Kultur. Die polnischen Emigranten, die Morawska beschreibt, schämen sich nicht, Polen zu sein. Eileen, die Tochter von Mary Durkin, erblickt keinen Gegensatz zwischen dem Amerikanersein und dem Iresein, und auch ihre Mutter nicht. Unter den von den Connors geschilderten Europäern besteht sicherlich wenig Schuldbewußtsein, wenn sie auf ihren Ursprung stolz sind, und man braucht wohl kaum zu bemerken, daß sich die Frankokanadier nicht schämen, Franzosen und Kanadier zu sein. Wenn man die folgenden theologischen Aufsätze ansieht, wird man ferner feststellen, daß so scharfsinnige Theologen wie Tracy und Shea starke Sympathien für ihren irischen Kulturhintergrund haben. Mit anderen Worten: nicht nur hat die Ethnizität weitergelebt, sie ist selbst unter der Intelligenzija am Leben geblieben. Sogar weltkluge Gelehrte sehnen sich nicht nur nach ihren Traditionen zurück; sie sind sogar fähig, in diesen Traditionen Elemente zu erblicken, die der heutigen Welt immer noch etwas Wichtiges zu bieten haben. Die Ethnizität ist zweifellos eine gewaltige Kraft, und diese ihre Kraft scheint zum Teil aus dem Stolz zu stammen, der aus der Anziehungskraft der eigenen völkischen Überlieferung erwächst.

2. Die Ethnizität ist eine schrecklich ambivalente Dimension des menschlichen Lebens, wie Harold Isaacs bemerkt hat. Sie bereichert die menschliche Kultur, führt aber auch zu Gewalttätigkeit und Tod – um die zwanzig Millionen Menschen starben, wie das Hudson Institut errechnet hat, seit 1945 in Völkerkämpfen. In Trinidad, Französisch-Kanada, Nordirland und den Vereinigten Staaten (um nur die Länder zu nennen, von denen in den vorausgehenden Aufsätzen ausdrücklich die Rede ist) bestehen Spannungen, die jederzeit zu Explosionen führen könnten. Ethnisch heterogene Gesellschaften, ob sie nun klein sind wie Trinidad oder groß wie die Vereinigten Staaten und die Sowjetunion, bleiben nur deshalb bestehen, weil ihre Vorsteher es außerordentlich geschickt zustandebringen, ethnische Dynamismen in konstruktive oder wenigstens harmlose Richtungen zu lenken. Die Ethnizität ist nicht nur gewaltig attraktiv, sondern auch potentiell gewaltig destruktiv.

3. Schließlich ist es klar, daß die völkische Verschiedenheit offensiv ist. Die Anglokanadier sehen die Frankokanadier als etwas anderes und irgendwie inferior an. Viele Amerikaner halten die polnischen Emigranten und ihre Kinder und Großkinder für andersartig und deswegen inferior. Viele der Weißen, die einst das Leben in Trinidad bestimmten, sind immer noch überzeugt, daß die Schwarzen, weil anders, auch min-

derwertig seien. Frau Durkin scheint ihr irisches Erbe gegenüber den Amerikanern, die darauf bestehen, daß sie es aufgebe, in Schutz nehmen zu müssen. Der Preis dafür, daß man in einer Gesellschaft von der tonangebenden Gruppe akzeptiert wird, ist also oft der, daß man sein Erbe aufgeben muß. «Warum können *sie* nicht wie *wir* sein?» ist, wenn nicht eine Frage, die Menschen ganz allgemein stellen, so doch eine Versuchung, welche die Menschen ganz allgemein befällt. Wer anders ist, ist verdächtig, inferior und womöglich gefährlich. Wir müssen sie packen, bevor sie uns packen.

Die Homogenisierung scheint nicht prinzipiell ein unrealistisches Ansinnen zu sein. Wenn du ein guter Kanadier sein willst, werde ein guter Engländer; wenn du ein Amerikaner sein willst, werde ein guter Angelsachse; wenn du ein Trinidader sein willst, werde (wenigstens kulturell) ein guter Weißer. Wie kann man eine geeinte Gesellschaft haben, wenn man nicht eine gemeinsame Kultur hat, aus der die möglicherweise spaltenden Partikularismen ausgemerzt worden sind? Dies scheint eine ganz vernünftige Frage zu sein.

Und doch, sobald die Frage aufgeworfen wird, ersieht man, wie widersinnig sie ist. Warum sollte ich werden, wie du bist? Warum solltest nicht umgekehrt du werden, wie ich bin? Was ist an deinem Erbe, das es kostbarer machen könnte als das meine? Warum kann ich nicht ein Amerikaner und Ire, ein Kanadier und Franzose oder ein Trinidader und Indio zugleich sein? Warum soll ich das Opfer bringen und nicht du? Weil du reicher, mächtiger bist oder vor mir hier warst? Es tut mir leid, aber das hat nichts zu sagen.

Der Aufruf zum Universalismus, wie vernünftig er auch sein mag, wird hinfällig angesichts der menschlichen Grundwahrheit, daß wir alle Erzeugnisse unserer Vergangenheiten sind, und diese Vergangenheiten sind verschieden. In menschlichen Gesellschaften kommt Einheit nicht durch Homogenisierung, sondern durch die Integrierung der Verschiedenheit zustande, und das Konfliktspotential, das der Verschiedenheit innewohnt, wird nicht verringert, indem man diese Verschiedenheit entweder übersieht oder austilgt, sondern indem man eine pluralistische Integration erleichtert. Eine Homogenisierung mag sauber, einfach und theoretisch leicht sein, während eine pluralistische Integration schwierig, verwickelt, unsauber, verwirrend ist und für Menschen, die ihre Welt einfach haben möchten, eine endlose Bedrohung darstellt. Und doch scheinen trotz aller moralistischen, selbstgerechten philosophischen Aussagen über die Notwendigkeit, die Unterschiede zwischen uns abzubauen, die Menschen nicht gewillt zu sein, diesen Ratschlag zu befolgen. Pluralistische Integration der Andersartigkeit ist nicht bloß eine Alternative zur Homogenisierung, sondern die einzig gültige Antwort auf die Grundgegebenheit der menschlichen Verschiedenheit. Unser Zusammenleben als unterschiedliche Personen kommt nicht dadurch zustande, daß wir unsere Verschiedenheiten ausmerzen oder verleugnen, nicht dadurch, daß wir uns über sie streiten, sondern dadurch, daß wir lernen, sie zu tolerieren, zu respektieren, ja vielleicht sogar an ihnen Freude zu haben.

Der mittlerweile verstorbene Lloyd Fallers – einer der wenigen Heiligen, die ich in meinem Leben kennengelernt habe – pflegte unsere Seminarien über den Pluralismus am Nationalen Meinungsforschungszentrum zu besuchen. Er bemerkte einmal zu mir, es sei auffallend, wieviel in den Seminarien gelacht werde. «Haben Sie sich schon einmal die Frage gestellt, warum jedermann so oft lacht?», sagte er eines Tages. Ich machte irgendeine dumme Bemerkung, dies müsse wohl etwas mit meinem eigenen Humor zu tun haben. Tom (wie wir ihn nannten) lächelte. «Gut, auch dies mag der Fall sein; aber sehen Sie, in Ihrem Seminar diskutieren Professoren und Studenten über etwas, was für ihr Leben äußerst wichtig ist, was sie ganz nahe angeht, wovor Sie Ehrfurcht und Respekt haben. Entweder lachen sie über die Unterschiede, die im Raum bestehen, um die Spannung zu erleichtern, oder sie streiten sich über sie. Ethnizität ist nicht etwas Neutrales; entweder freut man sich und lacht man über sie, oder man streitet sich über sie.»

Es ist anzunehmen, daß der Herrgott, der die Welt in unbekümmerter Mißachtung der Einerleiheit erschuf, seine Gründe hatte, seine Schöpfung verschiedenartig zu gestalten. Es scheint nun an der Zeit, uns an unsere theologischen Kollegen zu wenden und ihnen die Frage zu stellen: «Wieso kam es dazu?»

Übersetzt von Dr. August Berz

Theologische Antworten

Bernhard Anderson

Die Babelgeschichte

Ein Beispiel menschlicher Einheit und Verschiedenheit

Die Geschichte vom Turm von Babel (Gen 11, 1–9) hat ihre Bedeutung für eine Theologie, die auf der einen Seite unser gemeinsames Menschsein als Geschöpfe Gottes berücksichtigt, auf der anderen den vielgestaltigen Pluralismus in der Absicht des Schöpfers. Die Geschichte schildert einen Zusammenstoß zwischen menschlichem und göttlichem Willen, einen Konflikt zentrifugaler und zentripetaler Kräfte. Überraschenderweise sind es die Menschen, die danach streben, eine Ur-Einheit, die auf einer gemeinsamen Sprache, einem zentralen Lebensraum und einem einzigen Ziel basiert, zu erhalten. Und es ist Gott, der dieser Bewegung auf einen Mittelpunkt zu entgegenwirkt mit einer zentrifugalen Kraft, die die Menschen in sprachliche, räumliche und ethnische Verschiedenheit zerstreut.

Die Babelgeschichte spiegelt die konkreten Verhältnisse im alten Mesopotamien, einer Wiege der Menschheit, wider. Sie schließt lebensechte Einzelheiten ein, wie etwa die Verwendung gebrannter Ziegel als Ersatz für das Fehlen von Naturstein in der mesopotamischen Ebene, oder den Bau von Tempeltürmen aus mehreren aufeinandergetürmten Galerien, wie wir es von der unter dem Namen Etemenanki bekannten berühmten Zikkurat von Babylon kennen. Diese archäologisch bestätigten Details aber sind Bestandteile eines kunstvollen Gemäldes, das den kulturellen Rahmen der Antike transzendiert und von da aus zum Beispielfall für menschliches Leben zu allen Zeiten und an allen Orten wird. Dementsprechend steht die Geschichte auf dem Höhepunkt der *Urgeschichte* (Gen 1–11), deren Sinn und Zielsetzung universaler Natur ist. Das durch das Wort «Ur-» Bezeichnete bezieht sich nicht allein auf das, was in einer entfernten, mythischen Vergangenheit liegt (= urzeitlich), sondern darüber hinaus auf das, was grundlegend ist für die Geschichte selbst (= ursprünglich).

Oft ist diese Erzählung als die Geschichte eines tragischen Versagens oder Fehlschlages, des Verlustes der Einheit, die Gott für seine Schöpfung beabsichtigt hatte, betrachtet worden. Dem Auftrag, diesen Aufsatz zu schreiben, war von seiten des Herausgebers die Erinnerung daran beigefügt, daß im Mittelalter scholastische Theologen diese Geschichte in dem Sinne interpretierten, als sei der ethnische Pluralismus weithin die unselige Auswirkung menschlicher Sündhaftigkeit. Auf diese oder jene Weise ist eine solche negative Auffassung in christlichen Kreisen bis auf den heutigen Tag erhalten geblieben. So beharrt etwa Jacques Ellul, ein Laie aus der Reformierten Kirche Frankreichs, in seinem provokativen Buch *The Meaning of the City* darauf, daß diese Geschichte ein Modellfall für die menschliche Erklärung seiner Unabhängigkeit von Gott sei und damit ihrem innersten Wesen nach zur Geschichte vom Sündenfall in Beziehung stehe. Die Stadt, so behauptet er, ist der Ort des Bösen in der menschlichen Geschichte und «der große Feind der Kirche»[1]. In diesen negativen Interpretationen liegt ein Quantum Wahrheit, aber sie sind einseitig und berücksichtigen nicht genügend den Textzusammenhang. Denn einmal ist, in der weiteren Perspektive der *Urgeschichte* betrachtet, die Zerstreuung und Entfaltung von Verschiedenheiten in der Menschheit deutlich Gottes positive Absicht. Im Anfang stattete Gott seine Schöpfung mit einer verschwenderischen Vielfalt aus; und sein nach der Flut erneuerter Schöpfungssegen wirkte sich aus in einem ethnischen Pluralismus (Gen 10). Überdies aber ist in den eschatologischen Bildern von der Vollendung der historischen Absicht Gottes kein Hinweis auf eine homogenisierte Menschheit zu entdecken, sondern nur auf eine Einheit in der Verschiedenheit. Der Vision des Jesaja (Jes 2,1–4) entsprechend werden die Völker, wenn sie in den Letzten Tagen nach Zion, der Stadt schlechthin, ziehen, als Nationen mit ihrer je eigenen nationalen Identität kommen. Und als am Pfingstfest der Heilige Geist geschenkt wurde, hörten, dem Bericht des Neuen Testaments zufolge (Apg 2), in Jerusalem Menschen «aus allen Völkern unter dem Himmel» die Frohe Botschaft, «ein jeder in der Sprache, in der er geboren wurde».

Die Babelgeschichte hat ihre eigene Dialektik. Der Mensch ist bemüht, die Einheit zu erhalten; Gottes Handeln bewirkt die Vielheit. Der Mensch sucht nach einem Mittelpunkt, Gott reagiert mit Zerstreuung. Wie haben wir diese zentrifugalen und zentripetalen Tendenzen zu verstehen? Ich möchte vorschlagen, die Frage neu zu untersuchen, dabei zunächst einmal die Babelgeschichte als gesonderte Erzähleinheit zu betrachten und dann festzustellen, welche Funktion die Perikope im Textzusammenhang der *Urgeschichte* hat. Wenn wir dann diesen Teil in seinem Verhältnis zum Ganzen gesehen haben, sind wir am Ende auch in der Lage zu verstehen, wie unsere Geschichte eine Theologie des Pluralismus veranschaulicht.

In sich betrachtet ist die Babelgeschichte ein Meisterwerk der Erzählkunst. In geringstem Umfang und

mit einer erstaunlichen Sparsamkeit an Worten hat der Erzähler eine symmetrisch aufgebaute literarische Struktur geschaffen, die wohl abgerundet und vollständig ist. Die Eigenständigkeit und Unabhängigkeit der Perikope wird einerseits sichtbar aus ihrer Dissonanz zu der vorangehenden Völkerliste (Kap. 10), in dem sprachliche, territoriale und ethnische Verschiedenheit bereits verwirklicht dasteht, andererseits durch die sich anschließende Genealogie der Nachkommen Sems (11,10–26), die deutlich einem völlig anderen literarischen Genus angehört.

An dieser Stelle können wir nicht näher auf die verschiedenen stilistischen Merkmale eingehen, die erkennen lassen, daß es sich bei der Geschichte um inspiriertes literarisches Kunstwerk handelt, das man mit einem Gedicht vergleichen kann. Für unseren thematischen Zusammenhang ist bemerkenswert, daß die Geschichte in zwei wohl ausgewogenen Bewegungen verläuft. Im ersten Teil (Verse 2–4, nach dem Einleitungsvers) sind die handelnden Personen Menschen. Auf ihren nomadischen Wanderungen von einem ungenannten Herkunftsort aus kamen sie in eine weite Ebene, in «das Land Shinar» oder Babylonien (vgl. 10,10); dort ließen sie sich nieder. Entschlossen, sich für immer hier anzusiedeln und ihre familienhafte Einheit der Sprache zu bewahren, arbeiteten sie mit Energie und Einfallsreichtum, wie es in dem zweifachen Entschluß angekündigt wird: «Kommt, laßt uns...» Ihre Fertigkeit, künstliche Steine herzustellen (im Feuer gebrannte Ziegel), war eine schöpferische Leistung; und dieser technologische Durchbruch spornte sie dazu an, eine Stadt zu bauen, deren Besonderheit darin bestand, daß sie einen Turm von eindrucksvoller Höhe hatte. Wenn wir zugrundelegen, daß dieser Turm eine Zikkurat war und nicht eben ein militärisches Befestigungswerk, so waren sie sicher ein religiöses Volk, nicht unähnlich den Christen, die Jahrhunderte hindurch im Mittelpunkt ihrer Städte Kathedralen mit hohen Türmen errichtet haben.

Im zweiten Teil (Verse 5–8) ist Jahwe der Handelnde. Von seinem himmlischen Wohnsitz «kam er herab», um das ameisenartige Werk der Menschenwesen zu prüfen, die aus kosmischer Perspektive so mikroskopisch klein wirkten. Und er erkannte, daß es, nachdem sie so gut begonnen hatten, kaum etwas gab, das sie davon abbringen konnte, die selbstgestellte Aufgabe zu erfüllen und sogar noch ehrgeizigere Pläne in Angriff zu nehmen. So griff er dann ein mit dem Wort, das wie ein Echo auf jenes der energischen Bauleute klingt: «komm, laßt uns...» Doch ließ er nicht etwa den Turm umstürzen auf die Menschen, er verwirrte vielmehr ihre Sprache, so daß die Kommunikation versagte. Das Endergebnis war, daß Jahwe sie von ihrem selbstgewählten Zentrum verjagte und sie den Bau ihrer Stadt einstellen mußten.

Die Geschichte schließt mit einer ironischen Wendung (Vers 9). Die, welche sich einen Namen hatten machen wollen, erhielten ein Denkmal, aber es bestand in einem Namen der Schande. Hier bedeutet Babel also nicht wie im Akkadischen «Tor der Götter», was besagen soll, daß dieses Tempelzentrum der Nabel war, an dem Himmel und Erde sich trafen und wo die Menschen die Berührung mit dem Göttlichen erlebten; vielmehr ist durch ein hebräisches Wortspiel Babel als «Verwirrung» gedeutet (balal = verwirren, vermischen). Darüber hinaus wurde das Volk, das gewünscht hatte, «dort» (Vers 2) in einem hauptstädtischen und religiösen Zentrum sicher zu wohnen, «von dort» über die ganze Erde zerstreut (Vers 9). So greift das Ende wieder auf den Anfang zurück, wenngleich in Gestalt einer Umkehrung.

Was hat die Handelnden in diesem Drama motiviert? Zu dieser Frage gibt der Text keine eindeutige Antwort. Offenbar ließen die Bauleute sich eine Überschreitung zuschulden kommen, aber das wird nicht ausdrücklich ausgesprochen, noch wird ihre Sünde spezifiziert. Allem Anschein nach war Jahwe verärgert darüber, bis wohin menschlicher Erfolg führen konnte (Vers 6, vgl. 3.22!), doch wird kein Grund für sein Eingreifen angegeben. Der Erzähler versucht nicht, diese Lücke in prosaischer Form auszufüllen und der Phantasie alles vorwegzunehmen. Der Hörer wird vielmehr eingeladen, in die Dimension der Tiefe und des Mysteriums dieser Geschichte einzudringen. Hier ist speziell an die Diskussion zu erinnern, die wir am Anfang von Erich Auerbachs Mimesis finden, wo er den Stil der homerischen Erzählung von Odysseus' Schuld (einen Stil, der den Erzähler wie den Leser in unengagierter Distanz läßt) dem Stil der Erzählung von Abrahams Opfer in Gen 22 gegenüberstellt, der den Leser aufruft, selbst in die Geschichte einzutreten und die Lücken auszufüllen.

Da die Babelgeschichte voll von Mehrdeutigkeiten ist und verschiedene Sinnebenen aufweist, kann es nicht überraschen, daß die Interpretationen variieren. Christliche Interpreten neigen dazu, einer Maximalinterpretation den Vorzug zu geben: Die Menschen waren von dem prometheischen Drang beseelt, den Himmel zu stürmen und zu sein wie Gott. So gesehen ist die Geschichte ein Bild menschlicher Hybris und göttlicher Rache[2]. Auf der anderen Seite haben wir eine Reihe jüdischer Interpreten, die, mit Josephus (Antiquitates I,iv, 1) beginnend, einer bescheideneren Auffassung das Wort sprechen: Die Absicht der Bauleute war es, das Volk an einem zentralen Platz zu sammeln und so Gottes Absicht Widerstand zu leisten,

daß es sich vermehre und die ganze Erde erfülle und sie sich untertan mache[3]. Nach dieser Interpretation bedeutet die Schilderung des Turmes, «dessen Spitze in den Himmel ragte», nichts anderes als die Schilderung eines Turmes von eindrucksvoller Höhe, wie die Kanaanäer sie bauten (vgl. Deut 1,28; 9,1), also – mit modernen Begriffen ausgedrückt – eines Wolkenkratzers.

Die Motivierung ist tatsächlich angedeutet durch die Ausgewogenheit von positiven und negativen Begriffen (vgl. Vers 4b): «Wir wollen uns einen Namen machen, damit wir uns nicht über die ganze Erde zerstreuen.» Westermann glaubt in dieser Mischung von Motiven die Evidenz dafür zu finden, daß die Erzählung ein traditionshistorisches Wachstum erlebt hat. Ursprünglich bedeutete der Entschluß der Menschen (Vers 4) ganz einfach einen «Ausdruck des Willens zur Größe, zum ‹Überragenden›»; das weitere Motiv der Furcht, über die ganze Welt zerstreut zu werden, stellt eine spätere Ausweitung dar[4]. Beachtet man aber die stilistische Einheit und Symmetrie der Erzählung, so erkennt man deutlich, daß das Thema der Zerstreuung zu ihrem inneren Gehalt gehört, taucht es doch dreimal an strategisch wichtigen Stellen auf: im ersten Teil (Vers 4 b), im zweiten (Vers 8) und in der abschließenden Zusammenfassung (Vers 9). Die positiven und negativen Aspekte der Motivation – sich einen Namen machen und die Furcht vor Zerstreuung – gehören wesenhaft zu der paradigmatischen Darstellung der menschlichen Situation.

Auffallend ist dabei, daß die Beschlußfassung so geschildert wird, als geschehe sie in demokratischem Einverständnis: «Kommt, laßt uns...» Nichts deutet darauf hin, daß das Projekt unter der Leitung eines Königs gestanden hätte, wie etwa eines der babylonischen Könige, die große Bauprojekte ausführen ließen, um sich einen Namen zu machen, wie wir aus alten Königsinschriften wissen. Die Motivierung war zutiefst gemeinmenschlich. Gewiß suchten die Bauleute materiellen Ruhm und Ehre. Doch darüber hinaus suchten sie die Herrschaft über die Begrenzungen, die ihnen ihre Umwelt auferlegte. Tiere leben in Herden, aber sie bauen keine Städte. Die Stadt ist das Symbol der kreativen Freiheit des Menschen, sich über seine natürliche Umwelt zu erheben und in einer sozialen Einheit zusammenzukommen.

Die Stadt ist ein Platz der Sicherheit vor den Kräften des Chaos, die von der Außenwelt her drohen. Sie ist ein Platz, an dem Menschen ein Denkmal errichten können, ja ein religiöses Monument (eine Zikkurat oder eine Kathedrale), das zumindest eine Zeitlang über den Fluß und die Kontingenz der Zeit emporragen kann. Doch der menschlichen Freiheit widerstrebt eine ambivalente Mischung von Kreativität und Angst; daher sind die Worte: «damit wir nicht zerstreut werden» ganz richtig verbunden mit dem «Namen», der Herrschaft bedeutet. Der jüdische Gelehrte Jacob betont mit Recht die Angst, die menschliches Trachten und menschliche Geselligkeit begleitet. Die Bauleute, so sagt er, «haben nicht die Absicht, sich den Weg zum Himmel zu erzwingen, sondern vielmehr die, sich auf Erden möglichst eng zusammenzudrängen, wo sie fürchten, sich zu verlieren.»[5] Die Furcht vor dem Unbekannten, die weglose Wildnis, fremde Orte und Gesichter und die vielfache Ungewißheit der Zukunft können ein Nomadenvolk zu einem Mittelpunkt treiben, wo es sich organisiert, um eine Stadt zu bauen. Die Bauleute können dann sogar ihre primitive Demokratie aufgeben zugunsten eines aggressiven Führers wie etwa Nimrod, der politische Sicherheit und herrscherlichen Ruhm verheißt. Doch dieser Gedankengang führt über unser Thema hinaus, obwohl Nimrod auch mit Babel zusammenhängt, wie wir aus einer anderen Tradition entnehmen (10,8–12).

In dieser Schilderung von Menschen, die in einer Mischung von Angst und Stolz versucht haben, ihre ursprüngliche Einheit zu bewahren, begegnet uns außerdem etwas zutiefst Menschliches. Doch ihre Absicht, an der Einfachheit vergangener Zeiten festzuhalten, stößt zusammen mit dem Plan Gottes, der ihre Zerstreuung von dem gewählten Zentrum wirkt.

Doch gehen wir weiter zu einem anderen Aspekt des Themas. Die Babelgeschichte hat nämlich auch eine Funktion in einem größeren erzählerischen Zusammenhang, der ihre Bedeutung noch weiter steigert. Wie allgemein anerkannt wird, ist sie die Episode, die die Klimax der alten epischen Tradition bildet (die jahwistische Epik oder J), die ein Bild der Weltgeschichte von der Schöpfung bis zur Berufung Abrahams entwirft. Ferner ist wichtig, daß der Endredaktor des Pentateuch, der priesterliche Schriftsteller, große Teile dieser alten epischen Überlieferung zur Bereicherung und Erweiterung in sein Werk eingearbeitet hat. Daher muß der Interpret die Endform der Tradition ernst nehmen, das heißt in unserem Falle das ethnologische Gefüge, in dessen Rahmen die Babelgeschichte ihre Funktion hat.

Die Erzählung schließt sich unmittelbar an die sogenannte Völkerliste (Kap. 10) an. Zwischen diesen beiden Traditionen ist eine offensichtliche Nahtstelle. Die Babelgeschichte beginnt mit der Feststellung, daß die Menschen alle dieselbe Sprache redeten; die Völkerliste dagegen läßt erkennen, daß schon die Nachkommenschaft Noachs sich in eine Vielzahl völkischer Gruppen verzweigt hatte. Wie soll man diese Unvereinbarkeit verstehen?

Ein wenig Licht fällt bereits auf diese Frage, wenn wir die Redaktionsmethode untersuchen, die bei der blockweise geschehenen Übernahme der alten epischen Tradition angewandt wurde. Der Redaktor bevorzugt sein eigenes Material aus der Priestertradition. Doch an geeigneten Stellen fügt er alte epische Traditionsstücke ein, die zu einem früheren Punkt der priesterlichen Darstellungen zurückreichen und – teilweise – zu Parallelstücken. So beginnt er zum Beispiel mit der Schöpfungsgeschichte der Priestertradition (1,1–2,3); dann aber fügt er nach seinen Toledothformeln (Schöpfungsakten, 2,4a) einen Block epischen Materials ein (2,4 b – 4,26), das am Anfang mit dem Priesterbericht der Schöpfung des Menschen, des Mannes und der Frau, als Doublette parallel läuft. Auch in Kap. 5 bringt er noch einmal die Toledoth Adams bis hin zur Geburt der Söhne Noachs. Dann folgt wieder ein Block epischen Materials (6,1–7, 8), der wiederum in seinem Anfangsteil zu einem früheren, nicht näher bestimmten Zeitpunkt zurückreicht. Nach der Flutgeschichte[6] setzt er wieder ein mit der ursprünglich der Priestertradition entnommenen Völkerliste; dann fügt er die Babelgeschichte an, die auf eine frühere Zeit vor der Verzweigung der Nachkommenschaft Noachs in ethnisch und sprachlich verschiedene Gruppen zurückgreift. Durch dieses Verfahren versucht der Redaktor, die Traditionen zu erhalten und zugleich seine eigene Darstellung zu bereichern und abzurunden. In dem speziellen Falle der Babelgeschichte hat er möglicherweise den Gedanken gehabt, diese Episode könne die Ätiologie für den in Kap. 10 geschilderten ethnischen Pluralismus abgeben. Doch wie es sich damit auch verhalten mag: Die Babelgeschichte ist eine ergänzende Einschiebung. Sie fügt eine Dimension ein, die notwendig ist für ein volles Verständnis der Interaktion göttlicher und menschlicher Absichten in der *Urgeschichte*. Der verstorbene Alttestamentler und Theologe Gerhard von Rad hat – wenngleich ohne die Implikationen seiner Feststellung voll zu überschauen – richtig beobachtet, daß die Kapitel zusammen gelesen werden müssen, da sie von der redaktionellen Absicht her hintereinander gestellt sind ungeachtet ihrer Antagonismen[7].

Die Absicht des Redaktors wird zunächst und vor allem in der Art und Weise deutlich, wie er die Materialien kombiniert, die vorher eine voneinander unabhängige Bedeutung hatten, mit dem Ergebnis, daß nunmehr das Ganze größer ist als die Summe seiner Teile. Bemerkenswert ist dabei, daß er, wo er sich mit der Zeit nach der Flut befaßt, dem Zerstreuungsmotiv eine besondere Aufmerksamkeit widmet, das in der der alten epischen Überlieferung entnommenen Babelgeschichte gleich dreimal vorkommt. In dem Übergangsstück (9,18–;9) heißt es, daß die ganze Erde «bevölkert» (wörtlich: eine entsprechende Form des Wortstammes für «zerstreut») war von Söhnen Noachs. Dieses Thema ist in der Völkerliste wieder aufgegriffen: In 10,18, wo dasselbe Verb verwendet ist für die Geschlechter der Kanaaniter, die sich zerstreuten, und namentlich in dem abschließenden Gesamturteil des priesterlichen Redaktors in 10,32, wo er mit einem synonymen Verb dasselbe ausdrückt: «Das sind die Stämme der Söhne Noachs gemäß ihrer Geschlechterfolge und nach ihren Völkerschaften. Von ihnen *zweigen sich* die Völker auf der Erde nach der Sintflut *ab*.» In diesen Fällen ist die völkische Verschiedenheit als Frucht eines göttlichen Segens verstanden, der der Schöpfung gegeben und für die Schöpfung nach der Flut erneuert worden ist (9,1, 7; vgl. 1, 28). Aus dem «einen» (Noach) brachte Gott «die vielen» ins Dasein durch den gewöhnlichen Lauf menschlicher Fortpflanzung und Bevölkerungsexpansion.

Wie aber sollen wir dann die Gegenüberstellung dieser zwei Traditionen verstehen: der einen, die in der Vielfalt und Verschiedenheit Gottes Segen erblickt, und der anderen, die besagt, daß durch die von ihm bewirkte Zerstreuung der Menschen von einem Zentrum aus Gottes Gericht offenbar wird?

Eins dürfte klar sein: Wird die Babelgeschichte in ihrem literarischen Zusammenhang gelesen, so gibt es keine Grundlage für die negative Auffassung, daß der Pluralismus Gottes Gericht für menschliche Sündhaftigkeit wäre. Verschiedenheit ist kein Strafurteil. Schon Calvin hat diese Wahrheit erkannt. In seiner Erklärung zu Gen 11,8 («So hat der Herr sie überall hin zerstreut») bemerkt er: «Die Menschen waren schon überall hin zerstreut worden. Und das braucht keineswegs als Strafe aufgefaßt zu werden, sondern als Ausfluß des Segens und der Gnade Gottes.» Dann fährt er fort: «Doch die, welche der Herr zuvor in Ehren auf die verschiedenen Wohnplätze verteilt hatte, zerstreut er nun in Schande gleich den Gliedern eines zerfleischten Körpers.»[8] Doch ist es nicht mehr notwendig, daß man zu harmonisieren versucht, was «Moses» schrieb. In der Schrift gibt es Spannungen und Dissonanzen, die im Laufe der langen Geschichte der Traditionen entstanden sind, von der frühen Zeit mündlicher Überlieferung bis zur Endredaktion des Pentateuch durch den Priester-Redaktor während des Exils. Der priesterliche Schriftsteller-Redaktor hat uns eine abschließende Komposition gegeben, in der seine Darstellung der *Urgeschichte*, basierend auf einem genealogischen Schema, bereichert ist mit Elementen der alten epischen Tradition.

In diesem Licht betrachtet, besitzt die Babelgeschichte eine tiefe theologische Bedeutung für eine bi-

blische Theologie des Pluralismus. Zuerst einmal ist Gottes Wille für seine Schöpfung eher Verschiedenheit als Homogenität. Völkischer Pluralismus sollte begrüßt werden als göttlicher Segen, ebenso wie wir uns an der reichen Vielfalt der nicht-menschlichen Schöpfung erfreuen sollten: Bäume, Pflanzen, Vögel, Fische, Säugetiere und Himmelskörper. Die ganze Schöpfung gibt Zeugnis für die ungewöhnliche Großmut des Schöpfers. Doch muß noch etwas hinzugefügt werden, und das hat der Redaktor getan, indem er sein Werk ergänzt hat mit der alten Geschichte des Turmbaus zu Babel aus der alten epischen Tradition. Die Menschen streben nach Einheit und fürchten die Verschiedenheit und Vielfalt. Sie möchten gern in Sicherheit wohnen und fürchten die Unsicherheit. Vermutlich wollen sie sich gar nicht in prometheischem Trotz mit Gott messen, zumindest nicht bewußt und absichtlich; doch gerade in ihrem weltlichen Bereich fühlen sie sich wie die Bauleute von Babel von einem kreativen Verlangen nach äußerem Ruhm und Ansehen und einer entsprechenden Furcht davor getrieben, ruhelose, wurzellose Wanderer zu werden.

Diese kreative Freiheit ist zugleich Größe und Elend des Menschen. Auf der einen Seite befähigt sie ihn, sich über die Grenzen seiner Umwelt zu erheben und mit kooperativem Bemühen wie technologischem Erfindungsreichtum eine Stadt zu errichten, die Einheit und Schutz gewährt. Auf der anderen Seite gibt ihm «sein Wille zur Größe», der zugleich Angst widerspiegelt, eine Behauptung eigener Macht ein, die unter Gottes Gericht steht.

Menschen sind tatsächlich «Glieder eines zerfleischten Körpers», – einer zerbrochenen, zersplitterten Gesellschaft, in der Gottes Wille zur Einheit in Verschiedenheit umgewandelt ist in feindselige Trennung von Völkern, die verschiedene Sprachen sprechen, in verschiedenen Gebieten leben und zu verschiedenen völkischen Gruppen oder Nationen gehören. Die *Urgeschichte* aber führt über die Babelgeschichte hinaus auf die Berufung des Abraham hin. Herausgerissen aus seinem mesopotamischen Heimatland und durch seinen Glauben ins Unbekannte getrieben, ist er ein Beispiel für ein neues Volk, durch das alle Familien der Menschheit Segen erfahren sollen, – nicht indem sie ihre völkische Identität aufgeben, sondern dadurch, daß sie einbezogen werden in die Heilsabsicht Gottes, der seine Freude hat an der Vielfalt in seiner Schöpfung (vgl. Offb. 7,9–12).

[1] Übersetzt aus dem Französischen von Dennis Pardee (Eerdmans, Grand Rapids, Mich. 1970) vgl. die Seiten 10–20.

[2] Diese Auffassung wird in jüngster Zeit auf der Grundlage stilkritischer Untersuchungen von J.P. Fokkelman, Narrative Art in Genesis = Studia Semitica Neerlandica (Van Gorcum, Amsterdam 1975) 11–45, vertreten.

[3] Diese Interpretation wird in den Genesiskommentaren von Benno Jacob (1934) und Umberto Cassuta (1949) gegeben; ebenso von Nahum Sarna, Understanding Genesis (McGraw Hill, New York 1966) 63–77.

[4] Claus Westermann, Genesis, Biblischer Kommentar I (Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1974) 727.

[5] Benno Jacob, Das erste Buch der Torah: Genesis (Schocken Verlag, Berlin 1934) 301; gekürzte englische Ausgabe: The First Book of the Bible: Genesis, übersetzt von Ernest I. und Walter Jacob (New York KTAV 1974) 79.

[6] Die Redaktion der Flutgeschichte ist komplizierter. Hier ist ein umfangreicher Materialblock (6,1–9,27), bestehend aus einer im Grunde der Priestertradition zugehörenden Geschichte, ergänzt mit altem epischen Material samt einem Prolog (Engelhochzeiten) und einem Epilog (Noachs Trunkenheit), mitten in die Noach-Genealogie (5,32–9, 28–29) aus dem Toledoth-Dokument (Kap. 5) eingesetzt worden.

[7] Gerhard von Rad, Genesis, in der englischen Übersetzung von John H. Marks (Westminster Press, Philadelphia ^{2}1972) 152.

[8] John Calvin, Commentaries on the Book of Genesis, I, übers. von John King (Eerdmans, Grand Rapids, Mich. 1948) 332.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

BERNHARD ANDERSON

Ordinierter Geistlicher der United Methodist Church in den USA. Seit 1963 ist er Professor der Alttestamentlichen Theologie am Princeton Theological Seminary zu Princeton, New Jersey. Vorher Dekan der Theological School und Professor der Biblischen Theologie an der Drew University, Madison, New Jersey. Außerdem hat er Lehrtätigkeiten ausgeübt an der Colgate-Rochester Divinity School, University of North Carolina und der Colgate University. Mit dem verstorbenen G. Ernst Wright zusammen hat er die archäologische Ausgrabung des Platzes des biblischen Sichem in die Wege geleitet. Veröffentlichungen: Understanding the Old Testament (^{3}1975) (niederländisch: De wereld von het Oude Testament); Creation versus Chaos (1967); Out of the Depths: The Psalms speak for us Today (1970, 1974). Er ist Herausgeber von The Old Testament and Christian Faith (1963, 1969), und Mitherausgeber von Israel's Prophetic Heritage (1962). Anschrift: Princeton Theological Seminary, Princeton, New Jersey, 08540, USA.

Roland Murphy

«Nation» im Alten Testament

Israel, Nation und Volk

«Nation» und «Volk» sind im alttestamentlichen Sprachgebrauch eher korrelative als wirklich gleichbedeutende Begriffe. Nur an wenigen Stellen lassen sich die Ausdrücke *gôy* (Nation) und *'am* (Volk) miteinander vertauschen. Auch die Häufigkeit der Verwendung ist wichtig: *'am* wird ungefähr tausendachthundertmal und *gôy* fünfhundertfünfzigmal verwendet. Welcher feine Bedeutungsunterschied liegt zwischen diesen beiden Begriffen? Eine diesbezügliche Untersuchung von E. Speiser[1] bleibt immer noch gültig. Speiser zeigte auf, daß *gôy* (Nation) eine Volksgruppe ihrer politischen und territorialen Dimension nach bezeichnet, während *'am* (Volk) eine Volksgruppe ihrer Blutsverwandtschaft nach charakterisiert.

So verstanden war Israel zugleich eine Nation und ein Volk. Somit hat die Verheißung an die Patriarchen («Ich werde euch zu einer großen *Nation* machen»; vgl. Gen 12,2; 18,17; 46,3) ihren guten Sinn. Abraham und die weiteren Stammväter gehören einer ausgedehnten Familie an; die Auswanderung aus Ur in Chaldäa geschah zu eben dem Zweck, eine Nation aufzubauen. Andererseits war Israel ein *Volk*, Gottes Volk. In der hebräischen Bibel wird *gôy* nie mit dem heiligen Namen Jahwe in Verbindung gebracht; kraft der Auserwählung und des Bundes ist Israel das Volk (*'am*) des Herrn, nicht sein *gôy*. Darum ist es, wie Speiser bemerkt, streng genommen nicht richtig, wenn man von Jahwe als von einem «nationalen» Gott spricht. Er ist nicht, wie Enlil an Nippur, an einen bestimmten Ort gebunden, sondern er ist mit Israel als seinem Volk verbunden.

Die Bedeutung Israels liegt ja offensichtlich auf der religiösen und nicht so sehr auf der politischen Ebene. Seine Existenz als politische Einheit war nur von kurzer Dauer. Die Stammesföderation (die von Anfang an nie eine ethnische Einheit war) wurde unter Saul, David und Salomo, während einer Periode von ungefähr hundert Jahren, eine Monarchie. Nach der Teilung des Reiches bestand das Nordreich Juda zweihundert Jahre (Samaria fiel im Jahre 721) und das Südreich Juda etwas mehr als dreihundert Jahre (Jerusalem fiel 587). Grundlage jedoch dieser unsicheren politischen Existenz war der Bund mit dem Herrn, die Einheit des Gottesvolkes. Es überrascht nicht, daß ein Schafhirt aus dem im Süden gelegenen Tekoa im Norden predigt (Amos) oder daß die Reden eines Propheten aus dem Nordreich im Süden erhalten blieben und übermittelt wurden (Hosea). Das Buch Deuteronomium stammt sicherlich aus dem Norden, wurde aber zum Kern der Reform, die Joschija im Reich Juda vornahm[2]. Das Wissen darum, das «besondere Eigentum» des Herrn zu sein (*segullāh*, Ex 19,5), steht im Bewußtsein Israels an vorderster Stelle. Diese Identität ist auch immer ein bedeutsames Thema in den Arbeiten christlicher Theologen gewesen, denn sie unterbaut die Auffassung, wonach die Kirche das neue Israel, das neue Gottesvolk ist.

Aus dem bis jetzt Gesagten geht hervor, daß die ethnische Identität – das Thema dieser CONCILIUM-Nummer – eine Realität war, die von Israel nie so angesehen wurde, wie sie sich dem modernen Menschen darstellt. Selbst als Israel politisch in einer geteilten Monarchie bestand, blieb es eine Theokratie mit Jahwe als dem eigentlichen König. Bietet aber das Alte Testament trotzdem einige Leitlinien zu einer theologischen Bewertung der Ethnizität? Ich werde auf einige wichtige Faktoren hinweisen, bei deren Interpretation man sich jedoch stets vor Augen halten muß, daß Israel das Gottesvolk ist. Dieser Umstand färbt die soziologischen Haltungen zum Nachbarn, die im Alten Testament zum Ausdruck kommen, derart, daß Israels Einstellung einzigartig wird. Es wäre zu vereinfachend, soziologische Haltungen aus der israelischen Theokratie ohne weiteres auf die Demokratie des 20. Jahrhunderts zu übertragen.

Es ist zuzugeben, daß das Wissen um sein Auserwähltsein und die Verheißung des Landes Kanaan zu einer gewissen exklusiven Haltung in der Gesinnung Israels beitrug. Doch der Prophet Amos war Israel behilflich, in diesem Punkt zu einer ausgeglicheneren Haltung zu gelangen. Er verwarf jegliche Selbstgefälligkeit, indem er betonte, daß die Auserwählung auch eine Verpflichtung, ja eine Bestrafung des Volkes mit sich bringe (Am 3,2), und er fragte in einer beißenden rhetorischen Frage:

> «Seid ihr für mich mehr als die Kuschiter, ihr
> Israeliten – Wort des Herrn.
> Wohl habe ich Israel aus Ägypten herausgeführt,
> aber ebenso die Philister aus Kaftor
> und die Aramäer aus Kir» (Am 9,7).

In den Augen des Herrn kommt Israel kein größeres Verdienst zu als den übrigen Nationen; er hätte mit jeder von ihnen einen Bund schließen können (Dtn 7,8: «Weil der Herr euch liebt...»). Israel soll nicht vergessen, daß der Herr durch das ganze Gewebe der Ge-

schichte und Völker hindurch am Werk ist, mit Einschluß der Feinde Israels (Philister, Aramäer).

Israel und die Nationen

Israels geschichtliche Rolle spielt sich auf dem Hintergrund des reichen Kulturerbes der Nationen und Völker des fruchtbaren Orients ab. In der Ebene Mesopotamiens folgen sich, wie Welle auf Welle, als dominierende Völker Sumerer, Babylonier, Akkader, Neubabylonier, Perser und schließlich die Griechen und Römer. Gegen Nordwest zu liegt das Hetiterreich («Dein Vater war ein Amoriter, deine Mutter eine Hetiterin»: Ez 16,3), und am Westende des Orients liegt das zeitenüberdauernde Ägypten. Als Israel in den Besitz des Landes Kanaan gelangte, entsann es sich, daß diese kleine Ecke der Erde von den «Kanaanitern, den Hetitern, Hiwitern, Perisitern, Girgaschitern, Amoritern und Jebusitern» bewohnt war (Jos 3,10). Während seiner politischen Existenz war Israel immer wieder von den Philistern, Aramäern, Moabitern und Edomitern bedroht, um von den Weltreichen zu schweigen. Es ist sicherlich bemerkenswert, daß Israel im Verzeichnis der Nationen in Gen 10 (wovon in diesem Heft an anderer Stelle die Rede ist) versucht hat, in diesem Strudel von Völkern und Kulturen seine Identität zu bewahren.

Die dunkle Seite der Haltung Israels zu den Nationen wird im Phänomen des Bannkrieges (hebräisch *herem*) ansichtig, von dem im Bericht über die Landeroberung verschiedentlich die Rede ist (z. B. Jos 6–8, die Achan-Episode). Der Bannkrieg, bei dem die gesamte Bevölkerung ausgetilgt wurde, um die Gottheit zu ehren, wurde als ein Akt der Gottesverehrung, als «heiliger Krieg» aufgefaßt. Israel teilte diese Mentalität mit seinen Nachbarn, wie der bekannte moabitische Mesastein veranschaulicht, worauf dieselbe Praxis erwähnt wird. Theologen einer anderen Generation versuchten diese Praxis dadurch zu rechtfertigen, daß sie sie auf den direkten Willen Gottes zurückführten, dem die Gewalt über alles Leben zugeschrieben wird, da er der Urheber des Lebens ist. Diese Erklärung vermag keinen zu befriedigen, der den Herrn des Alten Bundes wirklich zu verstehen sucht. Vielmehr ist zu sagen, daß Israel den Willen des Herrn in diesem Sinn versteht, eine Ansicht, die vom Kulturgepäck des alten Nahen Ostens beeinflußt war. Daß Gott die Unzulänglichkeiten Israels auch auf vielen anderen Gebieten des sittlichen Verhaltens tolerierte, ist offenkundig. Im Alten Testament herrscht keinerlei Bestreben, sittliche Wertvorstellungen über Nacht zu ändern. Und auch die moderne Menschheit darf sich nicht dazu beglückwünschen, die Auffassung des Alten Testaments hinter sich gelassen zu haben – in dieser Welt der Atomwaffen!

Eine ähnlich feindselige Haltung gegenüber den Nationen tritt in den «Sprüchen gegen die Nationen» zutage, die Bestandteil mehrerer Prophetenschriften sind (Jes 13–21; Jer 46–51; Ez 25–32). Die beiden ersten Kapitel von Amos sind das aufschlußreichste Beispiel der Gattung. Der Prophet umschreitet Damaskus, Gaza, Tyrus, Edom, Ammon und Moab und verdammt diese Völker um ihrer Greueltaten willen, und dann wendet er sich entsprechend Juda und Israel zu, um sie anzuklagen, sie hätten ihre Bundesverpflichtungen nicht erfüllt. Dieses Phänomen der Sprüche gegen die Nationen hat seine Entsprechung in den ägyptischen Verwünschungstexten – feindseligen Wünschen, die auf Tonschalen geschrieben wurden und sich gegen einzelne Nationen richteten.

Der Vollständigkeit halber sind auch noch die unglückseligen Vorgänge bei der Reform des Esra und des Nehemija zu erwähnen: die Auflösung gemischter Ehen zwischen Juden, die aus der Gefangenschaft zurückgekehrt waren, und Frauen benachbarter Gebiete (Esr 9–10; Neh 13). Die Reformmaßnahmen dieser beiden Männer sind zumindest in dieser kritischen Periode der Geburt des Judentums und im Hinblick auf die Vergangenheit Israels verständlich. Sie sind nicht als maßgebend für das ganze Alte Testament zu nehmen.

Doch die Geschichte hat noch eine Kehrseite. Der Segen Gottes soll nicht Israel allein zuteil werden. Israel soll zum Mittelpunkt sämtlicher Nationen werden:

> «Am Ende der Tage wird es geschehen:
> Der Berg mit dem Haus des Herrn
> steht fest gegründet als höchster Berg;
> er überragt alle Hügel.
> Alle Völker strömen zu ihm.
> Viele Nationen machen sich auf den Weg und sagen:
> Kommt, wir ziehen hinauf zum Berg des Herrn
> und zum Haus des Gottes Jakobs.
> Er soll uns seine Wege zeigen,
> auf seinen Pfaden wollen wir gehen.
> Denn von Zion kommt die Belehrung,
> aus Jerusalem kommt das Wort des Herrn»
> (Jes 2,2–3).

Der Gottesknecht wird zu den Nationen entsandt:

> «Seht, das ist mein Knecht, ich halte ihn an der Hand;
> das ist mein Erwählter, an ihm finde ich Gefallen.
> Ich habe meinen Geist in ihn gelegt,
> damit er den Völkern das Recht bringt...
> Das geknickte Rohr zerbricht er nicht

und den glimmenden Docht löscht er nicht aus;
ja, er bringt wirklich das Recht...
Auf sein Gesetz warten die (Bewohner der) Inseln»
(Jes 42,1–4).

Am Ende wird nur ein König und ein Reich sein; die nach dem Turmbau zu Babel versprengten Nationen werden sich zu einer neuen Einheit zusammenfinden, und «das Land ist erfüllt von der Erkenntnis des Herrn, so wie das Meer mit Wasser gefüllt ist» (Jes 11,9).

Ethnische Identität und das alte Israel

Das moderne Ethnizitätsproblem läßt sich vom Alten Testament her erhellen, wenn man in die Einheit eindringt, die der Bund für das Gottesvolk schuf, d.h. indem man die Stammesidentität innerhalb des Volkes analysiert und Israels Haltung zu den Fremden in seiner Mitte prüft. Die Stammesidentität kam nie zum Verschwinden, und schon früh trug sie mächtig zur Auflösung der Monarchie nach Salomo bei. In den Tagen Jiftachs machten sich die Söhne des Stammes Efraim geltend (Ri 8,1ff). Davis Thronbesteigung wurde dadurch gesichert, daß «alle Stämme Israels» zu ihm nach Hebron kamen, um ihn zum König zu machen (2 Sam 5,1ff). Der Zwiespalt zwischen den Nord- und den Südstämmen wurde von Salomo nie überwunden trotz einer Reorganisation des Reiches, welche sich über die Stammesgrenzen hinwegsetzte (1 Kön 12,16).

Aus der Bibel erhellt, wie stark sich die Stammesidentität bis zur Restauration auswirkte. Erst dann gelangt das Volk zu stärkerer Einheit. Der Stamm Juda ist der Kern der wiederhergestellten Gruppe (Esr 1,5), und es kommt zu einer immer stärkeren religiösen Identität (Neh 13). Bemerkenswert ist der Wandel, der in der Bedeutung des Ausdrucks «das Volk des Landes» (*'am hā āreṣ*) zu dieser Zeit eintrat. Während dieser vorher die ganze Körperschaft der Bürger bezeichnete, die in einem bestimmten Land sich der bürgerlichen Rechte erfreute, bedeutete er nun die nichtjüdischen Einwohner Palästinas, die sich der Restauration Judas widersetzten. Somit ging der Sinn dieses Ausdrucks in die Richtung der Bedeutung, die er dann in der rabbinischen Periode erhielt: die des Gesetzes Unkundigen.

Es verdient Beachtung, daß sich auch Fremde in Israel aufhielten. Der Mann, dem durch Davids Ehebruch Unrecht geschah, war der Hetiter Urija. Es ist sicherlich bedeutungsvoll, daß Davids Untat deswegen, weil Urija aus der Fremde stammte, für nicht weniger schlimm angesehen wurde (vgl. Natans Gleichnis in 2 Sam 12). Davids Leibwache bestand aus Fremden (den Keretern und Peletern), einer wahren Fremdenlegion, und sechshundert Männer aus Gat waren es, die ihn aus der Stadt hinausbegleiteten, als der König wegen der Revolte Abschaloms fliehen mußte (2 Sam 15,18ff). Der Name eines seiner treuen Diener aus der bewegten Periode des Rückzugs Davids aus Jerusalem ist uns erhalten geblieben: Ittai aus Gat. Als David es ihm freistellte, zu bleiben und die Sache Abschaloms zu seiner zu machen, gab er als Grund dafür an, daß Ittai Ausländer und aus seiner Heimat (Gat) verbannt sei. Doch Ittai schwor edelmütig beim Herrn, Davids Los teilen zu wollen «auf Gedeih und Verderb».

Ein Ausländer, der mehr oder weniger in Israel lebte, wurde *gēr* genannt und galt als Schutzbürger. Es handelte sich dabei ursprünglich um nichtisraelitische Einwohner des Landes, die sich nicht durch Einheirat assimilierten und denen gewisse Rechte zugestanden wurden, ohne daß sie als Vollbürger galten. In manchen Gesetzen widerspiegelt sich die Sorge für diese Gruppe, die unter dem Nachteil litt, daß sie an der Landverteilung nicht beteiligt gewesen war. Sie durften nicht bedrückt werden, weil Israel selbst einst ein fremder Einwohner in Ägypten war (Ex 22,20; 23). Die Israeliten sollten die *gērîm* lieben wie sich selbst (Lev 19,34). In seiner Vision des wiedererstandenen Volkes schaute Ezechiel (47,22–23) sie als den Israeliten völlig assimiliert und im Genuß derselben Rechte. Wie de Vaux dargelegt hat[3], bereitete die Institution der Schutzbürger den Weg für die Proselyten, die «Gottesfürchtigen» der Nachexilszeit, d.h. für die Heiden, die gleichsam als Katechumenen sich dem Judentum beigesellt hatten.

Das Bild der weiter oben geschilderten Feindschaft Israels gegenüber den Nachbarnationen wird gemildert durch gewisse Beispiele, die beweisen, daß die Zugehörigkeit zu einem fremden Volk nicht ausschloß, Glied des Gottesvolkes zu sein. «Rut, die Moabiterin» ist beinahe zu einem Schlagwort in Kapitel 2 des Büchleins Rut geworden, wo es die Szene bei der Gerstenernte einleitet und abschließt (V. 1 und 22), und es wird bezeichnenderweise wiederholt bei der Verhandlung am Stadttor, wo Boas Rut zur Frau nimmt (4,5–10). Ruts nationale Identität bleibt dem Leser lebhaft bewußt. Sie ist um so bezeichnender, als diese Identität mit ihrer neuen Heimat und Religion verschmilzt, wie dies durch die Worte Ruts angedeutet wird: «Wohin du gehst, dahin gehe auch ich, und wo du bleibst, bleibe auch ich. Dein Volk ist mein Volk, und dein Gott ist mein Gott» (1,16).

Das Buch Jona spricht ebenfalls von diesem Thema. Erstens besteht seine theologische Lehre darin, daß die Liebe und Sorge des Herrn für die Menschheit durch den Bund mit Israel nicht gemindert wird. Sie ergießt

sich über das Bundesvolk hinaus, um selbst dessen verhaßte Feinde zu umfangen wie die Assyrer, deren Armeen Samaria im Jahre 721 zerstörten. Die Assyrer blieben Assyrer, doch sie werden geschildert als solche, die Buße tun, vom König bis zum gewöhnlichen Volk, und «es reute» den Herrn (3,9–10 – ein aus Jer 18,8–10 übernommenes Motiv). Die Assyrer der Kapitel 3–4 sind das Gegenstück zu den unbenannten, doch heidnischen Seemännern in Kap. 1, deren jeder zunächst zu seinem Gott betet (V.5), die aber am Ende Jahwe Opfer darbrachten und Gelübde machten (1,16).

Schluß

Aus dem Gesagten erhellt, daß der Begriff «Nation», so wie er im Alten Testament gebraucht wird, manche innere Spannungen aufweist. Die feindselige Einstellung Israels zu den anderen Nationen läßt sich verschiedenen Faktoren zuschreiben: Unterdrücktwerden durch die Nachbarnationen und die Weltreiche, das Verlockende, das fremde Religionen für Israel hatten, die immer exklusivere Haltung, die das frühe Judentum charakterisierte. Doch im Gegensatz hierzu haben wir verschiedene Punkte bemerkt, worin eine offene Haltung zu den Nationen zutage tritt (das Büchlein Rut, Jona usw.). Wir müssen uns davor hüten, nur die eine Seite zu sehen, denn die Gegebenheiten, die das Alte Testament uns bietet, sind sehr vieldeutig.

Wir sollten auch nicht übersehen, daß die Rechte fremder Volksgruppen innerhalb des Gottesvolkes anerkannt werden (der «Schutzbürger»; die Haltungen, die in den Schriften Rut und Jona zutage treten). Es handelt sich dabei vielleicht bloß um einzelne Texte, doch diese sind sprechend und wegweisend. Züge eines Universalismus, eines Pluralismus innerhalb der Einheit, sind durchaus vorhanden. Dem Gottesvolk stellt sich die bleibende Aufgabe, über diese Einsichten nachzudenken und sich so auf weitere Horizonte hinzubewegen. Auf ihm eigenen Wegen gelangte Israel zu einem auf die Welt als ganze gerichteten Bewußtsein, das eine Herausforderung an uns alle ist.

[1] ‹People› and ‹Nation› of Israel: Journal of Biblical Literature 79 (1960) 157–163.
[2] Vgl. R.E. Murphy, Das Deuteronomium als Dokument einer Erweckung: CONCILIUM 9 (1973) 613–618.
[3] Ancient Israel (McGraw–Hill, New York 1965) I, 70–72.

Übersetzt von Dr. August Berz

ROLAND MURPHY

1917 in Chicago geboren; Karmelit; Mitglied der Direktionskomitees von CONCILIUM; Professor für Altes Testament an der Duke University Divinity School in Durham und Verfasser einer Reihe von Aufsätzen und Büchern über das Alte Testament. Anschrift: Divinity School, Duke University, Durham N.E. 27706, USA.

Bruce Vawter

Universalismus im Neuen Testament

Wie vor einigen Jahren ein Korrespondent im «Times Literary Supplement» schrieb, «war und ist der Nationalismus eine Krankheit des 19. und des 20. Jahrhunderts». Den Nationalismus als eine Krankheit auffassen, heißt, ihn von seiner schlimmsten Seite her nehmen. Der Korrespondent hatte eben die Absicht, «ein gewisses folgerichtiges Weiterschreiten» von nationalistischer Forschung und Wissenschaft, die jede andere Forschung und Wissenschaft für peripher halten möchten, zu der Herrenrassepraxis aufzuzeigen, für die alle anderen Völker nebensächlich wurden. Versteht man das Wort so, kann man mit Recht sagen, daß der Nationalismus in der Welt, in der das Neue Testament entstanden ist, praktisch unbekannt war und daß in dieser Hinsicht der Supranationalismus des Neuen Testaments eher das Ergebnis seiner Zeit als eine Herausforderung an sie war.

Gewiß war die Welt des Neuen Testaments die Welt der römischen Arroganz und der jüdischen Rebellion, bei denen beiden der Nationalismus selbstverständlich eine Rolle spielte. Typischer hingegen ist, daß sie die Welt war, die der römische Genius für Ordnung – und Straßenbau – dem Traum Alexanders entsprechend organisiert hatte, der vielleicht der Traum war, der in der Geschichte der Weltbeherrscher am erfolgreichsten verwirklicht wurde, so daß vielleicht Alexander am ehesten den Beinamen «der Große» verdient. So wurde dieser merkwürdige Synkretismus geschaffen, den wir als Hellenismus kennen. Merkwürdig ist er deshalb zu nennen, weil diejenigen, von denen man annehmen konnte, sie seien philosophisch und politisch erobert, in beiden Hinsichten zu Eroberern wurden: die olym-

pischen Götter verschwanden und machten den ägyptischen und orientalischen Gottheiten Platz, die zu ihren Entsprechungen gemacht worden waren, und Rom wurde nach Ansicht des Tacitus zu dem Ort, «wo alles Scheußliche und Schändliche aus aller Welt sein Zentrum und Anklang findet». Historiker in Ägypten und Babylonien – wir kennen zwei von ihnen, Manetho und Berossos – wurden vom Geist des griechischen Forschens dazu inspiriert, nach den Traditionen ihrer Völker zu forschen, an die man sich nur undeutlich erinnerte und die man langezeit nicht richtig zu schätzen wußte, und dann warfen sie diese in den gemeinsamen Schmelztiegel. Sie schrieben selbstverständlich auf griechisch, nicht nur weil dies die *lingua franca* ihrer Welt war, sondern auch deswegen, weil bloß in dieser Sprache die Gedanken gekommen und die Wörter gebildet worden waren, die nach der Wiederherstellung dieser Traditionen riefen. Griechenland war das Ferment des Hellenismus und sein Verwalter, doch das Hellenismusphänomen selbst bestand im Auftauchen einer neuen, anderen Welt, die von all dem, was wir in diesem Universum je erblicken werden, einer Kosmopolis am nächsten kam.

Die jüdische Nation (*ethnos*, um den heutigen Ausdruck zu gebrauchen) machte keine Ausnahme von der allgemeinen synkretistischen Regel. Sowohl die Juden der Diaspora und Palästinas, die griechisch schrieben und bewußt das Judentum dem Hellenismus anzugleichen suchten – Philo, Josephus, der Autor von 2 Makkabäer, der Verfasser der Weisheit Salomos –, als auch die Juden, die hebräisch schrieben und aus rein religiösen Gründen sich einigen Aspekten des Hellenismus widersetzten – der Autor von 1 Makkabäer, Ben Sira, die Väter des Talmud –, übernahmen die meisten Elemente des Weltbildes, das Alexander zu verbreiten suchte. Selbst die am meisten auf Absonderung bedachte jüdische Tradition war, bewußt oder unbewußt, dem hellenistischen Ideeninternationalismus erlegen oder hatte ihn gar auf eigene Art vorweggenommen. Die priesterliche Schicht im Alten Testament, die an den Gesetzen der rituellen Reinheit und am Brauchtum, worin sich die Juden von den Heiden unterschieden, am zähesten festhielt, war gleichfalls die, die angestammte Haßgefühle gegenüber den Edomitern und Arabern abzubauen und Raum für den allumfassenden Judaismus zu schaffen suchte, der in Jes 55,1–56,8 proklamiert wird.

Selbst bei den Sektierern von Qumran, den exklusivsten Interpreten des Judaismus, die man sich nur vorstellen kann, zeigt sich, daß sie das Ferment der exotischen Ideen, die zunächst von der persischen und sodann von der hellenistischen Herrschaft über Palästina in Umlauf gebracht worden waren, tiefer und vielleicht unbesehener als andere in sich hineingeschlürft hatten. Man hat auch glaubhaft dargetan, daß die Pharisäer, diese «normativen» Juden, die um das Gesetz einen Zaun errichteten und das meiste taten, um die fremden Einflüsse abzuwehren, infolge ihrer Annahme der Prinzipien der Entwicklung, der Anpassung und der Neudeutung mit der Zeit viel mehr Kinder des Hellenismus wurden als die fundamentalistischen Sadduzäer, obwohl diese es waren, die sich den Sitten und Gebräuchen der Heiden frei anpaßten.

Als das Christentum in Gestalt einer jüdischen Sekte zum erstenmal in Erscheinung trat, brauchte es nicht oder nicht sehr vom universalen Potential seines Evangeliums überzeugt zu werden. Damals bestand keine Parallele zur Situation Mohammeds, dessen Traum von einem auf dem Glauben gründenden universalen Brudertum (*umma muslima*) gerade als Gegengewicht zu den arabischen Blutbanden und Stammesgebundenheiten gedacht war, die Mohammed zu ersetzen wünschte; dieser war dann richtig überrascht, als sich Juden und Christen seinem Bestreben nicht anschlossen. Die Darstellung des Neuen Testaments, wonach die Sendung Jesu sich auf die Juden von Galiläa und Judäa beschränkte, entspricht den geschichtlichen Tatsachen. Sie romantisiert aber auch nicht, wenn sie daran festhält, daß diese Sendung mit Recht und zwangsläufig zu einer Sendung an die ganze Menschheit wurde, nicht infolge des Eindringens fremder Ideologien – wie der Mythos des 19. Jahrhunderts vom hellenisierenden Paulus zum Beispiel glauben machen wollte –, sondern einfach aus der Dynamik heraus, die es bereits vom Judentum geerbt hatte.

Selbstverständlich gab und gibt es einen Universalismus, zu dem sich wohl das Christentum, nicht aber das Judentum bekennt und bekannt hat, dieses nicht einmal zur Zeit seines Proselytismus, und selbstverständlich ist dieser Universalismus etwas anderem zu verdanken als dem Judentum zur Zeit des Ursprungs des Christentums. Er läßt sich indes nicht erklären durch den Rückgriff auf das Dogma der modernen Wissenschaft, wonach sich das Christentum vom palästinensischen Judentum durch den hellenistischen Judaismus zum nichtjüdischen Hellenismus hinentwikkelt hätte, wobei man annimmt, daß in diesem Prozeß das Christentum, seine Ideen und sein Vokabular nach und nach umgeformt und umgedeutet worden wären. Die klassische Aussage des neutestamentlichen Universalismus, die diesen von der jüdischen und der heidnischen Welt abgrenzt, liegt in Gal 3,28 vor: «Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau, denn ihr alle seid einer in Christus Jesus.» Dies ist die Aussage eines Mannes, der in Phil 3,5 von sich sagt, er sei «am achten Tag

beschnitten, aus dem Volk Israel, vom Stamm Benjamin, ein Hebräer von Hebräern, als Pharisäer nach dem Gesetze lebend». Dies ist die Aussage eines frühen, nicht eines späten neutestamentlichen Christen, und zwar eines, der in sehr naher Verbindung mit dem Judentum stand.

Haben jedoch die Begriffe «früh» und «spät» innerhalb des Zeitrahmens der Zusammenstellung des Neuen Testaments überhaupt einen Sinn? Noch ein halbes Jahrhundert nach Paulus stellte das Buch, das wir jetzt als das erste Evangelium kennen, Jesus für eine christliche Zuhörerschaft als einen Lehrer der Thora dar, als einen der großen Aboth, so, als ob der Zusammenhang mit dem Judentum nie abgebrochen wäre. Gleich verhält es sich mit dem Jakobusbrief. Doch mit der Johanneischen Literatur, also sehr «spät», sind wir mit einem so ausgeprägten Bruch mit dem Judentum konfrontiert, daß selbst in einer offensichtlich jüdischen Schrift der Ausdruck «die Juden» zu einer unfreundlichen, abschätzigen Bezeichnung geworden ist. Diese Mischung von Widersprüchen weist auf Verschiedenes hin. Einerseits war, wie Walter Bauer schon vor langer Zeit betont hat, anfänglich das Christentum nicht eine einzige Theologie, sondern mehrere. Andererseits aber war – und das hat Bauer zu wenig deutlich gesehen – in den verschiedenen Theologien des Urchristentums eine Einheit vorhanden, die es zu einer neuen Ausgießung des Geistes Gottes machte. Sosehr auch das Mattäusevangelium in Parallele zu Qumran Jesus als den Lehrer der Gerechtigkeit darstellt, so verlegt es doch das Zeitalter Israels in die Vergangenheit und ersetzt es und endigt mit dem großen Sendungsauftrag, der eine der am stärksten universalistischen Aussagen des Neuen Testaments ist.

Der Universalismus des Neuen Testaments ist dem Judentum gegenüber insofern wirklich neu, als er die Unterscheidung zwischen Juden und Heiden oder «Griechen», wie man damals sagte, aufhob. Diese Unterscheidung war nicht nationalistisch, sondern religiös und kulturell bedingt. Es war eine Unterscheidung, die selbst ein überaus ökumenisch gesinntes Judentum nicht hätte zum Verschwinden bringen können, auch wenn es noch so gewollt hätte. Zum Teil beruhte sie natürlich auf der Sprache, wie die Gegenüberstellung von Hebräern und Hellenisten in Apg 6,1 zeigt. Hier werden die Judenchristen, «die griechisch sprachen», denen, «die die Sprache der Juden sprachen», gegenübergestellt. Daß zwischen kulturell so verschieden geprägten Menschen eine Meinungsverschiedenheit bestand, ist ganz verständlich, so wie dies heute in einem kulturell gespaltenen Amerika verständlich ist, in den Barridos und Gettos von Chicago und New York, und es ist auch eine geschichtliche Gegebenheit für das Jerusalem des ersten Jahrhunderts nach Christus, wissen wir doch, daß es daselbst zumindest eine Synagoge mit griechischer Sprache gab.

Doch der Hauptunterschied bestand nicht zwischen den Hebräern und den Hellenisten, die beide Juden waren, nur daß sie in ihrer Sprache sich unterschieden, sondern zwischen Juden und Griechen, d.h. zwischen gebürtigen Juden und solchen, die nicht gebürtige Juden, sondern zwangsläufig Griechen waren, weil die Welt griechisch war, und die nie zu Volljuden werden konnten, weil sie nicht von Geburt an Juden waren, selbst wenn sie der Religion nach Juden geworden waren auf dem Weg des Proselytismus oder Semiproselytismus derjenigen Heiden, «die Gott fürchteten», d.h. die den Sittenkodex des Judentums und seinen hohen Gottesbegriff annahmen, ohne daß sie sich dem Beschneidungsritus und den weiteren Besonderheiten der jüdischen Praxis unterzogen, welche die Juden zu einem besonderen Volk auf der Welt machten. Jüdische Riten wurden von den Römern, wie später in christlicher Zeit, lächerlich gemacht. Selbst wenn man sie richtig zu verstehen suchte, hatten sie eben etwas an sich, was mit den akzeptierten Sitten in Konflikt geriet: die Juden hielten Festtage, doch stets zur Unzeit, und sie verabscheuten das Hauptopfertier, das Schwein. Das Judentum war sicherlich nicht dazu angelegt, zu einer Weltreligion zu werden, solange die Juden sich an die Kulturtabus und partikularistischen Bräuche hielten, die keine Saite zum Klingen bringen konnten in der übrigen Menschheit, mit der sie in Beziehung zu treten und die Gefühle zu teilen hofften.

Das Christentum tat rasch, was das Judentum nicht tun wollte, und so beschleunigte es die Trennung in zwei verschiedene Religionen. Das Christentum hob die Speisegesetze auf und erklärte es für null und nichtig, in bezug auf den Zutritt zum Evangelium einen Unterschied zwischen Abkömmlingen dieser oder jener Kultur, dieses oder jenes Volks machen zu wollen – einen Unterschied, der in den neutestamentlichen Schriften so sehr hervortritt (vgl. Apg 14,1; 16,1.3; 17,4; 18,4; 19,10.7; 20,21; 21,28; Röm 1,14–16; 2,9–10; 10,12; 1 Kor 1,22–24; 10,32; 12,13). Wie es schließlich dazu kam, wissen wir nicht genau, da das Neue Testament über diesen Punkt keine eindeutige Auskunft gibt; wahrscheinlich kam dies in den verschiedenen Kirchen, wo dieses Bedürfnis sich einstellte, auf verschiedene Weisen zustande. Daß es aber dazu kam, bedeutet den Beginn eines neuen Universalismus und das Aufgeben eines älteren Universalismusversuchs, aus dem er hervorging, der aber später mehr und mehr selbstbezogen war und eine ganz andere Art religiösen Zeugnisses an die Welt hervorbrachte.

Das Hinweggehen über die gesellschaftliche Unterscheidung zwischen Sklaven und Freien, das Paulus zuversichtlich dem gemeinsamen christlichen Auftrag zuschrieb, ist vielleicht das Ideal, von dem sich am ehesten sagen läßt, daß es im Bewußtsein der frühen Christenheit eher theoretisch als praktisch bestand. Wenn es auch nicht bloß theoretisch war, so war es doch gewiß nicht Bestandteil eines Programms für Gesellschaftsveränderung oder für ein radikales Sichhinwegsetzen über die bestehende Ordnung der Dinge. Man geriet arg in Verlegenheit, müßte man einen Beweis dafür liefern, daß das Neue Testament irgendetwas unternommen habe, um die zeitgenössische Meinung zu ändern, die Sklaverei sei das feststehende, von Gott gefügte Los eines Großteils der Menschheit, so wie sich offenbar nicht beweisen läßt, daß das christliche Ideal das Denken der späteren christlichen Völker je ernstlich beeinflußte, die in Europa, Afrika, den beiden Amerika und anderswo ihre Wirtschaftssysteme auf der Institution der Sklaverei aufbauten.

Christliche Apologeten späterer Zeit sprachen gern davon, daß ein neutestamentliches Ideal nur mit Mühe und Schritt für Schritt endlich die Gesellschaft durchdrungen und zur Abschaffung der Sklaverei geführt habe. Wenn zu dieser Behauptung etwas zu sagen ist, so kann man bloß zugeben, daß der Prozeß in der Tat mit Mühe und nur Schritt für Schritt vor sich ging, da es erst ein Jahrhundert her ist, daß offene Sklaverei in den christlichen Ländern verschwand. (Über die uneingestandene Sklaverei brauchen wir hier nicht zu sprechen.) Und es bedarf keiner allzugroßen Dosis von Zynismus, um zu behaupten: Wenn die offene Sklaverei schließlich verschwand, so deshalb, weil ein Machtwort von außen sich zwingend geltend machte. Dieses Machtwort war zugegebenermaßen zum Teil von einer säkularisierten Auffassung der Menschenrechte inspiriert, die einiges dem jüdisch-christlichen Gedankengut zu verdanken hat; viel mehr aber war es inspiriert vom Umstand, daß die gegen die Sklaverei eingestellten Mächte, welche die Institution unterdrückten, sonst wirtschaftlich denen ausgeliefert gewesen wären, deren Überleben von der Sklaverei abhing.

Im Philemonbrief sandte Paulus den flüchtigen Sklaven wieder an seinen Herrn zurück und setzte sich bei diesem dafür ein, daß er ihn «zurücknehme nicht mehr als Sklaven, sondern weit mehr: als geliebten Bruder. Für mich ist er das schon, um wie viel mehr dann für dich, im menschlichen Bereich und vor dem Herrn» (V.16). Dies bringt ein erhabenes Ideal der Menschheitsgemeinschaft zum Ausdruck, doch würde man zu weit gehen, wenn man mit einigen Kommentatoren annehmen wollte, Paulus habe Philemon dazu gedrängt, Onesimus freizulassen. Die Berufung des Paulus auf das gemeinsame Menschsein und die religiöse Dimension, in der das Menschsein bewertet werden sollte, geht kaum über den Gedanken hinaus, der schon lange vorher dem Autor von Ijob (31,13–15) gekommen war. Die Schule Epikurs, der es bestimmt war, von jüdischen und christlichen Zuschauern unbesehen ins Lächerliche gezogen zu werden, nahm auch Sklaven und Frauen als Schüler auf und gab ihnen die gleiche Stellung wie freien Männern, die in ihr eine Philosophie und Lebensweise suchten.

Wir sind gezwungen, noch hinzuzufügen, daß wir auch in der Befreiungstheologie Südamerikas und der Dritten Welt nicht eine Spätblüte des vom Neuen Testament gepflanzten Freiheitskeims erblicken können. Die Theologie der Befreiung hat beredte Worte über die Unterdrückung und Ausbeutungsmechanismen geäußert und ist für die Besitzenden zu einem mächtigen Zeugnis zugunsten der Besitzlosen geworden, indem sie den Begüterten Wahrheiten sagt, die sie sich selbst nicht sagen würden. Sie hat dies jedoch zumeist in marxistischer Dialektik getan. Die marxistische Dialektik braucht nicht unbedingt falsch zu sein, aber sie ist nicht das Neue Testament. Was wir an der Theologie der Befreiung vermissen, ist die biblische – hauptsächlich alttestamentliche – Sorge um den einzelnen Menschen und seine persönliche Verantwortung im Gegensatz zu seiner Zugehörigkeit zu einer ausbeutenden oder ausgebeuteten Klasse, und wir vermissen auch das Eintreten für das Recht, anderer Meinung zu sein als die Macht des Staates oder der Mehrheit, wie aufgeklärt oder rechtdenkend diese Mehrheit auch sein mag. Weder bei den einstigen noch in den späteren christlichen Haltungen zur menschlichen Knechtschaft oder Freiheit scheint somit das Neue Testament eine große Rolle gespielt zu haben.

Was nun die Zeit des Neuen Testaments selbst betrifft, so ist wohl mit Recht gesagt worden, daß ein befreiendes Wort nicht so notwendig war wie später. Weder im Judentum noch im Heidentum war die Sklaverei das dermaßen barbarische, entmenschlichende Instrument, zu dem es in den sogenannten christlichen Zeiten gemacht wurde. Im Judentum wie im Heidentum war, wie immer die Gesetzesbestimmungen gelautet haben mögen, der Sklave eine Person, ein menschliches Wesen und oft genug der geachtete Erzieher seiner Herren. Er war zwar politisch und wirtschaftlich weniger gut gestellt, obwohl er oft über Mittel verfügte, einen Ausgleich herzustellen. Aber er war noch nicht das, wozu seine späteren Kollegen aus Ost- und Westindien oder Afrika durch die Habgier anderer Stämme, arabischer Unternehmer und europäischer Händler wurden: eine bloße Ware, der keine mensch-

lichen Qualitäten zugebilligt wurden. Das ist die Art der Sklaverei, wie sie in den Vereinigten Staaten existierte zur gleichen Zeit, da diese es für selbstverständlich erklärten, daß alle Menschen einander gleich und von ihrem Schöpfer mit gewissen unveräußerlichen Rechten ausgestattet seien, zu denen das Recht auf Leben, Freiheit und Glücksstreben gehöre. Die amerikanischen Gründerväter waren nicht bewußt scheinheilig; vielen von ihnen kam einfach nicht in den Sinn, ihre schwarzen Sklaven als Träger der Menschenrechte anzusehen. Im Gegensatz hierzu wäre es Paulus nie eingefallen, Sklaven nicht das Recht und die Würde zuzubilligen, die jedem anderen Menschen zukommen.

Eine ähnliche Beurteilung muß die Gleichstellung von Mann und Frau unter dem Evangelium erfahren, die das Neue Testament vornimmt. Offenbar dachte Gal 3,28 an eine Gleichstellung, die nur wenig neben dem gelegen gewesen wäre, was heute als ein Minimum betrachtet wird. Die Bemerkungen von 1 Tim 2,11–15 über das Verhalten von Frauen in der Gottesdienstgemeinde tragen einen herablassenden Zug an sich (ganz zu schweigen von 1 Tim 3,11, wo deutlich zu verstehen gegeben wird, daß bei Frauen die Laster zu erwarten sind, die männliche Vorurteile ihnen einfach grundlos zugeschrieben haben; eine Prophezeiung, für deren Erfüllung man selbst sorgt!); doch selbst 1 Kor 14,33b–36, worin Paulus selbst spricht und nicht einer, der ihn imitiert, sieht die Frau deutlich als eine dem Mann nicht ebenbürtige Kreatur an; man muß ihr Achtung entgegenbringen und nett und lieb zu ihr sein, dies wohl; es kann aber nicht im Ernst daran gedacht werden, sie zusammen mit ihrem Mann zu einem Dialog beizuziehen. Darf man demgegenüber bemerken, daß das Judentum den Frauen nicht erlaubte, die Thora zu lehren, wohl aber das Christentum, wenigstens in einer abgeschwächten Form? Ja, vielleicht; aber dann war es nur ein geringer Fortschritt.

In Wirklichkeit verhält es sich so: Während strenggenommen das jüdische Gesetz den Frauen keine Rechte zugestand, bestimmten und kontrollierten diese tatsächlich die jüdische Tradition mehr als die ehrwürdigen Rabbis, wie dies auch heute noch der Fall ist. Es ist sehr fraglich, ob im Christentum einer jüdischen Frau ein Recht zugestanden wurde, das sie nicht bereits unter der Thora besaß und ausübte. Die Weisheitsliteratur und einiges aus der Geschichte des Alten Bundes, ein besseres Wissen um die tatsächliche Handhabung der Gesetze, die bloß bestimmten, was zu gelten hatte, lassen uns darüber kaum in Zweifel. Man darf zweifellos sagen, daß eine Frau, die in die christliche Gemeinde eintrat, eher über weniger als über mehr Freiheit verfügte im Vergleich zu ihrer Stellung in der heidnischen und jüdischen Gesellschaft von damals.

Kurz, der Universalismus, zu dem sich das Neue Testament bekannte, enthielt nichts Schockierendes, Revolutionäres, und brachte keine gesellschaftlichen Konsequenzen mit sich. Er ging in die Richtungen, in die der beste Kern der Tradtionen wies, die er übernehmen konnte, wobei er hier und da die eine Tradition aufgab zugunsten einer anderen. Er setzte sich mehr auf dem Weg der Angleichung als auf dem der Neuerung durch, eher auf dem Weg der Bestätigung als der Leugnung der menschlichen Ideale, die er vorfand. Dadurch trug er zu einem Klima bei, das dem künftigen Wachstum dieser Ideale förderlich war. Von den Anstrengungen, welche die auf das Neue Testament folgende Christenheit machte, hatten diejenigen den besten Erfolg, die weder mehr noch weniger anstrebten als dies.

Übersetzt von Dr. August Berz

BRUCE VAWTER

1921 in Fort Worth (Texas, USA) geboren; Lazarist; 1947 ordiniert. Studien an der University of St. Thomas und am Päpstlichen Bibelinstitut zu Rom; Doktor der Bibelwissenschaft und gegenwärtig Professor und Vorsteher der Theologischen Fakultät der DePaul University, Chicago. Er veröffentlichte u.a.: «A Path through Genesis», «The Bible in the Church», «The Conscience of Israel», «New Paths through the Bible» und «Biblical Inspiration». Zahlreiche Beiträge und exegetische Studien für wissenschaftliche Zeitschriften, u.a. für «The Catholic Biblical Quarterly» und «Journal of Biblical Literature». Anschrift: DePaul University, The Vincentian Fathers, 2233 North Kenmore Avenue, Chicago Ill. 606 14, USA.

John Shea

Erwägungen über das ethnische Bewußtsein und die religiöse Sprache

I. Einleitung

Selbstverständliche Wahrheiten haben, wenn sie einschlagen, eine große Wucht. Eine solche Wahrheit, die heute in das Bewußtsein einbricht, ist die, daß niemand unvoreingenommen ist. Die Befunde werden nicht unparteiisch gesammelt und geprüft. Stets sind verborgene Auswahlprinzipien am Werk, die ihren Präferenzen entsprechend annehmen und ausschließen. Jede Beobachtung ist theoriegeladen; jede Erfahrung wird durch Wahrnehmungsstrukturen angeeignet, die kunstvolle Filter verwenden. Die nackte Begegnung des Ichs mit der Wirklichkeit ist eine romantische Fiktion. Der Versuch, sich in den Raum hinter jeder Sprache und Symbolik, den Wahrnehmungslinsen, zu begeben, ist aussichtslos. Diese Einsicht zerstört die Objektvitität nicht, sondern umreißt sie bloß neu.

In einer solchen Situation ist es das einzig Richtige, die Karten offen hinzulegen. Bevor man eine Diskussion beginnt, sollte man versuchen, die steuernden Bilder und Gerüste, die dem Denken eines Menschen die Richtung geben, zu benennen und die assumptive Welt, die in all seinen Beobachtungen zugegen und am Werk ist, an die Oberfläche zu heben. Mit anderen Worten: die Sitationsbestimmung hat nicht «zuletzt» zu geschehen, nachdem man die Gedanken und Meinungen angehört hat, sondern sie ist «zuerst» vorzunehmen, um ein tieferes Verständnis der Probleme zu verschaffen. Der Versuch, eine Situationsbestimmung vorzunehmen, ist ein gewagtes Unternehmen. Die Ortsbestimmung kann auch ein Wegschieben sein. Die Situierung eines theologischen Bestrebens kann zu einem Weg werden, es jeder ernsthaften Erwägung zu entziehen. Sobald ein theologisches Bestreben geortet ist, werden entscheidende Punkte voraussehbar. Von früheren Anstrengungen her weiß man, was bestritten oder, noch besser, was nicht zugegeben werden wird. Die reduktionistischen Schlagwörter liegen bereit: römisch-katholischer Autoritarismus, neuorthodoxer Isolationismus, der noch fortwirkende Positivismus der Sprachanalyse und so weiter. Doch die Platzbestimmung kann auch ein Bemühen sein, etwas zu respektieren. Sie geht nicht darauf aus, ein theologisches Bestreben abzuschließen, sondern die Werte und Perspektiven, von denen es sich leiten läßt, tiefer zu verstehen. Sie ist ein Versuch, sich den inneren Bezugsrahmen eines Theologen anzueignen und seinem Denken innerhalb dieses Rahmens seine Logik und Kraft zu lassen, bevor herausfordernde Alternativrahmen vorgelegt werden. Nach den heutigen Entwicklungsmodellen des Dialogs ist dieser erste Schritt absolut notwendig, falls der Gedankenaustausch schöpferisch sein soll.

Dieses Situierungsbestreben, nicht als Vorurteil, sondern als Möglichkeit angesehen, vervollständigt eine zentrale Einsicht des ethnischen Bewußtseins. Das ethnische Bewußtsein, von dem man herkommt, macht nämlich einen Unterschied aus, in einigen Fällen den ganzen Unterschied. Und so ist es zweckdienlich, als Einleitung zu Erwägungen über das ethnische Bewußtsein und die religiöse Sprache kurz den ethnischen und religiösen Hintergrund dessen festzustellen, der diesen Aufsatz schreibt.

Ich bin vierunddreißig Jahre alt, ein Iroamerikaner der dritten Generation. Ich wuchs im Westen Chicagos in einer stockkatholischen Umgebung auf. Das katholische Schulsystem, das ich durchlief, bot, obwohl es in gewissen Hinsichten hemmend war, eine Atmosphäre der Sicherheit, Gewissenhaftigkeit und Freiheit. Ich gehe nicht einig mit der heutigen Mode, den Katholizismus von Immigranten als repressiv hinzustellen. Er bot eine günstige Umgebung zum Aufwachsen. Ich wußte stets, daß ich Ire bin, doch verstand ich mich selbst nie bewußt als Iren. Als ich damit begann, überfiel mich meine Ethnizität nicht als ein Schock von außen, sondern als eine Überraschung von innen. Es war so, wie wenn man in seiner Tasche einen Diamanten findet.

II. Ethnisches Bewußtsein

In den Vereinigten Staaten ist das Aufkommen des ethnischen Bewußtseins in vielen Fällen eine Antwort auf das Identitätsproblem. Die früher populärste Antwort auf dieses Problem, die sich auf die Länge als unwirksam erwies, war die Karriere. Da eine Hauptursache des Identitätsproblems die sich stark wandelnde Gesellschaft war, die Geschäft und Industrie förderte, war es selbstverständlich, wenn auch nicht ganz folgerichtig, daß man die Lösung im Karrieremachen suchte, zu dem diese Unternehmungen aufmunterten. In dieser Situation verlagerte sich die Identitätsfrage fast unmerklich von dem, was man ist, auf das, was man tut. Unter der männlichen Bevölkerung begann die be-

rufliche Laufbahn zur Grundlage des Wissens um den eigenen Wert zu werden, und jede Krise in dieser Laufbahn hatte sogleich Rückwirkungen auf die Psyche. Doch selbst die verheißungsvollsten Karrieren werden mit der Zeit zu gewöhnlichen Jobs. Die Arbeit, wie viel sie auch abwerfen mag, vermag nicht auf die bedrängenden Fragen nach der Identität zu antworten, die vom Menschen gestellt werden. Nicht als ob man den Beruf eines Mediziners, Juristen, Ingenieurs nicht leidenschaftlich ausüben würde. Man tut und will dies stets. Aber die Karriere hat nicht gebracht, was sie verhieß: Integration, Frieden, Wissen um den eigenen Wert. Sie sagt mir nicht, wer ich bin, sondern bloß, was ich tue, und in den meisten Fällen was ich zu tun habe, um Nahrung, Kleidung und Obdach zu haben. Die Karriere ist nicht der Balsam, der den Identitätsschmerz lindert.

Die Wegwendung von der Karrierelösung hin zu einer ethnischen Identitätsauffassung wurde für mich kürzlich packend veranschaulicht anläßlich einer Totenwache. Für Joe Moriarity war die Zeit zum Sterben gekommen, und so starb er. Anläßlich der Totenwache gingen die jüngeren Iren am Sarg vorbei, beteten und begaben sich dann gleich anschließend in die nächste Wirtschaft, um sich über alles klar zu werden. Sie alle waren auf ihren verschiedenen Laufbahnen erfolgreich – Iren auf dem Weg nach oben. Sie tranken sonst jeweils Wermut, doch zu Ehren von Joe Moriarity kippte jeder ein Schnäpschen und ein Bier. Man trauerte nicht sehr wegen Joe, doch ging mit ihm etwas aus der Welt. Ja, so sagte man immer wieder auf tausend verschiedene Weisen, Joe hat gewußt, wer er war. Er hatte Zusammengehörigkeitsgefühl, feste Wurzeln, Boden unter den Füßen, um entschieden zu urteilen. Seine Welt war begrenzt, doch nicht verschlossen; sein Werturteil sicher, aber nicht arrogant. Joe, der während seines ganzen Lebens nicht soviel Geld zusammengebracht hatte wie diese Männer in fünf Jahren, wurde beneidet. Diese Männer sahen ihre berufliche Laufbahn als gegeben an und begannen ihren irokatholischen Hintergrund zu sondieren, um zu wissen, wer sie seien, und zu ähnlichen, wenn auch nicht so ausdrücklichen Szenen kommt es mehr und mehr.

Dieses auftauchende ethnische Bewußtsein weist zwei Aspekte auf, die für die religiöse Rede von besonderer Bedeutung sind. Der erste ist die Besonderheit. Das ethnische Bewußtsein ist mehr als bloß eine andere Seite der Bewegung «Zurück zur Erfahrung». Das ethnische Bewußtsein will sich die Erfahrung in ihrer konkretesten Gestalt zu eigen machen. Es begnügt sich nicht damit, über «Liebe» zu sprechen. Es will den Klangcharakter und die Leidenschaft der Liebe in einer italoamerikanischen, iroamerikanischen oder polnischamerikanischen Umgebung sehen. Für das ethnische Bewußtsein ist Liebe eine hoffnungslose Abstraktion, wenn sie sich nicht um das Wohlergehen des Nachbarn kümmert. Liebe ist eine Mutter, die zu besitzen sucht und gehenzulassen sucht und dabei entzweigerissen wird. Liebe ist der Gatte und die Gattin bei ihren leidenschaftlichen Liebkosungen. Für ein iroamerikanisches ethnisches Bewußtsein ist nicht «De Caritate», sondern Eugene O'Neil's «Moon for the Misbegotten» ein Traktat über die Liebe. Zur Liebe gehören auch die Schlaumeiereien eines alten Vaters auf der Suche nach einem Mann für seine sitzengebliebene Tochter, das herausfordernde Benehmen der alternden Tochter, die Träume eines Freiers, der nicht seine Schuld loswerden oder das Vermögen aufbringen kann, um die Liebe, die ihm angeboten wird, anzunehmen. Im ersten Stadium will das ethnische Bewußtsein sich Erfahrung aneignen mit allem, was es sieht, fühlt und hört. Deswegen ist für das ethnische Bewußtsein das bevorzugte Kommunikationsmedium die Erzählung.

Die Besonderheit ist die Behüterin des Mysteriums. Wenn die konkrete Gestalt der Erfahrung sich festgesetzt hat, kann der Geist ihre Unebenheiten nicht allzu rasch glätten. Besonderheit läßt nicht ohne weiteres Antworten zu, sondern setzt die Prüfung der Fragen fort. Wenn die konkrete Erfahrung festgehalten wird, hat das Mysteriöse stets einen Bezugspunkt. Die Geschichte des Menschen ist die naturgegebene Stätte unerbetener Gaben, seltsamer Umschwünge, verborgener Interessezentren, des Sinns, dem Leben zu entsprechen. Logik herrscht in diesem Bewußtsein noch nicht, und so ist der Mensch auf das vorhandene «Überlogische» hin offen. Das ethnische Bewußtsein ist ein Ankämpfen gegen die Abstraktion, und sofern es dabei erfolgreich ist, trifft es sich mit den Anliegen der religiösen Rede.

Ein zweiter Aspekt des ethnischen Bewußtseins, der auf einen Weg zur Zurückgewinnung des religiösen Sprechens hinweist, ist sein Gemeinschaftscharakter. Der Ort des ethnischen Bewußtseins ist die Familie und die Rasse. Der Ton liegt nicht auf dem Einzelmenschen in seiner Frage nach Wahrheit und Sinn, sondern auf den Beziehungen, die ihn stützen oder an denen er zerbricht. Die Sicht auf die Person ist nicht solitär, und deren Probleme und Möglichkeiten sind nicht nur ihr zu eigen. Der Mensch ist Mitte und Ergebnis eines tief inneren Verbindungsprozesses (Familie, Angehörige und Freunde) und eines rassischen Erbes (der charakteristischen Züge der Großeltern und Urgroßeltern). Dieser Aspekt des ethnischen Bewußtseins hebt die unentrinnbare Bezogenheit der menschlichen Person hervor. Wie die Besonderheit eine Reaktion gegen die

Abstraktion darstellt, so ist die Gemeinschaft eine Reaktion gegen den isolierten Individualismus.

Bevor wir besehen, wie diese beiden Hauptzüge des ethnischen Bewußtseins Zugang zum religiösen Sprechen verschaffen, sind kurz *zwei Paradoxe* des ethnischen Bewußtseins zu erwähnen. Oberflächlich gesehen kann das ethnische Bewußtsein als eine Form des Rassismus erscheinen. Man kann den Eindruck haben, die Betonung der Besonderheit isoliere Gruppe von Gruppe, verstärke die Verschiedenheiten in der menschlichen Gesellschaft und führe zu Unterdrükkung und Feindschaft. Zweifellos könnte eine einseitige Auffassung des ethnischen Bewußtseins zu Chauvinismus führen. Doch eine «durchgängige» Ethnizität, die jedes Erbe respektiert in seiner eigenartigen Auffassung dessen, was es heißt, Mensch zu sein, könnte einen Respekt hervorbringen, der Beginn eines Dialogs wäre. Allzurasch behaupten, wir seien einander gleich, kann zu der heftigen Entdeckung führen, daß wir es nicht sind. Doch wenn jede Geschichte in ihrer ethnischen Besonderheit erzählt wird, erblicken wir vielleicht ähnliche Züge, einander ergänzende Rhythmen von Sünde und Erlösung und werden als Geschichtenerzähler miteinander verbunden.

Das zweite Paradox betrifft das Streben nach Identität. Das ethnische Bewußtsein entschärft bis zu einem gewissen Grade den aggressiven, überängstlichen Stil, der dieses Streben so oft charakterisiert. Die Frage lautet dann nicht: Wer bin *ich*?, sondern: Wer sind *wir*? Die Bangigkeit, welche die Identitätsfrage hervorruft, wird gemildert, weil geteilt. Die Antwort ist dann nicht eine Leistung, sondern eine Gabe, die man in gegenseitigem Aufeinanderwirken und nicht in solitärer Selbstbeobachtung erhält. Das Problem des Rassismus und der Identität wird fast unmerklich, doch verheißungsvoll, behoben, wenn es durch das ethnische Bewußtsein übernommen wird.

Religiöses Sprechen

Manche Probleme, welche die religiöse Rede betreffen, lassen sich klären, wenn man zwischen dem Vokabular der etablierten Religionen und einem religiösen Gebrauch der gewöhnlichen Sprache unterscheidet. Auf der Ebene der Ortskirche in den Vereinigten Staaten hat die auf «strengen Empirismus» eingestellte Kultur die religiöse Sprache in feststehende Wörter gebracht. Das als Schrein dienende religiöse Vokabular – Gott, Christus, Sünde, Gnade, Gottesreich – bezeichnet Objekte außerhalb der Person, die entdeckt und etikettiert werden können. Diese Einstellung führt zu einer platten Buchstabentreue. Die religiöse Sprache darf nicht eine symbolische Funktion ausüben, sondern erstarrt zur Feststellung von Fakten. Die religiösen Symbole gestalten und mobilisieren das menschliche Erleben nicht, sondern werden bloß als unabhängige Gebilde betrachtet, die sich teilnahmslos prüfen lassen. Diese Form von «übernatürlichem Positivismus» hat die herkömmlichen Symbole unwirksam gemacht. Es stellt sich die Aufgabe, das festgelegte Vokabular wieder mit Leben zu beseelen, indem wir uns darauf besinnen, wie die Sprache religiös gebraucht wird.

Der religiöse Sprachgebrauch geht nicht auf ein besonderes Vokabular aus. Die religiöse Sprache soll nicht eine Sprache für sich bilden, sondern die Weise, wie die Sprache verwendet wird. Es lassen sich zwei Hauptmerkmale des religiösen Sprachgebrauchs hervorheben. Das erste und wichtigste ist seine multivalente Natur. Das religiöse Sprechen bezieht sich auf begrenzte Interaktionen und auf eine sakrale, transzendente Dimension, die durch die endlichen Bezüge zutage tritt. Ein klassisches Beispiel dafür ist der Baum in der Religion der Druiden. Der Baum ist eine endliche Wirklichkeit, doch durch sie manifestiert sich das Heilige. Ein zweites Hauptmerkmal besteht darin, daß die religiöse Sprache den letzten Sinn unseres Kommens und Gehens zum Ausdruck bringen will. Sie wirft Licht auf unsere grundlegende Bejahung oder Verneinung des Lebens, auf unsere Freiheit und Solidarität und auf unsere Verantwortung und unser Heil. Wenn das Sprechen diese beiden Züge aufweist, handelt es sich um religiöses Sprechen.

Der Umstand, daß das ethnische Bewußtsein die Besonderheit und die Gemeinschaft betont, ist dem religiösen Sprachgebrauch förderlich. Wenn das menschliche Bewußtsein sich nicht auf das Einzelne und Verbindende einläßt, sondern sich in der Abstraktion und Isolation wohlfühlt, ist es versucht, die vieldimensionale Erfahrung einzuebnen. Es hat dann Sinn für einzelne Bezüge, aber keinen Sinn für das Mysterium, das Darüberhinaus, das Ganze, das Umfassende, das den verspürten Umraum für das Besondere und Verbindende bildet. In vielen unserer heutigen Diskussionen ist die Transzendenz eine sich selbst erzeugende Betätigung, die von innen und nicht als Antwort auf das Sein erzeugt wird. Nach dieser Auffassung ist es unnötig, die Sprache religiös zu gebrauchen, weil das Leben nicht religiös erfahren wird. Andererseits ist das ethnische Bewußtsein, da es ihm um die Erfahrung in ihrer partikulärsten Form geht, auf das größere Mysterium eingestellt, das alle endlichen Interaktionen durchdringt und umgreift. Weil das Ethnische auf das Konkrete Wert legt, fördert es das Wissen um drei Punkte – um den Wissenden, das Gewußte und das Mysterium, an dem beide teilhaben. Ein religiöser Sprachgebrauch sucht dieses Empfinden einzufangen.

Der Umstand, daß das Ethnische das Verbindende betont, ist ganz besonders dazu angetan, die transzendente Dimension des menschlichen Erlebens aufscheinen zu lassen. In «Man Becoming» deckt Gregory Baum die Transzendenzerfahrung auf, die im Dialog und in den zwischenmenschlichen Beziehungen liegt. Der Mensch ist darauf angelegt, im Gespräch mit andern zu sein. Aus diesem beständigen Dialog heraus entwickelt sich beim Menschen der Sinn dafür, wer er ist und wohin er geht. Menschen sagen einander Worte der Anerkennung und Liebe, aber auch schmerzende Worte, die nach Umkehr und neuen Lebensstilen rufen. In und durch diese menschlichen Worte wird ein besonderes Wort gesprochen, ein Wort, das die Gesprächspartner transzendiert. Dieses Wort wird als transzendent und gnadenhaft empfunden, weil der Sprecher weiß, daß es nicht unbedingt ihm zu verdanken ist und daß er selber durch es gerichtet wird.

Die gleiche Wahrnehmung liegt in der Gemeinschaft. Der Mensch weiß sich in der Gemeinschaft mit anderen geliebt und akzeptiert. In dieser Liebe und in diesem Angenommensein findet er die Kraft, auf das ihm angebotene besondere Wort der Umkehr zu antworten. Diese Liebe und dieses Angenommensein, die den Kern der Freiheit des Menschen ausmachen, sind eine Gabe, die ihm von anderen zuteil wird. Doch auch hier wieder fühlt der Mensch, daß die Gabe der menschlichen Gemeinschaft über diese hinausgeht und die menschliche Fraglichkeit und Schwäche transzendiert. Der Mensch weiß, daß die Geschenksdimension des Lebens über ihn selbst hinausgeht.

Das ethnische Bewußtsein mit seiner Betonung des Verbindenden bietet eine Perspektive, in der das religiöse Empfinden möglich und ein religiöser Gebrauch der Sprache sinnvoll ist. Das ethnische Bewußtsein ist nicht nur dem multivalenten Charakter des religiösen Sprechens förderlich, sondern stellt überdies kraftvoll die letzten Lebensfragen. In abstrakten, individualisierten Formulierungen kommen unsere Pläne glatt voran, unsere Ideale werden fast mühelos in die Tat umgesetzt, unsere Königreiche brechen ohne Schwierigkeiten an. Die letzten Fragen bleiben im Hintergrund, weil in ununterbrochener Logik eine naheliegende Angelegenheit auf die andere folgt. Doch wenn die Erfahrung in ihrer besonderen, auf andere bezogenen Gestalt an uns herankommt, dann treten Widerstände und Schwierigkeiten auf. Wir stoßen in uns auf einen seltsamen Verrat. Wir geben den idealen Plan, dem wir folgen wollten, plötzlich auf. Mitten in der Liebe, die wir einander gestanden, liegt Manipulation vor, mitten in unserem Dialog Domination, mitten in unserer obersten Wahrheit lauert die Lüge. Wenn wir in die konkrete Welt der Beziehungen zu anderen eingetaucht sind, können wir den letzten Fragen nach Sünde und Erlösung, Schuld und Vergebung, Absicht und Heil nicht ausweichen.

Der Umstand, daß das ethnische Bewußtsein das Besondere und das Verbindende betont, führt zu einer religiösen Auffassung des menschlichen Erlebens und damit zu einem religiösen Sprachgebrauch. Dank diesem Bewußtsein wird es möglich, die Reichweite der Erfahrung zu bestimmen, welche die herkömmlichen christlichen Symbole sinnvoll macht. Doch es beeinflußt die Bewegung in beiden Richtungen. Während das ethnische Bewußtsein eine Erfahrung verschafft, die nach einer religiösen Sprache ruft, bieten die christlichen religiösen Symbole eine Deutung, deren die ethnische Erfahrung höchst dringend bedarf. Durch die christlichen Symbole wird die ethnische Erfahrung in ihren Sünden- und Gnadenmomenten, in ihren falschen Selbstgefühlen und wahren Möglichkeiten gesichtet. Das ethnische Bewußtsein bietet die Möglichkeit, Anspruch darauf zu erheben, daß die christlichen religiösen Symbole sinnhaltig sind und daß die ethnische Erfahrung echt ist. Das Aufeinanderwirken von ethnischem Bewußtsein und christlichen religiösen Symbolen fortzusetzen, ist ein verheißungsvolles Bemühen.

Übersetzt von Dr. August Berz

JOHN SHEA

Professor für Theologie am St. Mary of the Lake Seminary, Mundelein (Ill., USA); Verfasser von drei Büchern – «What a Modern Catholic Believes About Sin», «What a Modern Catholic Believes About Heaven and Hell», «The Challenge of Jesus» – und zahlreicher Aufsätze in «Chicago Studies», «The Ecumenist» und im «Notre Dame Journal of Education». Er erforscht gegenwärtig die Beziehung zwischen Dichtung und religiöser Sprache. Anschrift: St. Mary of the Lake Seminary, Mundelein, Ill. 60060, USA.

David Tracy

Ethnischer Pluralismus und systematische Theologie

I. Einleitung: Definitionen

Eine theologische Diskussion der «Ethnizität» erfordert die Klärung von mindestens drei Begriffen: Ethnizität, Gesellschaft und Theologie. Da weder die umfangreiche Literatur zur Ethnizität noch die zur Theologie gemeingültige Definitionen liefert, scheint es unumgänglich, die in diesem Artikel verwendeten Definitionen klar herauszustellen. Die räumliche Begrenzung nötigt indessen, einen kurzen Überblick über die als Grundlagen für unsere Ausführung gewählten Definitionen zu geben und nicht so sehr auf die für die jeweilige Wahl maßgeblichen Argumente einzugehen.

1. *Ethnizität* kann verstanden werden als religiöse, rassische, nationale, sprachliche und geographische Verschiedenheit innerhalb der amerikanischen Gesellschaft[1]. Diese Definition begrenzt die Diskussion von vornherein auf die *amerikanische* Gesellschaft und schließt die «Klasse» betreffende Überlegungen aus. Diese Definition geht ferner von der Annahme aus, daß «Rasse», wenngleich nicht auf ethnische Kategorien begrenzt, doch eine ethnische Dimension besitzt. Diese Diskussion der Ethnizität will dabei die Hauptaufmerksamkeit auf die verschiedenen kulturellen Wertorientierungen richten, die bei verschiedenen ethnischen Perspektiven eine Rolle spielen. «Klasse», «Rasse» und Geschlecht (und damit die sozialen Gegebenheiten wie «Klassenkämpfe», «Rassismus», «Sexismus») bleiben dabei durchaus relevante Aspekte für eine Analyse der amerikanischen Gesellschaft, aber sie sind aus unserer Überlegung hier ausgeklammert. Natürlich können diese Faktoren nicht unbegrenzt ausgeklammert bleiben aus einer erschöpfenden Diskussion der amerikanischen Gesellschaft oder der zeitgenössischen Theologie.

2. In relativ wenig theoriebelasteten Begriffen kann *Gesellschaft* als aus drei «Bereichen»[2] zusammengesetzt verstanden werden:

(a) Der Bereich der *technisch-ökonomischen Struktur* betrifft Organisation und Zuteilung von Gütern und Diensten. Diese Struktur bildet und gestaltet die Systeme von Beschäftigung und Schichtung in der Gesellschaft und verwendet moderne *Technologie* für *instrumentale* Zwecke.

(b) Der Bereich der *Politik* ist befaßt mit den legitimen Sinn- und Zweckbestimmungen der sozialen Gerechtigkeit und des Machtgebrauchs. Das schließt die Kontrolle der *legitimen* Gewaltanwendung und Konfliktregulierung (in freiheitlichen Gesellschaften nach Maßgabe des Gesetzes) ein, mit dem Ziel, die in der Tradition einer Gesellschaft oder ihrer Verfassung verkörperten Vorstellungen von Gerechtigkeit zu verwirklichen.

(c) Der Bereich der *Kultur* (vornehmlich der Kunst und Religion und die Reflexion über beide in Philosophie und Theologie) befaßt sich mit symbolischen Ausdrucksformen. Diese Ausdrucksformen, gleich ob ursprünglich oder reflektiv, suchen Sinn und Werte menschlicher Existenz, sowohl der individuellen Ebene wie der menschlichen Gruppe, wie des Gemeinwesens zu ergründen.

Die Frage nach der Ethnizität ist vor allem erheblich für eine Auseinandersetzung mit dem Bereich «Kultur», und sie impliziert dabei, wie wir nachher noch sehen werden, eine spezielle Auseinandersetzung mit der Frage der «kulturellen Gerechtigkeit.» Eine theologische Erhellung ethnischer Faktoren im Bereich «Kultur» sollte auch von einiger Bedeutung sein für eine Diskussion sozialer und politischer Fragen. Unser Beitrag aber will seine Aufmerksamkeit speziell auf die Frage nach «kultureller Gerechtigkeit» richten und auf die Bedeutung für das Thema «Gerechtigkeit in der Politik» (für gewöhnlich als Fragen der sozialen Gerechtigkeit bezeichnet), soweit sie sich aus dieser Diskussion ergibt.

(3) *Christliche Theologie* in ihrem allgemeinsten Verständnis ist die Disziplin, die sich unter anderem der Reflexion über die in menschlicher Erfahrung und in der christlichen Tradition enthaltenen Sinngehalte widmet[3]. Jede theologische Reflexion artikuliert sich in einer von drei analogen öffentlichen Formen.

(a) Eine erste Art öffentlicher Theologie (für gewöhnlich bezeichnet als Fundamentaltheologie) widmet sich der Aufgabe, Sinngehalte unserer *gemeinsamen* menschlichen Erfahrung und Sinngehalte der christlichen Tradition – vornehmlich unter philosophischem Aspekt – zu untersuchen und zueinander in Beziehung zu setzen. Diese Form theologischer Betrachtung steht in besonderer Beziehung zu der Gemeinschaft von Forschenden, die man «Akademie» nennt, und zu den Arten wissenschaftlicher Darstellung und Argumentation, die den primären und offensichtlichen Sinn und Zweck einer «öffentlichen» Diskussion allen vernünftigen Menschen zugänglich hält.

(b) Eine zweite Art «öffentlicher» Theologie (für gewöhnlich systematische Theologie genannt) formuliert die enthüllenden und umgestaltenden Möglich-

keiten einer speziellen religiösen Tradition für ein weiteres Publikum. Die soziale Basis für die Vertreter einer systematischen Theologie ist daher für gewöhnlich eine bestimmte kirchliche Tradition (wobei Kirche hier verstanden ist als Gemeinschaft eines moralischen und religiösen Engagements und Diskurses).

(c) Eine dritte Form «öffentlicher» Theologie (für gewöhnlich «praktische» Theologie genannt) formuliert die enthüllenden und umgestaltenden Möglichkeiten eines bestimmten kulturellen Erbes oder einer bestimmten sozialen, kulturellen, politischen Bewegung für eine größere pluralistische Gesellschaft. Die meisten Formen der Theologien der «Befreiung» und der «ethnischen» Theologien legen offenbar dieses Modell theologischer Aufgabenstellung zugrunde.

Meine eigene Auffassung ist, daß jede spezifisch theologische Reflexion über irgendein bedeutendes kulturelles Phänomen den Theologen mit logischer Notwendigkeit in alle drei Aufgabenbereiche der Theologie hineinzieht und damit in alle drei Ursprungsgemeinschaften: Akademie, Kirche und kulturelles Erbe bzw. kulturelle Bewegung.

Alles in allem erfordert diese Interpretation der Aufgabe der Theologie und der Realität der Ethnizität, daß sich die vorliegenden systematischen Überlegungen aus der Perspektive einer von «fundamentalen» und «praktischen» Anliegen inspirierten «systematischen» Theologie auf den «kulturellen» Bereich ethnischer Werte konzentrieren. Genauer gesagt: Eine derartige theologische Reflexion über kulturelle Werte muß sich mit den folgenden drei streng theologischen Anliegen auseinandersetzen: (1) dem Sinn und der Bedeutung ethnischer «Erfahrung» für Theologie; (2) dem Sinn eines ethnischen «Pluralismus» für Theologie; (3) der Bedeutung und dem Charakter streng christlicher theologischer Prinzipien im Verhältnis zu irgendwelchen bestimmten ethnischen Wertsystemen.

II. Theologie, Ethnizität und Erfahrung

These: Ethnische Erfahrung ist eine legitime Quelle theologischer Reflexion; jeder klassische Ausdruck eines bestimmten ethnischen religiösen Erbes besitzt öffentlichen und nicht privaten Charakter.

Ein Merkmal der meisten Formen heutiger Theologie ist ihr Bestehen auf der Erfahrung als Quelle theologischer Reflexion. Diese Bezugnahme auf Erfahrung ist, wenn sie von philosophisch orientierten Theologen (in der Regel Fundamentaltheologen) ausgeht, meistens eine Bezugnahme auf eine religiöse Dimension unserer *gemeinmenschlichen* Erfahrung. ihre Realität läßt sich auf allgemein philosophischer Grundlage, die für gewöhnlich phänomenologische und transzendentale Momente einschließt, verteidigen.

Erfolgt dieselbe Bezugnahme auf Erfahrung von seiten systematischer und praktischer Theologen, so spricht sie meistens eine explizite und spezifische Reihe religiöser Erfahrungen einer bestimmten christlichen Tradition an. Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, kann ethnische Erfahrung als summarischer Ausdruck für eine historisch bewußte Wiederherstellung eines bestimmten kulturellen und religiösen Erbes dienen. Wir können also sagen: Die zwei Konstanten der meisten Formen heutiger Theologie (nämlich eine Bezugnahme auf «Erfahrung» und eine explizite Behauptung modernen historischen Bewußtseins) sind in der ziemlich neuen Bezugnahme auf die ethnische Erfahrung eines Menschen als Quelle für Theologie vorhanden. Denn eine Bezugnahme auf ethnische Erfahrung ist eine Steigerung des Bewußtseins eigener Beziehungen zu einem bestimmten kulturellen – auch religiöse Werte einschließenden – Wertverständnis.

Der meistgehörte Einwand auf die letztgenannte Bezugnahme ist der gebräuchliche Vorwurf, der universale Sinn des Christentums werde in Gefahr gebracht, wenn er auf eine Reihe einzelner religiöser Optionen reduziert werde; christliche Theologie ihrerseits werde auf eine disparate Reihe partikulärer kultureller Ausdrücke reduziert, da jede ethnische Theologie bestenfalls eine geringe innere Beziehung zu den anderen besitze. Kurzum: Christliche Theologie – so heißt es –, die einen öffentlichen und wirklich universalen Charakter besitzen solle, könne sich allzuleicht in ein Gemisch «privater» ethnischer Theologien verwandeln; der Turm von Babel werde neu errichtet unter theologischen Auspizien.

Dieser sehr verbreitete Argwohn mißversteht das Phänomen «ethnischer Theologien» in zweierlei Hinsicht sehr erheblich. Zunächst einmal reduziert, wie unsere dritte These klarstellen wird, eine theologisch verantwortliche ethnische Theologie «christliche» Erfahrung keineswegs auf ihre ethnisch-kulturelle Verkörperung. Tatsächlich bleiben derart explizit christliche kulturell inkarnierte *und* transzendente Prinzipien wie Gnade–Sünde, Glauben als Geschenk–Glauben als Ereignis, Glaube–Vernunft, Liebe–Gerechtigkeit in allen verantwortlichen ethnischen Theologien gegenwärtig. Diese Prinzipien bilden eine bleibende Herausforderung für jedwede Reduzierung von Christentum auf irgendeine Form ethnischer Selbstbeweihräucherung. Sie verlangen, daß der Einzelne wie die Gruppe über jede Doppeldeutigkeit hinausschreitet, wie sie in *jedem* partikulären kulturellen Ausdruck vorhanden ist.

Zum zweiten ist die Problematik von universal-partikulär oder öffentlich-privat in der christlichen Theo-

logie nur zu oft ohne eine angemessene Berücksichtigung der vollen Alternativen formuliert worden. Praktisch ist das Auftauchen «ethnischer Theologien» (wie der Schwarzen Theologie oder der italoamerikanischen) kein Vorwand für irgendeinen Partikularismus oder eine private Sprache. Vielmehr kann ethnische Theologie durchaus zum Anstoß werden für weitere Reflexionen über die vollere Bedeutung der öffentlichen Sprache selbst.

Als Einzelbeispiel für eine solche vollere Bedeutung sei das Phänomen des «Klassischen» einer Reflexion empfohlen. Intuitiv anerkennen wir alle, daß die großen Klassiker unseres kulturellen Erbes, einschließlich des religiösen, zutiefst partikulär sind nach Ursprung und Ausdrucksform, aber andererseits auch im wahren Sinne öffentlich in ihrer enthüllenden und umgestaltenden Kraft. Tatsächlich birgt jede Klassik ein bedeutungsvolles Paradox: Gerade die Treue jedes Künstlers oder Denkers zu seinem ureigenen konkreten und partikulären persönlichen, sozialen, kulturellen und religiösen Erbe gibt bei ihm den Anstoß für das Auftauchen einer öffentlichen Form der Darstellung und Ausdrucksweise. Jeder Klassiker, so partikulär er in seinem Ursprung und seiner Form sein mag, bietet in einer großen Öffentlichkeit enthüllende und umgestaltende Kraft für alle Menschen. Als Thomas Mann versuchte, einen «universalen» Roman zu schreiben, kam *Joseph und seine Brüder* heraus – das am besten zu charakterisieren ist als novellistisches Museumsstück. Als Mann sein eigenes deutsches Erbe in seinen Tiefen zu ergründen suchte, entstand ein Roman wie der *Doktor Faustus* – ein Werk, das weithin anerkannt ist als ein Werk moderner Klassik, als menschliche Möglichkeit und Begrenzung für alle Menschen enthüllendes literarisches Werk. Man braucht gar nicht einmal persönlich die tiefgreifenden Konflikte, speziell in irischamerikanischen Familienstrukturen, zu erleben, um Eugene O'Neills klassisches Drama *Long Day's Journey Into Night* als für eine weite Öffentlichkeit enthüllend und aufschlußreich zu empfinden. Man muß nicht Italiener sein, um die ergreifend enthüllende Kraft von Federico Fellinis Filmen richtig einzuschätzen, und nicht Italoamerikaner, um darauf zu kommen, daß Michael Scorseses Filme die allerpersönlichste Erfahrung menschlicher Begrenztheit ansprechen.

Ethnischen Theologien das Wort reden heißt daher nicht, einen Rückzug in «private» Darstellungsweisen unterstützen. Ethnische Theologien sollten vielmehr das Auftauchen zeitgenössischer Klassiker christlicher Theologie provozieren. Jede echte Treue eines Vertreters ethnischer Theologie einem partikulären kulturellen Verständnis religiöser Werte gegenüber sollte sich als enthüllend und umgestaltend – oder mit einem Wort gesagt «Öffentlichkeit betreffend» – für uns alle erweisen. Als in diesem Sinne «öffentlich» sollten ethnische Theologien jene Treue zu konkreter Erfahrung fördern, die ein kennzeichnendes Merkmal jeder guten zeitgenössischen Theologie ist. Als partikulärer theologischer Ausdruck könnten sie zu jener Bereicherung menschlicher Möglichkeiten beitragen, die die Entstehung eines theologischen Pluralismus begünstigt. Diese Bestätigung des Pluralismus in der Theologie veranlaßt zu einer Überlegung über die Implikationen der Ethnizität für eine Theologie des Pluralismus.

III. Theologie, Ethnizität und Pluralismus

These: Ethnizität kann Theologen helfen, sich gegen die Auferlegung univoker kultureller Vorstellungen zu wehren und die klassische theologische Tradition der Analogie in einer explizit pluralistischen Art und Weise neu zu formulieren.

Der Kern der jüngsten Wiederbelebung ethnischen Selbstbewußtseins im Bereich des amerikanischen Katholizismus ist der Ruf nach kultureller Gerechtigkeit von seiten der Gesellschaft und von seiten der Kirche. Gleich den meisten prophetischen Rufen nach Gerechtigkeit legt die ethnische Forderung auch ihren Anfangston auf Verneinung und Ablehnung. Die berühmte Theorie von Amerika als einem «Schmelztiegel» ist deutlich, kraftvoll und mit Recht abgelehnt worden: zunächst von schwarzen Bevölkerungsteilen Amerikas, dann aber auch in neuerer Zeit von mehreren anderen ethnischen Gruppen. Warum – im Namen amerikanischer und christlicher Ideale und Prinzipien der Gerechtigkeit – sollte irgendein amerikanischer Neger, ein Angehöriger der amerikanischen Eingeborenenbevölkerung, ein Slowakoamerikaner oder ein Italoamerikaner auch wirklich dazu angehalten werden, daß er sein eigenes kulturelles Wertverständnis aufgeben und Angelsachse werden solle, um «Amerikaner» zu werden? Wenn die Theorie, derzufolge Amerika ein «Schmelztiegel» sein soll, jemals einen Sinn gehabt hat (und sie ist eine recht zweifelhafte Aussage), so hat sie sicherlich heute keinen mehr.

In ganz entsprechender Weise ist es ein Verstoß gegen den katholischen Sinn für Gerechtigkeit, wenn man innerhalb der Kirche von einem vorkonziliaren Standpunkt aus allen Katholiken die neuscholastische Theologie einer römischen Schule aufdrängen will[4]. Weder die in der amerikanischen Verfassung und amerikanischen Institutionen verkörperten amerikanischen Ideale, noch die katholischen Ideale sozialer Gerechtigkeit – hier in ihrer Anwendung auf den kulturellen Bereich – können grundsätzlich eine solche kulturelle Vergewaltigung befürworten. Ein vernünftiger

theologischer Standpunkt dagegen ist und bleibt es, daß es für römisch-katholische Christen eine zentrale religiöse und theologische, allen gemeinsame Identität geben sollte. Auch daß für die Vereinigten Staaten eine gemeinsame *Politik* erforderlich ist und selbst daß es ein gemeinsames amerikanisches *kulturelles* Wertverständnis gibt (wie in der «American civil religion»-Debatte herausgestellt worden ist), erscheint gleichfalls als ein vernünftiges Prinzip und eine empirische Tatsache. Doch diese Binsenwahrheiten dürfen nicht zum Vorwand dafür werden, daß man nun allen Amerikanern ein speziell angelsächsisches kulturelles Wertverständnis aufnötigt. Im Bereich der Kirche gestattet dasselbe Prinzip nicht, daß man allen katholischen Christen nun kulturell eine neuscholastische Theologie aufzwingt.

Univoke kulturelle Ideen ablehnen, sowohl in der bürgerlichen Gesellschaft wie in der Kirche, bedeutet ferner eine Bestätigung dessen, daß kulturelle Vielfalt der Gesellschaft wie der Kirche eine wesentliche Bereicherung bringen kann. Doch sollte man sich nicht mit reinen Verneinungen begnügen, allerdings auch nicht mit einer allzu leichtfertigen Befürwortung eines wild wuchernden Pluralismus im gesellschaftlichen und theologischen Raum. Hier kann sich der Theologe auf ein einst sehr geläufiges Theologumenon berufen: die theologische Ausdrucksform der Analogie. Die Analogie wurde bekanntlich von Theologen als «mittlere» Ausdrucksform verwendet, um den beiden extremen Formen der Äquivozität (in unserem thematischen Zusammenhang: das Bestehen auf einem unreflektierten Pluralismus, eingegeben von einem exklusiven kulturellen Partikularismus ohne höhere gemeinsame Bezogenheit) und Univozität (in unserem Zusammenhang: die Aufnötigung *eines einzigen* kulturellen Wertverständnisses allen Alternativen gegenüber) zu entgehen. Wie unsere oben gemachten Ausführungen über «Klassik» zeigen, kann ein Schlüssel für die Lösung der aktuellen Frage nach dem Pluralismus durchaus darin zu finden sein, daß wir die klassische katholische Fertigkeit der analogen Betrachtung der Wirklichkeit erwerben. Denn ein wirklich analog denkender Geist ist, gerade durch sein verantwortliches Engagement für sein eigenes kulturelles Wertverständnis, frei gemacht, andere zu verstehen. Die Methode der Analogie befähigt jeden Betroffenen, alternativen kulturellen Verständnisweisen menschlichen Wertes und menschlicher Möglichkeit innerhalb ihres eigenen Horizontes gegenüber aufgeschlossen zu sein, von ihnen zu lernen und sie sich möglicherweise sogar zum Teil selbst zu eigen zu machen. Analoges Denken lehrt, Analogien zu entwickeln, die es gestatten, eine von der eigenen verschiedene Sicht der Wirklichkeit zu unterscheiden, sie gelten zu lassen und sie eventuell auch zu integrieren. In dem Maße, wie eine ganze Gemeinschaft diese Fertigkeit analogen Denkens erwirbt, wird für sie ethnischer Pluralismus – einschließlich seines theologischen Ausdruckes – zur Verheißung anstatt zur Bedrohung; zur Verheißung eines reicheren kulturellen Selbstverständnisses für alle; Verheißung, eine die gesamte Gemeinschaft umfassende analoge Sicht zu entwickeln, die die Verschiedenheit mehrerer kultureller Traditionen umfaßt.

IV. Ethnische Theologie und das Suchen nach kulturell transzendenten christlichen Prinzipien

These: Jede ethnische Theologie hat es nötig, kulturell transzendierende christliche Prinzipien zu artikulieren, die für die partikulären Probleme dieser Kultur erheblich sind.

Jede partikuläre Form von Theologie hat ihre eigenen Möglichkeiten und ihre für sie typischen Versuchungen. So mag etwa ein Theologe, der uninteressiert ist an den empirischen Wurzeln seiner eigenen kulturellen Form von Theologie, nützliche allgemeine Prinzipien aufstellen, ist aber für gewöhnlich nicht gerüstet, eine spezifischere Führung zu bieten. Oder der alternative Fall: Jede ethnische Theologie, die sich auf ein bestimmtes kulturelles Erbe bezieht, wird sich als sehr wertvoll erweisen für die Erhellung und Veranschaulichung des positiven theologischen Sinnes von «Erfahrung» und «Pluralismus». Die typische Versuchung jeder Theologie der Erfahrung und des Pluralismus dagegen sollte ebenfalls aufgezeigt werden: Es ist die Versuchung, die Ansprüche des Christentums auf Umformung jeglichen kulturellen Erbes zu ignorieren[5].

Man braucht kein Anhänger von Karl Barth zu sein, um diese zentrale christliche theologische Überzeugung anzunehmen. Tatsächlich wird Barths Modell für das Verhältnis zwischen Christentum und Kultur (im Grunde ein Konfrontationsmodell) heute weithin und mit Recht als theologisch inadäquat betrachtet. Doch das direkte Gegenteil des Barthschen Konfrontationsmodells, das «liberale» Identitätsmodell, ist noch weniger angemessen. Zweifellos bleiben Karl Barths tiefste theologische Überzeugungen, wie sie in der Barmer Erklärung der Bekennenden Kirche ihren Ausdruck gefunden haben, eine ergreifende, in der Tat klassische Darstellung von Christentum in der modernen Zeit. Barths Hermeneutik des Argwohns gegen alle Formen von Kulturchristentum, in unserem Falle das allzu «ethnische» der «Deutschen Christen», bleibt gesund.

Das Christentum muß also weiterhin kulturell transzendente Prinzipien artikulieren, die für jeden

kulturellen Ausdruck von Religion (einschließlich Christenheit) eine Herausforderung darstellen. In extremen Situationen, wie im nationalsozialistischen Deutschland, muß das Christentum sich der dämonischen Verzerrung eines partikulären kulturellen Erbes mit seinem Zeugnis für Jesus Christus entgegenstellen. Alle ethnischen Religionen sollten daher versuchen, sich nicht auf die Artikulation enthüllender Möglichkeiten für die Bereiche «Erfahrung» und «Pluralismus» zu beschränken. Sie sollten sich überdies bemühen, theologisch transformative, explizit christliche Forderungen und Möglichkeiten für die kulturelle Situation zu formulieren.

In der katholischen Tradition folgt das Verständnis des Verhältnisses zwischen Christentum und Kultur in der Regel weder einem liberalen «Identitätsmodell» noch einem neo-orthodoxen «Konfrontationsmodell», sondern vielmehr einem spezifisch katholischen «Transformationsmodell»! So implizieren etwa so zentrale katholische theologische Positionen wie das katholische Verständnis des Verhältnisses zwischen Glauben und Vernunft, zwischen Gnade und Natur ganz deutlich ein Transformationsmodell. Als spezifisches Beispiel solcher kulturell transzendenter Prinzipien in der katholischen Tradition kann man das katholische Verständnis von Liebe und Gerechtigkeit nehmen, wie es später durch partikuläre ethnische Traditionen ausgedrückt worden ist.

Liebe ist für den katholischen Christen am besten verstanden als die theologische Tugend der Caritas, wobei das völlig ungeschuldete Geschenk der göttlichen *Agape* in Jesus Christus das ständige Verlangen des menschlichen *Eros* umformt, aber nicht zerstört. Caritas im katholischen Sinne hat darüber hinaus in ihren Forderungen für zwischenmenschliche Beziehungen als besondere Eigentümlichkeit ein *gleiches* Interesse für *jeden* konkreten Nächsten. Auf einer höheren Entwicklungsstufe schließt Caritas im katholischen Sinne zwei weitere Wesensmerkmale ein: das Fehlen der Scheu vor einer sich selbst opfernden Liebe und die erlösenden Möglichkeiten der leidenden Liebe[6].

Mit diesem theologischen Verständnis christlicher Liebe können wir uns nun gewissen ethnischen kulturellen Ausdrücken von «Caritas» zuwenden, um zu sehen, wie diese *Caritas* als kulturell transzendent und transformativ wirkt. Ein oft genannter Unterschied zwischen den Völkern des «nördlichen» und des «südlichen» Europas (und deren amerikanischen Exponenten) sind Charakter und Rolle der Ausdruckskraft in der Leidenserfahrung. Soweit ich sehen kann, gibt es in der theologischen Tradition nichts, was auf der einen Seite die sich stärker mitteilende Ausdruckskraft in der Reaktion des Südländers aus Italien oder auf der anderen die mehr verhaltene Art der angelsächsischen Völker begründen könnte. Kurzum: Beide Formen des äußeren Ausdruckes können die wahrhaft christliche Haltung eines Liebenden als schmerzlich Betroffenen, aber Hinnehmenden, in ihrer Reaktion auf das tiefe Leid eines persönlichen Verlustes anzeigen. Der Wesensunterschied zwischen diesen verschiedenen Formen des Ausdrucks ist also rein kultureller Art: Das religiös umwandelnde Prinzip der Caritas als leidende Liebe kann in beiden vorhanden sein oder fehlen.

Auf der anderen Seite kann selbst die höchste Form christlicher Caritas, die sich selbst opfernder Liebe, ethnischen Verzerrungen ausgesetzt sein. So kann beispielsweise in der irischamerikanischen Kultur (die mein eigenes hauptsächliches und geschätztes ethnisches Erbe darstellt) «Selbst-Opfer» gelegentlich zum «Code-Wort» werden für etwas, was eine gewisse Bequemlichkeit, ja sogar selbstsüchtige Wünsche einer einzelnen «ausgedehnten Familie» einem Mitglied der Familie, nicht selten einer der älteren Töchter, auferlegt. Doch selbst wenn man (wie ich es tue) zugibt, daß christliche sich selbst aufopfernde Liebe die großmütige Aufgabe eigener Wünsche für eine authentische Selbsterfüllung und eines eigenen Planes für sein Leben bedeuten kann, sollte man all solchen ethnisch bestimmten Ausdrucksformen gegenüber vom streng theologischen Standpunkt aus argwöhnisch bleiben. Denn das kulturell transzendente christliche Prinzip der umgestaltenden, sich selbst opfernden Liebe, kann nicht auf die Mehrdeutigkeiten, noch weniger auf die verschiedenen dämonischen Verzerrungen irgend eines einzelnen ethnischen Erbes reduziert werden.

Die katholische theologische Tradition behauptet überdies, daß nicht allein «Glaube» und «Liebe», sondern auch «Vernunft» und «Gerechtigkeit» die Möglichkeiten bieten, einzelne Kulturen zu transzendieren. Das Eingehen katholischer Theologie auf metaphysische oder transzendentale Reflexion im theologischen Bereich gibt den offenkundigsten Beleg für diese Behauptung. Dieselbe Glaubensvorstellung ist deutlich vorhanden in der katholischen Tradition zum Thema der sozialen Gerechtigkeit. In der pluralistischen Gesellschaft Amerikas zum Beispiel glaubt der katholische Theologe, daß im Prinzip die Sache der kulturellen Gerechtigkeit vor dem aus «allen vernünftigen Menschen guten Willens» gebildeten Forum gewonnen werden kann. In derselben Situation kann der katholische Theologe unter derselben Annahme der Kultur transzendierenden Möglichkeiten einer vernünftigen Darlegung, wie sie von solchen Vertretern weltlicher Wissenschaft wie John Rawls in *A Theory of Justice* bestätigt wird, in eine Diskussion über sozialpolitische Fragen eintreten. Bevor – um Rawls Voka-

bular zu gebrauchen – verschiedene «vollständige Theorien über das sozial Gute» vorgetragen worden sind, können alle Diskussionsparteien im Prinzip übereinstimmen in allgemein annehmbaren Prinzipien der Gerechtigkeit. Dieses theologische Eingehen auf die selbst- und gruppentranszendierenden Möglichkeiten authentischer «Vernunft» und auf öffentliche Darlegung, ist eine entscheidende Fähigkeit des katholischen Erbes. Man kann nur hoffen, daß das gesunde Wiederaufleben des Interesses an ethnischen Theologien unter den amerikanischen Katholiken nicht zum Anlaß wird, den ständigen Glauben der katholischen Tradition an die Möglichkeit *gemeinsamen* vernünftigen Redens über Fragen der Gerechtigkeit für die Gesellschaft links liegen zu lassen.

Besonders drängend wird diese Hoffnung, wenn man sich, wie man es tun sollte, nach der Diskussion über Fragen der «kulturellen Gerechtigkeit» aus dem Bereich der Kultur weiter bewegt zu Fragen der «sozialen Gerechtigkeit», die in den Bereich der Politik gehören. So implizieren zum Beispiel Fragen der «Nachbarschaft» und der «Pfarrgemeinde», die von mit ethnischen Fragen befaßten Denkern unter den amerikanischen Katholiken in jüngster Zeit als allzulange ignorierte primäre soziale Gegebenheiten in unserer Gesellschaft und unserer Kirche ganz richtig betont worden sind, Fragen der Gerechtigkeit – sowohl im Bereich der Kultur als im Bereich der Politik. Diese Fragen zu einer einzigen verschmelzen bedeutet, der Komplexität mehrerer verschiedener die Gerechtigkeit betreffender, den zwei verschiedenen Bereichen angehörender Fragen und überdies noch den zwischen den Bereichen waltenden verwickelten Beziehungen die Gerechtigkeit verweigern.

Als Einzelbeispiel für die Komplexität von Fragen der sozialen und politischen Gerechtigkeit auf der amerikanischen Bühne nehme man folgenden wohl bekannten Fall: Vergleicht man die soziale Ungerechtigkeit, die der amerikanischen eingeborenen Bevölkerung und den Schwarzen in der amerikanischen Gesellschaft angetan worden ist, mit der sozialen Ungerechtigkeit, wie sie andere, spätere ethnische Gruppen zu erdulden hatten, so muß man einen Unterschied, mehr in der Art als im Grad, feststellen. Es ist – wie ein Kommentator bemerkte – ähnlich wie der Unterschied zwischen einem gebrochenen Rückgrat und einem gebrochenen Arm. Solche qualitativen Unterschiede dürfen nicht zum Vorwand werden, die Ungerechtigkeit zu übersehen, die immer noch von Mitgliedern ethnischer Gruppen und Nachbarschaften in den Vereinigten Staaten erduldet werden, sie müssen vielmehr unbedingt ihr Gewicht behalten für jede die gesamte Gemeinschaft umfassende Diskussion über sozialpolitische Fragen.

Wenn das Wiedererwachen des Interesses an der Ethnizität unter den Theologen eine Gelegenheit für theologische Bereicherung in der Kirche wird und beim Kampf für die kulturelle Gerechtigkeit in der Gesellschaft Hilfe bietet, dann können auch die noch komplexeren Fragen der Sozialpolitik davon erfaßt und vielleicht sogar umgewandelt werden durch eine neu belebte öffentliche Auseinandersetzung, in der christliche Theologie eine partielle, aber vitale Rolle spielen wird.

[1] Diese klare Definition ist die vom Center for the Study of American Pluralism der Universität von Chicago verwendete. Als Beispiel für die Verwendung dieser Definition durch Andrew M. Greeley, siehe sein Buch The Communal Catholic (Seabury, New York 1976) 127–151. An repräsentativen Artikeln amerikanischer Katholiken (einschließlich Geno Baroni, Michael Novak und Virgil Elizondo) vgl. The «Ethnicity in the Church» issue: New Catholic World (Mai/Juni 1976) 101–143.

[2] Diese Definition findet sich bei Daniel Bell, The Cultural Contradictions of Capitalism (Basic, New York 1976), 10–12. Ich habe Professor Bells Definition des Bereiches der «Kultur» in Übereinstimmung mit den Untersuchungen von Clifford Geertz, The Interpretation of Cultures (Basic, New York 1973), namentlich 3–33, 87–126, sowie in Zusammenhang mit meinem eigenen Werk über das Symbol in der Theologie modifiziert.

[3] Betr. Argumente für diese Definition vgl. meine Arbeit Blessed Rage for Order = New Pluralism in Theology (Seabury, New York 1975).

[4] Wenn wir ablehnen, daß einerseits die angelsächsische Kultur allen Amerikanern, andererseits die neuscholastische Theologie allen Katholiken in einem univoken Verständnis aufgedrängt wird, so bedeutet das weder eine Bestreitung des außerordentlichen Reichtums der angloamerikanischen Kultur, noch des tatsächlichen Beitrages der Theologie der Neuscholastiker.

[5] Als noch immer klassische Untersuchung dieses Sachbereichs vgl. Richard Niebuhr, Christ and Culture (Harper, New York 1960). Ich gedenke mich ausführlicher zu äußern über Sinn und Begründung meiner eigenen in diesem Werk verwendeten systematischen Kategorien, speziell «Klassik, Analogie, Enthüllungs- und Umwandlungsmodelle – in einem demnächst (1977) unter dem Titel «The Analogical Imagination in Theology» erscheinenden Buch.

[6] Für eine klare Darlegung dieser Fragen vgl. Gene Outka, Agape, An Ethical Analysis (Yale University Press, New Haven 1974).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

DAVID TRACY

geboren 1939 in Yonkers, New York. Er ist Priester der Diözese Bridgeport, Connecticut, und Doktor der Theologie der Gregorianischen Universität Rom. Er wirkt als Professor der philosophischen Theologie an der Divinity School of Chicago University. Er verfaßte die folgenden Bücher: The Achievement of Bernard Lonergan (1970) und Blessed Rage for Order: New Pluralism in Theology (1975). Er arbeitet mit bei zahlreichen Zeitschriften und ist Herausgeber von Journal of Religion und Journal of the American Academy of Religion. Anschrift: The University of Chicago, Divinity School, 1025 East 58th Street, Chicago, Ill. 60637, USA.

Gregory Baum

Redaktionelle Zusammenfassung

Die Christen, die in einer verworrenen Welt leben, suchen in Schrift und Überlieferung nach Licht und Anregung. Seitdem die Ethnizität in manchen Ländern der Welt als ein wichtiges Problem aufgetaucht ist und weil an den Menschen schweres Unrecht verübt worden ist, da nationale Regierungen nicht imstande waren, das vielgestaltige ethnische Erbe der Bevölkerung zu bewahren, ist der ethnische Pluralismus zu einem ethisch-politischen Problem geworden. Die politische Überlieferung des Westens und der Welt ganz allgemein hat ja für den ethnischen Pluralismus und den Schutz der besonderen Traditionen so wenig Verständnis aufgebracht, daß die Hauptverbrechen der vergangenen Jahrzehnte in der Unterdrückung von Minderheiten bestanden haben. Wir waren Zeugen von Genoziden; wir mußten mitansehen, wie Minderheiten auf dem Gesetzeswege unterdrückt wurden; wir beobachten, wie ethnische Gemeinschaften diskriminiert werden. Dieses Heft von CONCILIUM befaßt sich mit einem Aspekt dieses Problems: mit dem Aufkommen der Ethnizität. Gegenwärtig hat fast jedes Land so oder so mit dem ethnischen Problem zu tun. Was hat die christliche Theologie zu dieser ethisch-politischen Frage zu sagen?

Obwohl wir uns aus der Bibel Einsicht zu holen suchen, erwarten wir nicht, in ihr die spezifischen Antworten auf die Fragen zu finden, die das heutige politische Leben stellt. Wie uns jedoch die vorhergehenden Aufsätze über Volkstum und Pluralität in der Heiligen Schrift sagen, bietet uns die Bibel die großartige doppelte Botschaft, daß Gott die ganze Menschheit und gleichzeitig jedes Volk liebt. Die Bibel tritt für die Universalität und die Partikularität ein. Gott hat die Vielfalt und die Einheit erschaffen. Diese doppelte Botschaft der Bibel erinnert die Kirche an den Aspekt des gesellschaftlichen Lebens, der in der Welt, zu der er gehört, übersehen oder unterdrückt wird. Wenn eine Rasse, ein Volk oder Stamm sich als den andern überlegen ausgibt und der Menschheit gegenüber eine aggressive Haltung einnimmt (wir alle erinnern uns an solche Fälle in der neueren Geschichte), fordert die Botschaft der Bibel die Christen auf, für die Einheit der Menschheit als einer Familie von Brüdern und Schwestern einzustehen; wenn aber besondere Rassen, Völker oder ethnische Gruppen unterdrückt werden, ruft die Bibel die Kirche auf, die Vielgestaltigkeit neu zu würdigen und die besonderen Traditionen zu verteidigen.

Obwohl die Bibel den Horizont umreißt, unter dem die Christen über die von der Ethnizität aufgeworfenen Fragen nachsinnen sollen, ist es noch viel zu früh, eine Theologie der Ethnizität aufzubauen. Die beiden Forschungsaufsätze von John Shea und David Tracy beziehen sich nur auf die Situation in Amerika. Und selbst hier ist es, wie David Tracy klar feststellt, für die Voruntersuchung notwendig gewesen, die Unterdrückung, die Rasse, Klasse und Geschlecht betrifft, vorerst auszuklammern. Da das Aufkommen des ethnischen Selbstbewußtseins in Amerika gegenwärtig in einer verwickelten politischen und wirtschaftlichen Situation vor sich geht, stellt sich die Frage, wie weit es möglich ist, den Begriff der Ethnizität von dem der Macht zu trennen. Und doch müssen die Theologen einen Anfang machen.

Wer von einem theologischen Standpunkt aus über die Ethnizität nachdenken will, steht vor der großen Schwierigkeit, daß sich die Gesellschaftswissenschaftler über den Sinn und die gesellschaftliche Funktion der Ethnizität in verschiedenen Teilen der Welt nicht einig geworden sind. Der Pluralismus von Siedlerländern wie den Vereinigten Staaten, Kanada und Australien, die als Kolonien gegründet und von Einwanderern aus entwickelten Kulturen besiedelt worden sind, ist etwas ganz anderes als der Pluralismus traditioneller europäischer Länder, in denen sich das Volk aus einer Stammesexistenz langsam zu modernen Zivilisationen entwickelt hat. Siedlerländer haben für gewöhnlich eine einheimische Bevölkerung unterdrückt; sie haben weiterhin Einwanderer aus Europa und anderen Gebieten angezogen und in manchen Fällen durch Sklavenhandel oder politische Annexionen Völker gezwungen, innerhalb ihrer Grenzen zu leben. So entstammen in den Vereinigten Staaten weder die einheimischen Indianer noch die schwarze Bevölkerung noch die mexikanischen Amerikaner noch die Puertoricaner einem Bestand von Einwanderern. Soll man sie als ethnische Gemeinschaften deklarieren? Die meisten Soziologen betrachten bloß diejenigen Gemeinschaften, die von Einwanderern, hauptsächlich Europäern, abstammen und nicht der Gründungsnation angehören, als ethnische Gruppen. In Kanada betrachten sich weder die aus Frankreich noch die aus England Stammenden als ethnische Gruppen. Demzufolge bezieht sich die soziologische Definition der Ethnizität auf die Macht.

Gesellschaftswissenschaftler sind sich über den Sinn und die gesellschaftliche Funktion der Ethnizität in Nordamerika nicht einig. Da es nach der Black-Po-

wer-Bewegung zu der neuen Betonung des ethnischen Selbstverständnisses kam, ist es nicht immer klar, ob die neue Selbstbehauptung der Schwarzen andere besondere Volksgruppen in Amerika dazu angetrieben hat, ihren Eigenwert und ihre Unterschiedlichkeit zu betonen, oder ob die neue Betonung der Ethnizität ein Versuch von Amerikanern europäischer Abstammung ist, die Klagen der Schwarzen zu relativieren. In Kanada ist die Betonung des Multi-Kulturalismus sicherlich eine politische Maßnahme, die das Unbehagen der Frankokanadier zu relativieren und den ursprünglich binationalen Charakter der Kanadischen Union wieder zu beleben sucht.

Die Sozialwissenschaftler streiten sich über die gesellschaftliche Funktion des ethnischen Bewußtseins in Amerika. Einige heben die positiven Seiten hervor. Sie sagen: Das zunehmende ethnische Selbstverständnis verschafft den Menschen in der modernen Industriegesellschaft einen neuen Zugehörigkeitssinn; es sichert das Überleben von Gemeinschaftswerten in einer individualistischen Gesellschaft; es schafft Zusammenhang und Zusammengehörigkeitsgefühl in Nachbarschaften und schützt so die moderne Stadt vor Zerfall; es bringt in einer Zeit, da immer mehr Macht in die Hand der Regierung übergeht, den Wunsch nach Dezentralisierung zum Ausdruck; es bringt die Menschen in Kontakt mit ihren geschichtlichen Wurzeln und verschafft ihnen Zugang zur Kreativität, die ihnen von der Massengesellschaft geraubt worden ist.

Andere Gesellschaftswissenschaftler achten mehr auf die negativen Aspekte. Wie sie behaupten, haben die meisten Einwanderergruppen eine Kultur und Sprache mitgebracht, die das Gepräge der Unterdrükkung tragen, unter der sie in der alten Welt lebten, so daß das Hervorheben der ethnischen Selbstidentität, wenn nicht die entsprechende Erziehung hinzukommt, die Menschen sentimental an einer verarmten, unartikulierten Vergangenheit haften läßt und sie davon abhält, die Entwicklung der kulturellen Bewegung ihrer neuen Heimat mitzumachen. Beispielsweise haben sich deutsche und polnische Katholiken, die nach dem Zweiten Weltkrieg nach Kanada kamen, oft geweigert, sich an die älteren deutschen und polnischen Pfarreien anzuschließen, weil diese ihnen wunderlich, als Überbleibsel eines vergangenen Jahrhunderts vorkamen; selbst die Sprache wird oft auf die einfachsten Satzstrukturen verkürzt und ist somit nicht mehr das geeignete Instrument, um über die grundlegenden politischen Wirklichkeiten des Landes zu reden. Andere Gesellschaftswissenschaftler sind der Ansicht, daß die neue Betonung der Ethnizität die Solidarität der Arbeiterklasse schwächt und damit wichtige politische Implikationen hat. Wenn ein portugiesischer Arbeiter in Kanada zuerst Portugiese und erst dann Arbeiter ist, dann fühlt er sich in erster Linie mit seiner Volksgruppe und nicht mit der Arbeiterklasse verbunden, und da in Kanada die Arbeit mit einer politischen Partei identifiziert wird, wird die Stimmabgabe davon beeinflußt. Die gesellschaftliche Funktion der Ethnizität ist wohl von Land zu Land verschieden.

Da die Gesellschaftswissenschaftler in ihrer Bewertung des Aufkommens der Ethnizität auseinandergehen, ist es für Theologen schwierig, an eine theologische Reflexion über dieses Phänomen heranzugehen, außer wenn sie gewillt sind, die verschiedenen soziologischen und politischen Analysen zu studieren und selbst zu entscheiden, welche von ihnen für sie die überzeugendsten sind. Und da die katholische Kirche innerhalb ihrer kirchlichen Tradition dem ethnischen Pluralismus oft zu wenig Beachtung schenkt, ist dies ein sich aufdrängendes Thema. Die Herausgeber hoffen, daß dieses Heft von CONCILIUM zu weiteren Forschungsarbeiten über das Thema anregt.

Übersetzt von Dr. August Berz

WICHTIGE NEUERSCHEINUNGEN

Verlag Styria
Graz Wien Köln



338 Seiten, kartoniert,
S 290,–, DM 40,–

Zwei fundamentalen Bereichen der Theologie ist dieses Buch gewidmet: der Begründung des Glaubens und der Einheit des Glaubens. Die in Frage stehenden Kernaussagen des Christentums über Gott, Offenbarung, Jesus Christus, Kirche betreffen das Fundament und somit die Christenheit als Ganzes. Das Angebot ist notwendig ökumenisch.



278 Seiten, kartoniert,
S 259,–, DM 36,–

Das Phänomen der Spontangruppen oder Basisgemeinden, die in zunehmendem Maße in allen Teilen der Weltkirche entstehen, wird in diesem Buch umfassend dargestellt und einer kritischen soziologischen wie theologischen Analyse unterzogen.
Dem Gespräch mit diesen Gruppen will dieses Buch dienen.

Vorwort

Volkstümliche religiöse Ausdrucksformen, die oft in einem gewissen Widerstreit zu liturgischen Stilformen stehen, sind heute häufig Gegenstand von Diskussionen. Diese Thematik ist weitergespannt und oft vieldeutig. Die verwendeten Begriffe sind schwer definierbar, die Spannweite und Vielgestaltigkeit des Phänomens widersetzt sich einer eindeutigen Abgrenzung und präzisen Untersuchung. Oft ist es auch schwierig zu sagen, ob es sich unverkennbarerweise um Aberglauben oder bloßes Gefühl handelt oder aber um eindeutige Ausdrucksformen echten Glaubens.

In dieser Nummer von CONCILIUM verfolgen wir nicht die Absicht, diese Thematik in ihrem ganzen Umfang abzuhandeln. Wir wollen vielmehr versuchen, uns lediglich auf einen einzigen Punkt zu konzentrieren: Ausgehend von der Zielbestimmung eines religiösen Systems, wonach dieses dazu dient, dem Verlangen eines Volkes nach Sinngebung Ausdruck zu verleihen, haben wir uns entschlossen, über die Begegnung zwischen unterschiedlichen kulturellen Traditionen von religiöser Bedeutung zu handeln.

Der amerikanische Anthropologe Clifford Geertz spricht von der Religion als einem kulturellen System, in welchem alle Aspekte des menschlichen Lebens in einer wechselseitigen Sinnbeziehung untereinander verbunden sind[1]. Vielleicht bezieht Geertz' Beschreibung eines religiösen Systems sich weniger auf das Christentum oder andere Religionen mit missionarischen Traditionen als vielmehr auf Religionen, die allem Anschein nach eher nur bei einem bestimmten Volk beheimatet sind. Bei missionarischen Religionen steht ihre erstmalige Verkündigung in einem vielfältigen Gegensatz zu den vorhandenen kulturellen Traditionen. Dann kann es geschehen, daß die «offizielle» religiöse Ausdrucksgestalt vielen Menschen unangemessen oder nicht leicht zugänglich ist, so daß sie weiterhin in anderen Ausdrucksformen verharren oder das Alte mit dem Neuen zu verschmelzen versuchen.

Ein Kontrast zwischen offiziellen Liturgien und anderen religiösen Ausdrucksformen mag keine ideale Lösung sein, aber er ist eine Tatsache der Geschichte und der heutigen Wirklichkeit, welche der sorgfältigen Untersuchung bedarf. Dieses Phänomen mag zusammenhängen mit dem Unvermögen von Liturgien, einer kulturellen Stimmungslage auf eine wirklich verständliche und zugängliche Weise Ausdruck zu verleihen.

Wenn wir von der Frage absehen, wie die frühesten christlichen Riten entstanden sind, können wir für die späteren Perioden aller Wahrscheinlichkeit nach die Spuren des folgenden Entwicklungsmodells freilegen:

a. Zu bereits vorhandenen religiösen Ausdrucksformen kommt von außen her ein fremdes Element hinzu, das oft versucht, das früher Bestehende zu verdrängen.

b. Aus dem Zusammentreffen dieser Formen ergibt sich entweder eine Formenverschmelzung oder aber die Koexistenz von kontrastierenden und bisweilen divergierenden Formen.

Angesichts dieser Sachlage wollen wir uns in dieser Nummer von CONCILIUM insbesondere mit den folgenden drei Themen befassen:

1. Das Zusammentreffen von alten und neuen religiösen Ausdrucksformen, wenn die neuen aus einer Quelle stammen, die außerhalb eines Volkes liegt.

2. Die Entwicklung einer religiösen Ausdrucksform, die christliche und nichtchristliche Formen in sich verschmilzt, einer Ausdrucksform, die sich innerhalb der Gesamtheit eines Volkes der Popularität erfreuen kann oder die auch nur in einer bestimmten Schicht oder gar nur in einer Elite zu finden ist.

3. Die Entwicklung einer religiösen Ausdrucksform von der Art, daß sie für die vorgegebenen kulturellen Werte und Bestrebungen eines bestimmten Volkes steht.

Der erste Abschnitt der Themenstellung wird einige Beispiele aus der Geschichte aufgreifen, die konkret zeigen, in welcher Wechselbeziehung kultureller Sinngehalt und religiöser Ausdruck stehen. Der zweite Abschnitt berührt Fragestellungen von unmittelbar aktuellem Interesse. Diesen beiden ersten Abschnitten folgt eine theologische Schlußfolgerung, verfaßt von einem Mitglied der Sektionsleitung des Redaktionskomitees. Schließlich und endlich greifen wir in einem Bericht noch ein konkretes Beispiel auf, nämlich die Frage, wie in Spanien in derzeit laufenden Untersuchungen das Problem der *religiosidad popular* behandelt wird. Dies wird dazu beitragen, die Untersuchungen dieses Heftes in einen weitergespannten Zusammenhang einzuordnen. Dies haben wir getan aus der Überzeugung, daß die Beleuchtung dieser Frage am Beispiel eines Landes nützlicher sei als eine breit ausladende Übersicht über viele andere Länder oder Kontinente.

[1] Clifford Geertz, Religion as a Cultural System. In: M. Banton, Anthropological Approaches to the Study of Religion (London 1966) 1 – 46.

HERMAN SCHMIDT
DAVID POWER

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Beiträge

Jacques Fontaine

Die Begegnung der Kulturen in der hispanischen Ikonographie vom 4. bis 7. Jahrhundert

Dialektische Entwicklung

Die Evangelisation des römischen Spanien war in der Mitte des 3. Jahrhunderts, aus dem uns die ersten datierten Dokumente erhalten sind, bereits sehr fortgeschritten. In der Korrespondenz von Cyprian von Karthago finden sich im Jahre 254 die Klagen der Gemeinden von Mérida, León und Astorga gegen ihre Bischöfe, die sich Apostasie zuschulden kommen ließen, sich aber weigerten, auf ihr Amt zu verzichten. Während der Valerianischen Verfolgung besteigt im Jahre 259 der Bischof von Tarragona mit seinen beiden Diakonen Augurus und Eulogus den Scheiterhaufen; die *Akten* ihres Martyriums gehören zu den authentischsten. Diese sehr alten Dokumente erlauben uns, unser Thema genauer ins Auge zu fassen.

Sie zeigen zunächst, daß das Christentum damals nicht nur in den am meisten romanisierten Küstengebieten eingepflanzt war. Es ist es nicht weniger stark in Lusitanien und selbst in den entfernten Siedlungen im Nordwesten der Halbinsel, in den von Rom am spätesten eroberten und befriedeten Provinzen. In diesen Gebieten mit im wesentlichen keltischer Bevölkerung wurden die einheimischen Zivilisationen weniger früh und weniger vollständig romanisiert als in den Tälern des Ebro und des Guadalquivir; diese beiden bildeten im übrigen seit dem Jahre 197 vor Chr. die römischen Provinzen «Hispania Citerior» und «Hispania Ulterior». Daraus ergibt sich, daß die einheimischen Religionen trotz einer Latinisierung, die durch die Inschriften auf den heidnischen Grabdenkmälern, die wir zuerst behandeln werden, belegt ist, in diesen Regionen unter dem liberalen politischen Schutz des Römischen Reiches fortbestanden oder gar eine Wiederbelebung erfahren haben. Auf dieses «nordwestliche Viertel» der Halbinsel, wo sich außerdem die interessantesten Reste der Skulptur des westgotischen 7. Jahrhunderts bis heute erhalten haben, richtete sich also unsere besondere Aufmerksamkeit.

In ihrem Brief von 254 beklagt sich die Gemeinde von Mérida, daß ihr apostatischer Bischof schon früher Ärgernis gegeben habe, weil er Verstorbene seiner Familie mit Heiden in einem Friedhof beerdigen ließ, der einem *collegium* gehörte. Nun weiß man aber, daß diese *collegia* Berufsverbände waren, in denen sich bescheidene Bürger und insbesondere Handwerker zusammenschlossen. Dieser Bischof stand so wahrscheinlich auf einer sozial wenig hohen Stufe in der sozialen Hierarchie seiner Stadt. Andererseits stellte das Konzil von Elvira (in der Nähe des heutigen Granada) ein halbes Jahrhundert später die Ausübung von Richterämtern und heidnischen Priesterämtern durch gewisse Christen ebenso in Frage wie Mißbräuche gewisser Landbesitzer (von denen wir im übrigen wissen, daß sie meistens noch einen Wohnsitz in den Städten hatten). All das zeigt, daß man nicht von einer sozialen Opposition (reiche Heiden und arme Christen) ausgehen muß, sondern eher von einem geopolitischen und kulturellen Gegensatz zwischen Stadt und Land, um die Probleme der Begegnung der Kulturen im hispanischen Christentum richtig zu stellen; in diesem Nordwesten, wo die ländlichen Gegenden noch später und noch langsamer evangelisiert wurden als anderswo, zeigt besonders die berühmte Predigt Martins von Braga *De correctione rusticorum* die überraschende Lebendigkeit, die das ländliche Heidentum in diesen Regionen am Ende des 6. Jahrhunderts noch besaß.

Der kulturelle Ausdruck des Christentums, wie er unter den Formen der religiösen Ikonographie zu fassen ist, entwickelt sich in der Folge in einer engen Verbundenheit mit den Beziehungen zwischen der römischen Zivilisation und den einheimischen Kulturen. Das Christentum wurde zunächst in den Städten eingepflanzt, in denen die römische Sprache und Kultur ausgesprochen heimisch wurden, und erschien dort sehr früh als eine östliche Religion lateinischer Prägung. Seine Hierarchie verteilte sich im übrigen in die bereits bestehende Ordnung der Städte. Daraus ergab sich, daß Christianisierung und Romanisierung ihr Schicksal in zunehmendem Maße miteinander verbanden, vor allem seit das Christentum vom römischen Gesetz anerkannt (313) und dann Staatsreligion (380) wurde. Die Verkündigung des Wortes Gottes – seit dem zweiten Jahrhundert in die lateinische Sprache übersetzt – wird im übrigen nur von den lateinischsprechenden oder gar wirklich romanisierten Hörern verstanden. Deshalb ist die Evangelisierung der ländlichen Gebiete ein entscheidender Faktor der endgültigen Latinisierung des Westens: in Spanien selbst überlebt nur das Baskische diesen Vorgang.

Diese drei Vorüberlegungen haben den Hintergrund entworfen und die Faktoren der dialektischen Ent-

wicklung, die wir zu skizzieren versuchen werden, vorgestellt. Einerseits besitzt das Heidentum in *Hispania* tief verwurzelte Traditionen, deren ikonographischer Ausdruck uns in den unter dem geläufigen Namen «hispano-römische Stelen» bekannten Grabdenkmälern erhalten ist. Gegenüber dieser Sakralkunst erscheint das Christentum zunächst in einer kulturellen und ikonographischen Form, die im strengen Sinn des Wortes aus Rom *importiert* wurde und einer begüterten Elite vorbehalten war, mindestens was die Grabplastik betrifft, die einzige altchristliche Kunst, von der wir in Spanien noch ikonographisch bedeutende Zeugnisse haben. Erst nach dem Fall Roms im 5. Jahrhundert machte im Westgotischen Reich (Ende des 5. und 6. Jahrhunderts) die Evangelisierung der ländlichen Gebiete des Nordwestens trotz des noch lebhaften Widerstandes des ländlichen Heidentums wirkliche Fortschritte und wurde eine gewisse Synthese der religiösen Ikonographien möglich und sogar nötig. Das beste Beispiel für diese Synthese römischer, einheimischer und orientalischer Themen ist uns noch in der Dekoration der kleinen Kirchen in der nördlichen Meseta erhalten.

Grabtraditionen

Das keltische Spanien hat uns im Norden und Nordwesten eine reiche Sammlung von Grabstelen hinterlassen mit einer religiösen Ikonographie, die zugleich einheitlich in ihren Themen und mannigfaltig in ihren Formen und ihren regionalen Techniken ist. Die Mehrzahl der Stücke datiert aus der hohen Kaiserzeit (2. und 3. Jahrhundert). In ihren alten Zeugen, aber auch in ihren neuen Arbeiten hat diese heidnische hispano-römische Kunst das Edikt von Mailand und das Jahrhundert des christlichen Reiches überlebt: man hat neulich in den kantabrischen Pyrenäen ein Weihegeschenk an einen einheimischen Gott gefunden, das von 399 datiert, also beinahe 20 Jahre nach dem Edikt von Thessaloniki (380). In Gegenden, die nicht zu romanisiert waren, haben die gleichen Werkstätten oft gleichzeitig ikonographisch verschiedene Arbeiten geliefert, je nach den religiösen Überzeugungen ihrer Kunden. So findet man in den Arbeiten der Werkstatt in der Bureba (Region von Briviesca, nordöstlich von Burgos) eine Koexistenz wieder, die jener entspricht, die man in dieser zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts auch noch in Rom feststellt, in den Kammern mit christlicher beziehungsweise heidnischer Ikonographie in den Katakomben der *Via latina*.

Die Ikonographie dieser Grabstelen aus dem Norden ist im wesentlichen religiös, handelt es sich nun um figürliche Szenen, um Darstellungen von Pflanzen und Gestirnen oder um Pläne von Bauwerken. Im Unterschied zu jener von Gallien sind bei ihr realistische Darstellungen von Szenen des täglichen Erdenlebens der Verstorbenen nicht im Überfluß vorhanden. Insgesamt unbeholfener in der Ausführung ist sie auch abstrakter und in dem Maße, in dem sie authentischer sakral ist, geheimnisvoller. Sie will denn auch zunächst auf figürliche oder vor allem symbolische Weise das Leben des Verstorbenen im Jenseits darstellen und die Transzendenz eines göttlichen Universums, in das er über den Weg des Todes eingetreten ist. Die regionalen Unterschiede der figürlichen Darstellungen widerspiegeln dabei die Komplexität der ethnischen Vielfalt auf der nördlichen Meseta. Die Wellen der indoeuropäischen Eindringlinge waren dort mit Restbeständen prähistorischer, hauptsächlich in die Pyrenäen geflohener Bevölkerungen zusammengestoßen wie auch mit der Expansion der iberischen Völker und Zivilisationen, die vom Mittelmeer her gegen die Mesetas vordrangen. Von daher versteht sich auch die besondere Leistung der sogenannten keltiberischen Kontaktzonen auf beiden Seiten des oberen Tejo und im Gebiet des oberen Duero.

An den heroisierenden Darstellungen des Verstorbenen als berittener Krieger oder Jäger können wir rasch vorbeigehen. Sie haben in der Ikonographie der Synthese in der westgotischen Zeit überhaupt keine Zukunft (auch wenn man in seltsamen Figuren der Innenfriese in der Apsis von San Pedro de Nave einige Spuren davon findet). Mehr Aufmerksamkeit muß man den Darstellungen von Tieren und Pflanzen schenken (Vögel und Hasen; klassischer mediterraner Dekor: Rebe mit Laubwerk und Trauben, der sehr wahrscheinlich seine dionysischen Harmonien von Unsterblichkeit bewahrt hat).

Noch interessanter sind angesichts ihrer ästhetischen und religiösen Wiederverwendung in der Kunst des 7. Jahrhunderts die Darstellungen von Gestirnen: Sonne und Mond in den Formen von Kreisen, Rosetten, Hakenkreuzen, Mondsicheln. Die Darstellungen von Gestirnen, die auf einigen portugiesischen Megalithen gefunden wurden, lassen uns die sehr tiefe hispanische Verwurzelung dieser Glaubensüberzeugungen erahnen, die durch das beträchtliche Eindringen orientalischer Religionen in diesen zur römischen Zeit dann noch verstärkt wurden. Sie lebten dort in der Gallaecia des 5. und 6. Jahrhunderts in synkretistischen, kaum christianisierten Formen in der priszillianischen Häresie weiter; und der Aufschwung des Sonnenkultes im 3. Jahrhundert mußte seine Übertragung auf die Halbinsel zur Zeit des späten Reiches verstärken.

Eine Sonderstellung schließlich muß man dem vorbehalten, was einige Autoren auf unseren Stelen die Darstellung der «Pforten des Todes» genannt haben. Oft an der Basis der Stele doppelt oder dreifach angebracht sind das Pfeiler mit Rundbogen oder Hufeisen. Wenn man die reiche Entwicklung des Hufeisenbogens in der westgotischen und mozarabischen christlichen Architektur kennt, schenkt man diesen Entwürfen seine doppelte Aufmerksamkeit: stellen sie den im Tod überschrittenen Eingang zum Jenseits dar wie die Pforten des Hades auf einigen Sarkophagen des Orients (Sidamara)? Ahmen sie einfach wirkliche und irdische Mausoleen nach? Symbolische Schöpfungen der religiösen Einbildungskraft oder reiner Monumentaldekor zum Zweck feierlicher Würdigung? Diese verschiedenen Hypothesen schließen sich nicht aus, und die eigentlich religiöse Bedeutung (Ritus des Überschreitens des Todes, der das Leben *transzendiert: per-it!*) bleibt die tiefste Bedeutung. Zugleich kehrt sich die Problematik der späteren Übertragung um: längslaufende Bogenreihen oder auch querlaufende wie die *dreifachen Hufeisenbogen*, die die Kirchenschiffe vom heiligen Bereich trennen, zum Beispiel in der mozarabischen Basilika von Escalada (10. Jahrhundert; dies ist ein westgotisches Erbe wie die Studie von H. Schlunk über São Gião de Nazaré nachgewiesen hat), erscheinen von daher in neuem Licht: die Naturreligion des geheiligten Jenseits könnte hier sehr wohl die christliche Wiederverwendung weltlicher Symboliken erhellen.

Ikonographie der Synthese

Diese Grabtraditionen sind in dem Maße, in dem sie in einer teilweise klassischen Sprache (vgl. die Rebe und sogar das Latein der Inschriften, die ihnen beigegeben sind) eine noch einheimische religiöse Botschaft zum Ausdruck bringen, bereits *gemischt*. Angesichts ihrer Beständigkeit erscheinen die ersten Belege der frühchristlichen Kunst als *importierte* Kunst. Zunächst im buchstäblichen Sinn: diese Skulpturen wurden in römischen Werkstätten in Rom geschaffen.

Die Mehrheit dieser einfachen Christen, die unter *tegulae* beerdigt wurden wie im Friedhof von Tarragona, konnte sich diese prunkvollen, schweren und zu hohen Kosten importierten Werke nicht leisten. Sie wurden von *honestiores* in Auftrag gegeben, etwa von jenem Leucadius, «Primitiarius» des Kaisers, dessen Inschrift eingerahmt wird von Wellenlinien und von symmetrischen Darstellungen der *traditio legis* an Petrus und des Opfers Abrahams.

Der aristokratische Charakter dieser Kunst kommt noch besser zur Geltung im Rahmen des Mausoleums von Puebla Nueva (Provinz Toledo), einem oktogonalen Monument, dessen Dimensionen so beachtlich sind wie jene des Diokletiangrabmals in Split. Seine Krypta enthielt prunkvolle behauene Sarkophage. Der eine davon wurde zur Zeit Theodosius' aus dem Orient importiert (wenigstens seine Ikonographie) und stellt eine Huldigung an den Herrscher dar: durch die Apostel, die in zwei symmetrischen Reihen stehen, an Christus, der majestätisch auf einem erhöhten Platz thront – wie Theodosius und seine Söhne auf dem berühmten silbernen *missorium*, das im letzten Jahrhundert in Estremadura gefunden wurde. Die biblische und beschreibende Ikonographie dieser Plastik aus dem 4. und 5. Jahrhundert bleibt der bevorzugte Ausdruck einer christlichen Aristokratie, die auf weltliche Weise am traditionellen Luxus ihrer Stätten der Ewigkeit hängt. Und selbst ihre Ikonographie ist in ihren Entwürfen der römischen Kunst verpflichtet: man denke an die *acclamatio* oder an die Komposition evangelischer Szenen, auf fortlaufenden Friesen, auf Werken aus der konstantinischen Zeit, die mit den Kompositionsverfahren und den Friestechniken des Konstantinbogens in Rom übereinstimmen.

Diese enge Symbiose von weltlicher kaiserlicher und religiöser christlicher Ikonographie ist typisch für die *christiana tempora*, in denen sich die Kirche und das Reich mehr als nur gegenseitige Unterstützung leihen; Ikonographie einer zentralisierten und verhältnismäßig einförmigen Kunst, die sich vom römischen *caput mundi* aus, wo sie betrieben wurde, über den ganzen Westen ausbreitete (über jenen der Städte oder der reichen *villae*).

Aber schon die tetrarchische Neuordnung hat das Reich in breite Verteidigungssektoren geteilt, deren innere Einteilung die künftigen Nationen skizziert. Die «Diözese Hispaniens» macht aus der ganzen Halbinsel eine besondere administrative Einheit. Dadurch wird der Regional- und Lokalpatriotismus verstärkt, und das spätrömische Reich erlebt überall ein Auferstehen der einheimischen Grundlage. Bei der Christianisierung ist dies am Erfolg der Verehrung der örtlichen Martyrer zu beobachten, insbesondere in Spanien, worüber wir durch die Gedichte des *Buches der Kronen* auf außerordentliche Weise Bescheid wissen: Prudentius von Callaguris (das heutige Calahorra am oberen Ebro) rühmt darin unter anderen die Soldatenmartyrer seiner engeren Heimat Emeterius und Chelidonius und das regionale Ansehen der wundertätigen Kraft ihrer Reliquien auf die eben christianisierten *Vasconen*, die noch immer sehr nahe bei ihrer *bruta gentilitas* (Prudentius dixit!) sich befinden. (Zu dieser

Zeit entstehen auch lokale Werkstätten wie jene seltsame in der Bureba, etwa 100 km östlich von Calagurris.) Ihre Plastik, schematisch und weich, nähert sich der Akkordherstellung hispano-römischer Stelen dieser Gegenden an (jene von Poza de la Sal in der Nähe, jene von Lara etwa 50 km südlich – zwei Gruppen berühmter, zahlreicher, ausgeprägter Stelen).

Die Ikonographie dieser lokalen christlichen Sarkophage ist viel geheimnisvoller und auch unentziffert, wenn nicht gar unentzifferbar, im Vergleich mit den zeitgleichen römischen Importen. Dabei gibt es ein *Unicum* : die Darstellung des Traums der Perpetua, der karthagischen Martyrin anfangs des 3. Jahrhunderts, die uns (einschließlich des Traums) durch die *Passio Perpetuae* bekannt ist. Ferner begegnet eine sitzende Person mit einem Stab in der Hand und einem Vogel auf dem Kopf und einem anderen auf dem Stab : das ist, wie H. Schlunk verdienstvollerweise nachgewiesen hat, die Darstellung der legendären Erwählung Josephs nach dem Jakobusprotoevangelium, einer neutestamentlichen Apokryphe. In diesem Zusammenhang hat man zu Recht an das Interesse erinnert, das die priszillianischen Häretiker den Apokryphen entgegenbrachten ; die Priszillianer wurden von einem 380 in Saragossa versammelten Konzil verurteilt, wobei ein Kanon die «separatistischen» Versammlungen in einigen ländlichen Gegenden kritisiert. Diese Gruppe von Skulpturen bringt uns durch alle ihre Eigentümlichkeiten die einheimische Grundlage der nördlichen Meseta richtig nahe. Nach der überzeugenden Beweisführung von H. Schlunk gehörten ihre Geldgeber «einer keltischen oder keltiberischen» Bevölkerungsschicht an, die «nur langsam und wenig romanisiert, aber wahrscheinlich zur rechten Zeit für das Christentum gewonnen» wurde, also zweifelsohne während des 3. Jahrhunderts.

Dieses Land der *Autrigonen* war durch die römische Straße von Bordeaux über Pamplona und Briviesca nach León und Astorga gut erschlossen, aber noch wenig verstädtert. Und gegen Nordosten ist es nicht weit bis zur Region der *Cantabri Vadinienses*, die 399 dem Gott Erundius einen Altar weihten. Die Bäume, Vögel und Hasen, aber auch die Kompositionsweisen in den christlichen Arbeiten von Bureba erscheinen in Kontinuität mit dem Repertoire der alten Grabikonographie dieser Gegend. Man ahnt so den Vorgang, in dem sich das Christentum dieser Gegenden nach einer Ikonographie der Synthese ausrichtet, in der die Romanität mit ihren orientalischen Strömungen koexistiert mit einer *interpretatio christiana* einiger traditioneller und vorchristlicher heiliger Zeichen : sie behauptet sich, wie wir gleich sehen werden, im 7. Jahrhundert in den kleinen ländlichen Kirchen im Duerobecken.

Ländliche Kirchen

In der großen Anarchie des 5. Jahrhunderts, die in der düsteren Chronik des Bischofs von Chaves (im Nordosten des heutigen Portugal), Gallaecus Hydacius von Lamego, gut wiedergegeben ist, wohnen ungenügend christianisierte Einheimische und eingedrungene Barbaren zusammen und können eine gemeinsame Feindschaft gegen die aus den Städten ausgeschlossene katholische Romanität teilen, während der Priszillianismus seine Stellungen im ganzen Nordwesten verstärkt. Das Werk von Martin von Braga am Ende des 6. Jahrhunderts und die Konzilien von Braga im 6. und 7. Jahrhundert belegen eine Anstrengung im Kampf gegen ländliches Heidentum und Häresie, die oft in seltsamen Synkretismen verbunden waren. Andererseits bezeugt aber die christliche Kunst des ausgehenden 7. Jahrhunderts nach der politischen und religiösen Einigung der Halbinsel unter den Königen von Toledo in Beispielen wie den Kirchen von Nave, Bande und Quintanilla eine einzigartige Integration der hispanischen ikonographischen Traditionen.

Diese Integration bewirkt durch eine christliche Deutung eine «Überbestimmung» einer ganzen natürlichen Grabsymbolik, die durch die Jahrhunderte der Koexistenz, die zuerst im 4. Jahrhundert durch die Werkstatt in der Bureba bezeugt ist, bis zum westgotischen Christentum durchgetragen wurde. Wenn man es genauer überlegt, wiederholt diese *interpretatio christiana* nur in einem anderen historischen und geographischen Rahmen einen Vorgang, den man heute nach allgemeiner Überzeugung als für das Entstehen der ältesten christlichen Ikonographie für ausschlaggebend ansieht (vgl. die Arbeiten von Th. Klauser und der von F.–J. Dölger gegründeten Schule von Bonn oder auch von André Grabar). Selbst der Orant oder der Gute Hirte sind nicht Bilder, die von den ersten christlichen Künstlern *ex nihilo* geschaffen worden sind. Aus Notwendigkeit wie aufgrund von Auswahl war die frühchristliche Kunst meistens krypto-christlich. Das Problem stellt sich für den benachbarten Bereich, die Literatur, nicht anders : auch die Vorlage des Octavius von Minucius Felix ist typisch krypto-christlich.

Im Herzen dieser «gotischen Gebiete», in der Provinz Zamora, illustriert San Pedro de Nave auf glänzende Weise diese «zweite Akkulturation» der christlichen hispanischen Ikonographie. Von seinen zwei aufeinanderfolgenden Bildhauern hat der «zweite Meister» die Ikonographie seiner Kapitelle und Friese aus den altchristlichen Registern geschöpft, die wahrscheinlich über den Orient vermittelt wurden : durch die Bilderbibeln, die Elfenbeinarbeiten, die Stoffe, die aus dem altchristlichen hispanischen Erbe herstamm-

ten oder, wahrscheinlich vor allem, von zeitgenössischen «byzantinischen» Importen. Seine figurale Ikonographie ist ursprünglich, aber – alles in allem genommen – den hellenistisch-römischen Traditionen der ältesten christlichen Kunst konform. Biblische Szenen: Daniel in der Löwengrube, das Opfer Abrahams, verschiedene Aposteldarstellungen. Paradiesische Dekors alexandrinischer Herkunft: Laubwerk und Trauben mit pickenden Vögeln, die im Rahmen einer evangelischen Religion neu zu interpretieren waren, wo die Gleichnisse von den Vögeln des Himmels und vom Rebstock für alle eine bekannte Bedeutung hatten.

Die Skulpturen des «ersten Meisters», die weniger geschickt und monotoner sind, nähern sich hingegen den einheimischen Traditionen, hinsichtlich ihrer formalen Abstraktion wie hinsichtlich ihres symbolischen (und keineswegs beschreibenden) Gehaltes. Schematische Trauben in flachen Dreiecken, zu kreuzförmigen Figuren gruppiert, aber Vorliebe vor allem für die Rosetten, die Kreise, die Hakenkreuze. Nun hat der Ab- und Wiederaufbau der Kirche (sie wurde so aus dem Stausee gerettet, wo sie endgültig unter Wasser gesetzt worden war) erlaubt, in ihren Mauern eine ganze Reihe von asturo-römischen Stelen wiederzugewinnen. die als einziges heiliges Zeichen der gestirnten und göttlichen Welt, in die der Verstorbene eingegangen ist, ein Hakenkreuz tragen.

Diese christliche Übernahme des Hakenkreuzes war um so leichter, als die krypto-christliche figurale Ikonographie schon sehr früh die sonnenbezogenen Figuren im Sinne des durch die Malachiasprophetie verkündigten Christus «Sonne der Gerechtigkeit» neu interpretiert hatte. Von daher kommt auch eine Figur wie der berühmte Christus-Apollo auf dem *arcosolium* unmittelbar bei der Zone P in dem von den Grabungen von St. Peter zu Rom entdeckten Friedhof. Aber hier war es gar nicht mehr nötig, die anthropomorphen Sonnenfigurationen in einem krypto-christlichen Sinn zu allegorisieren. Denn der Glaube an die neue «Sonne der Gerechtigkeit» fand im altertümlichen Hakenkreuz durch die Transparenz seiner abstrakteren Symbolik einen noch angemesseneren Ausdruck. Dieses Zeichen versprach ein langes Weiterleben in der vorromanischen hispanischen Kunst: an den Seiten der mozarabischen Kragsteine des 10. Jahrhunderts, in der wiederverwendeten (und kürzlich aufgefundenen) Sonnenstele in der kantabrischen Kirche von Lebeña (Provinz Santander) aus dem 10. Jahrhundert oder auf den mozarabischen (im übrigen in Form und Ausführungen so islamisierenden) Kapitellen des Eingangsportals von San Millán de la Cogolla (Provinz Logroño).

Diese komplexe Begegnung der hispanischen Kulturen könnte und müßte an vielen anderen Beispielen studiert werden. So an den Kragsteinen, die die königliche Widmung der Kirche von Banos (durch den König Recesvinthus) an Johannes den Täufer besiegeln. Die drei sichtbaren Seiten von jedem der vier Stücke verbinden das Hakenkreuz, die Muschel der griechisch-römischen Sakraltraditionen und das sehr «barbarische» Bildnis (barbarisch im Sinne der Tierdarstellungen auf Schmuckstücken und Miniaturen des Hochmittelalters) der Taube aus der Taufe Christi (in dieser Johannes dem Täufer geweihten Kirche scheint die Identifikation wenig zweifelhaft). Ähnlich auch diese seltsamen Reliefs des Sonne-Christus und der Mond-Kirche (die noch ihre «Legenden» SOL und LUNA tragen) in der Kapelle von Quintanilla de las Viñas im Herzen der Region von Lara, auf deren Bedeutung und Originalität in der Kunst der «Stelen» wir schon hingewiesen haben. Das Kompositionsschema (eine Figur in einem von zwei fliegenden Engeln getragenen Zierrahmen) bildet die antike Tradition der von zwei Siegesgöttinnen getragenen Portraits nach. Diese Preisung Christi und der Kirche durch Bilder von Gestirnen wird in ihrer christlichen Rechtgläubigkeit gerechtfertigt durch eine biblische Auslegung der Sonne und des Mondes, die auf den heiligen Ambrosius von Mailand (4. Jahrhundert) zurückgeht, in einem eigenen Kapitel des *Traktates über die Natur* von Isidor von Sevilla (7. westgotisches Jahrhundert).

Hic et nunc, in dieser Gegend von Lara, aber im 7. Jahrhundert (wenn nicht anfangs 8. Jahrhundert), ist die Wahl einer solchen Ikonographie in Beziehung zu setzen nicht mit dem Manichäismus (was schon als Hypothese vertreten wurde!), sondern viel natürlicher mit der überkommenen Verbundenheit der ortsansässigen keltiberischen Bevölkerungen mit der göttlichen Symbolik der beiden großen Himmelsleuchten, deren Symbole ihre Vorfahren während Generationen auf ihre Grabsteine gemeißelt haben. Erinnern wir uns schließlich noch, daß in der Darstellung des «Traums der Perpetua» auf dem Sarkophag aus der Bureba im oberen Teil der Szene der Himmel durch eine zweifache Abbildung der Sonne und des Mondes symbolisiert ist: kostbares neues Kettenglied in der Christianisierung dieses Gestirnthemas.

Christliche Aneignung von Ikonographien

So erscheint Spanien jedem als ein bevorzugtes Land, der die Vorgänge zu beobachten sucht, in welchen das Christentum allmählich die ästhetischen und religiösen Sprachen der Zivilisationen angenommen hat, in denen es sich in den Jahrhunderten der Spätantike einzu-

pflanzen begonnen hat. Diese bevorzugte Stellung kommt von der äußersten Verschiedenheit der Völker und Kulturen her, die auf dem Land- und Wasserweg von Afrika und Eurasien gegen Westen wanderten und sich dort begegneten, wo damals der *finis terrae* der westlichen Welt lag. Sie kommt infolgedessen auch von der äußersten Unterschiedlichkeit der Entwicklungsstadien her, die die prähistorischen und historischen Kulturen erreicht hatten, die auf der iberischen Halbinsel vom Paläolithikum bis zum Hochmittelalter einander ablösten und begegneten, aufeinanderstießen und sich vermischten. Welche Fülle an Sakralkünsten hat sich von der Höhle von Altamira bis zu den westgotischen und mozarabischen Kirchen niedergeschlagen!

Selbst für den hier behandelten Zeitraum erscheint diese kulturelle Geographie unterschiedlich und vielfältig. Man sieht hier denn schließlich auch, wie die Reste einer in einem geeinten und in der Sehnsucht nach dem römischen Vorbild reorganisierten Königreich wiedergeborenen Romanität mit einer Verstärkung der orientalischen und besonders der byzantinischen Einflüsse zusammenlebt (die wie schon immer teilweise durch das vormals römische Afrika vermittelt wurden). Aber auch eine Lebendigkeit der einheimischen Grundlage, der die politischen Katastrophen des 5. Jahrhunderts und die ungenügende Romanisierung und damit auch Christianisierung im Nordwesten zugute kamen wie auch gewisse Nachsichtigkeiten der neuen einwandernden Völker, ob sie die Halbinsel nur durchquerten wie die Wandalen oder ob sie sich auf dem Lande niederließen wie die Sweben in Gallizien und die Goten in den *campos góticos*, von denen wir einige Kirchen betrachtet haben: in diesen keltischen und keltiberischen Regionen hat die Romanisierung die einheimischen Kulte und ihre epigraphischen und plastischen Ausdrucksformen geachtet oder gar gefördert. Die Karten, die José-María Blázquez neulich für den ersten Band seiner Studie über «die ursprünglichen Religionen Spaniens» gezeichnet hat, heben diese Lebendigkeit der einheimischen Kulturen des «nordöstlichen Viertels», in dessen Rahmen wir die vorliegende Überlegung gestellt haben, unmittelbar hervor.

Diese christliche Assimilierung der Ikonographien ist den wechselvollen Läufen der Romanisierung und dann der Christianisierung gefolgt. Von den römischen Städten zu den mehr oder weniger romanisierten ländlichen Gegenden fortschreitend hat sie sich offensichtlich von einer figuralen Kunst zu einer symbolischen Kunst zurückgebildet, die einer größeren Zahl unmittelbar zugänglich und aufgrund der Einfachheit dieser ästhetischen und sakralen, durch Jahrhunderte vorchristlicher Religionen geprägten Sprache verständlicher war. Man kann aber auch sagen, daß sie sich weiterentwickelte, indem sie vom Konkreten zum Abstrakten ging, von einer darstellenden und in ihrer anekdotischen Nachahmung der Natur und der Geschichte noch klassischen, oft aber «menschlichen, allzu menschlichen» – einschließlich ihrer Darstellung der biblischen *gesta* – Kunst zu einer geheimnisvoll abstrakten Kunst, die daher die unaussprechliche Transzendenz besser zum Ausdruck brachte. Da, wo unsere Vorgänger im letzten Jahrhundert nur eine beklagenswerte «Barbarisierung» sahen, nehmen wir die mystische Annäherung eines Wortes an das Schweigen wahr. In einem Jahrhundert der abstrakten, wenn nicht gar antifiguralen Künste sind wir nicht am schlechtesten darauf vorbereitet, den tiefen Sinn einer solchen Entwicklung zu verstehen, auf der Suche nach einer universaleren, ganzheitlicheren, dem Einfachen zugänglicheren, elementarer ausdrucksvollen Sprache: und damit aszetischer transparent auf die Offenbarung einer geläuterten Transzendenz, eines ganz Anderen jenseits der Worte und selbst der Bilder.

Bibliographie

I. Wir haben dieses Thema, unter einem anderen Gesichtspunkt allerdings, ausführlich behandelt in: Iconographie et spiritualité dans la culture chrétienne d'Espagne du IVè au VIIè siècle: Revue d'histoire de la spiritualité 50 (1974) 285–318 (mit einer von Charles Piétri beigesteuerten Auswahlbibliographie zur westlichen christlichen Ikonographie). Als kursorischen Bericht über die Entwicklung der christlichen Künste auf der iberischen Halbinsel im ersten Jahrtausend vgl. unser Werk Art préroman hispanique = Collection Zodiaque (Abbaye de La-Pierre-qui-vire, ausgeliefert durch Weber, Genf) Band 1, Art paléochrétien, wisigothique, asturien (1973), Band 2, Art mozarabe (1977), mit zahlreichen Plänen, Zeichnungen sowie Schwarzweiß- und Farbtafeln. Zum Begriff des Krypto-Christentums in der lateinischen christlichen Literatur vgl. unser Buch Aspects et problèmes de la prose d'art au IIIè siècle, La genèse des styles latins chrétiens (Turin 1966) Kapitel IV.: Minucius Felix und die zweideutigen Werte eines krypto-christlichen Stils. Für die historischen Probleme, die sich aus der Begegnung der antiken Kulturen ergeben, vgl. die Akten des Kongresses der internationalen Föderation der Vereinigungen für klassische Studien (Fédération Internationale des associations d'Etudes Classiques FIEC), der sich 1974 in Madrid mit dem Thema «Widerstand gegen und Anpassung an die klassischen Zivilisationen» befaßte; die Akten werden 1977 in Bukarest erscheinen und eine größere Anzahl von Mitteilungen enthalten, die diese Probleme im antiken Spanien betreffen.

II. Für die Ikonographie der einheimischen hispano-römischen Religionen sind folgende Arbeiten grundlegend: García y Bellido, Exculturas romanas de España y Portugal (CSIC, Madrid 1949); J.M. Blázquez, Religiones primitivas de Hispania (CSIC, Delegación de Roma, 1962); ders., Diccionario de las Religiones preromanas de Hispania (Istmo, Madrid 1975) (das die erweiterte spanische Ausgabe ist von ders., Mythologie der alten Hispanier: H.W. Haussig, Wörterbuch der Mythologie[2] [Stuttgart 1973] 207–328); ferner die Aufsätze von J.M. Blázquez über das Pferd und die Reiterheroisierung: Ampurias 21(1939)281–302; Celtiberia 6(1963)405–423. Eine allgemeine Typo-

logie der Stelen bietet A. Lozano Velilla, Tipología de las estelas y la población de España : Revista de la Universidad Complutense de Madrid 22 (1973) 86, 89–114 ; und schließlich die Monographien wie J.C. Elorza, Ensayo topográfico de epigrafía romana alavesa (Victoria 1967) ; ders., Estelas romanas en la provincia de Alava : Estudios de arqueología alavesa 4(1970) 235–274 ; D. Julia, Etude épigraphique et iconographique des stèles de Vigo (Heidelberg 1971) ; José A. Abasolo, Epigrafía romana de la region de Lara de los Infantes (Burgos 1974) ; J.-A. Abasolo, M.-L. Albertos, J.-C. Elorza, Los monumentos funerarios de época romana, en forma de casa, de la región de Poza de la Sal (Bureba, Burgos) (Burgos 1975). Wir möchten an dieser Stelle J.M. Blázquez danken, daß er uns diese neue Bibliographie liebenswürdigerweise besorgt hat.

III. Für die altchristliche Kunst sind die Arbeiten von Pedro de Palol grundlegend : Demografía y arqueología hispanicas de los siglos IV al VIII, ensayo de cartografía (Universidad de Valladolid 1966) ; Arqueología cristiana de la España romana (siglos IV–VI) (Madrid–Valladolid 1967) ; Arte paleocristiano en España (Polígrafa, Barcelona) mit sehr schönen Fotos. Importierte Sarkophage : M. Sotomayor, Sarcófagos romano-cristianos de España, Estudio iconográfico (Facultad de Teología, Granada 1975) ; ein weiterer Band über die örtlichen Werkstätten wurde angezeigt. Für die Werkstatt in der Bureba : Helmut Schlunk, Zu den frühchristlichen Sarkophagen aus der Bureba (Provinz Burgos) : Madrider Mitteilungen 6(1965)139–166 ; ders., Die frühchristlichen Denkmäler aus dem Nordwesten der iberischen Halbinsel : Legio VII Gemina (León 1970) 475–509. Für die frühchristliche Kultur des hispanischen Nordwestens am Anfang des 5. Jahrhunderts vgl. unsere Studie Le distique du chrismon de Quiroga : sources littéraires et contexte spirituel : Archivo Español de Arqueología 45–47 (1974) 557–585.

IV. Über den westgotischen Dekor, seine Quellen und seine religiöse Bedeutung gibt es nützliche Ausführungen in J. Puig i Cadafalch, L'art wisigothique et ses survivances, Recherches sur les origines et le développment de l'art en France et en Espagne du IVè au XIIè siècle (De Nobile, Paris 1961 ; das Manuskript lag 1944 schon vor). Die beste Gesamtdarstellung der westgotischen Kunst bleibt die von Helmut Schlunk, Arte visigodo : Ars Hispaniae 3 (Madrid 1947) 227–223, gefolgt von jener von E. Camps Cazorla und J. Ferrandis in : R. Menéndez Pidal (Hrsg.), Historia de España 3 (Madrid 1940) 433–666. Vgl. auch P. de Palol, Arte hispánico de época visigoda (Polígrafa, Barcelona 1968). Über das Vorherrschen der antiken Traditionen in dieser Kunst P. de Palol, Esencia del arte hispanico de época visigoda : romanismo y germanismo, in : Settimane de Spoleto 3 (1956). Literarische Aspekte der Begegnung der Kulturen im Spanien des beginnenden 7. Jahrhunderts behandelt unsere Arbeit Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique 2 (Paris 1959) 831–862 : 6. Teil, V. Kapitel : La culture isidorienne dans l'Occident contemporain.

Übersetzt von Dr. Rolf Weibel

JACQUES FONTAINE

1922 zu Paris geboren, Agrégé der Philosophie (1943), 1949–1954 Assistent für lateinische Literatur und 1954–1956 Dozent für Altphilologie an der Universität Caen. Doktor der Philosophie der Universität von Paris (1957). War Vertreter der Universität Caen an internationalen Zusammenkünften und Kongressen ; Mitglied verschiedener Beratungsgremien und Kommissionen (Fortbildungskommission des C.E.S.C.M. und der École Nationale des Chartes, Wissenschaftlicher Beirat des Hochschulinstituts für hispanische Studien Casa Velázquez in Madrid) ; war Sekretär der internationalen Vereinigung für patristische Studien und ist korrespondierendes Mitglied der Königlichen Historischen Akademie zu Madrid. Er veröffentlichte : Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique (Paris 1959) ; als Herausgeber und Übersetzer : Isidore de Séville, «Traité de la nature» (Bordeaux 1960) ; als Herausgeber : Tertullien, «Sur la couronne» (Paris 1966) ; als Herausgeber und Übersetzer : Sulpice Sévère, «Vie de saint Martin» (Paris 1967–69), La littérature latine chrétienne (Paris 1970), L'art préroman hispanique (La-Pierre-qui-vire 1973) ; als Herausgeber und Übersetzer : Ammien Marcellin, «Res gestae» I (Paris 1968) und IV (im Druck). Anschrift : Estéral 5, Rue de Châtenay 49, F–92160 Antony, Frankreich.

Virgil Elizondo

Unsere Liebe Frau von Guadalupe als Kultursymbol: «Die Macht der Machtlosen»

Wir werden uns heute bewußt, daß die religiösen Bilder und Bräuche, die der Theologe als «Volksreligion» etikettiert und als heidnische Praxis bezeichnet hat, nicht zu verwerfen, sondern neu zu interpretieren sind. In den letzten Jahrzehnten neigte die rationale Theologie dazu, diese Sinngestalten als Phantasiegebilde anzusehen, ihre Vieldeutigkeit zu betonen und somit einzig negativ von ihnen zu sprechen. Die Volksreligion, die man nicht als echtes Glauben ansieht, und der Christusglaube, der als die Religion der intellektuellen Elite erscheint, werden so einander entgegengesetzt.

Besieht man die Wirklichkeit genauer, kommt man zu einer anderen Auffassung[1]. Mag auch die Volksfrömmigkeit dem Theologen verdächtig vorkommen, so ist sie doch der Weg, der das Volk mit dem Gott Jesu verbindet. Deshalb hat man sowohl vom pastoralen Standpunkt wie vom Gesichtspunkt der Theologie aus nach einer Antwort auf die Frage zu suchen: Welches ist der Sinn der volkstümlichen religiösen Symbole und welches ist ihre Funktion im Hinblick auf das Evangelium? Der vorliegende Aufsatz versucht, diese Frage zu klären, indem er den Blick auf eines der wichtigsten lebendigen Symbole des Katholizismus der beiden Amerika richtet: auf Unsere Liebe Frau von Guadalupe.

Wenn Unsere Liebe Frau von Guadalupe nicht erschienen wäre, so hätten alle die Anstrengungen des ganzen mexikanischen Volkes, in seiner chaotischen Existenz einen Sinn zu finden, sie geschaffen. Der Kulturkonflikt[2] des 16. Jahrhunderts zwischen Spanien und Mexiko wurde in der braunen Madonna von Tepeyac[3] auf eine Weise zu einem Ausgleich gebracht, mit der kein anderes Symbol wetteifern kann. In ihr findet die neue Rasse der Mestizen[4], die aus der gewaltsamen Begegnung zwischen den Europäern und den Eingeborenen Amerikas hervorging, ihren Sinn, ihre Eigenart und Einheit. Guadalupe ist der Schlüssel zum Verständnis der Christenheit der neuen Welt[5] und des christlichen Bewußtseins der Mexikaner und der mexikanischen Amerikaner der Vereinigten Staaten.

I. Geschichtliches Umfeld der Erscheinung

Um den tiefen Sinn von Guadalupe richtig zu würdigen, muß man die geschichtlichen Verhältnisse zur Zeit der Erscheinung kennen. In das engmaschige, gutentwickelte System der Zeit–Raum-Beziehungen der präkolumbischen Zivilisationen[6] drang plötzlich eine äußere Macht, die weißen Menschen Europas, ein. Niemand hatte bis jetzt je vom andern gehört, und keiner hatte eine Ahnung von der Existenz der anderen Gruppe gehabt. Was geschah nun?

Die abendländische Geschichtsschreibung hat die Eroberung vom Standpunkt der auf ihre Rechtfertigung bedachten europäischen Kolonisatoren aus beschrieben, aber es gibt noch einen anderen Standpunkt, den der Eroberten. Mit der Eroberung war der Welt der eingeborenen Völker Mexikos ein Ende gemacht worden. Die Endkämpfe von 1521 waren eigentlich nicht bloß die siegreiche Beendigung eines Krieges, sondern das Ende einer Zivilisation. Zu Beginn hießen einige Stämme die Spanier willkommen und schlossen sich ihnen an in der Hoffnung, von der Aztekenherrschaft befreit zu werden. Erst nach der Eroberung wurden sie inne, daß die Niederlage der Azteken die Niederlage aller Ureinwohner des Landes bedeutete[7].

Dieser schmerzliche Kreuzweg des mexikanischen Volkes begann, als Cortez am Karfreitag, den 22. April 1519, landete, und endigte mit der Endschlacht vom 13. August 1521. Das Volk wurde sowohl militärisch als auch theologisch überwältigt, denn seine Hauptstadt wurde erobert, seine Frauen wurden vergewaltigt, seine Tempel zerstört und seine Götter besiegt.

Wir dürfen uns von der Grausamkeit der Eroberung nicht davon abhalten lassen, die heldenhaften Anstrengungen der ersten Missionare zu würdigen. Wie aus ihren Aufzeichnungen hervorgeht, war es ihre Absicht, eine neue Christenheit zu begründen, die dem Evangelium besser entsprechen und nicht einfach ein Ableger des Christentums von Europa sein sollte. Sie waren von den Universitäten Spaniens sorgfältig ausgebildet worden und machten sich sogleich an die Arbeit, die eingeborenen Mexikaner zu evangelisieren. Der Lebensstil der Missionare in seiner strengen Armut und Einfachheit stand in starkem Gegensatz zu dem der Konquistadoren. Man bemühte sich, mit dem Volk eins zu werden und das Evangelium in seiner Sprache und gemäß seinen Sitten und Bräuchen zu verkünden.

Doch den Missionaren waren durch die soziologisch-religiösen Verhältnisse ihrer Zeit Grenzen gesetzt. Der Dialog war sehr eingeschränkt, denn keine Seite verstand die andere. Die Spanier beurteilten die

mexikanische Welt nach den Kategorien ihres spanischen Weltbildes. Die iberische Kommunikation basierte auf philosophischen und theologischen Abstraktionen und direktem, genauem Sprechen. Die Missionare waren davon überzeugt, daß der Wahrheit selbst genügend Überzeugungskraft innewohne, um denkende Menschen zur Bekehrung zu bringen. Sie waren sich nicht bewußt, daß die Wahrheit, zumal die göttliche Wahrheit, in Mexiko auf ganz anderem Wege übermittelt werden sollte, daß sie sich nur auf dem Weg über Blumen und Gesang richtig übermitteln ließe[8]. Selbst die tüchtigsten Missionare waren nicht imstande, in den lebendigen Tempel des mexikanischen Bewußtseins einzudringen.

Dies war auch die Zeit der ersten Audiencia von Guzmán, der wegen seiner Korruption und seiner Ungerechtigkeiten gegenüber den Indianern berüchtigt war. Während dieser Periode stand die Kirche in beständigem Konflikt mit den zivilen Autoritäten wegen deren maßloser Habsucht, Korruption und grausamer Behandlung der Eingeborenen.

Die Mönche waren gute Männer, die nach und nach die Liebe und Hochachtung des einfachen Volkes gewannen. Doch religiöse Überzeugungen, die Generationen hindurch festgehalten worden waren, wurden nicht ohne weiteres aufgegeben, zumal von einem Volk, das des festen Glaubens war, die Überlieferungen seiner Vorfahren seien der von den Göttern gewiesene Weg.

Je mehr die Mönche versuchten, die weisen Männer der Indianer durch wohldurchdachte Ausführungen zu bekehren, desto mehr wurden die Indianer inne, daß die Mönche darauf ausgingen, sie um den Glauben ihrer Vorfahren zu bringen. Der Schock, den die Menschenopfer auf sie ausübten, hatte viele Missionare dazu verleitet, auch alles andere in der Eingeborenenreligion als diabolisch anzusehen, während der Schock, den die Indianer dadurch erlitten, daß die Spanier im Krieg auf direkte Tötung ausgingen und so keine Achtung vor dem Leben zeigten, sie davon abhielt, in der Religion der Eroberer irgendetwas Gutes und Echtes zu erblicken. Wohl machten die Indianer Gefangene, um sie als Opfer darzubringen, aber sie töteten im Krieg nie direkt. Das gegenseitige Ärgernis machte die Verständigung schwierig[9].

Die schmerzliche Erinnerung an die Eroberung und neue harte Maßnahmen gegenüber den Indianern erschwerten es diesen, im Christentum eine «Religion» der Liebe zu erblicken. Die Kommunikationsbemühungen verblieben auf der Ebene bloßer Worte, scheinen aber nie zu der Ebene der Symbole des Volkes vorgedrungen zu sein, die den inneren Sinn ihrer Weltsicht enthielten. Die Indianer fühlten, daß diese Bekehrungsbemühungen, die auf einen totalen Bruch mit den Wegen ihrer Vorfahren ausgingen, ihnen noch tiefer Gewalt antaten als die Eroberung ihrer äußeren Welt.

Das Christentum war irgendwie überbracht, doch nicht eingepflanzt worden. Die Indianer und die Missionare hörten wohl die Worte, die man zueinander sprach, aber es kam zu keiner Verständigung. Viele heldenhafte Anstrengungen wurden gemacht, doch mit wenig Erfolg. Die Missionare setzten ihr Beten und aufopferungsvolles Arbeiten fort und suchten so tauglich zu werden, das Evangelium übermitteln zu können.

II. Die Erscheinung und ihr Sinn

1531, zehn Jahre nach der Eroberung, trat ein Ereignis ein, dessen Ursprünge in Dunkel gehüllt sind, aber dessen Auswirkungen gewaltig und von Dauer waren. Es sind keine frühen Dokumente über den Hergang vorhanden, doch die mächtige Wirkung, die das Erscheinen Unserer Lieben Frau von Guadalupe ausgeübt hat und weiterhin ausübt, läßt sich nicht bestreiten. Der Sinn des Ereignisses ist alle die Jahre hindurch im kollektiven Gedächtnis des Volkes haften geblieben. Was 1531 geschah, ist nicht ein vergangenes Ereignis, sondern lebt weiter, wird immer bedeutungsvoller und beeinflußt noch jetzt das Leben von Millionen.

Die Legende berichtet: Als Juan Diego, ein christlich gewordener Indianer aus dem gewöhnlichen Volk seine Behausung in dem bei Tepeyac gelegenen Stadtviertel verließ, hörte er eine wunderbare *Musik* erklingen. Wie er der Quelle der Musik nachging, erschien ihm eine Frau und sagte zu ihm in der Sprache der Eroberten, Nahuatl, er solle zum Palast des Erzbischofs von Mexico in Tlatelolco gehen und ihm ausrichten, die Jungfrau Maria, «die Mutter des wahren Gottes, des Urhebers des Lebens», wünsche, daß an diesem Orte ein *Tempel* gebaut werde, so daß «ich darin sämtlichen Bewohnern dieses Landes alle meine Liebe, mein Mitleid, meine Hilfe und meinen Schutz erzeigen und schenken..., auf ihre Klagen hören und ihre Nöte, Schmerzen und Leiden lindern kann». Nach zwei erfolglosen Versuchen, den Bischof von der Echtheit der Erscheinung der Frau zu überzeugen, wirkte die Jungfrau ein Wunder. Sie hieß Juan Diego an einer Stelle, wo sonst bloß Wüstenpflanzen gediehen, *Rosen* pflücken. Sie wickelte die Rosen in seinen Mantel und sandte Juan Diego mit dem Zeichen, das dieser erbeten hatte, zum Erzbischof. Als er in Gegenwart des Erzbischofs seinen Mantel entfaltete, fielen die Rosen zu

Boden, und auf seinem Mantel erschien das Bild der Jungfrau.

Wegen Guadalupe lebte das mexikanische Volk wieder auf. Die Erscheinung löste bei den Indianern eine spontane Welle von Pilgerfahrten, Festlichkeiten und von Bekehrungen zur Religion der Jungfrau aus. Aus der Sinnlosigkeit und chaotischen Existenz der Jahre nach der Eroberung war auf einmal ein neuer Sinn aufgestrahlt. Die unmittelbare Reaktion der Kirche reichte von Schweigen zur Verurteilung. Frühe Quellen weisen darauf hin, daß die Missionare, wenigstens diejenigen, die sich schriftlich ausdrückten, überzeugt waren, es handle sich um eine Erfindung der Indianer, um einen Versuch, ihrer früheren Religion wieder Geltung zu verschaffen. Doch nach und nach nahm die Kirche an, bei der Erscheinung von Guadalupe handle es sich um die Jungfrau Maria, die Mutter des Herrn. Im Jahre 1754 anerkannte Papst Benedikt XIV. die Überlieferung von Guadalupe, indem er sie in die offizielle Liturgie der Kirche aufnahm[10].

Um die Reaktion Juan Diegos und des mexikanischen Volkes zu verstehen, müssen wir das Ereignis nicht durch unsere westlichen Kategorien hindurch sehen, sondern durch das damalige Kommunikationssystem der Nahuatls hindurch. Was für die Spanier eine Erscheinung war, war für die eroberte, im Sterben liegende mexikanische Nation die Wiedergeburt einer neuen Zivilisation.

Die Einzelheiten des Bildes übermitteln den Indianervölkern einen tiefen Sinn. Wenn man die Legende liest, so fällt als erstes Detail auf, daß Juan Diego eine wunderbare Musik hörte, die allein schon als Hinweis darauf, daß die Frau vom Himmel komme, genügt hätte. Für die Indianer ist die Musik das Medium einer Mitteilung Gottes.

Die Frau erschien auf dem heiligen Hügel von Tepeyac, über einer der vier Hauptopferstätten in Mittelamerika. Auf ihm stand das Heiligtum der Tonantzin, der indianischen Göttermutter.

Die Farbe ihres Kleides war ein mattes Rot – die Farbe des vergossenen Opferblutes und die Farbe des Huitzilopopchtli, des Gottes, der Leben gibt und bewahrt. Das Blut der Indianer war auf dem Boden Mexikos vergossen worden und hatte die Mutter Erde befruchtet, und nun sproßte etwas Neues hervor. Rot war auch die Farbe des Ostens, der Himmelsrichtung, aus der die Sonne siegreich aufsteigt, nachdem sie während der Nacht erstorben war.

Die vorherrschende Farbe des Bildes ist das Blaugrün des Mantels, das die für die Darstellung der indianischen Götter übliche Farbe war. Es war auch die Farbe des Ometótl, des Ursprungs aller Lebenskräfte. In der Farbenpsychologie der Eingeborenenwelt stand Blaugrün im Zentrum, worin gegensätzliche Kräfte sich kreuzen. Damit wurde die Kraft angedeutet, welche die Spannungen, die in der Welt am Werk sind, löst und sie zur Einheit verbindet.

Eines der prophetischen Omina, das die eingeborenen Weisen als ein Zeichen dafür gedeutet hatten, daß das Ende ihrer Zivilisation gekommen sei, hatte darin bestanden, daß zehn Jahre vor der Eroberung am Himmel eine Unmenge von Sternen erschienen war. So wie die Sterne ein Zeichen für das Ende gewesen waren, so kündigten nun die Sterne im Mantel den Beginn einer neuen Ära an.

Daß die Jungfrau auf dem Bild von himmlischen Kreaturen getragen wird, kann zwei Dinge bedeuten, die einander nicht zu widersprechen brauchen. Erstens, daß sie aus eigenem Antrieb kam und nicht von den Spaniern hergebracht wurde. Zweitens war nach Auffassung der Indianer jede Zeitperiode von einem Gott getragen. Daran erinnerte ein Sinnbild, das die von geringeren Kreaturen getragene Ära darstellte. Die von himmlischen Kreaturen getragene Frau zeigte also den Anbruch einer neuen Ära an.

Die Frau trug das schwarze Band der Mutterschaft um ihren Leib geschlungen zum Zeichen dafür, daß sie ein Kind erwarte. Also war es ihr Kind, das sie der neuen Welt darbot.

Die Frau war größer als die größte Gestalt der einheimischen Götterwelt, weil sie die Sonne verdeckte, doch nicht auslöschte. Der Sonnengott war die größte mexikanische Gottheit, die Frau aber war noch mächtiger. Sie war auch größer als der Mondgott, stand sie doch auf dem Mond, zertrat ihn aber nicht. Doch bei all ihrer Größe war diese Frau nicht eine Göttin. Sie trug nicht, wie die indianischen Götter, eine Maske, und schon ihr vor Mitleid bebendes Antlitz sagte jedem, der sie betrachtete, daß sie die Mutter voll Erbarmen sei.

Und nun die Fülle dessen, was der Wunsch der Frau nach einem Tempel bedeutete. In den Hieroglyphen, worin die Indianer die Erinnerung an die Eroberung festhielten, deutete ein brennender, zerstörter Tempel das Ende ihrer Zivilisation und Lebensweise an. Darum betraf die Bitte der Frau um einen Tempel nicht sosehr ein Gebäude, worin ihr Bild verehrt werden könnte, sondern eine neue Lebensweise. Sie wollte die Kontinuität mit der Vergangenheit ausdrücken und doch radikal über die Vergangenheit hinausgehen. Eine Zivilisation hatte in der Tat ihr Ende gefunden, doch nun brach aus ihrem Mutterboden eine andere, neue an.

Die Frau hinterließ nicht nur im Bilde eine mächtige Botschaft, sondern auch die Ausweise, die sie vorlegte, um sich der neuen Welt vorzustellen, waren auf-

sehenerregend. Für den Bischof waren die Rosen aus der Wüste etwas Verwirrliches, für die Indianer hingegen Zeichen eines neuen Lebens.

Blumen und Musik waren für sie die höchste Kommunikationsweise, die die Gegenwart des unsichtbaren, allmächtigen Gottes zum Ausdruck bringen konnte. So wie die Erscheinung mit Musik begann, die ihr die Atmosphäre des Göttlichen verlieh, so erreichte sie ihren Höhepunkt mit Blumen, den Zeichen des Lebens jenseits des Lebens, den Zeichen dafür, daß es jenseits des menschlichen Leidens und Sterbens ein größeres Leben gibt am Aufenthaltsort des Lebensspenders[11].

Der Bericht, so wie er heute vorliegt, erscheint nicht als geschichtlich, wenigstens nicht im westlichen wissenschaftlichen Sinn des Wortes. Er gründet nicht auf einer objektiven, verifizierbaren schriftlichen Dokumentation. Und doch ist er ein geschichtlicher Bericht für die Menschen, die ihre Vergangenheit durch diese spezifische literarische Gattung dem Gedächtnis überlieferten[12].

Von Außenstehenden, namentlich von Soziologen und Theologen der herrschenden Gruppe, wurde die Volksreligion eilfertig als ihrer Natur nach entfremdend und abergläubisch bezeichnet. Doch die Volksfrömmigkeit braucht nicht unbedingt und von selbst entfremdend zu sein, sondern sie kann einem besiegten, eroberten und kolonialisierten Volk als eine letzte Festung gegen das Vorgehen der Mächtigen dienen. Volksreligiosität wirkt entfremdend, wenn Agenten der Religion sie zur Legitimation und Aufrechterhaltung der bestehenden Verhältnisse mißbrauchen. Hingegen wirkt sie befreiend, wenn man sie als Quelle von Einheit und Kraft verwendet im Kampf für die Menschenwürde und die entsprechende Zustandsveränderung gegen die Mächtigen der Gesellschaft. Sie ist die kollektive Stimme des geknechteten Volkes, die ausruft: «Wir werden nicht ausgetilgt werden; wir werden weiterleben! Wir sind zwar erobert worden, doch wir werden nicht vernichtet werden.» Sie gibt einer sonst sinnlosen Existenz Sinn und somit einen Grund zum Leben.

So wie die triumphierende Gruppe die Geschichte auf ihre Weise festhält, so haben auch die, die durch die Unterjochung zum Schweigen gebracht worden sind, ihre Deutung der Vergangenheit. Ihre Erzählungen existieren auf eine noch lebendigere Weise. Für die Besiegten und Machtlosen ist die Geschichte etwas, was im kollektiven Gedächtnis des Volkes in Erinnerung bleibt und weiterlebt: in seinen Liedern, Tänzen, Dichtungen, Kunstwerken, Legenden und in der Volksreligion. Für die Mächtigen ist die Geschichte bloß ein schriftlicher Bericht, während sie für die entmachteten Völker Leben ist, denn es ist die Erinnerung, die sie sagen läßt, daß es mit den Dingen nicht so steht, wie es stehen sollte.

Die Mächtigen können diese Geschichte nicht zerstören und nicht gegen sie aufkommen, weil sie sie nicht verstehen. Es kann deshalb nicht überraschen, daß in der Geschichte Mexikos für die Überlieferung von Tepeyac kein Platz ist. Guadalupe, das auf Mexiko den nachhaltigsten Einfluß ausübt, findet sich nur in der Folklore und in Praktiken der Volksreligiosität der Massen.

Zur Zeit der Erscheinungen errichteten die Spanier auf den Ruinen der Aztekentempel Kirchen. Die einstige Größe und Macht von Tenochtitlán-Tlatelolco (der ursprüngliche Name der heutigen Stadt Mexiko) wurde in die Herrlichkeit des neuen Spanien umgewandelt. Juan Diego getraute sich, das Machtzentrum aufzusuchen, und verlangte mit übernatürlicher Autorität (die Frau hatte es befohlen), daß die Mächtigen ihre Pläne ändern und einen Tempel bauen – ein Sinnbild für die neue Lebensweise –, und zwar nicht, wie die Pläne Spaniens dies vorsahen, im Stadtzentrum, sondern dem Verlangen des Volkes entsprechend im Stadtviertel von Tepeyac.

Der Held der Geschichte ist ein einfacher Mann des von den Spaniern unterworfenen Indianervolkes aus einem Armenviertel und stellt somit die Armen und Unterdrückten dar, die sich von der herrschenden Gruppe nicht umbringen lassen. Die Geschichte hatte zum Ziel, den Erzbischof, das Sinnbild der neuen spanischen Machtgruppe, zu einer Umkehr zu bewegen, so daß er die Eroberergruppe von der Erbauung des reichen, mächtigen Zentrums – Sitz der Regierung, der Wissenschaft und der Religion – absehen und ihre Aufmerksamkeit der Peripherie der Gesellschaft zuwenden ließ, wo das Volk in Armut und Elend dahinlebte.

Die Erzählung ist bloß die Hülle, in die das unablässige Ringen um Überleben und Befreiung verpackt ist, das Ringen um die Befreiung von der Herrschaft der Mächtigen, die sich über die letzten vierhundert Jahre erstreckt hat. Durch die endlosen Kämpfe ist aus der ursprünglichen Geschichte eine dynamische Tradition erwachsen. Diese Überlieferung hat zu Sinnfindung, Würde, Identität, Einheit, persönlicher und kollektiver Emanzipation und zu den Befreiungsbewegungen des mexikanischen Volkes geführt. Miguel Hidalgo focht für die Unabhängigkeit Mexikos unter dem Banner Unserer Lieben Frau von Guadalupe. Emiliano Zapata führte seine Agrarreform unter ihrem Schutze durch, und heute kämpft Cesar Chavez unter dem Banner der Madonna von Guadalupe gegen einen der mächtigsten Wirtschaftsblöcke der Vereinigten Staaten

– und er ist in seinem Kampf für Gerechtigkeit gegen alle Übermacht erfolgreich!

Diese Überlieferung wurde nicht deshalb in den Bereich der Fabel und Legende verwiesen, weil ihr die geschichtliche Wirklichkeit abginge, sondern eben darum, weil ihre geschichtliche Wahrheit von der Machtelite – auf dem Gebiet der Politik, Wirtschaft, Bildung, Soziologie und Religion – jeder Epoche der Geschichte nicht voll akzeptiert werden kann. Die volle Wahrheit von Tepeyac ist offensichtlich die Wahrheit, die Millionen von Armen, Machtlosen, an den Rand Gedrängten, Unterdrückten unserer Gesellschaft in Bewegung bringt. Die Botschaft von Guadalupe ist die Stimme der Massen, welche die Elite aufrufen, ihre wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, politischen und religiösen Throne der Scheinsicherheit zu verlassen und mit ihnen – in den Basisbewegungen – zusammenzuarbeiten, um die Gesellschaft für jedermann zu einer menschlicheren Stätte zu machen.

Mit der Erscheinung war die Möglichkeit eines Kulturdialogs gegeben. Nun hatte das Werk und die Tätigkeit der Missionare eine Basis, um richtig verstanden zu werden. Die Vorevangelisation der Missionare erreichte nun ihren Höhepunkt. Wie zu Bethlehem der Sohn Gottes in Jesus Mensch wurde und der Sturz der römischen Macht begann, so betrat zu Tepeyac Christus den Boden der beiden Amerika und begann die europäische Herrschaft über die Völker dieser Länder zu stürzen. Tepeyac bedeutet den Beginn der Zurückeroberung und die Geburt der mexikanischen Christenheit.

Von den Armen aus begann der Bekehrungsprozeß – die Armen werden zu den Herolden einer neuen Menschheit. Diese entscheidende Herausforderung, die unsere mitleidige, befreiende Mutter an die Mächtigen jeder Zeit und jedes Ortes in den beiden Amerika richtet, ist auch heute noch die kraftvolle Stimme und Macht der Armen und Unterdrückten der beiden Amerika in ihrem Sichsehnen und -abmühen für eine menschlichere Existenz. Ihr Dasein beschwichtigt nicht, sondern erfüllt mit Energie; sie gibt den Verstoßenen und Leidenden der heutigen Gesellschaft Sinn, Würde und Hoffnung. Ihr Dasein ist die neue Macht der Machtlosen, um über die Gewalttätigkeit der Mächtigen zu triumphieren. In ihr werden die Differenzen angenommen und beginnt der läuternde Prozeß der kulturell-religiösen Begegnung zwischen Europa und Amerika; er hat zwar noch einen weiten Weg zurückzulegen, aber er hat begonnen und ist bereits im Gang. Dies ist das fortwährende Wunder der Madonna von Tepeyac – die wirklich die Mutter-Königin der beiden Amerika ist. Nun haben sich die Träume von einer neuen Kirche und einer neuen Welt, das Gebet und der Einsatz dafür endgültig zu erfüllen begonnen.

So wie das neue Volk des Landes nun das Mestizenvolk – «La Raza» – ist, so kann auch die neue Christenheit weder der kulturelle Ausdruck des iberischen Katholizismus noch die bloße Fortsetzung der vor Cortez bestehenden einheimischen Religionen Amerikas sein, sondern eine Neuausprägung des Christentums in den beiden Amerika.

Heute darf es sich der Theologe nicht mehr leisten, die Funktion und den Sinn der Volksreligion für die Volksmassen zu verkennen[13]. Aufgabe des Theologen ist nicht die Kanonisation oder Verteufelung der religiösen Symbole des Volkes, sondern deren dauernde Neuinterpretation im Blick auf das ganze Evangelium. Dann wird die Volksreligion nicht entfremdend wirken, sondern eines der Vehikel sein, die das Volk zu einer tieferen Erkenntnis des Rettergottes führen. So wird sie nicht entfremdend und versklavend, sondern heilbringend und befreiend wirken. Volksreligion, die durch das Evangelium regeneriert (nicht zum Verschwinden gebracht) worden ist, wird zur unbesieglichen, wirksamen Macht der Machtlosen in ihrem Befreiungskampf[14].

Für Millionen von Mexikanern und mexikanischen Amerikanern der Vereinigten Staaten ist die Madonna von Guadalupe der Tempel, worin und wodurch Christi heilbringende Gegenwart im Schoß der beiden Amerika fortwährend inkarniert wird, und durch ihre Vermittlung erfüllt sich:

«Er vollbringt mit seinem Arm machtvolle Taten:
er zerstreut, die im Herzen voll Hochmut sind;
er stürzt die Mächtigen vom Thron
und erhört die Niedrigen.
Die Hungernden beschenkt er mit seinen Gaben
und läßt die Reichen leer ausgehen» (Lk 1,51–53).

[1] Vgl. die ausgezeichnete Darlegung in bezug auf die Volksreligion Mexikos von J. Meyer, La Cristiada (Mexico 1974) 316–323.

[2] «Kultur» bedeutet hier die Gesamtheit von Lösungen, welche die Gruppen finden, um ihre natürliche und gesellschaftliche Situation zu überleben, also das gesamte Weltbild – Normen, Werte und Riten – der Gruppe. Spanien wie Mexiko hatten zur Zeit ihres Aufeinanderprallens sehr hoch entwickelte Kulturen.

[3] Tepeyac ist der Hügel im Norden der Stadt Mexiko, auf dem das Heiligtum von Tonántzin (was «unsere Mutter» bedeutet) lag. Es war eine der heiligsten Pilgerstätten der beiden Amerika. Vgl. B. de Sahagun, Historia general de las cosas de Nueva España (geschrieben um die Mitte des 16. Jahrhunderts) Bd. 3 (Mexico) 352.

[4] «Mestizo» ist die spanische Bezeichnung für einen Mischling. Im heutigen Lateinamerika erhält sie einen positiven Sinn, und der Tag der Ankunft des Columbus wird als La Raza (Rasse) gefeiert, d.h. als Fest der aus Europäern und Eingeborenen Amerikas erwachsenen Rasse.

[5] Für die ersten zwölf Missionare, die nach Mexiko kamen, war «Neue Welt» ein theologischer Ausdruck für die Welt, auf der das neue Christentum erstehen sollte. Dieses sollte nicht einfach ein Able-

ger des Christentums von Europa sein, sondern ein neues, dem Evangelium entsprechendes Christentum. Vgl. S. Zavala, Recuerdo de Vasco de Quiroga (Mexico 1965); J. Lafaye, Quetzalcóatl et Guadalupe (Paris 1974) 52–67.

[6] Einige der einheimischen Kulturen Amerikas waren hochentwikkelt und in mancher Hinsicht den Kulturen Europas im 16. Jahrhundert überlegen. Dies wird treffend dargelegt von M. León-Portilla, Aztec Thought and Culture (Norman, Oklahoma 1963), vor allem in Kap. 5,134–176. (La filosofia Nahuatl, Mexico 1974.)

[7] O. Paz, The Labyrinth of Solitude (New York 1961) 93–96 (El laberintino de la soledad, Mexico 1959).

[8] León-Portilla aaO. 74–79.

[9] J. Soustelle, La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista (Mexico 1970) 102–104 und 124 (La vie quotidienne des Aztèques a la veille de la conquête espagnole (Paris 1955).

[10] Eine gute Beschreibung der Entwicklung der Guadalupe-Überlieferung findet sich bei Lafaye aaO. 281–396.

[11] León-Portilla aaO. 102.

[12] Gute Beispiele für das Eindringen in das geschichtliche Bewußtsein, das in der Folklore des Volkes lebt, sind N. Wachtel, La vision des vaincus (Paris 1971) und R. Acuña, Occupied America (San Francisco, California, 1973).

[13] Papst Paul VI., Evangelii Nuntiandi (8. Dez. 1975). Abschnitte 48 (über Volksfrömmigkeit) und 63 (Anpassung und Treue im Ausdruck). Meyer aaO. 307 legt dar, wie falsch der mexikanische Katholizismus von nordamerikanischen und europäischen Missionaren beurteilt worden ist.

[14] Meyer aaO. 275–323.

Übersetzt von Dr. August Berz

VIRGIL ELIZONDO

In San Antonio (Texas) geboren, Studien an der Ateneo University (Manila), am Ostasiatischen Pastoralinstitut (Manila) und am Institut Catholique in Paris. Nach dreijähriger Seelsorge Direktor der Bruderschaft der kirchlichen Lehre (1966–1970) und Studiendekan am Assumption Seminary (1967–1972). Seit 1971 Vorsteher des Mexican American Culture Center in San Antonio. Veröffentlichungen: A Search for Meaning in Life and Death (Manila 1971); Hombre, ¿ Quién Eres Tu ? (Mexico City 1971); Christianity and Culture (Hintington 1975); Hombres en Marcha (1975). Anschrift: 3019 W. French Place, P.O. Box 28185, San Antonio, Texas 78228, USA.

Irénée-Henri Dalmais

Liturgie und Volksfrömmigkeit

Die Feier des Weihnachtszyklus in den Kirchen des Orients

Die Verwurzelung christlicher Feste in vorchristlicher Zeit

Die meisten christlichen Gemeinden haben sich aufgrund einer langen Tradition daran gewöhnt, die Liturgie als ein fast unantastbares Ganzes an Feiern zu betrachten, die immer von neuem wiederkehren und so die verschiedenen Zyklen des menschlichen Lebens strukturieren. Bleiben wir einmal bei den jährlich wiederkehrenden Festen: Ihre Feier erscheint so sehr an die Abfolge der Jahreszeiten gebunden, daß es kaum möglich ist, eine Unterscheidung zu treffen zwischen solchen, die an einem bestimmten Tag eines historischen Ereignisses gedenken oder, wie das Osterfest, in fernen Tiefen der Heilsgeschichte verwurzelt sind und solchen, die in engerer Verbindung mit dem Rhythmus der Natur eingerichtet werden, wie er in einer vorwiegend bäuerlichen Zivilisation gelebt wird.

Dies kommt daher, daß die Liturgie – die Bezeichnung als solche sollte schon verhindern, daß wir dies vergessen – sehr stark den Willen einer Gemeinde zum Zusammenleben tangiert. Sie berührt also jene Gründe, von denen her sie sich selbst Rechenschaft gibt über ihre tiefe Existenz als diese Gemeinschaft und jene Motive, derentwegen sie sich in jeder Generation in Gemeinschaft weiß und will mit jenen, mit denen sie sich über Raum und Zeit hinweg solidarisch weiß. Demnach besteht also keinerlei Veranlassung dafür, erstaunt zu sein über das Unbehagen und die Erschütterungen, ja über den Bruch, den jede Neuerung und jeder Wandel in Ritus und Kalendarium hervorrufen. Die Schwierigkeiten, die wir derzeit in den katholischen Gemeinden feststellen können seit der vom Zweiten Vatikanum beschlossenen Erneuerung der römischen Liturgie sind keineswegs einmalig. Da wir uns hier auf den orthodoxen Orient beschränken wollen, mag es genügen, an das Schisma der «Altgläubigen» mit seinen tragischen Folgen zu erinnern, das im 17. Jahrhundert in Rußland durch die liturgischen Reformen des Patriarchen Nikon hervorgerufen wurde, oder – aus neuerer Zeit – an die Einführung des «Neuen Kalenders» in Griechenland, der seit fünfzig Jahren von den Anhängern des «Julianischen Kalenders» (Paläoimerologisten) heftig abgelehnt wird. Aber hier liegt auch der Grund dafür, warum es oft schwierig ist abzuwägen, welche Züge für den spezifisch christlichen Charakter eines Festes bedeutsam sind und welche Bestandteile aus Brauchtum oder aus Resonanzen aus dem menschlichen Raum, in dessen Mitte es gefeiert wurde, seine Feier im Laufe der Zeit integriert hat. Das charakteristischste Beispiel dafür,

das zugleich viele Aspekte liefert und äußerst komplex ist, ist sicher das Osterfest. Wie es scheint, war dieses zwischen dem 2. und dem 4. Jahrhundert *das* einzige Fest der Christen. Den Aussagen Tertullians zufolge klang es fünfzig Tage nach (Pfingsten).

Die Riten, die aus seinen jüdischen Wurzeln kamen, wurden zweifellos sehr früh vernachlässigt. Dies geschah nicht nur mit dem Essen des Osterlammes, das nur in Jerusalem geschlachtet wurde, sondern auch mit den Bräuchen, die dem Seder-Mahl eigen sind, unter anderem auch mit dem Brauch, ungesäuertes Brot zu essen, obwohl man diesen doch für wesentlich hielt.

Dagegen feierten die Christen Ostern schon von sehr alter Zeit an im Rahmen eines kurzen «Triduums». Es begann am Abend des Donnerstags und endete mit Sonnenaufgang des Sonntags. Auf diese Weise ging der Gedanke des Durchgangs aus der Nacht zum Licht, der besonders zum Zeitpunkt der Tagundnachtgleiche im Frühling und bei Vollmond reich an Symbolkraft war, in die Feier ein.

Dieses Symbol des Lichts wurde mit der Erscheinung des Auferstandenen in Herrlichkeit in Verbindung gebracht; es sollte sich in der Folgezeit in verschiedenen Riten ausdrücken. So wurde zum Beispiel in den westlichen Kirchen die Feier des «Luzernariums» in eine Liturgie der Osterkerze umgewandelt, und im Orient prägte sich der Ritus des Einzugs in die Kirche mit Kerzenlicht während der Osternacht heraus. Jetzt können sich hier und dort noch außerliturgische Gebräuche hinzugesellen, die uraltes Brauchtum um den Ablauf des Sonnenzyklus herum weitertragen.

Aber diese Elemente bleiben sekundärer Art. Sie sind ziemlich äußerlich in bezug auf die Osterfeier im eigentlichen Sinn. Vielleicht kann man hierin den Grund dafür suchen, daß sie oft weniger populär erscheint, zumindest in den Augen der Christen des Westens, die Mühe haben, sie in ihre Lebensstrukturen zu integrieren. Deshalb habe ich es vorgezogen, die folgenden Überlegungen auf die Gesamtheit jener Zelebrationen auszurichten, die sich um das Thema der Geburt und der Epiphanie Christi herum ausgebildet haben, und zwar bei den Christen des Orients, insbesondere der koptischen Kirche Ägyptens. Gerade sie hat ihnen sehr früh immer breitere und reichere Formen gegeben, die stark in denkbar alter Zeit verwurzelt sind und doch immer lebendig blieben.

Zu den Ursprüngen von Weihnachten und Epiphanie

Uns ist bekannt, daß Ursprung und erste Bedeutung dieser Feier keineswegs geklärt ist. Feiern dieser Art sind in der Mitte des 4. Jahrhunderts sicher bezeugt. In Rom und, wie es scheint, in einem großen Teil der lateinischen Christenheiten fanden sie am 25. Dezember statt. Nach dem Zeugnis des Chronographen von 354 feierte man an diesem Tag zumindest seit der Weihe des 274 auf Befehl von Kaiser Aurelius auf dem Marsfeld errichteten Tempels ein Fest des Unbesiegten Sonnengottes (Sol invictus). Noch in der Mitte des 5. Jahrhunderts sah sich Papst Leo gezwungen, gegen Zeichen abergläubischer Verehrung zu protestieren, die die Christen der aufgehenden Sonne entrichteten, ehe sie die Petersbasilika betraten.

Gewisse Spekulationen, von denen ein Computum Pascalium berichtet, hatten sogar einen ganzen Zyklus ausgearbeitet; sie datierten die Erschaffung der Welt, zumindest die des Lichtes, auf den 25. März; dies wäre der Tag der Empfängnis Christi. Dadurch ergäbe sich dann ein weiteres Motiv dafür, seine Geburt auf den 25. Dezember zu legen. Man kann jedoch mit B. Botte[1] die Meinung vertreten, daß Mgr. Duchesne Spekulationen dieser Art zu viel Bedeutung beigemessen hat. Wie dem auch sei, ein nach diesem Datum gestalteter Zyklus in Zusammenhang mit der Wintersonnenwende in der westlichen Christenheit, insbesondere in den nordischen Ländern, sollte sehr dazu beitragen, den volkstümlichen Charakter des Weihnachtsfestes zu verstärken und das rasche Anwachsen von Bräuchen, die in mehr oder weniger direkter Verbindung mit dem Zunehmen des Lichts stehen, zu fördern. Er hat aber kaum auf die orientalischen Christen ausgestrahlt, obgleich die meisten von ihnen, die einzige Ausnahme bildet die armenische Kirche, es mehr oder weniger schnell übernommen haben, die Geburt Christi am 25. Dezember zu feiern und sie in ihren eigenen Zyklus der Feier der Epiphanie des Herrn, für die das Datum des 6. Januar sich schon durchgesetzt hatte, zu integrieren.

Die Wahl dieses Datums läßt sich noch schwerer erklären als die des 25. Dezember. Und dennoch haben sich die Aspekte, die es enthält, als so vielfältig und so reichhaltig erwiesen, daß sie diesem Fest eine Dichte doktrinaler und geistlicher Art sicherten, die es im Westen nie gekannt hat und der die Feier des 25. Dezember, die rasch historisiert wurde, keine Nahrung bieten konnte.

Während im Westen um das Weihnachtsfest herum mehr oder weniger Folklore wucherte, die zu dem Fest nur sehr äußerliche Beziehung hatte – was eine regelrechte Entchristianisierung des Weihnachtsfestes möglich machen mußte –, hielten die ganz andersartigen Entwicklungen, welche die Feier der Epiphanie erfuhr (und in deren Kraftfeld auch die Feier der Geburt des Herrn ihren Platz fand), sich ganz im Rahmen einer spezifisch christlichen Sicht, selbst da, wo sie in voller

Breite aus dem vorchristlichen Bestand der verschiedenen Kulturen schöpften.

Die Feier der Erscheinung des Herrn in der koptischen Kirche und ihre vorchristlichen Vorläufer

Bei diesen Entwicklungen und vielleicht sogar an ihrem Ursprung spielte Ägypten eine besondere Rolle. Auch heute noch ist zweifellos in der koptischen Kirche der breite Zyklus, der sich um die Feier der Geburt und der Erscheinung des Herrn herum gebildet hat, am volkstümlichsten geblieben, und innerhalb der koptischen Kirche in der Kirche Äthiopiens, die sehr viel von Ägypten empfangen hat und gleichzeitig Traditionen, die es von anderswoher empfing, in origineller Weise weiterentwickelt hat.

Dies kommt daher, daß sich das gräko-romanische Ägypten, dieser Umschlagplatz von Kulturen und Heimstätte des Synkretismus, das gleichzeitig, was man zu leicht vergißt, fest darum bemüht war, seine bestehenden Riten zu verewigen und seine alten Traditionen weiterzugeben, intensiv angesprochen fühlte, sobald man die großen kosmischen Archetypen heraufbeschwor. Wir werden sie auftauchen sehen durch die ältesten Anspielungen an christliche Feiern der Geburt und der Erscheinung Christi, des Herrn, des «Emmanuel, unseres Gottes und Königs» hindurch, wie die koptische Tradition ihn gern anruft.

Die Veröffentlichung der großen Kultinschrift im Tempel von Denderah, die den Verlauf der Mysterienfeier des Osiris in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung beschreibt, und der Kommentar, den E. Chassériat[2] dazu gegeben hat, ist in dieser Hinsicht besonders aufschlußreich.

Klemens von Alexandrien bemerkt wie zufällig, als er versucht, von den Synchronismen aus, die das Lukasevangelium anläßlich der Taufe Jesu gibt, eine Chronologie Christi aufzustellen: «Die Anhänger des Basilidos feiern auch den Tag der Taufe Jesu und verbringen die vorhergehende Nacht ganz mit Lesungen. Ihrer Meinung nach fand sie im 15. Jahr des Tiberius statt, am 15., anderen zufolge am 11. des Monats Tubi (10. oder 6. Januar)» (Str. I; 21; 146,1–2). Aber er sagte nichts über die Gründe aus, die gewisse gnostische Kreise veranlaßten, dieses Datum zu wählen.

Viel redegewandter häuft Epiphanius von Salamis eineinhalb Jahrhunderte später die wunderbaren Synchronismen, um die Authentizität seiner Chronologie zu beweisen: «Der Heiland wurde geboren im 42. Jahr des römischen Königs Augustus, als derselbe Oktavius Augustus zum dreizehnten Mal Konsul war und auch Sylvanus, wie es in den Konsularbüchern der Römer eingetragen ist. Dort steht in der Tat Folgendes: Unter ihrem Konsulat, d.h. unter dem dreizehnten Konsulat des Oktavius und dem des Sylvanus wurde Christus am 8. der Iden des Januar geboren, dreizehn Tage nach der Wintersonnenwende, als der Tag und das Licht zunahmen. Dieser Tag wird bei den Hellenisten, d.h. bei den Götzendienern, am 8. der Kalenden des Januar gefeiert und bei den Römern Saturnale, bei den Ägyptern Kronia, bei den Alexandriern Kikellia genannt. An diesem Tag fand die Wende statt, d.h. die Sonnenwende, und der Tag beginnt zuzunehmen, das Licht erhält einen Zuwachs. Die Zahl von dreizehn Tagen bis zum 8. der Iden des Januar bis zum Tag der Geburt Christi wird in der Weise vollendet, daß sich jedem Tag der dreißigste Teil einer Stunde hinzufügt.» Diese reichlich wirren Erklärungen wollen ganz offensichtlich erläutern, wie das Fest des 6. Januar mit der Sonnenwende und der Feier der Geburt Christi, die gerade im Begriff war, sich allgemein auszubreiten, am Tag des «Unbesiegten Sonnengottes» in Zusammenhang gebracht werden konnte.

In jenen Kreisen allerdings, die Epiphanius kannte, ist die Blickrichtung reichlich verschieden, wie die Referenzen, die er weiter unten gibt, zeigen: «Noch viele andere Dinge haben sich ereignet und ereignen sich noch, um diese Tatsache zu stützen und zu beweisen, ich meine die Geburt Christi. Denn die Kultvorsteher für den Götzendienst sehen sich gezwungen, einen Teil der Wahrheit anzuerkennen. Da sie Lügner sind, halten sie, um die Götzendiener, die ihnen Glauben schenken, zu täuschen, in derselben Nacht der Erscheinung des Herrn an vielen Orten ein großes Fest ab, damit jene, die dem Irrtum Glauben schenken, die Wahrheit gar nicht erst suchen. In Alexandrien, in dem sogenannten Koreion, einem sehr großen Tempel, dem Heiligtum der Kore, wachen sie die ganze Nacht hindurch und besingen ihre Abgöttin mit Liedern beim Klang der Flöten. Ist die Nachtwache beendet, nach dem Hahnenschrei, gehen sie mit Fackeln in den Händen an einen unterirdischen Ort hinunter und bringen von dort eine Statue aus Holz, die nackt auf einer Tragbahre sitzt und ein vergoldetes Zeichen in Kreuzesform auf der Stirn, zwei weitere ähnliche Zeichen auf den Händen und zwei auf den beiden Knien trägt, wobei die fünf Zeichen ebenfalls vergoldet sind. Sie tragen die Statue sieben Mal im Kreis um den Tempel herum, beim Klang von Flöten, Tamburin und Hymnen, und nachdem sie sie gefeiert haben, tragen sie sie wieder an den unterirdischen Ort zurück. Und wenn man sie fragt, was diese Mysterienfeier bedeutet, so antworten sie: Heute, zu dieser Stunde, hat Kore, d.h. die Jungfrau, den Aion (die Dauer) geboren. In der Weise geschieht das in Petra, der Hauptstadt Arabiens,

dem Edom der Schrift. Sie besingen dort die Jungfrau in arabischer Sprache und nennen sie arabisch Chaaman, das heißt junges Mädchen oder Jungfrau; ihren Sohn nennen sie Douzares, d.h. einziger Sohn des Herrn. So ist es ebenfalls in Elousa, und zwar in der gleichen Nacht wie in Alexandrien und in Petra.»

Weiter unten zählt Epiphanius weitere wunderbare Fakten auf, die sich zur gleichen Zeit ereignen sollen und von denen einige auch anderswo bezeugt sind. Er bringt sie mit dem Wunder von Kana in Verbindung: «Am 11. Tubi ereignete sich nach der Überlieferung der Ägypter die Geburt des Herrn im Fleisch, und am gleichen Tage fand, 30 Jahre später, das erste Wunder in Kana in Galiläa statt, d.h. die Verwandlung des Wassers in Wein. Deshalb wiederholt sich bis zum heutigen Tag an vielen Orten dieses göttliche Wunder, das damals stattfand, zum Zeugnis für die Ungläubigen: Dies bezeugen an vielen Orten Quellen und Flüsse, die in Wein verwandelt werden. So die Quelle von Cybira, einer Stadt in Carien, und zwar zu der Stunde, in der die Diener schöpften und in der er sagte: Gebt davon dem Speisemeister. Die Quelle in Gerasa gibt dasselbe Zeugnis. Wir haben aus der Quelle von Cybira getrunken und unsere Brüder von der in Gerasa in dem Martyrium. Und in Ägypten bezeugen es viele vom Nil. So kommen denn nach den Aussagen der Ägypter in Ägypten und in vielen Ländern am 11. Tubi viele, schöpfen Wasser und stellen es als Vorrat beiseite» (Panarion 51, 22 – 30, Ausgabe GCS 31, S. 284 – 301, nach der französischen Übersetzung von B. Botte, op. cit. S. 68 – 72).

Wie auch immer es um Herkunft und Wert der Informationen bestellt sein mag, die der leichtgläubige Epiphanius so gutwillig gesammelt hat, so bezeugen sie doch das hohe Alter von Bräuchen, die sich bis zum heutigen Tag in verschiedenen Kirchen des Orients insbesondere in Ägypten, gehalten haben. Wenn Cassian auch als erster um das Jahr 400 herum ausdrücklich für Ägypten am 6. Januar die Feier eines Festes erwähnt, das zugleich der Geburt Christi und seiner Taufe gedachte, (Coll. X.2; PL 49, 820 – 821; SEL 13, 286 – 287), so scheint es doch sicher, daß diese Feier älter war und daß die Auffassungen viel breiter waren, die sich da am Fest der Erscheinung des Herrn abzeichneten und durch eine Vielfalt an Bräuchen verursacht wurden, die in weiter Vergangenheit wurzeln, aber äußerst ausdrucksvoll geblieben sind für ein Volk, das mehr als jedes andere darauf bedacht war, die von den Alten überkommenen Bräuche zu bewahren und ihnen zugleich einen neuen Sinn zu geben.

G. Coquin, dem wir eine gründliche Studie über *Die Ursprünge der Epiphanie in Ägypten*[3] verdanken, bringt in dieser Hinsicht neue Elemente und öffnet zugleich Perspektiven von größtem Interesse, auf die B. Botte nicht aufmerksam gemacht hatte. Es handelt sich dabei zunächst um einen Text des Kanons des Athanasius, den er in die ersten Jahrzehnte des 4. Jahrhunderts datieren zu können glaubt. Nachdem der Text dem Bischof empfohlen hat, keinen Sonntag und kein Herrenfest vergehen zu lassen, ohne diejenigen, die in Not sind, zu versammeln und ihnen Almosen zu verteilen, fährt er fort: «Der Bischof soll sich auch mit ihnen freuen am Fest der Erscheinung des Herrn, das im Monat Tûba stattfindet, d.h. der Taufe... Bei den Ägyptern sagt man, dies sei das Fest des Jahresbeginns. Bei den Hebräern begann das Jahr am Ostertag, d.h. am ersten des Monats Barmûda (27. März). Im Monat Tûba war es auch, daß sich unser Erlöser als Gott geoffenbart hat, indem er Wasser in Wein verwandelte, durch ein erstaunliches Wunder»[4].

Dann schlägt G. Coquin, der sich auf Arbeiten über den Nilkult stützt[5], vor, hier den Ursprung jener charakteristischen Bräuche zu sehen, die insbesondere von Epiphanius erwähnt wurden und die sich von Ägypten aus über die orientalischen Christenheiten verbreitet und sogar bestimmte Gegenden des Westens erreicht hätten. Er kann dabei tatsächlich auf Dokumente hinweisen, die derartige Festlichkeiten erwähnen, und zwar im Monat Tûbi, in Verbindung mit der Entwicklung des Osiris-Kults im Lauf des Monats, der dem Khoiak vorausgeht und dessen Niederschlag im christlichen Kalender wir bald begegnen werden. Der ägyptische Konservativismus und die Ungenauigkeiten des Kalenders hatten in der Tat auf Daten, die außer Gebrauch gekommen waren, Feiern festhalten können, die ursprünglich mit dem Anwachsen des Nils (Juli–August) in Verbindung standen.

Wie dem auch sei, zu ihrem Bestand gehörte eine Nachtwache mit Lichtern, die ihnen mitunter den Namen «Fest der Lichter» einbrachte, eine Bezeichnung, die im Orient häufig für das Fest der Epiphanie gebraucht wird und von der man ansonsten nicht weiß, wie man sie erklären soll. Beim Morgengrauen zog eine Prozession zum Fluß, wo man das «Loch für die Quelle» (griech. *phiale*) gegraben hatte, das es ermöglichte, das lebenspendende Wasser zu sammeln. Man trug die Nilstatue und das Gefäß für das heilige Wasser und hielt Palmzweige und Schilfrohre in Händen.

Nachdem man das «Wasser zur Wiederherstellung» getrunken und im Tempel für dieses Geschenk des Lebens Dank gesagt hatte, gab man sich dann am Flußufer Vergnügungen hin. Schließlich weiß man auch, daß das Hieroglyphenzeichen für das Leben, *ankh*, ein überaus bedeutsames osirisches Zeichen, ein wenig einem Kreuz ähnelt, woraus sich erklären ließe, was Epiphanius erwähnt.

Das Zeugnis der arabischen Schriftsteller der fatimidischen Epoche

Es ist bemerkenswert, daß die Beschreibungen, die uns die arabischen und muslimischen Schriftsteller von der koptischen Feier der Geburt und der Epiphanie in der fatimidischen Zeit (9. – 12. Jahrhundert) geben, ein sehr ähnliches Ritual beschreiben. Sie wurden in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts, einer für die Kopten besonders dunklen Zeit, von Al-Maqrizi wieder aufgegriffen und gesammelt. Es folgt hier zunächst ein Bericht über die Geburt, am 29. des Khoiak, der ursprünglich dem 25. Dezember entsprach:

«Sie (die Kopten) wachen abends, in der Nacht der Geburt. Sie haben den Brauch, in den Kirchen eine große Anzahl Lichter anzuzünden und sie zu verzieren. Dieses Fest wird in Ägypten am 29. Tag des Monats Khoiak gefeiert. Es ist bis zur Stunde eines der feierlichsten Feste Ägyptens geblieben. Unter den Fatimiden verteilte man an diesem Tag an die hohen Staatsbeamten, Großintendanten, Emire hoher Orden, Sekretäre und andere Schalen mit feinem Backwerk, Kuchen, die aus Weizenblütenmehl hergestellt waren, Schläuche mit Djulâb, Schüsseln mit Küchlein und einen Fisch, den man «Maultier» nennt. Ein Brauch der Christen an Weihnachten ist das Spiel mit dem Feuer... Ich habe Weihnachten in Kairo, in Misr und in ganz Ägypten gesehen, und zwar als eine herrliche Feier. Man verkaufte dort Kerzen, die mit schönen Farben und entzückenden Bildern verziert waren. Da war niemand, weder unter den Hochgestellten noch unter den einfachsten Leuten, der keine davon gekauft hätte für seine Kinder und seine Familie. Man nannte diese Leuchten *faounis*, im Singular *fanous* (‹Laterne›). Große Mengen davon, von großer Schönheit, hingen in den Verkaufsräumen der Läden. Es herrschte ein regelrechtes Fieber, um die Preise hinaufzutreiben. Ich habe gesehen, wie der Preis einer solchen Laterne, die in ihrer Machart auf tausend oder fünfhundert Dirhemen in Silber kam, auf mehr als siebzig Mithqâl in Gold stieg. Selbst die Bettler von den Straßen nahmen an diesen Festen teil. Sie baten Gott, ihnen eine Laterne zu gewähren, und man kaufte ihnen für annäherungsweise 1 Dirhem kleine Lampions. Später haben die Unruhen in Ägypten, ebenso wie sie andere Luxusartikel zum Verschwinden brachten, auch die Herstellung der Laternen für das Weihnachtsfest zum Erliegen gebracht; jedenfalls bleibt nur wenig davon übrig.»[6]

Trotzdem haben sich solche Bräuche auch durch schwere Zeiten hindurch gehalten. In unseren Tagen haben sie ihren ganzen festlichen Glanz wiedergewonnen. Und dies weit über Ägypten hinaus, das ihre Wahlheimat und vielleicht der Ort ihrer ersten Verwurzelung gewesen zu sein scheint.

Im Orient wie im Westen – und vielleicht sogar noch mehr als im Westen – ist Weihnachten ein Fest des Lichts oder vielmehr des Leuchtens. In dieser Hinsicht ist ein Brauch der syrischen Kirche (Jakobiten) äußerst interessant. Durch sie findet er zur Zeit in Indien, von Kerala aus, einen neuen Wurzelboden, da er dort zur gleichen Jahreszeit ähnliches Brauchtum vorfindet. Die lange Vigil der Weihnacht mit dem Gesang der Hymnen der Heiligen Ephräm und Jakob von Sarong endet beim Morgengrauen mit einer Prozession zu einem Scheiterhaufen aus wohlriechenden Zweigen, die man in feierlicher Weise entzündet und auf die alle Teilnehmer, während der Klerus Psalmen rezitiert, einige Weihrauchkörner streuen, dem zur Ehre, der das Licht der Welt ist. Dieser Symbolismus ist in diesem Land besonders ausdrucksvoll.

Dennoch ist die Epiphanie das eigentliche «Fest der Lichter» – ein Name, mit dem sie schon im 4. Jahrhundert von Gregor von Nazianz und anderen Predigern bezeichnet wurde. Auch hier hat man verschiedene Erklärungen für diese Bezeichnungen gesucht, von denen keine sich wirklich durchsetzt. Es sieht ganz so aus, als müsse man sich hier wieder einmal nach Ägypten wenden. Schon die von Epiphanius erwähnten vorchristlichen Bräuche legen dies nahe. Und die Beschreibung, die Al-Maqrizi zehn Jahrhunderte später von der koptischen Feier der Epiphanie gibt, macht deutlich, mit welcher Treue sie sich bewahrt haben. Er nennt sie Fest der Immersion (oder der Taufe, *Denh*):

«Dieses Fest wird in Ägypten am 11. Tag des Monats Tûba gefeiert. Der Ursprung dieses Festes liegt für die Christen darin, daß Yahia ben Zakaria (Johannes, der Sohn des Zacharias), Heil ihm, den sie Johannes den Täufer nennen, Christus taufte, d.h. ihn im See des Jordans taufte. Und als Christus, Heil ihm, aus dem Wasser stieg, kam der heilige Geist auf ihn herab. Deshalb tauchen die Christen an diesem Tag ihre Kinder in das Wasser und steigen selbst hinein. Diese Feier findet immer zur Zeit der größten Kälte statt. Man nennt sie das Fest der Immersion. Früher wurde sie mit großer Feierlichkeit begangen.»

Al-Maçoudi (942) spricht in seinen «Goldenen Gefilden» folgendermaßen von ihr: «Die Nacht der Immersion war ein sehr großes Fest für die Bewohner von Misr (Altes Kairo). Niemand schlief in dieser Nacht. Es war die Nacht des 11. Tages des Tûba. Mohammed ibn-Toghji von Ikchid befand sich in Misr in seinem Palast, der Al-Mikhtar heißt und auf einer Insel liegt, die den Nil umgibt. Er ließ am Strand der Insel und am Ufer von Fostât tausend Leuchten anzünden, zu den Lampions und Fackeln, die die Leute von Misr ent-

zündeten. In jener Nacht waren Tausende von Menschen am Nilufer, Christen und Muslime, die einen in Booten, die anderen in den Häusern, die dem Nil am nächsten liegen, und an den beiden Ufern. Da wurde alles aufgeboten, was man nur sehen wollte: Speisen, Getränke, Kleider, Geräte aus Gold und Silber, Schmuck, Zerstreuungen, Musik und gutes Essen. Das war die schönste Nacht, in der man sich am besten vergnügen konnte. Die Straßen wurden in dieser Nacht nicht geschlossen. Die meisten Anwesenden tauchten im Nil unter: angeblich ist das ein vorbeugendes Mittel gegen körperliche Gebrechen und ein Talisman gegen Krankheiten.» (Ausg. Paris, 1863, S. 364.)

Al-Maqrizi zitiert dann weiter eine andere Beschreibung, aus etwas späterer Zeit, die sich immer noch auf die prachtvolle Epoche der Fatimiden bezieht: «Al-Masihi berichtet in einer Aufzeichnung über die Ereignisse des Jahres 367 (978 nach Chr.), daß den Christen verboten wurde, die bei der Immersion gebräuchlichen Feiern zu veranstalten, sich zu versammeln, ins Wasser hineinzusteigen und sich Vergnügungen hinzugeben. Und eine öffentliche Anordnung gab bekannt, daß jeder, der ihr zuwiderhandeln würde, sogleich verbannt würde. Derselbe Autor berichtet, daß man im Jahr 388 (998 nach Chr.) das Fest der Immersion feierte. Man errichtete Zelte und Pavillons, stellte an mehreren Plätzen am Nilufer Sitzgelegenheiten auf. Man baute Divans auf für den Raïs Fahd ibn'-Ibrahim den Christen, den Sekretär des Oustâdh Barjaouân, und zündete Fackeln an und Leuchten zu seiner Ehre. Man ließ Sänger und Schauspieler kommen. Er begann zu trinken, bis zur Stunde der Immersion. Dann nahm er ein Bad und zog sich zurück.»

Und weiter unten heißt es: «Derselbe Autor berichtet in der Chronik des Jahres 415 (1025 nach Christus) folgendes: In der Nacht des Mittwoch, des 4. Tages des Dhou'l-Qa'd fand die Immersion der Christen statt. Der Brauch hatte sich verbreitet, Früchte, Kalbfleisch und andere Lebensmittel zu verkaufen. Der Fürst der Gläubigen, Az-Zahir li-l'Zaz-Din-illah stieg zum Schloß seines Ahnen Al'-Aziz bi'llah in Misr hinunter, um die Immersion zu sehen. Er hatte seinen Harem bei sich. Man rief das Verbot für die Muslime aus, sich unter die Christen zu mischen, wenn sie in den Nil hinabsteigen würden. Badr ad-Daoula, der schwarze Sklave, der die Verantwortung für die beiden Polizeitruppen hatte, ließ sein Zelt bei der Brücke aufschlagen und nahm darin Platz. Der Fürst der Gläubigen ließ während der Nacht die Feuer und die Lampions entzünden, und man hatte eine glänzende Beleuchtung. Dann kamen Mönche und Priester mit Kreuzen und Kerzen, sie hielten eine lange Feier ab, bis zur Stunde der Immersion.»[7]

Einige volkstümliche Bräuche der anderen orientalischen Kirchen

Die Häufung dieser Zitate und das Interesse, das der Autor, der sie überliefert, für sie aufweist, zeigt deutlich, wie sehr diese Festlichkeiten volkstümlich geblieben waren in einem Ägypten, das in der Mehrheit muslimisch geworden war, und wie ihr christlicher Charakter nicht abgestritten wurde, obgleich viele Bräuche in einer viel weiter zurückliegenden Vergangenheit verwurzelt sind. Es ist bekannt, wie sehr diese volkstümlichen Feiern der Immersion sich in den verschiedenen orientalischen Christenheiten verbreitet haben, insbesondere in den verschiedenen slawischen Ländern, trotz ihres rauhen Klimas.

Wenn man sich, wo dies möglich ist, zur Feier der Heiligung des Wassers an das Ufer eines Flusses, eines Sees oder des Meers begibt, so wird der christliche Bezug des Festes in den orthodoxen Christenheiten durch den Brauch verstärkt, ein kostbares Kreuz ins Wasser zu werfen, wobei sich die besten Schwimmer beeilen, es wieder herauszuholen.

Zweifellos wird das Fest der Taufe (Tamkat) in Äthiopien, das sehr viel vom koptischen Ägypten übernommen hat, mit größtem Prunk gefeiert. Außer Bräuchen, die es mit anderen Kirchen gemeinsam hat, selbst wenn ihnen die heiligen Tänze der Dabtares (Sänger–Schreiber) zugesellt wurden, hat sich in Äthiopien der Brauch eingebürgert, jedes Jahr das «Tabot» (kleines Brettchen) zu «taufen», das in jeder Kirche die Bundeslade darstellte, von der man glaubte, sie sei nach Axum transportiert worden. Daher weist in dieser Stadt auch die Feier, die im heiligen Bad der «Bäder der Königin von Saba» stattfand, den meisten Prunk auf. Nirgendwo sonst vielleicht ist die Verquikkung der spezifisch christlichen Feier mit einer Fülle von volkstümlichen Bräuchen von jeder nur möglichen Herkunft so sichtbar wie hier.

Hingegen sind die Offizien für den Monat Khoiak, die der koptischen Frömmigkeit so viel bedeuten, in der Struktur der Feier spezifisch christlich. Wir haben oben bereits erwähnt, daß dieser Monat, der mit dem Weihnachtsfest endet, in alter Zeit Osiris geweiht war und wie im Synkretismus des gräko-romanischen Ägyptens sein Kult und der der Isis häufig mit den Kulten von Hator und Orus verschmolzen wurden. So besonders in Edfou und in Denderah, wo sich Mysterienfeiern entwickelten, die, wie es scheint, recht spät entstanden sind und den ganzen Monat Khoiak hindurch das Lob der jungfräulichen Mutter Gottes sangen. Dennoch kann man nicht daran zweifeln, daß sie in der Treue wurzeln, die ein ganzes Volk darauf gerichtet hat, zu dieser Jahreszeit die Wiedergeburt des Lichtes und das Wasser, das Leben spendet, zu feiern.

[1] Bernard Botte, Les origines de la Noël et de l'Epiphanie. Etudes historiques. In: Textes et études liturgiques I (Löwen 1932) S. 60.

[2] Emile Chasseriat, Le mystère d'Osiris au mois de Khoiak (Institut Français d'Archéologie Orientale), 2 Bde (Kairo 1966–1968).

[3] René-Georges Coquin, Les origines de l'Epiphanie en Égypte: Noël, Epiphanie, Retour du Christ – Reihe Lex Orandi 40 (Paris 1967) 139–170.

[4] AaO. 155. Der Text wurde herausgegeben von Riedel-Crum (London 1904) 20–21.

[5] AaO. 163, mit einem Verweis auf D. Bonneau, La crue du Nil, divinité égyptienne, à travers mille ans d'histoire (332 vor Chr. – 641 nach Chr.) (Paris 1964).

[6] Taqi Ed-din Al-Maqrizi, Les fêtes des Coptes, hrsg. und ins Französische übersetzt von R. Griveau, Patr. Orient. X,4, 321–322.

[7] AaO. 322–325.

Übersetzt von Elisabeth Pfirrmann

IRÉNÉE-HENRI DALMAIS

1914 in Vienne (Frankreich) geboren. Dominikaner. Priesterweihe 1945. Studium an der Theologischen Fakultät Le Saulchoir (Frankreich), an der Universität von Lyon und an der École des Hautes Études (Sorbonne, Paris). Diplom der Philosophischen Fakultät und der École des Hautes Études; Lizentiat der Philosophie, Lizentiat und Lektor der Theologie. Seit 1956 Professor für orientalische Liturgien am Institut Supérieur de Liturgie in Paris. Veröffentlichungen u.a.: Initiation à la liturgie (Paris 1958); Saints et Sanctuaires d'Orient (Paris 1968) und (in Zusammenarbeit mit anderen) Shalom, Chrétiens à l'écoute des grandes religions (Paris 1972). Anschrift: 20, rue des Tanneries, F–75 013 Paris.

Jean-Marc Ela

Die Ahnen und der christliche Glaube: Eine afrikanische Frage

Das Thema der folgenden Überlegungen wäre völlig bedeutungslos für ein Christentum, das nur einen Transfer von Dogmen, Riten, Normen und Gebräuchen, die sich im Ausland herausgebildet haben, darstellen und afrikanische Traditionen gewaltsam fernhalten würde. Für einen Glauben aber, der sich nicht nach Art eines Gesetzes von selbst aufdrängt, sondern mit viel Unterscheidungsgabe alle Ausprägungen einer Kultur aufnimmt, wird es zu einer sehr ernsten Frage. Es ist klar, daß eine derartige Öffnung ein Mühen um Reinigung und Befreiung nötig macht.

In dieser Hinsicht bleibt der berühmte Streit um die chinesischen Riten ein Paradigma: Er zeigt deutlich auf, in welche Schwierigkeiten das Christentum gerät, wenn es mit einem bestimmten Typus von Zivilisation verwechselt wird und unfähig ist, sich aus einengenden Strukturen zu befreien und sich für das Allgemeingültige, in der konkreten geschichtlichen Situation zu öffnen. Zu einem Zeitpunkt, in dem die Idee der Katholizität sich mit der dem Westen eigenen Auffassung zu identifizieren strebt, stößt das Unternehmen des Pater Ricci und seiner Gefährten im Europa des 17. Jahrhunderts regelrecht auf ein Phänomen von Ethnozentrismus.

Wenn man die Vergangenheit für die Gegenwart fruchtbar machen will, wie kann man dann erreichen, daß die christliche Botschaft neu durchdacht wird und es vermeidet, zu einem Anlaß zur Auflehnung zu werden in dieser Zeit kultureller Anpassung, in der der Afrikaner sich angesichts einer aufkommenden Zivilisation der Eroberung weigert, seiner kulturellen Identität entfremdet zu werden. Hier liegt ohne Zweifel der Lebenskontext, vor dem die Frage, die uns beschäftigt, zu stellen ist.

In der Tat, wenn es nicht möglich ist, die Ahnen an den Rand zu drängen, sie in Mißkredit zu bringen, wie können wir dann unseren Glauben so leben und ausdrücken, daß er nicht ein entfremdender Abglanz einer fremden Welt ist, die die eigenen Gebräuche und das eigene Glaubensgut angreift? Ganz konkret gefragt, müssen wir nicht zu einem Zeitpunkt, wo in gewissen jungen Gemeinden die Älteren den jungen Christen vorwerfen, daß sie die Toten vergessen, fragen, wie das Evangelium über den Ahnenkult denkt?

Die Frage muß ganz radikal gestellt werden, wenn wir die konkrete Lebensweise jedes unserer Völker in seiner Verschiedenheit, seine grundlegenden menschlichen Bestrebungen und seine Probleme dabei beachten wollen: *Kann die Kirche in Schwarz-Afrika Raum bieten für die Gemeinschaft mit den Ahnen?* Um den Rahmen der Diskussion, die diesbezüglich erforderlich ist, abzustecken, legen wir hier in aufeinanderfolgenden Annäherungsversuchen einige Überlegungen dar.

I. Der afrikanische Symbolismus

Zunächst wollen wir an ein allgemeines Faktum erinnern, das unsere Aufmerksamkeit verdient. In Schwarz-Afrika ist es sehr selten, daß die Toten nach dem Begräbnis, das nach den jeder Stammesgemeinschaft eigenen Riten abläuft, nicht durch irgendeinen Kult geehrt würden. In mehreren traditionellen Gemeinschaften stellt der Ahnenkult vielleicht jenen Aspekt afrikanischer Kultur dar, an dem der Afrikaner

am meisten hängt. Er stellt ein Erbe dar, an dem man in besonderer Weise festhält.

In der Tat ist der Ahnenkult in Afrika derart verbreitet, daß man die Frage, die er aufwirft in bezug auf christliches Leben und Denken, nicht überspielen kann. In bestimmten Gegenden wird er ganz offiziell ausgeübt. Wir sahen ein typisches Beispiel dafür in Zaire, wo bei offiziellen Empfängen das erste Glas Wein zur Ehre der Ahnen erhoben werden muß, wobei man symbolhaft einige Tropfen Wein auf die Erde gießt, in der sie ruhen.

Diese Verehrung nimmt vielfältige Formen an und weist in jedem Typus afrikanischen Gesellschaftslebens eigene Züge auf. Es würde zu weit führen, würde man ihre sämtlichen Äußerungen hier beschreiben wollen. Um die Bedeutung des Problems, das uns hier interessiert, zu vertiefen, mag es genügen, die grundlegende Struktur des Ahnenkultes in Schwarz-Afrika herauszustellen und zu versuchen, seinen tieferen Sinn, die Leitidee, die er verkörpert, zu erfassen. In dieser Sicht muß man herausstellen, wie wichtig die Zeichen sind, die das Leben des Afrikaners «begründen» und umgeben und die ihn an die Gegenwart der Ahnen im Verlauf seines Lebens erinnern. Wir wollen diesbezüglich auf die Bedeutsamkeit des neuen Namens aufmerksam machen, der im Verlauf der Initiation gegeben wird. Letztere stellt nicht nur eine Zeichen- und Symbolsprache, sondern eine entscheidende Erfahrung dar, in deren Verlauf sich ein Wandel ontologischer Art vollzieht, der eine neue Art und Weise des Daseins in der Welt, in Beziehung zu den Ahnen, vermittelt.

Ferner wollen wir in der Konfiguration des Lebensraumes auf die Existenz einer Familiengruft aufmerksam machen, in der die Toten der verschiedenen Generationen in ihren Gräbern ruhen. In der afrikanischen Mentalität stellt das Grab eine Konzentration der Gegenwart des Unsichtbaren dar. Der Friedhof, in dem die Ahnen ruhen, ist ein heiliger Ort. Hier bringt man ihnen Opfer dar und fragt man sie um Rat in schwierigen Situationen. Bei den Bantus ist der feierlichste Schwur der bei ihren Gräbern.

Die gesamte Negerkunst dient dem Ahnenkult. Jeder weiß um die Bedeutung und die Funktion der Statuen und Masken von Ahnen in einem großen Teil der afrikanischen Gesellschaft. Man weiß heute, daß diese Gegenstände keineswegs «Fetische» sind, wie Liebhaber exotischer Kunst es das europäische Publikum lange glauben machen wollten. Die Statue und die Maske sind figürliche Darstellungen; sie siedeln sich auf der menschlichen, nicht auf der göttlichen Ebene an. Eine Statue wird nicht angebetet, sie drückt die spirituelle Gegenwart des Ahnen aus.

Die Symbole, die mitunter auf Ahnenstatuen zu sehen sind, drücken aus, welche Macht jeder hatte. Das Beispiel ihrer Taten ist eine Ermutigung, ein Ansporn für die Nachkommen. So entsteht eine echte Solidarität der Generationen über die Zeit hinaus. Im gleichen Sinn muß man an die Ausdruckskraft der Negermaske erinnern, die die Gegenwart des Ahnen unter den Lebenden dramatisch darstellt.

In anderen Gesellschaften bewahren bestimmte ethnische Gruppen den Schädel des Ahnen, dem man regelmäßig Opfer darbringt, unter dem Bett begraben, auf, wie man dies bei den Bailekes sieht. Anderswo errichtet man nur einfach einen Altar für die Vorfahren: Eltern und Großeltern. Bei den Bergbewohnern Nordkameruns, bei denen der Ahnenkult sehr stark ausgeprägt ist, besitzt jedes Familienoberhaupt eine Ahnenfigur aus Ton, die seinen Vater oder seinen Großvater darstellt.

Diese Ahnenfigur wird oft mit dem gleichen Wort, mit dem der Mann seinen Vater zu dessen Lebzeiten ansprach, «Baba» genannt. Man ist überrascht zu sehen, wie die dem Augenschein nach rauhesten Bevölkerungsgruppen, bei denen man die am stärksten materiellen Ausdrucksweisen erwarten dürfte, sich zu einer derartigen Spiritualisierung erheben, zu einem Kult, der nicht mehr Gräbern oder Schädeln, sondern einem rein symbolischen Element dargebracht wird.

Im gesamten Gebirge Nordkameruns ist die Seele des Verstorbenen in einer leeren Tonfigur lokalisiert, die meistens unter den Hirsespeicher, die Mitte des Wohnraumes der Bergbewohner, gestellt wird. Genau an dieser Stelle haben die Ahnen einen privilegierten Platz. Wenn man diese Tonfiguren entdeckt und fragt: «Was ist das?» antwortet der Hausherr ohne Zögern: «Das ist mein Vater» oder «Das ist mein Großvater». Der Ahnenkult illustriert einen wesentlichen Aspekt der afrikanischen Symbolik.

Man kann sich keine rituelle Ausdrucksweise in bezug auf die Ahnen vorstellen, ohne daß innerhalb der Familie das vorhanden wäre, was die Mada in Nordkamerun «Pra» nennen; dieser Ausdruck bezeichnet zugleich die Tonfigur, die den Ahnen darstellt, und den Kult, der ihm gewidmet ist. Mit anderen Worten, nur mit dem Pra ist Gebet, Trankopfer, Opfer und Feier des Ahnenkults möglich.

Man kann sagen, daß die Tonfigur selbst, welche die Existenz und die Gegenwart der Verstorbenen bezeugt, Grundlage des Ahnenkults ist. Hier bedingt ein symbolischer Gegenstand die ganze Dramatisierung, die denjenigen präsent sein läßt, den man anruft. Mehr noch, der Kult drückt sich bereits in dem Zeichen und durch das Zeichen aus, das den Gliedern der Gemeinschaft die Gegenwart des Ahnen ständig vor Augen

stellt. Aber die Tonfigur des Toten ist nicht nur die Bedingung für jede Totenliturgie, sie drückt auch die afrikanische Auffassung vom Tod aus.

Es ist gewiß ein Charakteristikum vieler afrikanischer Kulturen, niemals von jemandem zu sagen, er sei tot. Man sagt gern von einer Person, daß sie uns verlassen hat, daß sie nicht mehr da ist, daß sie hinübergegangen ist. John Mbiti hat eine lange Liste solcher Ausdrücke aus den verschiedensten Gegenden Afrikas zusammengestellt[1]. Für den Afrikaner ist der Tod keine Vernichtung des Seins. Streng genommen fürchtet man den Tod nicht. Was man fürchtet, ist, ohne Kinder zu sterben. Insbesondere ist das Fehlen von männlichen Nachkommen der schlimmste Fluch für den Schwarzen. In diesem obsessionellen Wunsch nach dem Kind enthüllt sich eine tiefe Sorge: Der Ahnenkult ist das höchste Anliegen: Er trägt das Verlangen nach Nachkommenschaft. Man fürchtet sich davor zu sterben, nachdem man die Bande der Familie, des Stammes und der Gemeinschaft durchbrochen hat.

Genauer gesagt, fürchtet sich der Afrikaner davor zu «sterben», ohne jemanden zurückzulassen, der seiner gedenkt, ohne eine Gemeinschaft, an die er sich halten kann[2]. Ohne Kult ist der Verstorbene dazu verdammt, herumzuirren, jeder Kommunikationsmöglichkeit mit den Lebenden beraubt. Von daher erklärt sich die Bedeutung der Tonfigur der Toten: Sie drückt die Lebensgemeinschaft mit den Ahnen aus. Da sie die Präsenz des Verstorbenen aktualisiert, ist sie das ursprüngliche Zeichen, das diese zentrale Behauptung afrikanischen Denkens illustriert: «Die Toten sind nicht tot.»

Letzten Endes stellt die Ahnenfigur aus Ton jene Nähe des Unsichtbaren heraus, die vielleicht den Schwerpunkt des religiösen Universums des Afrikaners darstellt. Sie wird demnach in der Art eines Symbols wirksam und bewirkt, daß das zusammenhält, was fern scheint. Sie macht es möglich, Distanz und Vergessen, die durch den Tod entstehen, zu überwinden. Alles in allem stellt sie einen Faktor der Einheit zwischen Lebenden und Toten dar.

Zweifellos spielt die Ahnenfigur aus Ton in der heidnischen Bevölkerung Nordkameruns, wo dieses Zeichen überall gegenwärtig ist, regelrecht die Rolle einer Hierophanie. Sie ist ein Symbol, dessen Ziel es ist, den Kontakt mit den Ahnen herzustellen aufgrund einer Sinn-Beziehung. Wenn sie das Gebet über den «Pra» sprechen, dann reden die Mada so, als würden sie sich wirklich an eine konkrete Person richten. Denn zwischen dem Symbolwesen und jenem, der durch die Vermittlung des Symbols Verbindung mit ihm aufnimmt, entsteht eine Austauschbewegung. Im äußersten Fall stellt der Pra einen Lebensknoten dar, dank dessen der Ahne mit den Lebenden in Verbindung tritt, unmittelbar und direkt seinen Einfluß ausübt. Um die Struktur des Ahnenkultes zu verstehen, muß man also wieder auf die Bedeutung des Symbols in der afrikanischen Kultur zurückgreifen.

Aber diese Struktur ist untrennbar mit der Gesamtschau des Menschen und der Gesellschaft verbunden. Sie fügt sich in den Kontext der Verwandtschaft ein, die alle Sektoren der traditionellen afrikanischen Gesellschaften durchzieht[3]. Man kann die Verwandtschaft als ein breites Handlungssystem, das die Individuen innerhalb eines Koordinatensystems von gegenseitigen Handlungen und Reaktionen organisiert, bezeichnen. Dies ist, wie es scheint, der Hintergrund, der das Gesamt an Beziehungen und Haltungen erhellt, die in Afrika die Gemeinschaft zwischen Lebenden und Toten ausdrücken.

Tatsächlich bringt er eine Sicht der Welt ins Spiel, nach der der Mensch dafür geschaffen ist, die irdischen Begrenzungen zu überschreiten. Die Haupthandlungen des Ahnenkultes lassen Gemeinschaftsbande fortbestehen, die den Graben des Todes überspringen. In einer Gesellschaft, die von einer kosmischen und sakralen Ordnung umgeben ist, in der alles aufeinander bezogen ist, gedenkt man der Ahnen in kritischen Augenblicken im Leben des einzelnen oder der ganzen sozialen Gruppe. Geburt, Hochzeit und Agrarfeste fügen sich in diese Kohärenz der traditionellen Gesellschaft ein, in der der Mensch, der an den Naturgewalten teilnimmt, sich selbst durch seine Beziehung zu Gott und zu den Vorfahren definiert.

Die Rechtfertigung für die Beziehungnahme zu den Toten in den Ereignissen, die das Leben der Gruppe bestimmen, liegt gerade in der Verwandtschaftsstruktur. Um die tiefe Bedeutung des Ahnenkultes zu verstehen, muß man ihn im afrikanischen Kontext der Familie ansiedeln, die die Grundlage der Kultur bildet. Dank des Verwandtschaftssystems bleiben die Ahnen an ihre Familie gebunden und fahren fort, die Lebenden zu beschützen, sich um sie zu kümmern, als ihre Mittler zu handeln; zugleich nehmen sie die Ehrerbietung und die Sorge der Lebenden entgegen.

Der Genauigkeit halber wollen wir hinzufügen, daß der Ahnenkult, der die Gemeinschaft mit den Toten unterhält, gleichzeitig die Bande unter den Lebenden verstärkt. So hat das Fest des Stiers bei den Bergbewohnern Nordkameruns, das zwar zur Ehre der Ahnen gefeiert wird, nicht nur Bedeutung als Opfer: Dieser Ausdrucksweise des Kultes kommt große Bedeutung zu für das Leben der Gemeinschaft. Für das Fest der Ahnen lädt jedes Viertel «das ganze Gebirge» ein, an seinen Vergnügungsfeiern teilzunehmen. So wird es möglich, daß man sich nacheinander in jedem Flecken

gegenseitig besucht. Alle, Junge und Alte, treffen sich hier in einem Gefühl der Gemeinschaft, das die Einheit und den Zusammenhalt der ethnischen Gruppe stärkt.

Wollte man den Akzent nur auf die Darbringung des Opfers legen, so liefe man Gefahr, eine wesentliche Dimension des Lebens der Bergbewohner zu vergessen: Durch das Opfermahl, in dem jedes Glied der Familie seinen Anteil erhält, verwirklicht sich die Lebensgemeinschaft, die die verschiedenen Gruppen, die von ein und demselben Vorfahren abstammen, miteinander verbindet.

Für die Bergbewohner, die das Stierfest feiern, hat dieses Fest überaus hohe Bedeutung. Es ist eine Einrichtung, die die Macht des Familienoberhauptes zugleich herausstellt und bewahrt und die es möglich macht, den Ahnenglauben im Vollzug zu erfassen. Während man Gott meist nur ein Schaf opfert, erfordert das Fest zu Ehren der Ahnen das Opfer eines Ochsen. Denn es geht hier darum, die große Gemeinschaft herzustellen, in der jeder den Sinn seines Daseins und seines Lebens findet.

II. Wie kann man die Verbindung mit den Ahnen in Christus leben?

Von den Hauptfakten aus, die wir gerade beobachtet haben, müssen wir jetzt die grundlegende Frage angehen: Kann die Pflege der Verbindung zwischen Lebenden und Toten ihren Platz im Leben in Christus Jesus finden oder nicht? Mit anderen Worten, muß der Afrikaner, der sich zum Evangelium bekehrt, die Verbindung mit den Ahnen abbrechen?

Hier ist eine Vorbemerkung erforderlich: Wenn die Ahnen bislang im Leben der christlichen Afrikaner keinen Platz hatten, so deswegen, weil die Missionare «Ahnen» und «Geisterglauben» verwechselten, der einen Teil des mit dem Glauben nicht zu vereinbarenden Aberglaubens darstellt. Demnach wäre der «Ahnenkult» eine Variante des «Geisterkultes», wobei dieser Ausdruck die verschiedenen Erscheinungsweisen des Animismus beinhaltet. Man denkt, der Afrikaner wolle sich die Seelen der Ahnen günstig stimmen, damit sie ihm nicht schaden. Die Toten werden hier mit bösen Geistern gleichgesetzt, die man durch die Opfer besänftigen muß. Letztlich sei die Furcht vor den Geistern der Ursprung des «Kultes» der Ahnen.

Diese Interpretation berücksichtigt weder die Gesamtstruktur der Beziehungen, die die Lebenden mit den Toten verbindet, noch das Gesamt an rituellen Verhaltensweisen, die die Verbindung zu den Ahnen kennzeichnet. Nicht die Angst ist es, die den Mada Nordkameruns antreibt, den «Pra» seines Vaters zu hüten, sondern das Bedürfnis, mit ihm in Verbindung zu bleiben und ihn an den verschiedenen Äußerungen des Familienlebens teilnehmen zu lassen.

In dem Maß, in dem die Verehrung der Ahnen sich in das große Gesamt der Hirsezivilisation einfügt, ist es undenkbar, daß ein Familienoberhaupt, der die Felder seines Vaters ererbt hat, das Bier aus der neuen Hirse zubereitet, ohne jenem etwas davon zu opfern. In jeder Bierversammlung beginnt das Oberhaupt der Hütte immer damit, daß er den Anteil des Ahnen auf die Erde gießt. Ferner sei hier noch der sehr bedeutsame Ritus erwähnt, mit dem die Bergbewohner ein Kind, das sie der Sonne, dem Symbol Gottes als Quelle des Lebens dargestellt haben, dann unter den Schutz des Ahnen stellen.

Keine dieser Ausdrucksweisen ist von der Furcht vor bösen Geistern geleitet. In der Tat, wenn das Thema der «Geister» im afrikanischen Kontext wirklich dem Symbol des Bösen entspricht, so entspringt der Ahnenglaube doch einer anderen Struktuierung des Lebens und des Universums.

In Afrika gehören die Toten zur Familie. Sie stellen demnach keine feindlichen Mächte dar, deren böser Einfluß durch Riten mit magischem Charakter neutralisiert werden müßte. Sie sind auch nicht von den Ereignissen des Lebens des Stammes ausgeschlossen, sondern ihre Gegenwart wird wirklich empfunden als eine Anteilnahme der unsichtbaren Welt an der Welt der Lebenden. So sind die Trankopfer und das Darbringen von Speise, die man den Toten opfert, Zeichen der Ehrfurcht und der Brüderlichkeit in einem kulturellen Kontext, in dem die Kommunikation mit dem Unsichtbaren ein Aspekt der gesamten Wirklichkeit ist, in der der Mensch lebt. Der Ahnenkult vermischt sich in dem Maß nicht mit dem Geisterkult, in dem eben die Gemeinschaft in ihrem gewöhnlichen Leben einen Austausch pflegt, in dem die Toten keineswegs verschwunden sind, sondern bedeutende Teile des Ganzen bleiben.

Mit anderen Worten: Der Tote und unzertrennbar von ihm der Tod sind in jenes System an Bezügen integriert, das ein Lebender mit der Natur, der Familie und der Gesellschaft unterhält. Deswegen sind Getränk und Nahrung, die man den Ahnen darbringt, Symbole für das Fortdauern der Familie und für ständige Verbindung. Im Bewußtsein des Afrikaners drücken diese Opfergaben eine Haltung aus, die das Hinübergehen ins Unsichtbare nicht zerstört hat. Es geht immer darum, sich dem Ahnen gegenüber so zu verhalten, als wäre er am Leben. Seinem verstorbenen Vater Mahlzeiten darzubringen ist Aufgabe kindlicher Ehrerbietung.

Man wäre demnach zu schnell bei der Hand, wollte man das, was nur eine «anthropologische» Wirklich-

keit ist, als «heidnisch» oder gar mit dem Ausdruck «Idololatrie» bezeichnen. Hier gilt es, ein schwerwiegendes Mißverständnis zu beseitigen. Wenn wir den Ausdruck «Ahnenkult» gebrauchen, dann wollen wir jene Bedeutung ausschließen, die dieser Ausdruck im Geist vieler Christen wachruft. In der Tat ist das Wort «Kult» ein nicht korrekter Ausdruck für den afrikanischen Kontext, in dem der Mensch in einem Gemeinschaftsbezug jenen Respekt ausdrückt, der den Begründern des Stammes gebührt.

Man kann eine Familienbeziehung nicht im engen Sinn «Kult» nennen. Wenn die Menschen den Toten Bier und Nahrung darbieten, wissen sie sehr wohl, daß sie nicht im Begriff sind, den Verstorbenen «einen Kult zu erweisen», sondern daß sie vielmehr wieder mit ihnen eine Verwandtschaftsbeziehung erleben, die sie in einer existentiellen Situation aktualisieren. Wir wollen uns klar ausdrücken: Es handelt sich hier nicht um einen religiösen Akt, sondern um einen Akt symbolhafter Erfahrung.

Mbiti behauptet zu Recht, daß diese Akte, wenn sie auf die Toten-Lebendigen ausgerichtet sind, ein Symbol der Brüderlichkeit darstellen, ein Anerkennen des Faktums, daß die Toten immer Glieder ihrer Familie sind, und eine Garantie für den Respekt und die Erinnerung, die man den Toten-Lebendigen entgegenbringt. Man muß wieder auf die afrikanische Auffassung vom Tod zurückgreifen, wenn man den tiefen Sinn dessen verstehen will, was wir hier in Ermangelung eines genauen Begriffes «Ahnenkult» nennen. Aber man muß auch auf die Bedeutung des Symbolismus zurückgreifen, von dem wir oben gesprochen haben. Schließlich ist es notwendig, die Verbindung mit den Toten-Lebendigen innerhalb des Verwandtschaftssystems zu sehen.

Diese Elemente drängen zu folgender Überlegung: Wir wollen vom Ahnenkult jede Idee von «Religion» ausschließen. Wie Anselm Titianma Sanon treffend bemerkt, beinhaltet der Kult in Afrika die Feier einer dramatischen Darstellung, um einen Geist oder ein unsichtbares Wesen gegenwärtig zu setzen; man kann sie mit dem Opfer von Tieren wie eines Huhns oder einer Ziege beenden. Hierzu kommt keinerlei Idee von Anbetung oder Verehrung, im Gegensatz zu einer gewissen geläufigen christlichen Meinung hierüber[5].

Wenn demnach die Verbindung mit den Ahnen im Glauben darin besteht, daß die tiefe Gemeinschaft, die zwischen Gliedern einer Familie entstanden ist, durch den Tod nicht zerstört wird, sondern dem Tod zum Trotz und über ihn hinaus fortbesteht, dann muß man zugeben, daß hierin nichts dem christlichen Glauben widerspricht.

Kann demnach der Bergbewohner im Norden Kameruns, um ein konkretes Beispiel zu wählen, die Tonfigur, die seinen Vater oder seinen Großvater darstellt, behalten und ihm die von der Tradition vorgeschriebenen Opfergaben bringen? Um diese Frage zu beantworten, wollen wir uns die römischen Entscheidungen über die chinesischen Riten (8. Dezember 1939) und die Ehre, die dem Konfuzius erwiesen wird, sowie über die japanischen (26. Mai 1936) und malabarischen Riten (9. April 1940) in Erinnerung rufen.

Die Kontroversen, die um diese Riten entstanden sind, haben es ermöglicht, Prinzipien und Handlungsnormen zu entfalten, die sich unserer Aufmerksamkeit aufdrängen. Um das missionarische Handeln zu erklären, hat die Kongregation für die Verbreitung des Glaubens daran erinnert, daß ein Bestandteil einer Kultur, selbst wenn er religiösen Ursprungs ist, nicht grundsätzlich ein Hindernis darstellt für die Reinheit des Glaubens, während ein Ritus mit spezifisch religiösem Charakter mit den Forderungen des Evangeliums unvereinbar sein kann.

Es wäre demnach falsch, wollte man im Namen des Glaubens Gebräuche ausmerzen, die Zeichen einer Zivilisation sind und in bezug auf die religiösen Lebensformen tatsächlich neutral sind. Bezüglich der chinesischen Riten und der Ehren, die Konfuzius erwiesen werden, hat Rom unterschieden zwischen Akten, deren Ziel es ist, einen religiösen Kult zu erweisen, und der Ehrerbietung, die man berühmten Persönlichkeiten schuldet, indem man die Traditionen der Vorfahren gebührend respektiert.

Noch klarer ausgedrückt, man muß unterscheiden zwischen dem Kult, der Ausdruck einer Religion ist, und einer Ehrerbietung, die man als bürgerlichen Akt einschätzen kann[6]. Wir haben gezeigt, daß man vermeiden muß, Opfergaben und Trankopfer, die vor allem Zeichen kindlicher Liebe sind, als einen Kult anzusehen. Wir wollen diesen Punkt unterstreichen: Diese Praktiken, die die Form eines Kultes haben, sind für den Afrikaner eine Art und Weise, symbolhaft eine Verbindung mit der Verwandtschaft auszudrücken.

Wie denkt die Kirche über dieses Erbe afrikanischer Tradition? So lautet die grundlegende Frage, die der Glaube an die Vorfahren an den christlichen Glauben stellt. Denn das, was hier auf dem Spiel steht, ist die Auffassung von einer Familie. In der gleichen Absicht, wie die berühmte Instruktion der Glaubenskongregation von 1659 hat Paul VI. in einer «Botschaft für Afrika» seinen Respekt für die traditionellen Werte des schwarzen Kontinents ausgedrückt.

In dieser Botschaft legte der Papst den Akzent auf den Sinn der Familie, den «Respekt, der der Aufgabe und der Autorität des Familienvaters bezeugt wird», dem in gewissen afrikanischen Zivilisationen «eine ty-

pisch sazerdotale Funktion zugewiesen wird, derzufolge er als Mittler zwischen Gott und seiner Familie handelt». Warum sollte der Afrikaner diesen Sinn für die Familie mit seinen Implikationen und Dimensionen nicht in seinen Glauben an Christus neu aufnehmen, in dem Maß, in dem in Afrika das Unsichtbare ebenso wirklich ist wie das Sichtbare, da beide unzertrennlich sind und sich gegenseitig mitteilen mit Hilfe geeigneter Symbole?

Es ist wahr, daß in verschiedenen Gesellschaften die Afrikaner den Ahnen Opfer darbringen. Dies schließt das Töten des Opfers ein, und diese Tatsache bereitet einem christlichen Leser des Hebräerbriefes Schwierigkeiten. Sie setzt auch das Opfern des Bluts voraus sowie Gebete und Anrufungen, die sich je nach den Umständen ändern. Schließlich gibt es auch eine Kommunion an den «edlen» Teilen des Opfers.

Wir wollen hinzufügen, daß kein Opfer je dargebracht wurde, ohne daß man den Medizinmann um Rat fragt, dessen Rolle in manchen Stammesgemeinschaften von Schmieden, die unberührbaren Kasten angehören, ausgeübt werden kann. Eine Bemerkung muß noch hinzugefügt werden: Im Falle eines Unglücks (wie z.B. Krankheit, schlechtes Wachstum der Hirse, Trockenheit, Sterilität, Weggang der Frau, Kindersterblichkeit, Mißerfolg, aufeinanderfolgende Todesfälle in der Familie) schreibt der Medizinmann diese bösen Ereignisse einer Schuld zu. Diese besteht im allgemeinen darin, daß man die Verbindung mit den Verstorbenen vergessen hat.

Um diese Bemerkung näher erläutern zu können, mußte man häufig Kontakt mit den Medizinmännern haben, um zu sehen, wie sehr die natürlichen Störungen – mit einem Wort, das, was die Fruchtbarkeit der Erde oder der Menschen oder die Gesundheit der Kinder beeinträchtigt, Ereignisse darstellen, die einer Nachlässigkeit in der den Ahnen geschuldeten Pflichterfüllung entsprechen können. Der Medizinmann wird mir offenbaren, daß es zum Beispiel mein Vater-Ahne ist, der die Krankheit meines kleinen Kindes verursacht, und daß er Nahrung fordert. Der Medizinmann wird deshalb von mir verlangen, eine Speise, die er mir angeben wird, zu opfern[7]. Diese globale Situation kann Konflikte zwischen Glaube und Tradition hervorrufen.

Wir wollen jedoch bemerken, daß der Grund dafür, daß man dem Ahnen ein Versöhnungsopfer darbringt, darin zu suchen ist, daß er die Symbolfigur des Vaters ist, der weiß, bestraft und belohnt. Im Leben des Ahnen kristallisieren sich die Lehren der Familie, der Stammesgemeinschaft und der Kultur. In Schwarz-Afrika üben die Ahnen eine regelrechte soziale Kontrolle aus: Sie sind die authentischen Hüter des Brauchtums. Daher bin ich, wenn ich die kulturelle Ordnung der Beziehung, die die Lebenden mit den Toten unterhalten, wiederherstelle, in der Lage, die natürliche Ordnung der Dinge wiederherzustellen.

Der Glaube an die Ahnen, die die Paternität darstellen, spielt eine hervorragende Rolle in der afrikanischen Therapie, wenn man dabei die Auffassung berücksichtigt, die man von der Krankheit hat[8]. In diesem Kontext ist das Opfer, das man den Ahnen zum Zeichen der Versöhnung darbringt, keineswegs ein «Akt der Anbetung». Für die Menschen, deren Leben hier die Grundlage unserer Überlegung abgibt, ist die wahre Religion das Opfer, das man Gott darbringt. Denn obschon der Ahnenglaube tief in den Sitten verankert ist, so wird er doch nie über einen kohärenten Monotheismus gestellt, der uns dazu zwingt, die Auffassung von einem «Animismus», einer vagen und bequemen Terminologie, mit der man die afrikanischen Religionen bezeichnet hat, in Frage zu stellen.

Gott bleibt Herr des Himmels und der Erde, und von ihm erbitten die Ältesten im Verlauf von gemeinsamen Gebeten die Güter der Erde und insbesondere diese «Frische», die im religiösen Denken der Bergbewohner einen bedeutenden Platz einnimmt. Die hervorragende Bedeutung der Hirse im Leben der Bergbevölkerungen Nordkameruns wird in zahlreichen Riten und durch große Opfer zu allen Jahreszeiten herausgestellt. Und nach dem Fest der Aussaat, an dem man Gott bittet, Regen zu spenden, findet zur Zeit der Nachlese und bei der Ernte das *Ouzom i Jegla*, das «Bier für Gott» statt: Es ist ein Fest des Dankes an Gott für die neue Ernte.

Gott tritt nie hinter der «Macht» der Ahnen zurück. Selbst wenn Feiern abgehalten werden zur Ehre der Verstorbenen der Familie, kann man nicht behaupten, daß ein Kult, der Gott gebühren würde, sich an die Ahnen richtet. Diese treten nicht an die Stelle der Gottheit, auf die man alles zurückführt. Es ist richtiger, wenn man von einer Mittlerrolle spricht, die die Familienvorsteher bis ins Jenseits hinein spielen.

Hierin liegt ein wichtiger Zug der afrikanischen Mentalität, die sich in den kleinsten Dingen äußert: Wenn man eine Botschaft überliefern muß, richtet man sich nicht direkt an die betroffene Person, sogar in deren Anwesenheit nicht, sondern an einen Dritten.

Gewissen Beobachtern, die diese Tatsache nicht beachtet haben, schien es, daß die Schwarzen an eine Gottheit glauben, ohne ihr das Recht einzuräumen, im täglichen Leben zu intervenieren: Dies sei den Ahnen vorbehalten. Außerhalb der großen Opfer zu den Jahreszeiten oder bei Katastrophen sei Gott selten der Gegenstand von Gebet und Opfer. Man rufe Gott periodisch an unter dem Druck des Lebens und nach den

Gebräuchen. Von da bis zu der Behauptung, der «Ahnenkult» sei die Religion der Afrikaner, ist nur noch ein Schritt, der umso rascher getan ist, als man zu häufig annimmt, der Gott der Afrikaner sei ein ferner Gott, der an den Angelegenheiten der Menschen keinen Anteil nimmt.

Man muß heute vielleicht all diese Theorien über den Platz des Himmelsgottes in Afrika revidieren. Denn für die Eingeborenen in der Steppe und im Wald ist Gott den menschlichen Realitäten viel näher, als man in der Vergangenheit je geglaubt hat. In keinem Fall und unter keinen Umständen werden die Ahnen auf einer göttlichen Ebene angesiedelt, die dann den Kult, der ihnen gewidmet ist, rechtfertigen würde. Das Versöhnungsopfer, das dem Ahnen dargebracht wird, kann demnach nicht als eine Form von Idololatrie angesehen werden, sondern als die Anerkennung der Autorität des Ahnen, der im Jenseits der Garant der natürlichen Ordnung und der Richter des moralischen Lebens bleibt.

Was soll man aber dann von der Vergöttlichung halten, die in dieses Opfer mit eingeht? Müßte man auf letzteres verzichten wegen dieser Praxis, die in den Mentalitäten tief verwurzelt ist? Man weiß, daß der Medizinmann immer eine Persönlichkeit war, die von den Missionaren verfolgt wurde. Er verkörperte in ihren Augen den afrikanischen Aberglauben und das Heidentum.

Die Stellung des Medizinmannes in einer traditionellen Gesellschaft erfordert einen unvoreingenommeneren kritischeren Blick. Wie ein Ethnologe bemerkt, erscheint die Vergöttlichung als das eigentlich ganzheitliche Phänomen. Sie macht es möglich, die Konflikte familiärer und sozialer Art sowie die Ängste und Spannungen, die aus dem religiösen Bereich entspringen, konkret zu erfassen. Und sie zeigt auf spontane Art und Weise die Idee, die sich die Menschen von der idealen Organisation ihrer Gesellschaft machen, und enthüllt zugleich ihre Auffassung vom Übernatürlichen[9].

Wenn man sich auf diesen globalen Kontext beschränkt, kann man die Praktiken zur Vergöttlichung nicht zu einem rein religiösen Phänomen machen. Die eigentliche Frage besteht also nicht darin, herauszufinden, ob der Afrikaner die Verbindung mit den Ahnen abbrechen muß, weil er sich an die Medizinmänner wendet, wenn er ihnen ein Opfer darbringt. Es geht vielmehr darum, daß man sich fragt, wie er in Christus seine Verbindung mit den Verstorbenen leben kann in einer Welt, die ihre Techniken, ihre Wissenstheorie, ihre Art, die Wirklichkeit zu deuten, ihr System der Formalisierung und der Interpretation hat. Genauer noch, wie kann man seinen Glauben in einem soziokulturellen Kontext leben, in dem alles, was sich ereignet, einen Sinn hat, den es zu entziffern gilt?

Für diese Menschen haben die Ereignisse des täglichen Lebens immer eine Bedeutung in bezug auf den Glauben an die Ahnen. Deshalb muß man die Wirklichkeit entziffern, indem man von den verschiedenen Zeichen, die sie ausdrücken, ausgeht. Im kulturellen Kontext Afrikas, in dem die Ahnen den Ereignissen in der Familie keineswegs fremd gegenüberstehen, welchen Sinn gibt da ein Glaube, der in Verbindung mit den Verstorbenen gelebt wird, der Wirklichkeit? Dies ist die wesentliche Frage, die eine Konfrontation mit den Techniken der Vergöttlichung stellt. Auf dieser Ebene stößt die Anerkennung der Formen des Ahnenkultes in den christlichen Gemeinden Afrikas auf Schwierigkeiten, die nicht wesentlich vom Sinn dieses Kultes, sondern von sozio-historischen Hindernissen abhängig ist.

III. Christliches Leben und Wandel der afrikanischen Gesellschaft

Die Ethnologen stellen mehr und mehr fest, daß es in Schwarz-Afrika selten wird, daß man eine Gesellschaft findet, deren Funktionsfähigkeit nicht von Wandlungen getrübt ist. Was wird morgen aus dem Stierfest oder Maray bei den Bergbewohnern Nordkameruns? Der Glaube an die Ahnen ist von der Urbanisierung bedroht. Wieviele Stadtbewohner sind noch der Meinung, daß die Ahnen ihnen in ihrem täglichen Leben helfen? In dieser Hinsicht bestehen keinerlei nachprüfbare Gewißheiten.

Man sollte sich hier auf die Ergebnisse der Umfrage stützen, die Raymond Deniel in Abidjan, der Hauptstadt der Elfenbeinküste, durchgeführt hat[10]. Die jungen Leute lösen sich von den Bräuchen oder kennen sie nicht mehr. Wird man weiterhin den Ahnen Opfer darbringen, um gute Ernten zu bekommen? Oder werden diese mehr und mehr von neuen Methoden des Anbaus abhängen? Wie kann man das traditionelle kulturelle Erbe in der Praxis des christlichen Lebens bewahren in einer afrikanischen Gesellschaft, die im Wandel begriffen ist? Sie erweist sich als eine Gesellschaft im Wandel und ist geprägt von Zeichen dieses Wandels, die man schwerlich übersehen kann.

Von daher erklärt sich ein Hang zur Zerstörung und zur Restrukturierung. Wie kann man die Widersprüche zwischen dem Wunsch nach Treue gesundem Brauchtum gegenüber und die Offenheit für den Wandel, der die traditionelle Gesellschaft umstürzt, überwinden? Es scheint nötig, dieser Situation der Span-

nung und der Konflikte Rechnung zu tragen, um eine Richtlinie des Handelns auszuarbeiten, die von jenen Fakten ausgeht, die uns die Beobachtung liefert.

Es ist sicher, daß sich eine gewisse Anzahl von Afrikanern heute, selbst wenn sie sich entwurzelt fühlen, weigert, ihren Glauben mit einer entliehenen Humanität zu leben. Von daher rührt das Bedürfnis innerhalb des Christentums, das afrikanische Menschenbild wiederzufinden. Die Tragweite des Problems der Ahnen im christlichen Glauben liegt gerade in der Frage der afrikanischen Sicht des Menschen. Daneben müssen wir aufmerksam die Situation jener Menschen betrachten, die in Gesellschaften leben, die weniger brutal und weniger rasch vom Wandel verunsichert werden und die das Evangelium in Treue zum Ahnenkult vorfindet.

In beiden Fällen ermöglichen es die römischen Entscheide, die wir oben erwähnt haben, sehr großzügig zu sein. Wir wollen hier an die Bedeutung des Briefes vom 28. Februar 1941 erinnern, in dem die Kongregation für die Verbreitung des Glaubens verlangt, daß man keine Liste erlaubter und verbotener Zeremonien und Riten aufstellen soll, um nicht in die Kasuistik zurückzuverfallen: «Man soll sich strikt untersagen, eine Liste erlaubter und verbotener Zeremonien aufzustellen, weil man sonst fürchten müßte, in kasuistische Diskussionen zurückzufallen, die die Streitigkeiten der Vergangenheit in anderer Form wieder aufleben lassen würden.» Die Erklärung verlangt, man solle nicht «so weit gehen, Punkt um Punkt genau festzulegen».

Und schließlich verweist sie in einer grundlegenden Bemerkung auf die letztgültigen Entscheidungen des Gewissens: «Priester und Laien, die guten Willens sind, sollen frei sein, sich in besonderen Fällen ihrem Gewissen entsprechend zu verhalten.» Diese Lehre befreit von gewissen Skrupeln, die durch die Fremdheit der Gebräuche und der den nicht-westlichen Gesellschaften eigenen Praktiken hervorgerufenen werden könnten.

In einer Erklärung vom 17. Oktober 1935 haben die Bischöfe Madagaskars folgende Richtlinien herausgegeben, die für uns ihre Aktualität bewahren: «Jene Gebräuche verbannen, die eine Machtausübung der Toten über die Lebenden voraussetzen; Zeichen von Respekt und Dankbarkeit dulden; kein derzeit bestehender Brauch ist formell untersagt, aber alle Bräuche müssen sich in christlichem Sinn entwickeln». Diese Leitlinien lassen jedem breite Möglichkeiten, eine pastorale Strategie zu entwickeln, die den Problemen eines gegebenen Milieus entsprechen. Es ist also nicht unsere Aufgabe, hier vollendete Rezepte vorzuschlagen.

Es mag genügen, einen Punkt herauszugreifen: In Schwarz-Afrika ist der Ahnenglaube zu sehr an vielfältige Formen der traditionellen Gesellschaftsordnung gebunden, als daß seine Auflösung keine globale Krise des Gesellschaftsgebäudes hervorrufen würde. Sich von demselben «Pra» herzuleiten, stärkt den Zusammenhalt der ethnischen Gruppe. Daher würde ein Christ, der plötzlich vom Opfer für die Ahnen Abstand nehmen würde, Gefahr laufen, die Einheit des Stammes zu zerstören. Er muß also auf die «anderen» Rücksicht nehmen, die dem Wort Gottes nicht folgen. Insbesondere hat er einen Vorsteher seiner Abstammungsreihe, den er respektieren muß. Er wird sich nicht plötzlich von seinen Stammesbrüdern trennen und auf die Verwandtschaftsbeziehungen verzichten können.

In jedem Fall müssen wir bei einem Zusammentreffen von Umständen, in deren Gefolge in der westlichen Welt eine tiefgreifende Krise des Todes festzustellen ist – wo der Tod die Geschlechtlichkeit als hauptsächliches Tabu zu ersetzen scheint –, überlegen, was die im Glauben gelebte Gemeinschaft mit den Ahnen dem Christentum einbringen kann. In gewissen Kreisen ist die Leichenverbrennung Zeichen einer Gesellschaft, die den Tod zurückweist und, wenn sie ihn nicht vermeiden kann, ihn entwertet: Sie erscheint als ein radikales Mittel, dem Friedhofskult und den Toten zu entgehen. Es scheint aber, als wäre dieser Kult nunmehr ein archaisches Überbleibsel und daß er unvermeidlich schwinden müsse, zu gleicher Zeit, zu der auch die primitiven Mentalitäten, mit denen er verbunden ist, schwinden.

Heute verschwinden die Toten in einem Meer von Blumen[11]. Müßte die Kirche in diesem Kontext nicht, anstatt unsere Vorstellungen von den Ahnen zu bekämpfen, die afrikanischen Christen ermutigen, mit ihren Lieben, die dieses Leben verlassen haben, in Verbindung zu bleiben? Sicher, in dieser Verbindung ist nicht alles vollkommen: In Schwarz-Afrika muß auch der Ahnenkult die frohe Botschaft des Heils in Christus aufnehmen. Genau darin, daß sie ihn integriert, kann ihn die Kirche reinigen, verklären und retten.

IV. Ein afrikanischer Stil des Feierns

In dieser Perspektive ist die Wiederaufnahme der Gemeinschaftsbande mit der unsichtbaren Welt eine der grundlegenden Aufgaben des «afrikanischen Christentums», dessen Entstehen Paul VI. in einer bedeutenden Rede anläßlich des Abschlusses des Symposiums afrikanischer Bischöfe in Kampala gewünscht hat[12]. Nur reichen eben gute Ideen und logische Lehrmeinungen

nicht aus. Sie müssen in die Theologie, Katechese und Liturgie integriert werden.

Die Möglichkeiten, die das Zweite Vatikanische Konzil den jungen Kirchen im Bereich des Pluralismus von Liturgie und Theologie geboten hat, machen es uns möglich, für das universale Christentum fruchtbare Versuche zu wagen. Warum sollte der Bergbewohner Nordkameruns sein «Pra» zerbrechen, um es durch Reliquien auf Altären ersetzt zu sehen? Wenn man der Meinung ist, das «Pra» sei ein Aberglaube, dem man widersagen muß, um Glied der Kirche zu werden, wird er dann nicht auch den Gebrauch von Reliquien für eine abergläubische Praxis halten? Denn im Gebirge respektiert man das «Pra» seines Vaters, nicht den Knochen eines Verstorbenen. Und in dem Maß, in dem es kein Gebet zu den Verstorbenen gibt, ohne jenen Gegenstand, der sie darstellt, könnten da die Christen nicht diesen symbolischen Gegenstand hervorholen aus Anlaß eines Ereignisses, dessentwegen man sich versammelt zur Erinnerung an die Ahnen?

Der Gedächtnistag Allerseelen am 2. November hat bei weitem nicht alle Probleme gelöst, die die Ahnenverehrung den afrikanischen Christen stellt. Man müßte einen Typus von Feier des Totengedenktages in unseren Dorfgemeinschaften und Wohnvierteln finden, in der die zum Evangelium bekehrten Familienoberhäupter eine Hauptrolle zu spielen hätten, wie dies der Tradition entspricht. Erinnern wir uns auch daran, daß der Brauch ebenfalls Jahresgedächtnisse der Beerdigung vorsieht: Es handelt sich dabei um das Fest, an dem bei unseren Bergbewohnern alle Vorsteher einer Hütte den Wein für die Ahnen zubereiten.

Ist es nicht Pflicht des Christen, seinen Glauben in diesem Kontext zu leben? Sollte er dann aber zwei Gedächtnisfeiern im Jahr begehen, jene, die der offizielle Kalender der Kirche ihm vorschreibt, und jene, an der er im Rahmen des Lebens nach dem Brauchtum – mit gleichzeitig gewahrtem Bezug auf Jesus Christus – teilnimmt? Mit anderen Worten, muß man das traditionelle Ritual der Totengedächtnisse kanonisieren? Oder aber wird man sich damit begnügen, einen parallelen Kalender beizubehalten? Die Frage bleibt vorerst unbeantwortet.

Man sieht ebenfalls, daß es vielleicht nicht genügt, die Messen für die Verstorbenen zu multiplizieren, um alle Aspirationen des afrikanischen Menschen in seinem tiefen Anliegen, in Gemeinschaft mit den Ahnen zu leben, zufriedenzustellen. Wir müssen hier den schlechten Erfahrungen Beachtung schenken, die die Kirche besonders seit dem Mittelalter gemacht hat, wo der Totenkult starke Gefahr lief, die Liturgie der Lebenden zu überwuchern und zu verfälschen, mit dem Risiko, aus der Messe selbst einen Faktor für Rentabilität zu machen. Wir müssen diesen Zustand vermeiden, in dem praktisch alle Wochentagsmessen mit einem Gedächtnis für diesen oder jenen Toten belegt wären, so sehr, daß ein gewöhnliches liturgisches Leben für die Gemeinde heute unmöglich würde.

Die Menschen brauchen einen Kult, der nicht Konvention ist, sondern der umso mehr in den Kontext der Familie eingeht, als er durch eine entscheidende Situation hervorgerufen worden ist, in der die Notwendigkeit der Beziehung zu den Ahnen spürbar wurde.

Eine Eucharistiefeier in diesem Rahmen würde das Geheimnis des Glaubens durch Zeichen ausdrücken, die die lokale Färbung jener Gegend tragen würden, in der sie auftauchen. Da wäre es dann nicht mehr möglich, vorgegebene Gebete abzulesen, man würde vielmehr die Struktur des afrikanischen Gebetes mit dem ihm eigenen Rhythmus wiederfinden. Die Erwähnung des Namens wäre dabei nicht Aufgabe des Zelebranten, sondern eher die der entsprechenden Familienoberhäupter, die für dieses «Amt» in kleinen Gemeinschaften vorbereitet würden.

Letzten Endes ist das Problem, das sich hier stellt, das eines Stils der Feier des Heilsgeheimnisses, das zugleich die Forderungen der liturgischen Erneuerung und die der Begegnung mit den Werten der nichtchristlichen Religionen berücksichtigt[13]. Die Notwendigkeit und Dringlichkeit dieser Versuche muß in jenen Ländern nicht mehr bewiesen werden, in denen bislang das Christentum immer an kulturelle Ausdrucksformen gebunden war, die bis in Einzelheiten den römischen Kult abbildeten und in denen alles, was nicht christlichen bzw. westlichen Ursprungs war, für falsch angesehen und systematisch ausgemerzt wurde. In diesem sehr genau umrissenen Kontext stellt sich das Problem der Feier der Verbindung mit den Ahnen innerhalb der Welt des Glaubens.

Man soll vor allem nicht meinen, die Heiligenverehrung könne in Afrika die Gemeinschaft mit den Ahnen ersetzen. Dies würde eine Art und Weise darstellen, die Neubekehrten von einer wesentlichen Dimension ihrer Kultur abspenstig zu machen. Alles, was den Afrikaner glauben machen wollte, daß die Heiligen nunmehr seine Vorfahren geworden sind und daß sie es sind, die er jetzt verehren und zu denen er beten solle, wäre eine gefährliche Mystifizierung.

Früher oder später würden die Bekehrten das wiederfinden, dem zu entsagen die kirchlichen Druckmittel sie jetzt zwingen. In der Tat zwingt die Kirche, indem sie den Ahnenkult nicht gestattet, die Menschen dazu, ihn im geheimen zu betreiben. Wenn es, wie Abbé Pannet gezeigt hat, einen «volkstümlichen Ka-

tholizismus» gibt, so ist die Heiligenverehrung, die sicher einer der ihm eigenen Bestandteile ist, mit ihrem Kalender, ihren Devotionen, ihren Heiligtümern, Wallfahrten, religiösen und sogar profanen Festen und ihrer Ikonographie zu sehr von der historischen Erfahrung des Christentums in Europa geprägt, um die Werte der afrikanischen Tradition voll integrieren zu können.

Oft handelt es sich um einen volkstümlichen Kult, der tief aus der Seele einer christlichen Religion entsprang und dem Volk bekannt ist. Dieses Bekanntsein stützt sich übrigens weniger auf genaue hagiographische Kenntnisse als auf Legenden, die sich diesen überlagert haben und die immer mehr oder weniger Archaismen sind und häufig auf besondere Kräfte und Tugenden des Heiligen Bezug nehmen, wozu noch die sichtbare Darstellung, die durch Bildhaftigkeit gegeben ist, hinzukommt.

Wir wollen hier noch die Namen erwähnen, die man für die Getauften auswählt: Wenn der Charakter des Schutzheiligen im allgemeinen nicht bestimmend ist für diese Wahl, so wird man doch nicht leugnen können, daß die Feier seines Festes für den, der dessen Namen trägt, sich immer irgendwie bemerkbar macht.

Zu einer Stunde, in der der Afrikaner auf der Suche nach seiner Identität ist, kann sich, auch wenn es «gut und nützlich ist» ist, wie das Tridentinum erklärt, «die Heiligen demütig anzurufen, an ihre Fürbitte, ihre Hilfe und ihren Beistand zu appellieren» (25. Sitzung), doch der Glaube des Afrikaners nicht in die Formen eines volkstümlichen Kultes pressen lassen, der zu sehr die Spuren einer Epoche, einer Gesellschaft und einer Kultur trägt. Es steht also nicht zur Debatte, welchem Heiligen des römischen Kalenders man sich anheimstellen soll; vielmehr geht es darum, zu wissen, welche Stellung die Ahnen im Geheimnis des Glaubens erhalten können.

V. Die neue Sprache des Evangeliums

Wie soll man letztlich über die Ahnen denken, wenn man versucht, eine neue Art und Weise zu entdecken, das Evangelium zu lesen, und zwar auf eine organische Art, die gebunden ist an die Erfahrung einer Gemeinschaft, die sich sucht und immer neu findet? Alles, was man über die Haltung sagen kann, die man gegenüber den Opfergaben und Trankopfern für die Ahnen, den Jahresgedächtnissen, den Ausdrucksweisen der Gemeinschaft mit den Toten einnehmen soll, hängt von dieser grundlegenden Frage ab, die, wie man leicht verstehen kann, eine erneute Erforschung des Evangeliums und der Tradition nötig macht.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat daran erinnert, daß «jene, die das Evangelium noch nicht empfangen haben, auch dem Volk Gottes zugeordnet sind»[14]. Mit anderen Worten, jene, die nicht die Fülle der Offenbarung und des Glaubens empfangen haben, sind doch Teil der Kirche, auf eine Weise, die nicht an die historische Sichtbarkeit gebunden ist. Welcher von denen, die wir als unsere Ahnen betrachten, ist in Trennung von Gott gestorben? Und welcher «heidnische» *kirdi* hat Gott in seinem Leben kein Opfer dargebracht? In der afrikanischen Tradition setzt das Innehaben der Würde eines Ahnen voraus, daß man sein ganzes Leben lang im Tun der Tugend hervorragte.

Sollte die Kirche des 1. November nicht auch von all jenen heidnischen Ahnen gebildet werden, «die Gott aufrichtig gesucht haben» (4. Eucharistisches Hochgebet) und in denen auf geheimnisvolle Weise die Gnade gearbeitet hat, die in ihren Herzen wirken konnte, da sie ja nicht ausschließlich an die Sakramente gebunden ist?

Das Konzil erklärt, daß jene, die «ohne eigenes Verschulden das Evangelium Christi und der Kirche nicht kennen, aber dennoch Gott aufrichtigen Herzens suchen und sich bemühen, unter dem Einfluß seiner Gnade so zu handeln, daß sie seinen Willen in der Weise erfüllen, wie ihr Gewissen es ihnen offenbart und vorschreibt, zum ewigen Heil gelangen können»[15]. Man kann die Ahnen nicht völlig aus dem Einflußbereich des Logos, der «jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt», herausnehmen.

Demnach können wir sie jenen Christen unter dem Einflußbereich des Logos zugesellen, von denen der hl. Justin spricht[16]. Aber trotzdem kann es nur dann eine ernsthafte Überlegung über ihren einzigartigen Status in der Heilsgeschichte geben, wenn man nicht nur den Logos, sondern auch das «Jenseits des Logos», den Heiligen Geist[17], der im Universum am Werk ist, in diese Überlegung mit einbezieht. Diese Sicht läßt uns im Glauben unsere heidnischen Ahnen mitten in jener «großen Menge, die niemand zählen kann, aus allen Nationen, Stämmen, Völkern und Sprachen» (Offb 7,9) betrachten. Daher müssen wir damit aufhören zu meinen, daß die afrikanischen Christen sich damit begnügen könnten, «Heilige» anzurufen, von denen sie oft gar nichts wissen; wir müssen das Mysterium der Kirche neu durchdenken als eine absolute Gemeinschaft mit jenen, die in der afrikanischen Tradition keine Götter sind, sondern Mittler jenes Lebens und jener Güter, deren einzige Quelle nur Gott ist.

Um es anders auszudrücken: Wenn man die Kirche des Allerheiligenfestes richtig verstehen will, dann muß man es vermeiden, den Akzent nur auf jene Heiligen zu legen, die kanonisiert und von der kirchlichen

Institution anerkannt sind. In unserem Kontext sollte man den Akzent vielmehr auf «alle Verstorbenen» legen, «deren Glaube DU allein kennst» (4. Eucharistisches Hochgebet). Eine Kirche, die in ihrem offiziellen Beten des gerechten Abel, des Opfers des Abraham und des Opfers, das Melchisedech darbrachte, gedenkt, kann unsere Vorfahren nicht aus ihrem Gedächtnis ausschließen. Das Geheimnis der Gemeinschaft in Christus, der das Sichtbare und das Unsichtbare zusammenfaßt (Eph 1,10), auf afrikanische Art zu leben, bedeutet, daß wir die lebendige Verbindung mit den Ahnen als eine Dimension unseres gesamten Glaubens leben. Die Gemeinschaft der Heiligen schließt auch die Gemeinschaft mit den Ahnen ein.

[1] J. Mbiti, Religions et philosophie africaine (CLE, Yaoundé 1972) 165 ff.

[2] J. Mbiti aaO. 168.

[3] Über die Bedeutung der Verwandtschaft in Afrika siehe D. Paulme, La notion de parenté dans les sociétés africaines : Cahiers internationaux de Sociologie XV (1953).

[4] J. Mbiti, aaO. 70.

[5] A.T. Sanon, Tierce Eglise, Ma Mère, ou la conversion d'une communauté païenne au Christ (Beauchesne, Paris 1972) 246.

[6] Vgl. Le Siège apostolique et les missions II, 154.

[7] Für Einzelheiten vgl. J.F. Vincent, Divination et possession chez les Mofu, montagnards du Nord-Cameroun : Journal de la Société des Africanistes XLI, L (1971) 181 ff.

[8] Siehe M. Hebga, Croyance et guérison (CLE, Yaoundé 1973).

[9] J.F. Vincent, aaO. 71.

[10] R. Deniel, Religoiris dans la ville. Croyances et changements sociaux à Abidjan (INADES, Abidjan 1975) 76 – 77.

[11] Vgl. Ph. Aries, La mort inversée. Le changement des attitudes devant la mort dans les sociétés occidentales : Maison-Dieu Nr. 101 (1970) 57 – 89.

[12] Vgl. Documentation Catholique, September 1969, Nr. 1546, 765.

[13] Wir denken hier vor allem an die Liturgiekonstitution und an das Dekret über die nichtchristlichen Religionen.

[14] Lumen Gentium Nr. 16.

[15] Ebd.

[16] Justin, 1. Apologie 46.

[17] Vgl. Hans Urs von Balthasar, Le Saint-Esprit, l'inconnu au-delà du Verbe : Lumière et Vie Nr. 67 (1964).

Übersetzt von Elisabeth Pfirrmann

JEAN-MARC ELA

1936 in Ebolowa (Kamerun) geboren. Priesterweihe 1964. Studium an der Universität Straßburg. Lizentiat der Philosophie und Doktor der Theologie mit einer Dissertation über die Transzendenz Gottes und die menschliche Existenz nach Luther. Versuch einer Einführung in die Logik einer Theologie (1969). Veröffentlichungen : L'Eglise, le Monde Noir et le Concile : Personnalité africaine et Catholicisme (Présence africaine 1963), La Plume et la Pioche. Réflexions sur l'enseignement et la société dans le développement de l'Afrique Noire (CLE 1970) ; Jésus Christ, Dieu des philosophes ?: Revue de Sciences Religieuses 1975. Zahlreiche Artikel über Pastoraltheologie in der Wochenzeitung L'Effort Camerounais. Seit 1971 Missionar bei den Bergbewohnern im Norden Kameruns. Anschrift : Mission Catholique de Tokoumbéré, B.P. 74, Maroua, Nord-Cameroun.

Leslie Desmangles

Taufriten: Religiöse Symbiose des Vodun und des römischen Katholizismus auf Haiti

Die Symbiose religiöser Traditionen

Jeder, der über Haiti gelesen oder es gar schon einmal besucht hat, hat die verbreitete Maxime gehört, daß die meisten Haitianer zu 100 % römisch-katholisch und zu 99 % Anhänger des Vodun seien. Diese Worte formulieren eines der zentralen Paradoxe der haitianischen Kultur. Denn der römische Katholizismus ist eine Religion, die es dem haitianischen Bauern ermöglicht, einen Platz in der offiziellen Struktur seines Landes zu finden; Vodun dagegen gibt ihm die Mittel in die Hand, durch die er mit den Problemen seines persönlichen Lebens und seiner Existenz im Alltag fertig werden kann.

Daß er Katholik sein muß, um den Vodun-Göttern (*loas*) «zu dienen», scheint dem Bauern auf Haiti vollkommen logisch, denn er betrachtet sowohl Katholizismus wie Vodun als unverzichtbare Teile seiner Existenz. Er vertritt die Anschauung, daß die Welt von einer Zweiheit kosmischer Kräfte beherrscht wird, die einerseits in Gott und den Heiligen der Kirche repräsentiert sind, andererseits in den *loas* des Vodun. In seinen Augen fungiert der Priester, wenn er die Messe zelebriert, als Stelle des Kontaktes mit der unpersönlichen Gottheit, die das Universum regiert. Der Vodun-Priester (*houngan*) seinerseits stellt im Vollzug der Vodun-Zeremonie den Kontakt zu den niederen Gottheiten her. Daher erweist der Bauer auf Haiti beiden Religionen in einer parallel laufenden Weise seine Loyalität. Als guter Katholik beichtet er regelmäßig, empfängt einmal im Jahr die Heilige Kommunion, nimmt jedes Jahr an der Wallfahrt teil, die sich durch die Straßen der größeren und kleineren Städte Haitis bewegt. Doch wenn er sich auch an die Rituale der Kirche hält, so bedeutet dies keineswegs eine völlige Zustimmung zu ihren Lehren. In gleicher Weise ist er dem Vodun-Tempel (*hounfort*) ergeben. Dort zahlt er dem *houngan* seine Abgaben, konsultiert ihn in praktischen Fragen seines Alltagslebens und nimmt alljährlich an einer Wallfahrt teil, die unter der Oberhoheit des *houngan* steht. Kurzum: der Vodun-Anhänger ist ein Mensch, der zwei Religionen zugleich und nebeneinander praktiziert.

Der Vorrang der katholischen religiösen Praxis bei den Bauern Haitis in ihrem Alltagsleben läßt den Erfolg der katholischen Missionare erkennen, die während der Kolonialzeit nach Haiti kamen. Denn diese frühen Missionare zogen aus mit dem Verlangen, das Pfingstwunder wieder lebendig werden zu lassen und alle Menschen anzusprechen, ungeachtet ihrer Rasse und Hautfarbe. Sie hatten den Glauben, daß es in Christus «nicht Juden noch Griechen, nicht Freie noch Sklaven» (Gal 3,28) gebe. Durch und durch belebt von diesem Sinn für die Verpflichtung, die sich aus dem Evangelium herleitet, drang die Kirche von Haiti mit großem Schwung vor und löste eine Reihe von Ereignissen aus, die der Kultur von Haiti ihren Stempel aufdrücken sollten. Vodun-Versammlungen unter den Sklaven wurden für illegal erklärt. Mit afrikanischen Religionen zusammenhängende magische und religiöse Praktiken wurden als Verbrechen abgestempelt; und die ein solches Verbrechen begingen, wurden mit Folter oder Tod bestraft. Die Strenge von Gesetzen wie dem Code Noir von 1685, der anordnete, alle Sklavenbesitzer hätten ihre Sklaven binnen acht Tagen nach ihrer Ankunft in der Neuen Welt in der «katholischen, apostolischen, römischen Religion» unterweisen und taufen zu lassen[1], drängten afrikanische Rituale in den Untergrund und gaben dem Vodun seinen finster-nächtlichen Charakter, den es noch heute besitzt.

Die feindselige Haltung des katholischen Klerus dem Vodun gegenüber bewirkte, daß die Sklaven ihre afrikanischen religiösen Traditionen hinter einer Fassade römisch-katholischer Praktiken versteckten. So entstand während der Kolonialzeit in Haiti ein enger Kontakt zwischen römischem Katholizismus und afrikanischen Religionen, der einen religiösen Akkulturationsprozeß in Gang setzte. In diesem Prozeß gaben die afrikanischen Sklaven nicht ihre afrikanischen religiösen Praktiken auf, sondern fügten ihnen Elemente des katholischen Rituals bei.

Diese Notlösung entging den Missionaren keineswegs. Bereits 1724 bemerkte Pater Labat, daß in «Vodun-Versammlungen häufig ‹res sacrae› einer Religion mit Gegenständen eines götzendienerischen Kultes vermischt werden»[2]. Dann schreibt Pater Labat weiter: «Die Neger (sic)... nehmen jeglichen Aberglauben ihres alten Götzendienstes in die Zeremonien der christlichen Religion hinein. Alle Neger hegen eine große Verehrung für die Oblate der Kommunion. Sie verzehren sie nur, wenn sie krank sind oder sich vor irgendeiner Gefahr fürchten. Was das Weihwasser anbe-

trifft, das nur in geringer Menge bei der Sonntagsmesse geweiht wird, so findet man nur selten nach Schluß der Zeremonie auch nur noch einen Tropfen davon. Sie nehmen es in kleinen Flaschenkürbissen mit und trinken ein paar Tropfen davon morgens beim Aufstehen in der Meinung, es werde sie gegen alle Zauberei schützen, die gegen sie gerichtet sein könnte.»[3]

Pater Labats Beobachtungen scheinen zu besagen, daß die Sklaven das Christentum nicht wirklich und ehrlich annahmen, sondern es nur mit den Lippen bekannten. Sie nahmen das Christentum an als äußere Umkleidung oder, wie Jean Price-Mars es formuliert hat, als «Christianisme d'apparat (Repräsentationschristentum)» hinter dessen Fassade sie ihre aus Afrika stammenden «abergläubischen Praktiken» weiter betrieben[4]. Mit anderen Worten: Die Sklaven wahrten hinter der Fassade christlichen Praktizierens die kulturelle und religiöse Kontinuität mit Afrika. Die nächtlichen Vodun-Versammlungen verliehen einen Geist der Zusammengehörigkeit und lieferten die Basis für ein Identitätsbewußtsein; diese Identität aber schuf eine innere Freiheit, kraft deren die Sklaven die oppressiven Bedingungen der Sklavenarbeit durchstehen konnten.

Auch nachdem Haiti im Jahre 1804 seine Unabhängigkeit von Frankreich erlangt hatte, gab der römische Klerus seinem Befremden über das Übergreifen dessen, was er «heidnische Praktiken» nannte, auf seine Theologie wiederholt Ausdruck. Da die Verbreitung des Vodun so groß war, überrascht es nicht, daß in der Geschichte Haitis die katholische Kirche einen heftigen Kampf geführt hat, um den «Fetischismus» auf der Insel auszurotten. So unternahm in den Jahren 1860, 1896, 1913, 1939 und 1941 die Kirche immer wieder neue Anstrengungen zur Durchführung gegen den Aberglauben gerichteter Kampagnen, bei denen überall im Land Vodun-Tempel zerstört und verbrannt wurden[5].

Im heutigen Haiti spielt die Treue des Vodun-Anhängers zwei Religionen gegenüber dieselbe gemeinschaftsbildende Rolle, die sie während der Kolonialzeit gespielt hat. Gleich seinen Sklaven-Vorfahren kann der Vodun-Anhänger kein «nur-katholischer» Katholik sein. Um eine geistige Identität mit seiner Gemeinschaft herzustellen, verwendet er seine öffentliche Beobachtung der katholischen Rituale als Schleier, hinter dem er seine Bindungen an afrikanische Religiosität verbirgt. J.C. Dorsainvil schreibt, das Leben des haitianischen Bauern sei durch eine Art «Nervenkrieg» geprägt. Obwohl Dorsainvil als Psychiater sich hauptsächlich auf die schlechten Ernährungsgewohnheiten des Bauern, sein Leben in tropischem Klima und seine Vodun-Tänze mit ihrer besessenen Raserei bezieht, schildert seine Darstellung zutreffend auch das religiöse Leben der bäuerlichen Bevölkerung[6]. Da der Vodun-Anhänger zwei Religionen praktiziert, die einander nur zu oft widersprechen, ist er genötigt, Entsprechungen zwischen Katholizismus und Vodun zu suchen, um mit diesen Widersprüchen fertig zu werden. Beim Suchen nach Beziehungen und Entsprechungen zwischen diesen beiden religiösen Traditionen hat er Elemente des kirchlichen Rituals in seinen Vodun-Zeremonien nachgestaltet. Wenn er Farbdrucke von Heiligen an den Wänden des *hounfort* befestigt, wenn er katholische Rosenkränze, Kruzifixe und Kerzen verwendet, schafft er sich einen Raum, der dem des christlichen Kirchenraumes ähnlich ist. Durch ein solches Nach-Schaffen sucht er die Frustrationen zu bewältigen, die die unversöhnliche Feindseligkeit verursacht hat, die der Klerus in der Vergangenheit ihm gegenüber so oft an den Tag gelegt hat.

Die Verwendung von rituellen Gegenständen der Kirche bei Vodun-Zeremonien hat wissenschaftliche Autoren, die sich mit dem Vodun befassen, veranlaßt, ihn als eine Form von Synkretismus darzustellen; sie verstehen in diesem konkreten Falle darunter die Vermischung traditioneller afrikanischer Glaubensinhalte mit katholischer Theologie. Betrachtet man jedoch die Vodun-Rituale näher, so erkennt man, daß das Verhältnis zwischen Vodun und Katholizismus nicht das eines Synkretismus, sondern das einer Symbiose ist[7]. So wie wir ihn in diesem Beitrag verwenden, ist der Begriff der Symbiose in seinem etymologischen und ethnologischen Sinne verstanden. Etymologisch setzt das Wort sich zusammen aus σύν, was soviel bedeutet wie «mit, zusammen mit», und βιος=Leben. Ethnologisch gesehen entspricht «Symbiose» dem, was Roger Bastide «syncretism in mosaic – mosaikartiger Synkretismus» nennt[8], das heißt der Gegenüberstellung, dem Kommensalismus zweier religiöser Traditionen, die sich nicht miteinander mischen.

Dieses Nebeneinanderstellen, diese Symbiose, läßt sich in den Vodun-Ritualen da erkennen, wo Elemente der katholischen Messe und afrikanische Rituale miteinander koexistieren. Genauso wie die winzigen Teile eines Buntglasfensters nebeneinandergestellt ein Ganzes ergeben, so bilden die beiden Teile, das afrikanische und das katholische Ritual, in ihrer Nebeneinanderstellung das Ganze des Vodun-Rituals. Diese Nebeneinanderstellung hat zwei Formen:

Zum ersten läßt diese Symbiose sich erkennen in dem Ausstattungsinhalt des *hounfort*, in dem die Rituale vollzogen werden. Steht man vor einem Vodun-Altar (*pé*), so scheint jeglicher Unterschied zwischen Vodun und Katholizismus aufgehoben. Votivkerzen, Rosenkränze und Farbdrucke von Heiligen

stehen neben rituellen Rasseln, Trommeln und Krügen, in denen die Geister der Vorfahren wohnen.

Zum zweiten demonstriert die priesterliche Hierarchie der *hounforts* diese Symbiose, denn diese Hierarchie kennt nicht allein den *houngan* und seine Akolythen, sondern auch eine Gestalt, die unter der Bezeichnung *prêt'savanne* (Savannenpriester) bekannt ist und katholische Gebete sowie Bruchstücke christlicher Liturgie bei den verschiedenen Vodun-Zeremonien rezitiert.

Die Ursprünge des *prêt'savanne* in der Geschichte von Haiti ist unbekannt, doch seine Rolle im Vodun wurde in den Jahren nach Erlangung der Unabhängigkeit genauer umschrieben. Die ersten Präsidenten von Haiti waren kirchenfreundlich und bestrebt, den Katholizismus zur Staatsreligion zu machen mit dem Präsidenten als Oberhaupt[9]. Die Reaktion Roms bestand nicht allein darin, daß es sich weigerte, Haiti als Schwarze Republik anzuerkennen, sondern daß es ebenso die Rolle des Präsidenten als Oberhaupt der Landeskirche nicht bestätigte. Im Anschluß daran unterhielt die Kirche 56 Jahre lang (1804–1860) keine Seminare, noch entsandte sie Missionare oder ernannte irgendwelche Würdenträger. Unter der Regierung des schwarzen Königs Christoph im Jahre 1814, so berichtet James Leyburn, gab es im ganzen Norden von Haiti nur drei katholische Priester, von denen einer vom Staat zum Erzbischof bestimmt wurde[10]. Angesichts der geringen Zahl katholischer Priester sahen sich die ersten Präsidenten gezwungen, kirchliche Ämter jungen Priestern anzuvertrauen, von denen viele Sklaven gewesen waren, während andere südamerikanische Exilierte waren, die kaum soviel von der Liturgie verstanden, daß man ihnen eine Pfarrkirche anvertrauen konnte. Weil diese Männer nicht den Geist des Evangeliums besaßen wie die frühen Missionare, übernahmen manche von ihnen bereitwillig offizielle Ämter in der Hierarchie des *hounfort*. Sie gingen zu den Vodun-Zeremonien und «tauften» Häuser, Türpfosten, Amulette und alles, wofür man sie bezahlte[11].

Von 1804–1860 blühte in Haiti das Unwesen der *prêt'savannes*. Erst 1860, also in dem Jahr der Unterzeichnung des Konkordats, das die Beziehungen zwischen Rom und Haiti wieder aufnahm, kamen erneut Missionare nach Haiti, und die *prêt'savannes* wurden ihres Amtes enthoben. Einige, die ihre pseudoklerikale Tätigkeit nicht aufgaben, wurden festgenommen und kamen ins Gefängnis. Andere verließen die Kirche und tauchten im *hounfort* unter, wo sie den Frommen weiter ihre Dienste leisteten.

Heute ist der *prêt'savanne* ein Glied der Hierarchie des *hounfort*. Obwohl seine Anwesenheit für den Vollzug bestimmter Riten in einigen *hounforts* notwendig ist, besitzt er keine eigene, unabhängige Amtsgewalt. Er spielt praktisch eine ganz nichtssagende Rolle. Die Vodun-Anhänger erblicken in ihm einen Repräsentanten der Kirche und damit ein Symbol für die kirchliche Sanktion ihrer Vodun-Riten. Er ist eine symbolhafte Verkörperung des Kontaktes zwischen Kirche und *hounfort*. Obwohl er bei beiden Ritualen anwesend ist, wird er nur in den Vodun-Riten aktiv; eine zentrale Bedeutung besitzt er in keinem von beiden.

Um einen Eindruck von der Art der Symbiose zwischen Katholizismus und Vodun zu vermitteln, soll der verbleibende Rest dieses Beitrages einer näheren Untersuchung der Rolle des *prêt'savanne* gewidmet sein unter besonderer Berücksichtigung des Wesens der Initiationsriten des Vodun und seiner Rolle bei eben diesen Riten.

Initiationsriten des Vodun

Bevor wir uns wieder der Rolle des *prêt'savanne* zuwenden, müssen wir zunächst den Symbolgehalt der Initiationsriten untersuchen, bei denen er eine Funktion ausübt.

Wenn ein *hounfort* errichtet ist, wird das Gebäude und eine Reihe verschiedenster Gegenstände in ihm für die *loas* gereinigt und geweiht. Fortan sind diese Dinge die Tore, durch die die Verbindung zwischen der Gemeinschaft der Menschen und der Welt der *loas* hergestellt werden kann.

Gleich den Gebäuden und rituellen Gegenständen können Vodun-Gläubige, die in den Dienst der *loas* initiiert worden sind, von ihnen in Besitz genommen werden. Durch das Medium ihrer Stimmen und Körper können die *loas* der Gemeinschaft der Menschen ihren Willen und ihre Macht offenbaren. Die Initiation der Vodun-Gläubigen ist ein Ordal, das von den Neophyten verlangt, daß sie sich eine lange Vorbereitungszeit hindurch physisch schmerzhaften Opfern unterziehen. Gläubige, die genug Mut und Entschlußkraft besitzen, um sich den schmerzhaften Stufen dieses Abenteuers zu unterziehen, empfangen gewisse höhere Graduierungen unter den Mitgliedern eines lokalen *hounfort*, wobei sie nicht allein zu den *loas*, sondern auch zu der menschlichen Gemeinschaft in eine engere Beziehung treten.

Die höheren Grade in den Initiationsriten des Vodun erinnern den Beobachter an westafrikanische Religionen. Gleich den Westafrikanern geben die Vodun-Anhänger im Augenblick seiner Weihe dem Initiierten einen neuen Namen. In allen Fällen, mag es sich nun um eine Person, einen rituellen Gegenstand oder

ein Gebäude handeln, ist der Name der der Gottheit, der die betreffende Person oder der betreffende Gegenstand geweiht ist. Namen besitzen für diese Riten eine derart lebenswichtige Bedeutung, daß keine Zeremonie stattfinden kann, bis nicht für jeden zu weihenden Gegenstand ein Name festgelegt ist.

Die Wichtigkeit des Namens liegt in seiner Bedeutung. Da sowohl in Westafrika als bei den Vodun-Leuten der Glaube herrscht, die Macht der *loas* liege in ihren Namen, hat die Übertragung des Namens eines *loa* auf eine Person oder Sache den Zweck, ihnen die Macht des *loa* einzugießen. So ist sein Weihename nicht nur ein Wort, sondern wird für den Träger ein Teil seiner personalen Eigenart, einer Eigenart, die geschützt werden muß und deren Gebrauch ausschließlich ihm vorbehalten bleibt. Der Name fungiert geradezu als Stellvertreter seines Trägers; daher bedeutet seine Anrufung, nicht allein die betreffende Person ins Dasein zu rufen, sondern sein eigentliches Selbst, die göttliche Wesenheit, mit der er unlöslich verbunden ist.

Der Weihename, der einem Menschen gegeben wird, macht ihn erst zu einem Individuum. Er stellt eine Metamorphose seines Seinszustandes dar. In Westafrika wie in Haiti versteht die Mythologie den Menschen nicht als etwas Bestimmtes, Unwandelbares, sondern als etwas im Flusse Befindliches, das durch eine Vielzahl von Phasen hindurchgeht, wobei jede durch Änderungen an seinem Weihenamen widergespiegelt wird. Bei der Geburt erhält der Mensch seinen Namen. Mit der Pubertät erhält er einen anderen, weil die Initiationsriten, die seine Weihe begleiten, eine Widergeburt kennzeichnen: er hört auf Kind zu sein und wird Erwachsener.

Der Name eines Menschen dient nicht allein dazu, die Entwicklungsstadien seiner Persönlichkeit zu kennzeichnen, sondern schützt ihn zugleich vor drohender Gefahr. Er entrinnt ihr, indem er ein anderes Selbst annimmt, dessen Gestalt ihn unkenntlich macht. So betrachtet, spiegelt die enge Verbindung seines Namens mit dem einer Gottheit die Kraftquelle wider, aus der er die göttliche Substanz schöpfen kann, die für einen solchen Schutz notwendig ist. Gleich dem Volk der Ewe in Dahomey geben die Vodun-Gläubigen Kindern, namentlich solchen, deren ältere Brüder oder Schwestern jung verstorben sind, einen Namen mit einer erschreckenden Bedeutung, um sie so vor dem Tod zu schützen. Denn sie glauben, daß dann der Tod abgeschreckt oder getäuscht wird und an ihnen vorübergeht, als wären sie überhaupt keine Menschen[12].

Nicht allein in der Namengebung reflektieren die Initiationsriten des Vodun ein Überleben westafrikanischer Religionen, sondern ebenso in ihrer Anwendung von Wasser. So wird in Haiti Wasser gebraucht, um Personen oder Sachen zu reinigen, um sie so darauf vorzubereiten, als Verkörperung der *loas* zu dienen. In verschiedenen Gebieten Westafrikas ist Wasser das Symbol der Reinigung, wobei Neophyten, Schreine, Tempel und rituelle Gegenstände gewaschen und von ihren Unreinheiten gereinigt werden, ehe sie einer Gottheit geweiht werden können. So glaubt beispielsweise das Ewe-Volk in Dahomey, daß seine Priester von Gott «gerufen» werden und daß jemand, bevor er Priester wird, zunächst eine Einübung auf sich nimmt, sich dann den Initiationszeremonien unterzieht, zu denen ein Ausgießen von Trankopfern für Gott und die Vorfahren gehört; danach wird sein Kopf gewaschen, gereinigt und geweiht, dann erst kann er priesterliche Funktionen ausüben[13]. Eine ganz ähnliche Zeremonie wird im Verlauf der Initiationsriten des Vodun vorgenommen. Ein außerordentlich wichtiger Teil der Zeremonie, bekannt unter der Bezeichnung *laver tête* (Kopfwaschen), weiht den Kandidaten zum Dienst der *loas* in dem *hounfort*.

Da diese Riten eine Verwendung von Wasser einschließen, bezeichnen die Vodun-Anhänger sie als Taufen. Obgleich der Begriff «Taufe» selbst dem römischen Katholizismus entlehnt ist (insofern seine Eingliederung in das Vodun-Vokabular vermutlich aus der kolonialen Periode Haitis stammt), interpretiert der Vodun den Ritus anders als die katholische Kirche. Obwohl die meisten Vodun-Gläubigen mit den Katholiken darin übereinstimmen, daß die Taufe ein Reinigungsritus ist, der die Initiierten in die geheiligte Gemeinschaft einführt, hat er für den Vodun noch eine weitere Bedeutung. Für die Vodun-Anhänger schließt Taufe außerdem die Eingießung einer Substanz von göttlicher Wesenheit ein, die bewirkt, daß der Initiierte zum Gefäß wird, in dem ein *loa* wohnt. Die Vodun-Anhänger glauben, daß das Getaufte so durch und durch mit der Kraft des *loa* getränkt ist, daß an einer bestimmten Stelle während der Zeremonie der *loa* seine geheiligte Wohnung verläßt und in den *hounfort* kommt, nicht nur um die betreffende Substanz selbst zu taufen, sondern darin einzuziehen.

Nachdem wir also den Symbolgehalt der Vodun-Taufen dargelegt haben, können wir nun zu der Rolle des *prêt'savanne* zurückkehren. Eine nähere Untersuchung der Vodun-Taufe ist wichtig für das Studium der Symbiose von römischem Katholizismus und Vodun, denn in keinem anderen Ritual sind die Riten der Kirche derart vermischt mit den Elementen afrikanischer Religion. In keinem anderen Vodun-Ritus sind die äußeren Erscheinungsformen derart täuschend. Dem ungeübten Blick könnte es scheinen, als spiele die

Vodun-Taufe die kirchlichen Taufriten nach, eingefügt in einen afrikanischen Rahmen; und das könnte man dann nur zu leicht mißverstehen als eine echte Fusion von religiösen Handlungen der katholischen Kirche und solchen des Vodun. Doch der geschulte Beobachter sieht die Dinge anders. Was den zufälligen Beobachter täuscht, ist die scheinbare Funktion des *prêt'savanne*, der als Randfigur der Tempelhierarchie die Gebete der Kirche «aus dem Buch» liest und kirchliche Gesänge singt; außerdem besprengt er den Menschen oder den Gegenstand, der getauft werden soll, mit geweihtem Wasser.

Betrachten wir die Anwesenheit des *prêt'savanne* bei zahlreichen Vodun-Taufen näher, so wird uns klar, daß seine Rolle dabei rein formal und nebensächlich ist. Zum ersten: Während der *prêt'savanne* die Gebete der Kirche rezitiert, vollzieht der *houngan* das eigentliche Vodun-Zeremoniell und macht dabei die Worte des *prêt'savanne* nur allzuoft für die Gläubigen unhörbar. Zum zweiten: Der *houngan* besitzt die Amtsgewalt, die *loas* aufzufordern, daß sie sich im *hounfort* manifestieren; der *prêt'savanne* besitzt eine solche Gewalt nicht. Zum dritten: Jedesmal wenn die *loas* sich während der Zeremonie im Körper eines von ihnen besessenen Gläubigen manifestieren, erweisen sie dem *houngan* besondere Ehren durch eine eigene Begrüßung, die denen gebührt, deren geheiligte Kräfte ihnen dieses Recht erworben haben. Dem *prêt'savanne* entbieten die *loas* dagegen keinen besonderen Gruß. Zum vierten: Zwar besprengt der *prêt'savanne* zwischendurch die Initiierten mit geweihtem Wasser, als taufe er sie, doch der *houngan* vollzieht die eigentliche Taufe und beginnt im rechten Augenblick, die Gegenstände oder Köpfe der Personen, die geweiht werden sollen, einer rituellen Waschung zu unterziehen[14].

Am deutlichsten zeigt sich die begrenzte Bedeutung des *prêt'savanne* aber wohl darin, daß er weithin nur in städtischen *hounforts* auftritt. In den abgelegenen Gebirgsgegebenden von Haiti, wo es nur wenige Kirchen gibt und der Einfluß des Katholizismus gering ist, bleibt der *prêt'savanne* im wesentlichen unbekannt. So gab es zum Beispiel bei Taufzeremonien in den abgelegenen Gebieten des Furcy keinerlei Rezitation katholischer Taufgebete oder katholischer liturgischer Gesänge. Der einzige Teil, der auch hier an das katholische Ritual erinnerte, war die Besprengung der Initiierten mit Weihwasser durch den *houngan* selbst. Die eigentliche Taufe aber erfolgte nicht in dem Augenblick der Besprengung, sondern zu einem späteren Zeitpunkt während der Zeremonie, als der *houngan* den Gläubigen verkündete, er werde nun zum Ritual der Weihe selbst schreiten. Nach der Zeremonie, als der *houngan* nach einem *prêt'savanne* gefragt wurde, ergab sich, daß ihm die Bedeutung des Wortes gar nicht bekannt war. Selbst nachdem ich ihm die Rolle des *prêt'savanne* erklärt hatte, war er sich nicht klar darüber, welche Funktion der *prêt'savanne* bei dem Ritual zu versehen haben könnte und schien offenbar betroffen darüber, daß er seine Unwissenheit eingestehen mußte. Zahlreiche Gespräche mit anderen *houngans* im Furcy über die Rolle des *prêt'savanne* ergaben, daß sie seine Dienste nicht brauchten, «da sie ihre eigene Art und Weise des Umgangs mit den *loas* hatten».[15]

So kann man bei den städtischen hounforts die Symbiose von Vodun und Katholizismus deutlicher erkennen. Dort verrichten *prêt'savannes* und *houngans* ihre Funktionen gleichzeitig nebeneinander. Die beiden Personen selbst sowie die Rituale, die sie vollziehen, stehen in Raum und Zeit nebeneinander. Doch ist in den Augen der Vodun-Anhänger das, was der *houngan* tut, wichtig, das was der *prêt'savanne* tut, jedoch nicht. Dennoch haben sie immer noch das Gefühl, ohne daß sie wissen, woher es kommt, und ohne daß sie es zu wissen suchten, daß beides zusammengehört und daß die Anwesenheit des *prêt'savanne* die Zeremonie erst vollständig macht.

Daß die Rolle des *prêt'savanne* bei der Vodun-Taufe nur sekundär ist, ergibt sich eindeutig aus folgenden Überlegungen: 1. Wenn die Rituale der Kirche und des Vodun tatsächlich miteinander verschmolzen wären, würde der *prêt'savanne* bei der richtigen Taufe eine wichtige Rolle spielen und eine wirksame Taufhandlung unabhängig von dem *houngan* vornehmen. 2. Wäre die Rolle des *prêt'savanne* in diesen Ritualen notwendig, würde der Gruß der *loas*, wenn sie sich während der Zeremonie in dem Körper der von ihnen besessenen Gläubigen manifestieren, auch ihm gelten. 3. Wäre seine Mitwirkung bei den Taufriten wesentlich, so würde das notwendig überall im Lande der Fall sein. 4. Würde seine Rolle irgendwelche Auswirkungen haben, so müßte sein Dienst als Offiziant eine begleitende Reaktion von seiten des die Riten vollziehenden *houngan* erfahren.

Da die Kirche den Vodun nicht anerkennt und so oft in der Vergangenheit versucht hat, ihn mit Gewalt zu unterdrücken, empfinden die Vodun-Anhänger das Bedürfnis nach irgendeinem Symbol einer kirchlichen Sanktionierung ihrer Tätigkeit, um sich irgendwie mit der katholischen offiziellen Gesellschaft des Landes zu identifizieren. In ihrem Bestreben, eine Anerkennung durch die Kirche zu suggerieren, haben die Vodun-Anhänger versucht, im Aufbau ihrer Rituale einer Institution Platz zu geben, die sie als wünschenswert im Katholizismus erachten. Auf der einen Seite haben die Vodun-Gläubigen aus historischen Gründen, die vom

Fortbestand afrikanischer Religion in Haiti herrühren, dieses Erbe nicht aufzugeben vermocht – einen Wert, der symbolhaft dargestellt wird durch die Rolle des *houngan* innerhalb der Gemeinschaft. Auf der anderen Seite hat die Großartigkeit der Kirche, wie sie sich in ihrer Liturgie und ihren priesterlichen Gewändern widerspiegelt, gelehrt, die katholische Kirche gleichfalls zu bewundern – eine Bewunderung, symbolhaft dargestellt durch die Rolle des *prêt'savanne* in diesen Ritualen.

Der *prêt'savanne* ist daher ein Symbol der Kirche bei den Taufriten. Sein Platz in dem städtischen *hounfort* ist gesichert durch seine Befähigung, in die Taufriten Elemente eines «konkurrierenden» religiösen Systems hineinzubringen, die der unter den Strukturen afrikanischer Tradition handelnde houngan nicht geben kann, die aber dennoch nach dem Empfinden vieler Vodun-Anhänger unverzichtbar sind.

Trotz dieser analogen Stellung sind *houngan* und *prêt'savanne* nicht homolog. Das Ansehen des *prêt'savanne* ist bei den Vodun-Gläubigen nicht so groß wie das des *houngan*. Seine Funktion gibt ihm einen Platz zwischen dem *houngan* und dem katholischen Priester. Die Vodun-Anhänger betrachten ihn als eine Art Supernumerar bei den Taufriten im *hounfort*. Darüber hinaus aber unterscheiden sie zwischen der von einem katholischen Priester gespendeten Taufe und der Besprengung mit Weihwasser durch den *prêt'savanne*. Ein Unterscheidungsmerkmal, das sie aufstellen, besteht darin, daß der katholische Priester immer ein Weißer sein muß und der *prêt'savanne* immer ein Schwarzer. Gerade aus ihrer ureigenen Auffassung vom Klerus haben die Vodun-Gläubigen das Empfinden, daß sie selbst keinen schwarzen katholischen Priester respektieren können. Seit den Tagen der Kolonialherrschaft sind die meisten katholischen Priester von weißer Hautfarbe gewesen. In der Vorstellung der Vodun-Leute haftet daher bis auf den heutigen Tag die traditionelle Idee, daß, ähnlich wie das Wasser, mit dem der *prêt'savanne* die Initiierten besprengt, eine nicht von einem weißen Priester gespendete «christliche Taufe nicht haften bleibt»[16]. Sie sagen, bei der Taufe bedürften der christliche Gott und die Heiligen der Vermittlung eines weißen Priesters, aber bei der Vodun-Taufe müßten die *loas* von einem eingeborenen *houngan* angerufen werden[17].

Zusammenfassung

Wenn wir die einzelnen Partien der Vodun-Taufen zusammensetzen, können wir verschiedene Beobachtungen machen:

1. Die theologischen Ideen, die hinter der Vodun-Taufe stehen, sind ihrem Wesen nach westafrikanisch. Obgleich die Vodun-Anhänger das Wort Taufe vom Katholizismus entlehnt haben, verstehen sie darunter gleich anderen Westafrikanern die Eingießung göttlicher Wesenheit in eine Person, ein Gebäude, einen Gegenstand.

2. Im großen und ganzen haben die Vodun-Taufen als Rituale ihre afrikanischen Formen beibehalten. Durch die rituelle Waschung wird die getaufte Substanz ein Kanal, durch den der *houngan* göttliche Kraft in die Menschenwelt hineinleiten kann. Der Name der Substanz, die den *loa* verkörpert, ist die Türe, durch die die Gottheit erreicht werden kann. Der Schlüssel zu dieser Tür ist das Aussprechen dieses Namens.

3. Im Unterschied zum römischen Katholizismus, dessen zeremonielle Gegenstände ihren Charakter der Weihe behalten, bis er durch spezielle Zeremonien der «Profanierung» aufgehoben wird, ist der Weihecharakter der zeremoniellen Gegenstände im Vodun zeitlich auf den religiösen Akt begrenzt, den ihr Gebrauch begleitet; und da die religiöse Handlung vorübergehend ist, kommt und geht die göttliche Kraft zusammen mit dem Fall, in dem der betreffende Gegenstand gebraucht wird. Maya Deren hat daher recht mit der Annahme, der Vodun habe «eine Eigenart, die man als ständigen Verschwindungsvorgang charakterisieren kann»[18]. Denn wenn die Kulthandlung beendet ist, hört der Gegenstand auf, geweiht zu sein. So wird ein *hounfort*, der während einer Zeremonie erbebt von der Kraft der *loas*, am Morgen danach zu einem Platz, an dem Hunde und Hühner herumlaufen. Frauen sitzen dort und schwatzen, ohne im geringsten auf den *loa* zu achten, dem der ganze *hounfort* samt allem, was darin steht, geweiht ist[19].

4. Die Rolle des *prêt'savanne* während der Taufzeremonien des Vodun ist sekundär und äußerlich. Nicht nur daß seine Gebete für die Gläubigen unhörbar bleiben – die eigentliche rituelle Waschung, die der zu taufenden Person oder Sache die Kraft des *loa* eingießt, wird allein von dem *houngan* durchgeführt. Außerdem gibt es den *prêt'savanne* in der *hounfort*-Hierarchie weithin nur dort, wo die katholische Kirche präsent ist und das Leben der Mitglieder der Vodun-Gemeinde beeinflußt. In solchen Gebieten nimmt die Symbiose von Vodun und katholischer Kirche zwei Formen an: a) Der Standort des *hounfort* in der Nähe der katholischen Kirche vollendet das räumliche Nebeneinander von Katholizismus und Vodun. b) Die Elemente aus den katholischen Riten wie die Besprengung mit Weihwasser, die von dem *prêt'savanne* gesungenen Gebete und Gesänge, machen die Symbiose dieser zwei Religionen augenfällig.

[1] Père Adolphe Cabon, Notes sur l'histoire religieuse d'Haiti, de la révolution au concordat 1789–1860 (Imprimerie Compiègne, Paris 1920) 33 ff.

[2] «Vodun-Versammlungen mischen oftmals die res sacrae unserer Religion mit Gegenständen eines götzendienerischen Kults.» Père Jean-Baptiste Labat, Nouveau voyage aux isles de l'Amérique, Bd. IV (G. Cavelier, Paris, 1722) 153.

[3] «Les negres (sic)... conservent secrètement toutes les superstitions de leur ancien idolâtre avec les cérémonies de la religion chrétienne. Tous les nègres (sic) ont une devotion très grande et une foi très vive pour le pain bénit. Ils en mangent, lorsqu'ils se trouvent mal, ou quand ils craignent quelque danger. Al l'égard de l'eau bénite quelque quantité qu'on en fasse le dimanche à la grand'messe, il est rare qu'on en trouve une goutte quand le service est finit ; ils l'emportent dans de petites calebasses et en boivent quelques gouttes en se levant et prétendent se garantir par ce moyen de tous les maléfices qu'on pourrait jeter sur eux.»

[4] Jean Price-Mars, Ainsi parla l'oncle (Imprimerie Compiègne, Port-au-Prince, 1928) 44–45.

[5] Frank Durant, Cent ans de concordat : Bilan de faillite 1860–1960 (Imprimerie de la Presse, Port-au-Prince 1960). Die täglichen Ereignisse während der letzten Kampagne sind in der katholischen Zeitung nachzulesen. Siehe die Artikel von Père J. Foisset, La Phalange (1938–1944).

[6] J.C. Dorsainvil, Vodou et névrose (Imprimérie de la Presse, Port-au-Prince 1934) 60.

[7] Der Begriff hat in unserem Beitrag eine andere Bedeutung als in der Biologie, wo er ein enges Zusammenleben verschiedenartiger Organismen zu beiderseitigem Nutzen bezeichnet. Für die weitere Diskussion der Symbiose im Vodun siehe L.G. Desmangles, God in Haitian Vodun : A Case in Cultural Symbiosis (Ph.D. Dissertation, Philadelphia, Temple University 1975).

[8] Roger Bastide, African Civilisations in the New World (New York, Harper and Row 1971) = Les Amériques noires (Paris 1967).

[9] James Leyburn, The Haitian People (New Haven, Yale University Press, 118, Erstauflage 1941)

[10] AaO. 121.

[11] AaO. 123.

[12] J. Spieth, Die Religion der Ewer (Leipzig–Göttingen 1911) 230.

[13] John S. Mbiti, Concepts of God in Africa (Garden City, New York, Doubleday and Company 1969) 221.

[14] Information aus einer Feld-Forschung auf Haiti, 1974.

[15] Bei der gleichen Gelegenheit.

[16] Leyburn, 129.

[17] Information aus einer Feld-Forschung auf Haiti, 1974.

[18] Maya Deren, Divine Horsemen : The Voodoo Gods in Haiti (Dell Publishing Company, New York 1970) 187.

[19] AaO.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

LESLIE DESMANGLES

Geboren auf Haiti, heute Professor der Religionswissenschaft an der DePaul University. Er erhielt verschiedene Forschungsstipendien, eines vom Ökumenischen Rat in Genf ; das andere war ein Spezialstipendium der Temple University zur Durchführung einer Feld-Untersuchung in den Bereichen des Pukkhumania- und Rastafaria-Kultes auf Jamaika, Westindien. 1971 führte er eine Feld-Forschung über den Vodun in Haiti durch. Doktorat in Religionswissenschaft an der Temple University. Neben seiner Dissertation über die Symbiose römisch-katholischer Heiliger und der Vodun-Gottheiten veröffentlichte er eine Arbeit mit dem Titel «Roman Catholicism or Vodun in Haiti : What of the Future ?» = Freeing the Spirit (1976). Anschrift : DePaul University, Department of Religion, Chicago, Ill. 60604, USA.

Anscar Chupungco

Die Kultur der Filipinos und die christliche Liturgie

1. Kultur, offizieller Gottesdienst und Liturgiereform

Geschichtliche Umstände des 16. und 17. Jahrhunderts hatten sich gegen die Anpassung des römischen Ritus an die Kultur der Filipinos verschworen. Im Jahre 1563 vertraute das Konzil von Trient die Regelung der Liturgie dem Papst allein an, und 1588 gründete Sixtus V. die Ritenkongregation, die der freien Entwicklung der Liturgie in den Ortskirchen ein Ende setzte. Missionare aus Spanien betraten die Philippinen mit den Idealen der katholischen Einheit, was damals in der Praxis die Gleichförmigkeit mit der römischen Kirche bedeutete. Doch ein Umstand, der sich noch unmittelbarer auf die Missionare auswirkte, war der chinesische Ritenstreit, der die Kirche in Ostasien nach dem 1610 erfolgten Tod von Matteo Ricci über hundert Jahre lang blockierte. Diese Kontroverse schuf ein Klima der Zurückhaltung, wenn nicht der Feindschaft gegenüber einheimischen Riten und Bräuchen. Unter diesen Umständen ließ sich nicht daran denken, aus Rücksicht auf die einheimische Kultur am römischen Ritus etwas zu ändern. Während der Jahre, da sich die Kirche auf den Philippinen bildete – Jahre, die normalerweise für die Indigenisierung ideal gewesen wären –, wurden somit keine Anstrengungen gemacht, den offiziellen Gottesdienst der Kirche in die Kultur der Filipinos zu integrieren. Bezüglich der Liturgie war die junge Kirche nicht eine Missionskirche, die sich des Vorrechts erfreut hätte, ihre eigene Kultform zu entwickeln, sei es durch Übernahme passender Formen anderer christlicher Kirchen (dem Rat Papst Gregors I. an den Mönch Augustinus in bezug auf England entsprechend) oder sei es durch Entlehnung von Elementen aus den Bräuchen und Überlieferungen des Volkes (wie das Dj ybjd mja Zweiten Vatikanums über die Missionstätigkeit der Kirche in Art. 22. nahelegt).

Schon ganz von Anfang an bewahrten die Missionare den christlichen Kult sorglich vor jedem Kontakt mit dem philippinischen Animismus. Missionare aus Manila, die das Experiment der Jesuiten in China sahen, waren durch die Gesten der Ehrerbietung schokkiert, die zum Christentum Bekehrte vor den Särgen eben Verstorbener und vor den Ahnentafeln vollzogen. Sie erklärten solche Akte für götzendienerisch und abergläubisch. Doch trotz des Ankämpfens der Kirche gegen den Animismus dauerte es lange, bis die Filipinos diesen aufgaben. Bis zum Ende des 17. Jahrhunderts hielten die Missionare immer noch Umschau, ob nicht Kirchgänger in den Wäldern heimlich animistische Riten vollzögen. Die Praxis, das Fundament eines Hauses mit dem Blut eines Hühnchens zu besprengen, ist in der Tat ein Überbleibsel des Animismus, der in der Hauptstadt Manila noch fortlebt. Doch noch entscheidender für die Frage nach der Schaffung eines engeren Kontaktes mit der einheimischen Kultur ist die Sprache. Das mißglückte chinesische Experiment und der Fehler, den Franz Xaver anfänglich in Japan machte – indem er das japanische Wort für Gott verwendete, begünstigte er die Verehrung einer buddhistischen Gottheit –, müssen die Missionare bei der Übernahme einheimischer Wörter in den christlichen Gebrauch vorsichtig gemacht haben. Darum wurden den Eingeborenen spanische Wörter wie *Dios, gracia* und *santo* aufgedrängt und von den meisten Sprachen der Filipinos allmählich übernommen. Doch die Kultur kann Rache nehmen: im Laufe der Zeit haben einzelne dieser Wörter Bedeutungen erhalten, die sich von der ursprünglichen stark unterscheiden. Reis wird beispielsweise oft als *gracia* Gottes bezeichnet.

So war der christliche Gottesdienst praktisch gegen kulturelle Einflüsse abgeschirmt. Dies erklärt, weshalb er auch noch nach vierhundert Jahren vielen Filipinos fremd ist. Diese neuen «Heidenchristen» haben nämlich, im Unterschied zu den Griechen und Römern der Urkirche, nicht Gelegenheit gehabt, die ursprüngliche christliche Botschaft der Liturgie in ihre eigenen Denk- und Sprechformen zu übersetzen. Während die Franken und die anderen germanischen Völker den römischen Ritus an ihre Kultur anpaßten, machten die Missionare auf den Philippinen, weil es ihnen durch geschichtliche Faktoren verwehrt war, keine Anstrengungen, ihn an die philippinische Kultur anzugleichen. So spricht die römische Liturgie, selbst in der Volkssprache, zu Gott und von Gott in Worten, die der griechisch-römischen Kultur entstammen, also in Worten, in denen sich Geist und Herz der Filipinos nicht widerspiegeln.

Fremd besagt jedoch nicht entfremdet. Die Eingeborenen unterzogen sich nicht nur der neuen Gottesdienstform, die von den Kolonisatoren gebracht worden war, sondern machten sie zu einem integralen Bestandteil ihres Lebens. Der Kultur nach war und ist sie immer noch ein fremdes Element in ihrem religiösen und gesellschaftlichen Leben, doch sie ist wirklich zu einem Bestandteil und einer Parzelle des philippinischen Kulturerbes geworden, zu einer Lebensweise

und zu einem gesellschaftlichen Imperativ. Ein philippinischer Christ sein heißt getauft sein, die Sakramente «empfangen» und der Sonntagsmesse «beiwohnen» gemäß den Riten der römischen Kirche. Bis zum Zweiten Vatikanum war es für fromme Filipinos in der Tat tröstlich, zu wissen, daß die von ihnen besuchte Messe sich nicht sehr von der Messe unterschied, die der Papst selbst feierte. Sie verstanden von deren Zeremonien und Sprache wenig oder nichts, doch kam es ihnen dabei zum Bewußtsein, der römischen Kirche anzugehören. Nicht ohne einen Anflug von Fanatismus nannten sich Katholiken *romano*. Die Übernahme der römischen Kultform in die Kultur der Filipinos ist somit etwas, was nicht bloß zu tolerieren, sondern zu akzeptieren ist. Dies ergibt sich aus der Anhänglichkeit an die römische Kirche und aus der Gastfreundschaft und Offenheit der Kultur der Filipinos.

Man darf nicht behaupten, die römische Liturgie habe mit der philippinischen Kultur nie irgendwelchen Kontakt gehabt. Infolge der Zeitverhältnisse konnte zwar im Bereich der offiziellen Texte und Rubriken nichts getan werden, doch bestand eine Offenheit, die der Kultur die Möglichkeit bot, sich zu behaupten und der Liturgie ihren Charakter aufzuprägen. Diese Offenheit war das Kulturklima der Kirche während des 17. Jahrhunderts. Aus dem «Herbst des Mittelalters» und der Krise der Reformation heraustretend, war die Kirche zum Feiern aufgelegt. Es war das Barockzeitalter und ein günstiger Moment für die Missionstätigkeit der Kirche auf den Philippinen. Die philippinische Kultur hat nämlich mit der des Barocks viel gemeinsam. Man hat sie ja auch schon eine Kultur der *fiesta* genannt, eine Kultur der Festlichkeit, dramatischer und farbenfroher Feiern. Dieses glückliche Zusammentreffen erklärt nicht nur die rasche Annahme der neuen Religion, sondern auch ihre schließliche Akkulturation. Der philippinische Genius für die Verbindung fremder und einheimischer Formen fühlte sich hier ganz zuhause. In jeder größeren Stadt wurden Kirchen im Stil des spanischen Barocks errichtet, doch schon auf den ersten Blick bemerkt man die philippinische Version des Barocks – sie ist spielerischer, üppiger und spontaner als ihr Archetypus in der Architektur. Man bemerkt auch einzelne verblüffende Variationen mit oft humoristischem Einschlag, die die philippinischen Künstler zu der herkömmlichen kirchlichen Kunst hinzufügten: Der Heilige Geist wird als Taube dargestellt, deren Flügel sich wie zum Gebet zusammenlegen; der jüdische Hohepriester trägt einen Kneifer; ein chinesischer Händler wird in die Tiefe der Hölle versetzt. Doch vor der Liturgiereform des Zweiten Vatikanums kam die barocke Religiosität der Filipinos vor allem in der feierlichen Gestaltung der Messe zur Entfaltung. Eine Stunde vor Beginn durchzog eine Gruppe von Musikanten die Stadt, um die Leute zur Kirche einzuladen. Während der Messe begleitete ein Amateur-Kammerorchester die mehrstimmigen Chorgesänge, und bei der Wandlung wurde die Erhebung der Hostie mit Feuerwerk, Glockengeläute und dem jubilierenden Spiel einer Hymne gefeiert.

Nach mehr als zehn Jahren der Liturgiereform kann man sich fragen, ob der Weg, den sie in Fragen des Ritus gegangen ist, dem Temperament der Filipinos entspricht. Vereinfachung der Riten, Rückkehr zu einer nüchternen Zelebrationsform, Vermeidung von allem Dramatischen und Malerischen und Beschränkung des liturgischen Zubehörs auf ein Mindestmaß – verbreitert all dies den Graben zwischen der Liturgie und der einheimischen Kultur nicht noch mehr? Die kreativeren Menschen finden bereits Mittel und Wege, um den festlichen Charakter der Liturgiefeier wieder aufleben zu lassen, indem sie beliebte Musikinstrumente einführen, um die Gesänge zu begleiten, oder indem sie zu einer reichhaltigen Zurschaustellung frischer Früchte und gekochter Eßwaren bei der Offertoriumsprozession anregen. Man will selbstverständlich nicht den festlichen Charakter auf Kosten der Innerlichkeit des christlichen Kults übertreiben. Auch gedenkt man keineswegs, zu einer barocken Liturgie zurückzukehren, die sich um die aktive, einsichtige Teilnahme nicht kümmert, Äußerlichkeiten pflegt und das Wesentliche vernachlässigt. Aber dürfen wir den geistlichen Charakter des Kults auf Kosten des gesamten menschlichen Erlebens betonen? In der Absicht, die römische Liturgie wieder zu ihrer ursprünglichen «edlen Einfachheit» zurückzuführen, gab das Zweite Vatikanum die Barockkultur praktisch auf und ließ wohl oder übel in der religiösen Erfahrung der Filipinos eine Leere entstehen – wohl oder übel, denn dies kann entweder auf die Religiosität einen läuternden Einfluß haben oder dann die Liturgie den einheimischen Kulturformen entfremden. Und was die Dinge noch schlimmer macht: der Übergang zur Volkssprache hat die entwaffnende Tatsache zutage gefördert, daß die Übersetzung lateinischer Texte die liturgische Kommunikation nicht gefördert hat. Bei vielen beginnt es zu dämmern und wirkt es irgendwie schockierend, daß die Sprache der römischen Liturgie dem *linguaggio* der Filipinos äußerst fremd ist, die infolgedessen in ihrer Form des Betens nicht einen echten Ausdruck ihrer Kulturwerte und kulturellen Bestrebungen empfinden können.

Diese Bemerkungen wollen die Gültigkeit der Liturgiereform des Zweiten Vatikanums nicht anzweifeln und auch nicht auf ihre Zukunft auf den Philippinen einen Schatten werfen. Das Aufblühen des liturgi-

schen Lebens der Pfarrei und die tätige Beteiligung der Laien sind ja Riesenschritte, die die Kirche nach dem Konzil getan hat. Doch die tiefsten Werte der philippinischen Kultur konnten von der Sprache und dem Ritus der erneuerten römischen Liturgie noch nicht eingefangen werden. Obwohl die christlichen Filipinos von christlichen katechetischen Wahrheiten und sittlichen Weisungen tief durchdrungen sind und behaupten, *romano* zu sein, spiegeln sich in ihrem importierten Gottesdienst ganze Sektoren ihres angeborenen Denkens und auch ihre Redeweise nirgends wider.

2. *Religiöses Brauchtum und offizieller Gottesdienst*

Mit Ausnahme ihrer Barockkirchen, die nur ein blasser Schatten der herrlichen Tempel sind, die Asien seiner ganzen Länge und Breite nach durchziehen, hat die religiöse Kultur der Filipinos keine steinernen Monumente, die auf sie ein Loblied singen könnten. Infolge der geographischen Lage der philippinischen Inseln sind ihre Einwohner von den kulturellen und religiösen Austäuschen zwischen den alten asiatischen Zivilisationen abgeschnitten. Somit kennen sie weder die Weisheit des Konfuzius noch die mystischen Wege des Hinduismus. Die religiöse Kultur der Filipinos, die wir heute kennen, begann mit der Ankunft der spanischen Missionare. Im Unterschied zu denen der anderen Völker Asiens ist sie nicht sehr alt noch ruht sie auf dem Urgestein der asiatischen Religionen auf. Sie bildet eher eine Synthese zwischen der westlichen Religiosität und dem einheimischen Kulturausdruck der Filipinos.

Die philippinische Kultur läßt sich nicht ohne die Riten ihrer Vollsreligiosität denken. Diese sind Feiern, die außerhalb des Kirchengebäudes und oft ohne kirchlichen Kultusdiener abgehalten werden. Sie reichen von einfachsten Familienriten bis zu großartigen Umzügen durch die Ortschaft, religiösen Tänzen und Theaterdarbietungen. Das Volk vollzieht sie mit einem eigenartigen Gespür für Dramatik und farbenfrohe Festlichkeiten, in Hingabe und Spontaneität. Hier sind sie imstande, ihrer sonst eingeengten Begeisterung für äußere Feiern, die von der Nüchternheit der offiziellen Liturgie zurückgehalten wird, freien Lauf zu lassen. Während des Ostertriduums, wenn die meisten Volks-«Liturgien» Seite an Seite mit der offiziellen Liturgie abgehalten werden, herrscht deshalb eine festliche Stimmung in gemeinsamer Feier und Betätigung, kurz, die Atmosphäre einer allgemeinen *fiesta*.

Zu der Entwicklung der philippinischen religiösen Kultur trugen die spanischen Glaubensboten bei, die europäische religiöse Bräuche ihrer Zeit oder verchristlichte Formen bestehender religiöser Riten einführten. Die Historiker führen das *Ati-atihan-Fest* auf das jährliche Herniedersteigen des einheimischen Ati auf die Ebenen der Insel Panay zurück, wo er zur Belohnung für eine Tanzdarbietung Nahrung erhielt. Heute ist es ein Kostümfest mit Straßentänzen und Belustigungen zu Ehren des Kindes Jesu. Die Historiker erblicken ebenfalls verchristlichte Riten in *Flores de Mayo* (im Maimonat werden der Jungfrau Maria täglich Blumen dargebracht), in den Flußprozessionen zu Ehren der heiligen Patrone von Städten, die an einem Flusse gelegen sind, und in den religiösen Fruchtbarkeitstänzen vor Heiligendarstellungen. Andere volkstümliche Bräuche sind europäischen Ursprungs und mit Liturgiefeiern eng verbunden. Vorbilder dafür waren «liturgische Spiele», die in Europa vom 14. Jahrhundert bis zur Barockzeit blühten. Ursprünglich wurden sie in Kirchen aufgeführt, wobei Texte verwendet wurden, die auf das Missale und das Brevier zurückgingen. Doch als unpassende und komische Elemente in sie eindrangen, wurden solche Spiele vielfach aus der Kirche verbannt und fanden dann auf dem Stadtplatz statt. Dies erklärt, weshalb auf den Philippinen für gewöhnlich keine «liturgischen Spiele» innerhalb der Kirche stattfinden, obwohl sie dem offiziellen Kult verwandt sind. Sie sind ja populäre Darstellungen (oft mit apokryphen Einschüben gewürzt) der Geschehnisse, die von den liturgischen Festen kommemoriert werden. Darum halten sich diese Spiele eng an das liturgische Kalendarium, außer wenn das Touristikbüro das im Mai stattfindende *Santakrusan* als einen weiteren Anziehungspunkt für Touristen in die Weihnachtszeit verlegen läßt.

Eine kurze Schilderung einiger Hauptformen der philippinischen Volks-«Liturgie» wird ihren gesellschaftlich-religiösen Wert veranschaulichen und ihren weiterdauernden Einfluß auf die Kultur der Filipinos erklären. Am Vorabend von Weihnachten findet in manchen Städten das *Panuluyan* statt, eine dramatische Darstellung der Herbergssuche des heiligen Paares. Schon Stunden vor Mitternacht werden die Statuen der Jungfrau Maria und des hl. Josef zu Häusern gebracht, wo die Szene neu aufgeführt wird. In Liedversen bittet der Chor um Unterkunft, wird aber von den Hausbesitzern barsch abgewiesen. Diese dramatische Wiederaufführung soll auf die Filipinos, für die die Gastfreundschaft eine hochangesehene Tugend ist, tiefen Eindruck machen.

In der Fastenzeit wird während eines ganzen Tages oder während mehrerer Stunden täglich in verschiedenen Häusern die Passion gesungen. Freunde und Nachbarn treten ein, singen vor dem Altar einen Teil der Passion und setzen sich nachher zu einem Mahl, das immer noch einen vagen sakralen Unterton hat.

Der Text, der in den sieben Hauptsprachen der Filipinos vorliegt und aus ungefähr 3150 gereimten Stanzen von je fünf Versen besteht, ist eine Erzählung der Heilsgeschichte. Er erzählt die Geschichte von der Schöpfung und vom Sündenfall, erklärt das Geheimnis der Dreifaltigkeit, spricht von der Menschwerdung, der Kindheit und dem öffentlichen Wirken Christi und verweilt lange bei seinem Leiden und Sterben, seiner Auferstehung und Auffahrt. Der Text schließt mit Pfingsten und der Aufnahme Mariens in den Himmel und erinnert an das Jüngste Gericht, den himmlischen Lohn und die Höllenstrafe. Obwohl das Werk im Jahre 1884 von kirchlichen Zensoren geprüft wurde, ist der Text nicht von allen apokryphen Elementen purgiert. Dennoch ist er äußerst didaktisch und war für manche Generationen das einzige katechetische Werk, das der Mehrheit der Filipinos zugänglich war.

Doch die dramatischsten Volks-«Liturgien» sind die, die während der heiligen Woche gefeiert werden. Am Palmsonntag wird das Hosanna von Kindern aufgeführt, die das «Benedictus qui venit» singen und während der Prozession Blütenblätter streuen. Am Abend wird das *Cenaculo* oder Passionsspiel abgehalten. Es beginnt mit der Erzählung vom Sündenfall und endigt mit der Auffahrt Christi. Das Spiel kann sich über mehrere Nächte erstrecken. Doch das Drama erreicht seinen Höhepunkt am Karfreitagmorgen, wenn in den Hauptstraßen der Stadt von kostümierten Kreuzträgern der Kreuzweg dargestellt wird. Juden und römische Soldaten rezitieren (oder extemporieren) höhnende und verurteilende Sprüche und peitschen den *Cristo*, der durch das Gewicht des hölzernen Kreuzes zu Boden gedrückt wird. Fromme Frauen kommen heraus, um ihn zu laben und den übrigen Darstellern Nahrung anzubieten. Am Abend durchzieht die Hauptstraßen eine feierliche, von einem Musikkorps, das Trauermärsche spielt, begleitete Prozession mit den Statuen des ins Grab gelegten Christus, der Schmerzensmutter und einer Schar von Heiligen, die Trauergewänder tragen. Das Schlußdrama findet am frühen Ostermorgen vor Beginn der ersten Messe statt. Es ist das sogenannte *Salubong* oder *Santo Encuentro*, die Begegnung zwischen Christus und seiner Mutter am Ostermorgen. Zwei getrennte Prozessionen, die eine mit dem Bildnis des auferstandenen Christus, die andere mit dem in einen schwarzen Schleier gehüllten Bild der Schmerzensmutter, treffen auf dem Stadtplatz zusammen. Ein kleines Kind, als Engel gekleidet, wird von einem Dach auf das Podium hinuntergelassen und hebt langsam den schwarzen Schleier hinweg, während das «Regina coeli» gesungen wird. Dann läßt man die beiden Statuen zum Zeichen des Grußes sich dreimal voreinander verneigen. Weiße Tauben werden freigelassen, und ein junges Mädchen, das ein mit Ornamenten versehenes Banner hält, führt einen rituellen Tanz auf, der die Osterfreude zum Ausdruck bringt.

An diesem Beispiel läßt sich ermessen, von welcher Bedeutung die Volks-«Liturgien» im Leben der Filipinos sind. Sie erfreuen sich großer Beliebtheit, weil sie in die religiöse Kultur des Volkes inkarniert sind. Sie fördern das Gemeinschaftsleben, denn sie sind eine Anstrengung, die die Beteiligung aller erfordert und die Menschen miteinander in Kontakt bringt. Sie werden bei wachsendem Interesse weiterhin abgehalten, weil sie vom Volk als echte Äußerungen seiner kulturellen Identität empfunden werden. Auf der Ebene der religiösen Erfahrung haben diese Volksbräuche, mehr als die offiziellen Liturgien, den Glauben und den religiösen Eifer der Filipinos Jahrhunderte hindurch gestützt. Weil sie in den großen Strom der Volksreligiosität einmündeten, wurden sie zu institutionalisierten, bleibenden Formen der katechetischen Unterweisung, die dem barocken Temperament der Bevölkerung zusagen und allen leicht eingehen. Wenn man von einem negativen Aspekt absieht – sie vertiefen das Verständnis der eigentlichen Liturgie nicht, sondern lenken eher von ihr ab –, ist zu sagen, daß sie einen unerläßlichen Bestandteil der religiösen Kultur der Nation bilden.

Man kann sich jedoch nicht mit diesem Thema befassen, ohne einige Fragen nach der Beziehung zwischen den Volks-«Liturgien» und der erneuerten römischen Liturgie zu stellen. Stimmen diese Volks-«Liturgien» mit deren Geist überein? Sollten sie so belassen werden, wie sie sind, oder sollten sie irgendwie in den offiziellen Gottesdienst der Kirche eingegliedert werden? Am 16. März 1971 gestattete die Gottesdienstkongregation, das *Salubong* an die Stelle des Eröffnungsritus der ersten Messe des Ostersonntags treten zu lassen. Dies ermutigte viele, mit dem Gedanken zu spielen, auch das *Panuluyan* in die Weihnachtsliturgie einzubetten. Eine solche Integration wäre eine willkommene Bestätigung dafür, welchen Wert die Kirche Volksbräuchen beimißt und welche Rolle diese bei der Ausformung einer einheimischen Liturgie spielen könnten. Doch die Frage ist sehr verwickelt und weist mehr Knoten auf, als man vermuten würde. Geschichtlich gesehen waren, wenigstens auf den Philippinen, die Volks-«Liturgien» nie als Bestandteile des offiziellen Gottesdienstes gedacht. Als Volksfeiern haben sie notwendigerweise den Charakter der Spontaneität und Improvisation. Man kann sich auch fragen, ob ihr Einbau in die fremde Welt der römischen Liturgie diese weniger fremd machen wird. Genügt eine Integration dieser Art, dem Verlangen zu entspre-

chen, die offizielle Liturgie in der Volkskultur zu inkarnieren?

3. Auf dem Weg zu einer einheimischen Form des Gottesdienstes

Das Problem, wie man ein Christ *und* ein Filipino sein kann, läuft auf die Kulturfrage hinaus und muß infolgedessen im Zusammenhang mit dem Suchen der Nation nach ihrer kulturellen Identität gesehen werden. Dies ist eine Bewegung, die darauf ausgeht, die herkömmlichen Werte und Riten, die den Charakter der Filipinos durch Generationen hindurch geprägt haben, wiederzuentdecken und zu fördern. Durch die Künste, die Massenmedien und nationalistische Schlagworte ist im Volk, das in der jüngsten Vergangenheit sein Kulturerbe geringschätzte und westliche Lebensweisen und Werte übernahm, ein gewisser Kulturstolz geweckt worden. Für die Kirche ist dieses veränderte Klima ein klarer Hinweis darauf, daß die Zeit für die Indigenisierung gekommen ist. Da sich in ihr die Inkarnation des Gotteswortes in Zeit und Raum hinein erstreckt, muß die Kirche sich auf solche Weise zu inkarnieren suchen, daß sie nicht bloß als die Kirche betrachtet werden kann, die unter dem Volk der Philippinen lebt, sondern auch als die Kirche der Filipinos. Dem Vorbild Christi entsprechend, der Jude wurde, muß die Kirche philippinisch werden.

Bei diesem neuen, gewagten Unternehmen geht es vor allem um zwei Bereiche: um eine Filipino-Theologie und eine Filipino-Liturgie. Während der letzten Jahre sind, zumeist in persönlicher Initiative, verschiedene Versuche in dieser Richtung gemacht worden. Dank dieser Bestrebungen wurde die Grundlage zur Zukunftsarbeit gelegt. 1974 tauchte die Frage offiziell auf, als die katholische Hierarchie einen Hirtenbrief über Maria herausgab, der sich auf die Rolle der einheimischen Werte und Bräuche in Marienandachten berief. Im Jahre darauf widmete die Bischofskonferenz ihre Julisession einer Diskussion über die Werte und die Religiosität der Filipinos. Und im Januar 1976 nahm sie im Prinzip die *Misa ng Bayang Pilipino* an, einen in Zusammenarbeit mit der Theologischen Schule von Maryhill von den Benediktinern ausgearbeiteten Vorschlag für die Indigenisierung der römischen Messe.

Die *Misa ng Bayang Pilipino* (Messe des philippinischen Volkes) ist ein Versuch, dem Verlangen nach der Inkarnation des Gottesdienstes der Kirche in der philippinischen Kultur zu entsprechen und der Liturgie zu ermöglichen, für die Gottesdienstgemeinde transparent zu sein. Sie sieht im Filipino einen Menschen, der sein eigenes Brauchtum hochschätzt. Darum verwenden ihre Texte herkömmliche Ausdrucksformen, die seinem Denken und seiner Sprechweise entstammen, während ihre Riten Elemente eingliedern, die von seiner religiösen Kultur inspiriert sind. Ohne die Grundlinien der römischen Messe aufzugeben, entlehnte die *Misa* orientalischen Liturgien die Formen, die dem philippinischen Temperament am meisten zusagen. Ohne die von der Liturgie verkündigte und gefeierte christliche Botschaft zu beeinträchtigen, sucht sie den Filipinos eine Gottesdienstform anzubieten, mit der sie sich identifizieren können.

Was die Riten betrifft, gliederte die *Misa* Elemente ein, die der herkömmlichen Kulturwelt der Filipinos entnommen sind. Beispielsweise werden im Eingangsritus Blütenblätter auf den Kirchengang gestreut, um eine festliche Atmosphäre zu schaffen und das Kreuz zu ehren, das ein Priester trägt. In Einklang mit dem überschwänglichen, tief religiösen Charakter der Filipinos werden der Eingangsritus, die Verehrung der Heiligen Schrift, das eucharistische Hochgebet und der Segen so gestaltet, daß sie eine dramatische Wirkung ausüben, aber dabei doch eine religiöse Dimension enthalten und schaffen. Aus diesem Grund werden das Kreuz und die Heilige Schrift emporgehoben, während das Volk eine Doxologie singt; um ein erhabenes Gebet anzudeuten, werden zu Beginn des Hochgebetes feierlich Kerzen entzündet, die Kirchenglocken werden festlich geläutet und das Volk wird mit dem Kruzifix gesegnet. Der Priester empfängt erst nach dem Volk die Kommunion, was an die philippinische Sitte erinnert, daß der Gastgeber erst nach dem Gast ißt. Dies ist eine allgemeine Praxis bei reichen wie bei armen Familien und eine der herkömmlichen Höflichkeitsbezeugungen, um die Gastfreundschaft auszudrücken. Das Zeichen der Einheit wird in den Entlassungsritus versetzt als ein Akt des Lebewohlsagens, der im gesellschaftlichen Leben der Filipinos einen wichtigen Platz einnimmt. Man versichert dabei einander von neuem der Freundschaft und Einheit.

Doch die einzigartige Qualität der *Misa* liegt in ihrem Text, der so formuliert worden ist, daß er nicht nur den liturgischen Inhalt getreu wiedergibt, sondern auch das Denken und die Sprechweise des Volkes widerspiegelt. Obwohl der Ritus eine vertraute Atmosphäre schaffen kann, ist er nicht das Hauptkriterium, um zu beurteilen, wie tief die Indigenisierung geht. Man gab sich sehr viel Mühe, philippinische Aussageformen zu verwenden, die das von der Liturgie gefeierte christliche Mysterium übermitteln. Sprichwörter, Maximen, Aphorismen und die farbenreichen Idiome, die sich nicht übersetzen lassen, wurden paraphrasiert und ihnen liturgischer Charakter eingeprägt. Dadurch wurde ermöglicht, daß die Werte und das religiöse

Empfinden der Filipinos die Gebetsformeln durchdringen. Der Text des Hochgebetes spielt an Werte an, die dem Volk von jeher teuer sind, wie z.B. Dankbarkeit und Zusammengehörigkeitsgefühl, und preisen Gottes Initiative und Sorge für den Menschen. Die weiteren Texte, z.B. die des Offertoriums und der Communio, sind voller Paraphrasen von philippinischen Denksprüchen und Sprichwörtern über die göttliche Vorsehung und über menschliches Streben und menschliche Großmut.

4. Schluß

Auf dem Wege über den geschichtlichen Ansatz zur liturgischen Erneuerung sind wir auf die wesentliche Botschaft des christlichen Gottesdienstes gestoßen. In Geist und Form ist die Liturgie des Zweiten Vatikanums ihrem Archetyp ähnlicher geworden. Doch dies ist lediglich ein erster Schritt zur lebendigen Liturgie. Es bleibt die Aufgabe, die Botschaft in die Kultur und das religiöse Brauchtum des Volkes zu übertragen. Dabei besteht die Gefahr, daß Kultur-«Lasten» die Transparenz der Liturgie verdunkeln, aber auch die Gefahr, daß die Liturgie zu einem geschichtlichen Monument verkürzt wird, das für das Alltagsleben der Gottesdienstgemeinde bedeutungslos ist. Die Anpassung der Liturgie an die Kultur und das religiöse Brauchtum ist deshalb eine dringliche Forderung.

Bibliographische Hinweise

D. Amalorpavadass, Towards Indigenization in the Liturgy (Bangalore 1971).
E. Bazaco, Culture of the Early Filipinos (Manila 1936).
M. Bernad, Philippine Culture and Filipino Identity: Philippine Studies 19 (1971) 573–592.
B. Botte, Le problème de l'adaptation en liturgie: Revue du Clergé Africain (juin 1963) 307–330.
J. Bulatao, Changing Social Values: Philippine Studies 10 (1962) 206–214.
J. Carroll, The Filipino Dilemma: Solidarity (Nov. 1968) 60–68.
H. de la Costa, Asia and the Philippines (Manila 1967).
V. Gorospe, Christian Renewal and Filipino Values: Philippine Studies 14 (1966) 191–227.
P. Gowing – W.H. Scott (Hsg.), Acculturation in the Philippines (Quezon City 1971).
A. Manuud (Hsg.), Brown Heritage. Essays on Philippine Cultural Tradition and Literature (Quezon City 1967).
L. Mercado, Filipino Thought: Philippine Studies 20 (1972) 207–272.
Y. Raguin, Indigenization of the Church: Teaching All Nations 6 (1969) 151–168.
J. Rich, Religious Acculturation in the Philippines: Practical Anthropology 17 (1970) 196–209.
R. Stauffer, The Need to Domestic Foreign Models: Solidarity (Apr. 1972) 53–63.

Übersetzt von Dr. August Berz

ANSCAR CHUPUNGCO

ist Benediktiner und Professor für Liturgiegeschichte und Liturgieadaptation am Päpstlichen Institut Sant'Anselmo in Rom und der Pastoralliturgie an der Maryhill School of Theology, Rizal (Philippinen). Veröffentlichung: Misa ng Bayang Pilipino: A Study on Liturgical Indigenization (Quezon City 1975). Anschrift: Pontificio Ateneo Sant' Anselmo, Piazza Cavalieri di Malta 5, I-00153, Roma, Italien.

Klemens Richter

Riten und Symbole in der Industriekultur am Beispiel der Riten im Bereich des Sozialismus

Zur Frage nach den Bedeutungssymbolen in der Industriekultur

Die Bedeutungssymbole der Industriekultur bedürfen dringend einer gründlichen Kenntnisnahme durch die Liturgiewissenschaft, wenn wir erfahren wollen, welchen Stellenwert Symbol und Ritus in unserer Gesellschaft haben und welche Symbole heute überhaupt verstanden werden können. Die Suche nach solchen Zeichen, die das moderne Leben und die gesellschaftlichen Strukturen unserer Zeit auch für die Liturgie erschließen, hat eben erst begonnen. Zweifellos trifft zu, «daß immer noch Fahnen gehißt und heruntergerissen, Haare demonstrativ lang oder kurz getragen, Blumen zum Geburtstag geschenkt, Siegermedaillen und Pokale ausgeteilt und angenommen, Paraden gehalten und abgenommen, Kerzen gekauft und angezündet werden»[1]. Doch muß es den Forschungen der Soziologie, der Sozialpsychologie, der Kommunikationswissenschaften und insbesondere der Semiotik, von der die Liturgiewissenschaft bisher kaum Kenntnis genommen hat[2], überlassen bleiben, hier das notwendige Material zur Verfügung zu stellen. Es gibt durchaus bemerkenswerte Untersuchungen. Beispielhaft seien genannt *Robert Bellah* mit seiner Arbeit über die von ihm so bezeichnete bürgerliche Religion Amerikas, sein Vergleich der Antrittsreden aller amerikanischen Präsidenten, um einer zusammenhängenden nichtkirchlichen Religion in der amerikanischen Geschichte nachzugehen[3]. *Thomas Luckmann* formuliert klar die Herausforderungen, die sich für die Theologie daraus ergeben, daß in der industriellen Gesellschaft die Religion nicht mehr das Monopol sozialer religiöser Institutionen hat[4]. Werte und Sinndeutungen werden von verschiedensten Sozialisationsträgern vermittelt. Es gibt gewissermaßen ein breit gefächertes Angebot, aus dem der einzelne frei auswählen kann. *Peter Berger* fordert von der Theologie sogar eine Untersuchung der «Zeichen der Transzendenz», die sich in der modernen säkularisierten Industriegesellschaft entdecken lassen[5]. Den Zugang dazu finde man in jener ewigen Erfahrung des Menschen, für die es keine meßbare empirische Grundlage gebe. Berger erwähnt das Spiel, die Hoffnung, unseren Sinn für Ordnung, für das Böse und das Komische. *Josef Pieper* und *Harvey Cox* haben in Erinnerung gerufen, daß das Bedürfnis des Menschen zu feiern unter die Zugänge zur Transzendenz zu rechnen ist[6].

Die komplexe Kategorie des Symbols sprengt die traditionellen Grenzen einer wissenschaftlichen Disziplin. So analysieren Psychologen die Bedeutung von Symbolen für die Person unter Zuhilfenahme projektiver Methoden, Anthropologen untersuchen die Funktion der Symbole in den jeweiligen Kulturen, Architekten befassen sich mit der symbolischen Bedeutung von Plätzen. Eine einheitliche Methode für die Symbolanalyse gibt es offensichtlich noch nicht.

Den meisten Untersuchungen gemeinsam ist die Erkenntnis, daß die Weitergabe von Werten – Weltanschauungs- und Glaubensinhalten – nicht nur als ein soziologischer Vorgang beschrieben werden kann. In dem für jede gesellschaftliche Gruppierung erforderlichen Sozialisationsprozeß, in dem die Weitergabe des spezifisch sozio-kulturellen Erbes erfolgt, spielen Symbole eine entscheidende Rolle[7]. Im Sozialisationsprozeß werden die entsprechenden Wertsysteme, Normen, Symbole und die allgemein wertorientierten Verhaltensformen durch die verschiedenen Sozialisationsträger der Gesellschaft an den einzelnen weitergegeben, von ihm erlernt und verinnerlicht[8].

Im Rahmen der jeweiligen Institutionalisierung, die für das Fortbestehen der Werte und Normen unverzichtbar ist, können Handlungen zum Ritual mit symbolischem Charakter werden. Das Symbol – Wort, Geste, Handlung usw. – ist dann als Medium der Kommunikation tragendes Element der Werterfahrung des einzelnen in einer Gruppe[9].

Wie solche Symbolhandlungen in gleichsam religiöser Dimension heute noch unmittelbar erfahren werden können, darauf macht *Heinrich Böll* aufmerksam: «Die ‹Heiligkeit› einiger Züge an einer Zigarette, die er an sich selbst erfährt, die ihm aber aus dem Mund eines kriegsgefangenen deutschen Hauptmanns zu einer hymnisch intonierten Litanei wird, weil Rauchen für ihn mehr ist als Tabak für den Süchtigen: es ist Brüderlichkeit, Barmherzigkeit, Liebe in ihrer Verkörperung... Es gibt andere Situationen ähnlich sakramentaler Art, die Verteilung von Brot und Wasser im Gefängnis von Brest etwa, die unter Kopelews Leitung und Aufsicht stattfindet: er wird zum Priester, fast Hohenpriester des Brotes und des Wassers. Wer je in einem Lager oder in einer Zelle saß, wird sich erinnern, welche von absolutem, fast geheiligtem Vertrauen getragene Bedeutung der Brotverteiler hatte (wer gegen

dieses Vertrauen verstößt, begeht wirklich ein Sakrileg.»[10]

Der Ritus darf als Antwort des Menschen auf Situationen bezeichnet werden, für die sonst kein wirksames Verhalten zur Verfügung steht[11]. Das Ritual mindert die Unsicherheit. An die Stelle unkontrollierter Ausbrüche etwa angesichts des Todes treten sozial geregelte Akte. Sind solche Riten, durch die der einzelne oder die Gemeinschaft sinnhaft reagieren können, nicht sozial vorgegeben, kann es zu oft pathologischen Zerstörungen der personalen Stabilität kommen oder gar zur Kreierung individueller, persönlich geschaffener, neurotischer Ersatzhandlungen anstelle von kollektiv vorgegebenen standardisierten Riten[12].

Jede gesellschaftliche Gruppe braucht typische Veranstaltungen, kommunikative Handlungsgefüge, in denen sie ihr eigenes Profil ausdrückt und findet. Eine Partei ist ohne programmatische Parteiversammlungen nicht denkbar. Es geht dabei um das reale Zusammenkommen, in dem sich die Partei konstituiert. Gleiches gilt für die Feiern einer Familie oder die Vollversammlung der UNO. In diesen fundamentalen typischen Veranstaltungen kommt jeweils die eigentliche Sache zum Ausdruck, um die es in der betreffenden Gruppe geht. Diese Sache bestimmt die Gestaltung der Veranstaltungen und bringt die Teilnehmer in eine bestimmte soziale Beziehung zueinander. Diese für eine Gruppe konstitutiven und kommunikativen Handlungsgefüge stehen in enger Beziehung zu den Formen, in denen sich das alltägliche Leben dieser Gruppe ereignet. Die Symbolik großer Parteitage nützt nichts, wenn die tägliche Öffentlichkeitsarbeit, Mitgliederwerbung usw. fehlen. Doch bleibt auch diese tägliche Arbeit orientierungslos, wenn die repräsentativen Veranstaltungen fehlen.

Es sind nun vor allem die Übergänge von einer Lebensphase zur anderen – z.B. vom Junggesellen zum Verheirateten, vom Verheirateten zum Verwitweten, vom Gesunden zum Kranken, vom Schuldlosen zum Schuldigen usw. –, die ein besonderes Problem darstellen und nach sozial anerkannten Regelungen verlangen. Die diesen Übergängen entsprechenden Riten werden deshalb seit langem als *rites de passage* bezeichnet[13].

Sind die Riten einerseits auch Handlungsfolgen als Antworten auf Nichtalltägliches, so durchbrechen sie selbst doch auch die Routine des Alltags. Das gilt für Riten, die der Erzeugung von Ekstasen und Rauschzuständen dienen. Derartige Formen des sozial standardisierten Außersichseins entlasten von den das normale Handeln bestimmenden Regeln. Im christlichen Abendland ist eine derartige rituelle Aufhebung des alltäglichen Daseins etwa im Karneval vorgesehen.

Der Mensch ist angesichts der unendlichen Fülle von Reizen gerade und besonders in der Industriegesellschaft darauf angewiesen, «die unendliche Zahl anthropologisch möglicher Handlungsformen auf eine begrenzte Zahl sozial normierter, gebilligter und somit vorhersehbarer und berechenbarer Akte» zu reduzieren[14]. Nur dadurch können Sicherheit und Stabilität geschaffen werden. Nur insofern auch die Industriegesellschaft derartige Riten ausbildet, kann sie angstfrei bewältigt werden. Wie wenig dies tatsächlich der Fall ist, kann an der sprunghaft ansteigenden Zahl neurotischer Erkrankungen leicht abgelesen werden.

Nach wie vor bleibt festzuhalten, daß es in den westlichen Industriegesellschaften keine oder doch nur schwach entwickelte säkularisierte Riten für die entscheidenden Lebensphasen gibt. Geburt, Eheschließung, Schuld, Krankheit, Tod sind nach wie vor hinsichtlich des rituellen Aspekts nahezu ausschließlich Domänen der Kirchen, die hier ein Ritenmonopol besitzen. Im Bereich von Trauung und Bestattung gibt es zumindest in USA konkurrierende gesellschaftliche Institutionen, die mit ihrem geschäftlichen Erfolg erst recht deutlich machen, wie sehr der Mensch des im Ritus aufgefangenen symbolischen Handelns bedarf. Gleichzeitig scheinen derartige Unternehmungen für die prinzipielle Ersetzbarkeit der Kirchen auf diesem Gebiet zu sprechen. Wo derartige konkurrierende Ritenanbieter bisher fehlen, erweisen sich die Kirchen nach wie vor als durchaus funktional. Doch könnte es sein, daß diese Nachfrage nach kirchlichen Riten weniger auf den christlichen Glaubensinhalten als auf dem kirchlichen Ritenmonopol beruht.

Wo staatliche Interessen den Austritt aus der Kirche prämiieren, wie z.B. in der DDR, wird zumeist der Versuch unternommen, das kirchliche Ritenmonopol zu brechen. Es werden eigene Symbolhandlungen geschaffen, die die zentralen Daseinskrisen neben spezifischen Sinndeutungen auch rituell bewältigen sollen.

Riten im Bereich des Sozialismus

Während es in unserer westlichen Welt offensichtlich schwerfällt, Riten als «verleiblichte Phantasie» zu verstehen, Handlungen, die «befreiend wirken» können[15] und notwendig für jegliche menschliche Gemeinschaft sind, scheint es in der sozialistischen Staatengemeinschaft weniger schwerzufallen, die Knotenpunkte des menschlichen Lebens durch Feiern in den gesellschaftlichen Zusammenhang einzuordnen. So heißt es in einem partei-internen Bericht der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands (SED) aus Stalinstadt, dem heutigen Eisenhüttenstadt, schon im Februar 1959: «Die Arbeiterklasse der Deutschen Demokratischen

Republik und ihre führende Partei beginnen von ihrer dialektisch-materialistischen Weltanschauung her und mit Hilfe der sozialistischen Staatsmacht die Geburt, die Eheschließung und den Tod feierlich als Ereignisse des Lebens der werdenden sozialistischen Gesellschaft zu würdigen»[16].

Wo immer bisher im Westen über diese rituellen Ausprägungen in den sozialistischen Staaten gesprochen wurde, galt es als selbstverständlich, daß sie nur im Rahmen antikirchlicher und areligiöser Propaganda gesehen wurden. Nach diesen Veröffentlichungen[17] ist das Bestreben der Parteiführungen östlicher Provenienz konsequent darauf gerichtet, Taufe, Kommunion, Konfirmation oder Firmung, kirchliche Trauung und Beerdigung durch atheistische Veranstaltungen zu ersetzen: «Nicht mehr der Glaube und die im Individuum angelegten Bedürfnisse, sondern die vom kommunistischen Staat gesetzten Bewußtseinsformen und politischen Forderungen sind zu befriedigen. Der intime Bereich des einzelnen ist zu einem öffentlich verwalteten Anliegen herabgewürdigt und die Menschenwürde radikal umgewertet worden. Die atheistischen Zeremonien und Riten werden dabei als Ausdruck eines neuen Selbstverständnisses gerechtfertigt»[18].

Dieser westlichen Kritik am sozialistischen Ritual entspricht in den letzten Jahren zunehmende Kritik der Christen an ihrem Gottesdienst[19]. So lauten vielerlei Forderungen an die gottesdienstlichen Handlungen, die das Leben des Christen von der Wiege bis zur Bahre begleiten: Sie sollen die Sprache von heute reden, mehr Mitmenschlichkeit lehren, möglichst wenig zentral geregelt sein und zugunsten freier Formulierungen auf feste Texte und Riten verzichten[20]. Durchbrochen werden müsse die Privatisierung des Gottesdienstes und der auch heute noch verbreitete Individualismus, um gesellschaftliche Verantwortung sichtbar zu machen. Die offizielle Liturgiereform habe dies nicht in genügendem Maße erreicht.

Gerade das aber ist es, was nach dem Willen ihrer Schöpfer die sozialistischen Feierlichkeiten um Geburt, Eintritt in die Gesellschaft, Eheschließungen und Tod grundlegend auszeichnen soll. Sicherlich wurden derartige sozialistische Feiern auch eingeführt, um die entsprechenden christlichen Kulthandlungen zu verdrängen oder doch zumindest für diejenigen zu ersetzen, die den Glauben der Kirche nicht mehr mitvollziehen können. So hieß es im Zentralorgan der SED: «Die Überreste und Vorurteile der Vergangenheit legen der Aktivität der Werktätigen Fesseln an. Deshalb (ist für die) Herausbildung des kommunistischen, gesellschaftlichen Bewußtseins... die Propagierung und Einführung neuer sozialistischer Traditionen und Bräuche wichtig, die immer weniger Raum lassen für religiöse Feste, Bräuche und Rituale.»[21] Und auch der Vorsitzende der Christlich-Demokratischen Union (CDU) in der DDR, Gerald Götting, betrachtet es als normal, daß eine «mündige religionslose Welt auch eigene Formen für besondere Ereignisse im Leben des einzelnen entwickelt. Bislang hat ausschließlich die Kirche das Zeremoniell dafür zur Verfügung gestellt. Diese Periode geht nun zu Ende. Die neuen sozialistischen Zeremonien sind aber nicht einfach nur die Antwort auf den nicht rechtzeitig erkannten Zerfall der Volkskirche, sondern der Ausdruck der religionslosen Welt.»[22]

Diese Äußerungen entsprechen durchaus den Erkenntnissen der neueren Soziologie. Daß der Sinn mancher Zeichen erst erlernt werden muß – im christlichen und im sozialistischen Ritual ebenso wie bei allen anderen Vereinigungen –, ist nicht ein Mangel, sondern macht ihren Wert aus: «Während des Sozialisationsprozesses, in dem ein Neuling in eine Großgruppe hineinwächst, lernt er auch, welche Bedeutung die Symbole der Gruppe haben. Wer die Symbole nicht kennt oder sie zwar kennt, ihre Sinngehalte aber nicht akzeptiert und die etwa davon ausgehenden Verhaltensansprüche gar nicht zu realisieren versucht, der ist damit als Nicht-Mitglied gekennzeichnet. Soziale Symbole und insbesondere religiöse Symbole sind für die Abgrenzung zwischen Mitgliedern und Nicht-Mitgliedern einer Sekundärgruppe unentbehrlich. Entfallen die Symbole, dann verschwimmt die Kontur der Großgruppe, und sie geht ins Stadium der Auflösung über.»[23] Jede noch so freizügige gesellschaftliche Gruppierung hat nach kurzer Zeit ihr Ritual, nach dem ihr Alltag verläuft, oder sie zerfällt. Es kann als sicher gelten, daß jede Gemeinschaft das gemeinsame Tun ihrer Mitglieder braucht, um die Zusammengehörigkeit zu festigen und zu erhalten. Dabei vergewissert sie sich in bestimmten Riten zu festgelegten Anlässen – eben auch anläßlich von Geburt, Eheschließung und Tod – ihrer gemeinsamen Überzeugung, der gemeinsamen Lebensformen oder ihres Glaubens.

Unter diesem Aspekt ist Vorsicht geboten bei der Behauptung, sozialistische Riten seien ausschließlich eine Form des offenen oder auch versteckten Kirchenkampfes. Wohl mag diese Komponente mitspielen und von der politischen Führung mehr oder weniger in den Vordergrund gerückt werden. Dennoch ist auch der Eigenwert und die auf die Bildung der sozialistischen Gemeinschaft gerichtete Funktion derartiger Zeremonien zu berücksichtigen. Als Moment im Kampf gegen die Kirche dürfen sie wohl nur dort betrachtet werden, wo der einzelne mehr oder weniger direkt gezwungen wird, dieses Zeremoniell in Anspruch zu nehmen. Das

gilt in der DDR und den anderen Staaten des sozialistischen Lagers bis heute eigentlich nur für die Jugendweihe.

Die Kirchen haben die Entwicklung sozialistischer Riten als direkten Angriff auf ihren Einflußbereich betrachtet. Dient das aber ihrem eigenen Sakramentenverständnis? Man wirft ihnen ja auch bei uns vor, sie wollten möglichst viele – unabhängig von ihrem eigentlichen Glauben – zur Teilnahme an den Sakramenten führen. Stimmte dies, wo würde dahinter der Versuch stehen, dem kirchlichen Einflußbereich den Status quo und damit die volkskirchliche Situation zu erhalten. Hätte dann Götting nicht recht, wenn er das Angebot kirchlicher Handlungen nur an die Christen selbst gerichtet wissen will und eine kirchliche Verfeierlichung weltlicher Ereignisse wie Geburt und Hochzeit ablehnt?

Kirche wie Partei begehen die Knotenpunkte des Lebens gleichermaßen feierlich. In diesen Ursituationen menschlicher Existenz erfährt der Mensch einerseits, daß er in die materielle, biologische und gesellschaftliche Welt hineingebunden ist. Zugleich aber fragt er nach Sinn und Schicksal, letzter Herkunft und Zukunft seines Lebens und damit nach dem Sinn seiner Welt. Diese Ursituationen können verschieden gedeutet werden: theistisch, atheistisch, fatalistisch; immanent-humanistisch und skeptisch-agnostisch kann auch auf eine Deutung verzichtet werden. So wie der christliche Glaube die verschiedenen Lebenssituationen von jeher in eigener Weise ausgelegt hat, kann es wohl auch der Gemeinschaft von Menschen sozialistisch-atheistischer Weltanschauung nicht verwehrt sein, durch Ausprägung eigener Feiern zu diesen Stellung zu beziehen: «Inhalt dieser Feierlichkeiten der Werktätigen ist der sozialistische Humanismus, der atheistisch ist und kein höheres Wesen als die für Freiheit, Demokratie und Sozialismus arbeitende und kämpfende Menschheit anerkennt... Gehaltvoll werden diese Feiern, wenn das besondere menschliche Streben sich mit dem allgemeinen zum Einklang findet.»[24] Weil in der Übergangsperiode zwischen Kapitalismus und Sozialismus eine Übereinstimmung von persönlichem und gesellschaftlichem Interesse nicht vorausgesetzt werden kann, komme der Staatsmacht bei der Vorbereitung und Abhaltung dieser Feiern die Aufgabe zu, auf Eltern, Brautleute oder Hinterbliebene sozialistisch erzieherisch einzuwirken.

Wie das zu geschehen habe, war jahrelang nicht deutlich. Die einzelnen Riten wurden geradezu mit einer Arkandisziplin umgeben. Lediglich bei der Jugendweihe war dies von Anfang an anders. Sie sollte möglichst für alle 14jährigen verbindlich werden[25], während die übrigen Riten zwar propagiert, niemals aber ernstlich für breitere Schichten durchgesetzt wurden. Erst seit einigen Jahren gibt es regelrechte Agenden, die – vergleichbar den Ritualien – Handlungsanweisungen und Textbücher sind und Ansprachemodelle, Lieder sowie Musikstücke, aber auch Sinndeutungen bieten[26]. Es scheint fast, als hätte sich die Partei lange darum gedrückt, diese Dinge zu publizieren. Von dem aufklärerischen, marxistischen Anspruch her passen sie wohl nicht ganz in das Konzept eines wissenschaftlichen Sozialismus.

Die einzelnen Riten haben durchaus eine Entwicklung durchgemacht. In der DDR spielen sie seit etwa Mitte der fünfziger Jahre eine Rolle. Der anfangs vorhandene kämpferische Anspruch ist in den neuen Büchern nicht mehr zu finden – kein Wort über Kirche oder Christentum. Auch in der Öffentlichkeit wird kaum noch dafür geworben. Während anfangs in großer Aufmachung über sozialistische Feiern berichtet wurde, ist dies heute nur noch selten der Fall: möglicherweise ein Zeichen dafür, daß der Zuspruch relativ gering ist.

Eine Ausnahme davon ist die Trauerfeier. Während Geburt und Hochzeit angesichts zunehmender Säkularisierung – nach Schätzungen werden in der DDR z.B. nur noch knapp 25 % der Kinder getauft[27] – auch im Familienkreis gefeiert werden können, ist dies beim Begräbnis schwieriger. Sozialistische Grabredner werden da auch von Bürgern in Anspruch genommen. die an einer eigentlich «sozialistischen Beerdigung» sonst nicht unbedingt interessiert wären. Bemerkenswert ist, daß diese Grabredner in manchen Städten schon gleichsam seelsorgerische Funktionen wahrnehmen und oft Vertrauenspersonen der älteren Menschen sind. Dafür kommen nur Personen in Frage, «die sowohl in politisch-moralischer Hinsicht Vorbild sind als auch die an sie gestellten Forderungen erfüllen können, also wirkliche Rednerpersönlichkeiten» sind[28]. Zunehmend handelt es sich um jüngere Leute mit einem Hochschulabschluß in Philosophie.

Bei der Namensweihe – sie findet im Unterschied zur Namensgebung und Geburtseintragung etwa 12–18 Monate nach der Geburt statt – werden in der Regel mehrere Kinder in die Feierstunde einbezogen. Sie soll etwa 30 Minuten dauern und folgende Elemente enthalten: Gäste und Paten nehmen Platz. Zu einem Musikstück betreten die Eltern mit den Kindern den Raum. Sie werden begleitet vom Festredner und Funktionären des Betriebes. Nach einer Rezitation folgen Festrede und Unterzeichnung der Urkunden durch Eltern und Paten sowie die feierliche Verpflichtung. Die Namensweihe hat einen deutlichen gesellschaftlichen Bezug: die Zusage künftigen Glücks durch die Gesellschaft als Wunsch für das gegenwär-

tige Leben. Es werden als Gestaltungselemente genannt: das Reichen eines Glases Wein, das Ausschmücken des Raumes, festliche Musik, Glückwünsche der Anwesenden im Rahmen der Feier. Die Eltern und Paten verpflichten sich, das Leben des Kindes sozialistisch zu orientieren: «Wir, die Eltern und Paten, wollen alles tun, um das Kind im Geiste des Friedens, der Völkerfreundschaft und zur Liebe zu unserem Staat zu erziehen, um ihm eine glückliche Zukunft im Sozialismus zu sichern.» Mit diesem Gelöbnis sollen die Bürger emotional an den Staat und dessen Weltanschauung gebunden werden: Der einzelne verspricht der Gesellschaft die Treue, die Gesellschaft gewährt ihm dafür Schutz und ermuntert ihn zum Engagement für den Sozialismus.

Voraussetzung jeder sozialistischen Trauung ist ein vorbereitendes Gespräch, in dem auch die der Feier zugrundeliegenden Prinzipien geklärt werden. In den Richtlinien dafür heißt es: «Methodik dieser Gespräche muß die prinzipienfeste und geduldige marxistisch-leninistische Überzeugung sein. Diese Methodik enthält eine offensive Initiative des Sprechers und eine Gewährleistung der Entscheidungsfreiheit seiner Gesprächspartner.» Die Feier selbst ist zweiteilig und besteht aus Ehegelöbnis und standesamtlicher Trauung. Auf die Begrüßung folgen in Form von Fragen und Antworten die eigentliche Eheschließung, die Ehebucheintragung, der Ringwechsel, die Ansprache und das sozialistische Gelöbnis. Dabei werden die Partner auf die Ziele des Arbeiter- und Bauernstaates verpflichtet: «Allen schaffenden Menschen, voreinander und uns selbst verantwortlich, geloben wir..., unsere in beiderseitiger Liebe heute und hier begründete Ehe als Gemeinschaft für das ganze Leben zu gestalten. Wir geloben den Schaffenden, mit gemeinsam tätiger Kraft die sozialistischen Errungenschaften und die Staatsmacht der Arbeiter und Bauern zu mehren. Wir geloben einander aufmerksame Achtung, Fürsorglichkeit und Nothilfe, gegenseitige Förderung zu beruflicher und kultureller Entwicklung, Gemeinsamkeit der Entschlüsse und unlösbare Treue.»

Zu den sozialistischen Riten gehört auch die Jugendweihe. Auch sie wird durch Wort und Zeichen – Lesen aus den Dokumenten der marxistischen Heilslehre, festliche Kleidung, Musik und Gesang, Raumschmuck, Fahnen etc. – vermittelt. Die Vorbereitung auf diese Weihe – einen Initiationsritus zur Eingliederung in die sozialistische Arbeitswelt – hat materialistischen und atheistischen Charakter. Die Feier selbst und ihr Gelöbnis sind aber kein ausdrückliches Bekenntnis zum Atheismus. Bei diesem Ritus, zu dem nahezu alle Jugendlichen gedrängt werden, treten Phänomene auf, wie sie im kirchlichen Bereich von der Massen-Firmung oder der Erstkommunion her bekannt sind, vom Schenkzwang einer Wohlstandsgesellschaft bis zum Alkoholismus, von der Anpassung an das Verhalten der Mehrheit bis zur inneren Gleichgültigkeit derer, die das Fest nur erleiden.

Keine Frage also, daß für Sozialisation heute Zeichenhandlungen von größter Bedeutung sind, daß rituell gestützte Verhaltensformen in erheblich größerem Maße als verbalisierte Erziehungsleitsätze von Einfluß auf die Sozialisation in einer bestimmten Gruppe sind. Dabei kommt es immer darauf an, daß diese rituell gestützten Verhaltensformen von denen, die sie ausüben und weitergeben, nicht durch ihren übrigen Lebensvollzug Lügen gestraft werden.[29] Zeichenhaftes Handeln ist nur dort glaubwürdig, wo es mit dem gesamten Leben übereinstimmt. Die entscheidende Frage ist aber, welches rituelle symbolische Tun dem Menschen der industriellen und technisierten Gesellschaft zugänglich ist. Hinzu kommt, daß sich früher über lange Zeiträume hinweg Riten bilden konnten, die dann von größeren Räumen als tragfähig erkannt und übernommen wurden. «Hier stellt sich die Frage, ob unsere totale Kommunikationsgesellschaft, in der wir leben, die Entwicklung von Riten, Symbolen und Festen... nicht dadurch erschwert, daß das, was in einzelnen Gegenden unter bestimmten Voraussetzungen geschieht, bereits mit universellen Maßstäben wahrgenommen und entweder unkritisch übernommen oder voreilig als Wildwuchs verurteilt wird.»[30]

Die Problematik unserer Gesellschaft gegenüber früheren besteht in der rationalen Planung, die ritualisiertes Einleben kaum noch ermöglicht. Die «rationale Planung ist zeitintensiv, das ritualisierte Einleben, das eben der Garant der Aussöhnung ist, dagegen sehr zeitextensiv. Die ritualisierten Übereinkünfte einer Gesellschaft machen erst im Erleben ihrer Mitglieder das Leben lebenswert. Die Herausbildung dieser umschriebenen Gesetze erfolgt aber auf einer anderen Ebene als der des planenden Bewußtseins, nämlich in Vorgängen, die im Unbewußten wurzeln. Der Rückblick auf die Geschichte zeigt die ritualisierten Verhaltensformen wesentlich beständiger, wenn sie sich einmal gebildet haben, als es der größte Teil der kodifizierten Ordnungen gewesen ist»[31].

Die Kirche aber wird sich schwerlich an den Bedeutungssymbolen der Industriekultur orientieren können, wie immer diese im einzelnen auch aussehen mögen. Es geht in den christlichen Gemeinden um eigene geistliche Erfahrungen. «Dies wäre dann der Raum, in dem neue Ausdrucksformen des Glaubens entdeckt werden und sich entwickeln können, in dem aber zugleich auch alte Formen in neuen wiedergefunden und

wiederentdeckt werden. Weder die einfache Repetition doktrinärer Aussagen noch die rationelle Planung neuer Riten ... bringt die Lösung, sondern einzig der Weg zu immer größerer Gläubigkeit, auf dem dann auch neue rituelle Verhaltensformen kirchlichen Lebens gefunden und erprobt werden können.»[32]

[1] H. Hucke, H. Rennings, Die gottesdienstlichen Versammlungen der Gemeinde: Pastorale 2 (Mainz 1973) 38.

[2] Vgl. U. Eco, La struttura assente, (Mailand 1968; dt. Ausgabe: Einführung in die Semiotik: Uni-Taschenbücher 105 (München 1972).

[3] R. Bellah, Civil Religion in America: Daedalus 96 (1967) 1–22.

[4] Th. Luckmann, The Invisible Religion (New York 1967).

[5] P. Berger, A Rumour of Angels (New York 1969); dt. Ausgabe: Auf den Spuren der Engel (Frankfurt 1970).

[6] J. Pieper, Muße und Kult (München ^{7}1965); H. Cox, The Feast of Fools (Cambridge/Mass. 1969); dt. Ausgabe: Das Fest der Narren (^{4}1972).

[7] Vgl. L.A. Vaskovics, Religionssoziologische Aspekte der Sozialisation wertorientierter Verhaltensformen: Intern. Jahrb. für Religionssoziol. 3 (1967) 115–146.

[8] AaO. 121.

[9] Ebd.

[10] H. Böll, Nachwort, in: L. Kopelew, Aufbewahren für alle Zeit (Hamburg 1976) 604; Originalausgabe: Chranit' večno (1975).

[11] B. Malinowski, Magic, Science and Religion (Glencoe 1948).

[12] A. Hahn, Religion und der Verlust der Sinngebung (Soziale Probleme) (Frankfurt/New York 1974) 71 ff.

[13] So schon A.V. Gennep, Les Rites de Passage (Paris 1908).

[14] A. Hahn, aaO. 75.

[15] H. Cox, aaO. 99 (dt. Ausgabe).

[16] Grundsätze und Erfahrungen bei der Gestaltung sozialistischer Feierlichkeiten, Februar 1959, Az.: Kd 2431/58 III K (vervielfältigt).

[17] Vgl. u.a. W. Maser, Der Kampf der SED gegen die Kirche: Freiheit und Ordnung 24 (Mannheim 1962); ders., Genossen beten nicht (Köln 1963); F.G. Hermann, Der Kampf gegen Religion und Kirche in der sowjetischen Besatzungszone Deutschlands (Stuttgart 1966).

[18] Vgl. Maser, Der Kampf... 17.

[19] Vgl. u.a. A. Aubry, Liturgie, Fest und Phantasie: CONCILIUM 5 (1969) 674.

[20] Vgl. E.J. Lengeling, Liturgie im Wandel der Gesellschaft und der Kirche: J. Schreiner (Hg.), die Kirche im Wandel der Gesellschaft (Würzburg 1970) 196.

[21] I.R. Rachimowa, Der XXIV. Parteitag der KPdSU und einige Fragen der atheistischen Erziehung: Neues Deutschland vom 26.2.1972 (Ost-Berlin).

[22] Manuskript von 1972. Götting ist auch Vorsitzender der Volkskammer, des Parlaments der DDR.

[23] H.J. Helle, Symbol und Gottesdienst: H.G. Schmidt (Hg.), Zum Gottesdienst morgen (Wuppertal/München 1969) 24–32.

[24] Vgl. Anm. 16.

[25] 1976 haben sich ca. 97 % = 280 000 aller Vierzehnjährigen beteiligt.

[26] Die Schriften werden vom Zentralhaus für Kulturarbeit in Leipzig herausgegeben: Sei willkommen Kind. Empfehlungen für die Namensweihe (1973); Offen steht das Tor des Lebens. Empfehlungen für die Jugendweihe (1973); Hochzeit machen. Material für die Fest- und Feiergestaltung (1974); Alles hat am Ende sich gelohnt. Material für weltliche Trauerfeiern (1973).

[27] Die Schätzungen beruhen auf Angaben der Pfarrer. Eine offizielle staatliche Statistik wird nicht geführt.

[28] Vgl. Anm. 26.

[29] A. Mitscherlich, Pubertät und Tradition: L.V. Friedeburg (Hg.), Jugend in der modernen Gesellschaft (Köln ^{4}1967) 299 f.

[30] I. Bertsch, Die «Ritualisten» als Frage an die Riten und Symbole der Kirche: K. Forster (Hg.), Zur Zukunft von Glaube und Kirche (Freiburg 1973) 92.

[31] Vgl. Mitscherlich, aaO. 290 f.

[32] Vgl. Bertsch, aaO. 96 f.

KLEMENS RICHTER

1940 in Leipzig geboren, promovierte 1972 in Theologie (Münster), ist Akademischer Oberrat und Dozent für Liturgiewissenschaft in Münster. Er veröffentlichte u.a.: Erneuerung der Kirche (Osnabrück 1967); Katholische Presse in Europa (Osnabrück 1969); Neue Totenliturgie (Essen ^{4}1972); Katholische Kirche in der DDR: Jahrb. f. christl. Sozialwiss. 13 (Münster 1972); Zum Berufspraxisbezug des Theologiestudiums, Studium Kath. Theologie 4 (Zürich 1975); Heilssorge für die Kranken (Freiburg 1975); Zeichen der Hoffnung in Tod und Trauer (Freiburg 1975); Katechumenat heute (Freiburg 1976) Gemeinde im Herrenmahl (Freiburg 1976); Die kirchliche Trauung (Freiburg 1976); Die Ordination des Bischofs von Rom (Münster 1976). Anschrift: Johannisstraße 30, D–4401 Bösensell.

UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK TÜBINGEN

Dieses Buch ist nicht Ihr

Eigentum.

Bitte behandeln Sie es so, daß auch

künftige Leser

sich nicht über Ihre „Vorarbeit" ärgern müssen. Niemand läßt sich gerne durch Unterstreichungen oder Notizen anderer bevormunden.

Sehen Sie sich bitte jedes Buch bei der Entgegennahme an!
Kommt es beschädigt, beschrieben oder mit Unterstreichungen zurück, nehmen wir an, daß Sie den Schaden verursacht haben. In diesem Fall müssen wir von Ihnen

Schadenersatz

verlangen.
Bitte ersparen Sie sich und uns diese peinliche Prozedur.

Wir danken für Ihr Verständnis

David Power

Kulturelle Begegnung und religiöser Ausdruck

Abgesehen von der Zeit seiner ersten Anfänge in Israel ist das Christentum immer und überall ein Glaube gewesen, der von außerhalb des kulturellen Raumes kam, in dessen Bereich er verkündet wurde. Es ist stets in einem fremden kulturellen Gewand aufgetreten und hat sich daher immer dem Problem der Kulturmischung gegenüber gesehen. Wie weit die Verkündigung des Evangeliums die kulturellen Eigenarten derer, denen es verkündet wird, beeinflussen muß, ist eine immer wiederkehrende Frage. In diesem Beitrag sollen die Implikationen des Problems untersucht werden im Interesse neuer Entwicklungsformen. Können wir in seinen grundlegendsten Formen den Einfluß erkennen, den der Glaube auf kulturellen Ausdruck ausübt? Und können wir auf der anderen Seite sehen, wie der Glaube ersticken kann, wenn er es verabsäumt, sich diesem kulturellen Problem zu stellen?

Kultur

Definitionen und Schilderungen von Kultur fußen oft auf der Vorstellung einer in sich abgeschlossenen Gesellschaft. In ihrem Raum herrscht Harmonie, organische Einheit und eine einheitliche Sicht der Dinge. Der Einzelmensch braucht nicht allzuweit Ausschau zu halten, um die ihm gemäßen Werte zu finden. Sie werden in den Riten, Institutionen, Traditionen und Mythen seines Volkes angeboten. Sein Leben nimmt teil an einer kosmischen Kraft: Zusammen mit seinem Volksstamm steht er im Zentrum des Universums und dem ruhenden Pol der Zeit.

Wie es Augustinus mit der Zeit erging, so ergeht es uns mit der Kultur: Wir wissen, was Kultur ist, können sie aber nicht genau definieren. Wenn wir es allgemein ausdrücken, können wir sagen: Sie schließt wirtschaftliche, politische und religiöse Systeme mit ein. Sie ist all das, was in Traditionen, Glaubensinhalten, Sitten und Gebräuchen, Institutionen, Künsten und Kunstwerken, Symbolen, Mythen und Riten zum Ausdruck gebracht wird. Ihr Kern sind die Werte und der Sinn, auf dem das – kollektive wie individuelle – Leben des Menschen ruht. Die idyllische Vorstellung von Kultur ist, daß sie ein einheitliches Ganzes darstellt. Von Religion sagt man, wenn man in einem solchen Vorstellungsbild denkt, sie harmonisiere mit alldem, sei mit ihm verwoben und zeige irgendwie an, daß Leben etwas Geheiligtes ist.

Wie es auch immer um die Wahrheit einer solchen Schilderung bestellt sein mag, – es gibt in unserer heutigen Welt wohl kaum auch nur ein einziges Beispiel einer Gesellschaft und einer Kultur, die nicht mit anderen Kulturen in Kontakt getreten und in Konflikt geraten ist. Solche Muster sind ungewebt geblieben, so daß es keine heiligen Zentren gibt, aus denen eine Gruppe ohne jede Diskussion Wert und Sinn herleitet. Die Auseinandersetzung mit wirtschaftlichen und politischen Tagesproblemen und -krisen kann dazu führen, daß man Religion als einen lebendigen Faktor der harmonischen Entwicklung der Gesellschaft abschreibt. Die Menschen suchen friedlich miteinander zu leben, ungeachtet sehr tiefgreifender Unterschiede in Fragen, die Leben und Tod betreffen. Nichtsdestoweniger bleiben diejenigen, die aus dem Glauben leben, überzeugt, daß bei diesem Glauben zumindest die Quelle und der Brennpunkt des Sinnes im Leben liege. Darüber hinaus entfernen Gesellschaften, die einmal religiös gewesen sind in ihren Grundlagen, die äußeren Formen, die daran erinnern, nicht allzu leicht aus ihrer Gesamtstruktur; und manche religiöse Übung kann Seite an Seite mit recht weltlichen Verhaltensweisen bestehen bleiben.

Beispielfälle

Als Beispiel für den Platz, den Religion in heutigen kulturellen Erfahrungen einnimmt, können wir drei Beispielfälle nehmen; sie sollen als Ausgangspunkt für unsere Überlegung dienen. Es sind dies: der Messianismus in Afrika, die *religiosidad popular* (volkstümliche Religiosität) in Lateinamerika und die religiösen Verhaltensweisen der Bevölkerung von Rom.

Der Messianismus in Afrika[1]

Nicht alle Beobachter stimmen überein hinsichtlich der Bedeutung und der Kraft des Messianismus in afrikanischen Ländern und afrikanischen Kirchen. Es gibt hier verschiedene Mischungen von Glaubensformen und Traditionen, die auf der einen Seite den traditionellen Religionen des Landes, auf der anderen dem importierten Christentum entnommen sind; «importiert» bedeutet dabei, daß das Christentum in dem Gewand auftritt, das es während seiner jahrhundertelangen Entwicklung in Europa angenommen hat. Messianismus ist der Ausdruck und die Schöpfung der – bzw. für die – weniger gebildeten Angehörigen von Völkern, deren Lebensstrukturen zerbrochen worden

sind durch das Eindringen der Weißen in ihren Kontinent und die neuen wirtschaftlichen, politischen, religiösen und das Familienleben mit seinen Gebräuchen und Gewohnheiten betreffenden Formen. Oft genug ist die Religion anfangs einfach zusammen mit all dem übrigen übernommen worden. Doch gleich diesem übrigen hat sie in ihren Verheißungen und Hoffnungen auf Besserung der Verhältnisse enttäuscht. Weder eine restlose Rückkehr zu den traditionellen Religionen noch die vorbehaltlose, volle Annahme der westlichen Formen des Christentums vermögen ein Heilmittel anzubieten für eine recht enttäuschende Situation. In seinen verschiedenen Formen und Gestalten ist der Messianismus bemüht, Elemente aus den aufeinanderstoßenden Kulturen in eine religiöse Praxis zu integrieren, die den Zauber einer Hoffnung wirkt. Dabei handelt es sich keineswegs um ein homogenes Phänomen. Die Botschaft der Hoffnung ist nicht an allen Orten und in allen neu auftauchenden «Kirchen» dieselbe. Aber ihr gemeinsames Interesse gilt dem Versuch, Einheit, innere Geschlossenheit und Verheißung zu geben.

In diesem kritischen Augenblick seiner Geschichte hat der afrikanische Messianismus einen apokalyptischen Klang. Wie es für apokalyptische Bewegungen typisch ist, kann auch dieser die Menschen zu millennaristischen Visionen verlocken. Dabei kann es sich um die Verheißung materieller Güter handeln, die in Wirtschaft und Politik (mit denen sich das Volk ohnehin nicht zurechtfindet) nicht gesucht werden können, die aber von einer rettenden Hand denen gegeben werden, deren Schicksalsergebenheit angesichts von Not und Elend die Belohnung in sich trägt, oder denen, die die Tugenden der Sparsamkeit und harten Arbeit üben und die Laster vermeiden, die aus Verzweiflung und Entwurzelung geboren werden. Andererseits kann daraus eine mehr positive Kraft werden, die ernsthafte Bemühungen um Selbstbestimmung auszulösen vermag. Da es sich um apokalyptische Perspektiven handelt, verringern sie die augenscheinliche Macht andringender Kräfte und Systeme. Sie lehren, daß diese alle zum Heil und Fortschritt nicht notwendig sind. Sie können einen Geist wecken, der ein Volk antreibt, alles zu tun, was es vermag, um seinen eigenen Platz auf Erden zu gestalten. Je mehr sie sich dabei an die eigene Vergangenheit und die eigenen Mythen des Volkes halten, desto mehr können sie es überzeugen, daß es aus seinem eigenen Erbe eine Zukunft aufbauen kann, nicht im Vertrauen auf eine Rückkehr zu den Wegen der Vergangenheit, sondern in einem wahrhaft schöpferischen Geist.

Ob dieser Messianismus synkretistisch ist oder nicht, hängt davon ab, wie er die aus den verschiedenen Kulturen übernommenen Werte miteinander verbindet und welche Art Hoffnung er weckt. Besteht seine Hauptabsicht darin, das tägliche Leben erträglicher zu machen, so kann er vielleicht synkretistisch sein im schlechtesten Sinne des Wortes, denn er wird von jeder der beteiligten Religionen das übernehmen, was ihm als beste Praktiken erscheint, um partikuläre Bedürfnisse zu befriedigen. Ein christlicher Heiliger und ein afrikanischer Zauber können eine gute Kombination sein in Zeiten der Dürre. Eine Wundererzählung aus den Evangelien und einige der Würdetitel Christi können sehr gut mit lokalen Sagen zusammen die Elemente zum Aufbau einer messianischen Idealfigur abgeben, deren Hilfe in Notzeiten erwartet wird und von der man annimmt, daß sie bei Festen irgendeine unmittelbare Glückseligkeit schenkt oder dem enthaltsam und anspruchslos Lebenden eine soziale Stellung verheißt.

Je mehr er jedoch bestrebt ist, Vertrauen auf den Geist zu wecken, der das Volk von innen her beseelt, desto wahrscheinlicher ist, daß dieser Messianismus ein geschlossenes Bild und einen einheitlichen Ausdruck entwickelt. Er kann sogar über die Entwicklungsstufen des Messianismus hinausgehen und eine neue Mentalität bilden. Das verlangt die schöpferische Mischung von Vergangenheit und Zukunft, während ein auf das alltägliche Heute beschränktes Interesse mit geringeren Gewinnen zufrieden sein und dazu neigen wird, jede beliebige Macht anzurufen, von der man annimmt, daß sie in den Nöten des Augenblicks Abhilfe schafft. Die Einheit, die jenseits des Synkretismus geschaffen wird, erwächst nicht aus einem Zusammenstückeln kultureller Inhalte. Sie erwächst aus der Aufmerksamkeit für die dynamische Triebkraft von Symbolen und aus einem Erlernen der Vorgänge des Geschichten-Erzählens und Symbole-Schaffens. Das Volk, das Geschichten vom eigenen Tod und der eigenen Wiedergeburt erzählen kann, vermag auch in Hoffnung zu leben und in dieser Hoffnung Elemente einer neuen Ordnung zu schaffen.

«Religiosidad popular» in Lateinamerika[2]

Die «Volksreligion» Lateinamerikas entspringt aus einer Verflechtung der wirtschaftlichen und politischen Niederlage eines Volkes mit den Auflagen und möglicherweise auch den Verheißungen eines Christentums von Invasoren. Die härteste Kritik, die man an ihr übt, lautet, daß sie weder Hoffnung noch echte Befreiung wirkt. In ihrer Mischung aus Elementen afrikanischer Religionen, indianischer Kulte und spanischen oder portugiesischen Christentums ist sie die Religion eines versklavten Volkes, die nur zu leicht zu Unterwerfung und Resignation führt. Sie bietet eine Art unfruchtba-

rer Festlichkeit, die den Geist ablenkt von den ernsteren Folgen der eigenen sozialen Stellung oder deren Fehlen. Selbst wenn sie die christlichen Sakramente mit einbezieht, ist sie kein richtiges Christentum, sondern Nahrung eines Volkes, dessen eigene Geschichten und Werte ignoriert oder als Kehricht erachtet werden. Das ist eine Religion für ein Volk ohne wirkliche Geschichte, und ihre Todsünde ist, daß sie ihm auch keine geben kann. Die Lateinamerikaner sind häufig ethnisch gesehen Nachkommen rassisch gemischter Gruppen, Söhne und Töchter von Menschen, die man von Anfang an als zum Dienen geschaffen ansah. Kolonisten aus Europa, die dort entwurzelt waren, mischten sich mit Indios und afrikanischen Sklaven und zeugten Nachkommenschaft «ohne Vater» und «ohne Namen», deren Schweiß dazu dienen konnte, die Steine für das Gebäude der herrschenden Minderheit zu formen. Was sie vom Christentum lernten, diente nur dazu, sie an ihrem Platz und in ihrer Stellung zu halten. Bestenfalls gab es ihnen die Versicherung des ewigen Heils, wenn sie sich an die moralischen und religiösen Vorschriften hielten[3]. Aus anderen religiösen Systemen kann ein solches Volk die Faktoren nehmen, die ihm helfen, von einem Tag auf den anderen zu überleben. Wenn man einen afrikanischen Sklaven zu seinen Vorfahren rechnet, so kann einen dies lehren, sich mit seinem Los abzufinden. Es kann höchstens einen unfruchtbaren Haß auf den Gutsherrn schüren. Kann ein solches Bewußtsein aber jemals zu einer vitalen Kraft für die Freiheit werden?

Religiöse Verhaltensweisen der römischen Bevölkerung[4]

Aus in den Jahren 1969/70 gesammelten Daten glaubte ein Soziologe sich zu der Feststellung berechtigt, zwar praktizierten in Rom 90 % der Bevölkerung zu irgendeiner Zeit des Lebens die Riten der katholischen Kirche, doch seien höchstens 5 % wirklich katholisch. Man kann gewiß und berechtigtermaßen über diese Interpretation der Daten seine Witze machen (da Soziologen nicht unfehlbar sind), doch bleibt die Tatsache, daß es in Rom eine religiöse Praxis gibt, die offenbar nicht ausdrückt, was die Riten intendieren, wenn man sie in ihrer historischen Reinheit nimmt. Das ist ein weiterer Fall von Religion des «kleinen Mannes» (dabei kann dieser ebensogut ein millionenschwerer Industrieller sein wie ein Barackenbewohner). Hier haben wir es jedoch nicht mit einer Begegnung verschiedener Kulturen zu tun. Der hier angesprochene Vorgang hängt vielmehr mit einer kulturellen Entwicklung der Wandlung von Werten und Vorstellungen zusammen, die ihrerseits eine Begleiterscheinung des technologischen und sozialen Fortschrittes ist. Die traditionellen Riten der katholischen Religion scheinen ungeeignet und unpassend, und für manch einen bedeuten sie wenig genug. Doch die Ausübung der Riten geht weiter und wirft eine Reihe von Fragen auf über den religiösen Sinn, dem sie Ausdruck verleiht.

Aus den drei vorgelegten Beispielfällen ergibt sich einiger Aufschluß über das Schema der religiösen Praxis in unserer Zeit. In vergangenen Zeiten durchdrang Religion alles und hatte ihren Platz im Herzen der menschlichen Dinge und Angelegenheiten. Sakral und profan waren nicht voneinander trennbar, höchstens in dem Sinne, daß das Profane das Unintegrierte war. Die Religion einer Gesellschaft entsprach ihren Wert- und Sinnvorstellungen. Diejenigen, die sie nicht teilten, bildeten eine Sekte (wie etwa die Christen im kaiserzeitlichen Rom), und das bedeutete, daß sie außerhalb des sozialen Raumes lebten. Das alles hat sich gewandelt, und mit der weiteren Auffächerung der Kulturen ist es zu einem Bruch zwischen Glauben und Praxis gekommen. In dieser neuen Situation ist die Stellung der Religion variabel. Sie kann leichter an den Rand der Ereignisse zu stehen kommen. Sie kann sich dazu gedrängt sehen, Menschen ständig mit der Tatsache auszusöhnen, daß der Fortschritt an ihnen vorbeigegangen ist, ohne ihnen Anteil an seinen Wohltaten zu gewähren. Sie kann aber auch neue Formen suchen, die ihr ermöglichen, dort gegenwärtig zu werden, wo das Leben sich tatsächlich abspielt. Es ist daher zu fragen, ob es Kriterien gibt, die eine Kritik dessen gestatten, was geschieht.

Die Kritik eines Christen an der religiösen Ausdrucksform

Die Schlüsselfrage bei dieser Kritik lautet: Ist der Kern des Christentums Inhalt und Form, oder ist er eine besondere Art von Dynamik religiöser Erfahrung? Oder anders formuliert: Sind es Lehre und Ritual, oder ist es Glaubensdynamik, die der menschlichen Erfahrung des Transzendenten ihre Struktur geben?

Fällt die Antwort auf diese Frage zugunsten von Inhalt und Form aus, so besteht die Aufgabe der Evangelisation in Adaptation und Akkulturation (oder Inkarnierung). Die Entscheidung für die Alternative gilt heute als fortschrittlicher, da sie eher inneres Wachstum gestattet und die Anzahl der Lehrsätze und rituellen Formen, die als wesentlich betrachtet werden, verringert. Sie gibt mehr Raum für den Dialog mit anderen religiösen Traditionen. Doch sind ihre Implikationen heute noch nicht sehr weit herausgearbeitet, na-

mentlich im Hinblick auf das Verhältnis zwischen Inhalt und Dynamik.

Wird Christentum als Dynamik religiösen Sinn- und Bedeutungsgehaltes verstanden, dann brauchen wir Handlungsgrundsätze, um seinen Ausdruck und seine Beziehung zu anderen Religionen und Kulturen in die rechten Bahnen zu lenken.

Ein erstes Prinzip ist, daß Religion in Glauben vollzogen wird und daß Glaube Religion begründet, wenn er echt ist[5]. Wie Bernard Lonergan sagt, ist Glaube die Erkenntnis, die aus Liebe geboren ist, aus einem In-Liebe-Sein ohne jeden Vorbehalt und jede Einschränkung. Er ist eine dynamische Seinsverfassung, eine Bewegung hin zur Selbst-Transzendenz und zur Gemeinschaft im Geist. Oder in mehr biblischen Begriffen gesagt: Er ist Geist Gottes im Menschen; der Geist, der zu unserem Geist spricht; der sucht, eine Gemeinschaft in Liebe zu schaffen; der Trennungen überschreitet und letztes Einssein findet in dem Mysterium, das in allen Dingen vorhanden ist.

«Religiöse Erfahrung bekundet sich spontan in veränderten Verhaltensformen, in der Ernte des Geistes, die Liebe, Freude, Friede, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftheit und Selbstbeherrschung ist. Doch hängt sie auch zusammen mit ihrer Grundlage und ihrem Brennpunkt im *mysterium fascinans et tremendum.*»

Glaube entfaltet sich nur, wenn er einen Ausdruck findet, und der Ausdruck ist kulturell gesehen mannigfaltig. Er kann auch unglaubwürdig sein, und zwar in dem Maße, wie er aus nichtauthentischer Erfahrung erwächst; und einer der am meisten unglaubwürdig machenden Faktoren besteht darin zuzulassen, daß die Befassung mit Inhalt und Form Dynamik und inneres Bewußtsein hinter sich läßt.

Oder christlich gesprochen: Was gelebt werden muß, ist das Vater-Sohn-Verhältnis, das in Christus seine vorbildhafte Form gefunden hat. Dieses Verhältnis besteht nur im Geist und findet seine Erfüllung im Geist. Paul Ricœur sagt dazu:

«Gott als Vater anreden ist alles andere als selbstverständlich. Schauen wir in eine archaische Vergangenheit, so ist eine solche Anrede selten, schwierig und kühn, weil sie prophetisch ist. Sie wendet sich mehr der Zukunft und Erfüllung zu als den Anfängen. Sie schaut nicht zurück zu dem großen Vorfahren, sondern nach vorn in Richtung auf ein neues Verhältnis von Vertrautheit, gebildet aus der Kenntnis des Sohnes. In der Exegese des Paulus können wir deshalb Abba, Vater, rufen, weil der Geist Zeugnis gibt von unserer Sohnschaft (vgl. Rö 8,16). Religion ist also keineswegs eine feindselige und weit entfernte Transzendenz; die Religion des Vaters ist eine Vaterschaft, die es deshalb gibt, weil es eine Sohnschaft gibt, und es gibt eine Sohnschaft, weil es eine Gemeinschaft im Geist gibt».[7]

Diese Dynamik wird nur in einer inneren Freiheit erhalten. Der Geist der Knechtschaft versucht uns, verknöchernde Formulierungen anzunehmen, mit denen man sich in Zufriedenheit und Sicherheit wiegen kann und die die Distanz zwischen Gott und Mensch wahren, die davor schützt, sich auf ihn einzulassen in einem Einssein im Geist. Zu religiösem Ausdruck kann christlicher Glaube die nötige Freiheit beisteuern.

Wenn herausgestellt worden ist, daß Glaube ein dynamischer Vorgang ist, muß als zweites wichtiges Prinzip das genommen werden, was man «die Intention der Wahrheit» im symbolischen Ausdruck nennen könnte.[8] In Symbolen und ihrem wechselnden Gebrauch drücken die Völker ihr Suchen nach Sinn aus. Sie zeigen an, wie der Mensch das Leben erfährt und welchen Sinn es für ihn hat.

Das ist ein Bereich, in dem der Sinn von Begriffen nicht festgelegt ist. Um Verwirrung zu vermeiden, wollen wir versuchen, einige Dinge im Hinblick darauf zu klären, wie Wirklichkeit erfaßt und Wahrheit gewonnen wird.

Für manche, für die die Welt nur eine Sache des Fühlens ist, wird Wirklichkeit identifiziert mit Bildern und Sinneswahrnehmungen. In dieser Welt leben sie, bewegen sich, und hier haben sie ihr Dasein. Um verantwortlich zu handeln, um wirklich zu lieben, um das Geheimnis des Lebens zu erkennen, müssen sie notgedrungen über eine solche Welt hinausgehen, müssen sie die Notwendigkeit anerkennen, die Welt der Sinne zu transzendieren und ihr Fühlen der Wirklichkeit anzupassen, nicht umgekehrt. Man nimmt allgemein an, daß Künstler und Philosophen einen wichtigen Anteil an der Kultur haben, weil sie die Welt der Gefühle aufbrechen und zu neuen Arten der Wirklichkeitserfassung auffordern können.

Die Intellektuellen der westlichen Länder versuchen, mit diesen verschiedenen Welten fertig zu werden, indem sie Unterscheidungen machen. Da gibt es die primitive Welt, in der die Menschen vollkommen nach ihrem Gefühl leben, Weltliches und Überweltliches in ihren Mythen identifizieren. Dann kommt die schon weiter fortgeschrittene Welt, in der die Künstler ihre Rolle spielen, da sie mit Literatur und anderen Fertigkeiten die Perzeption anregen und zu neuen Projekten auffordern. Dann gibt es die Welt des Philosophen, der die Unterscheidung zwischen Sinnen und Denken, Fühlen und Liebe, subjektiv und objektiv, erfahren und nicht erfahren, unmittelbar und mittelbar klärt.

Tatsächlich aber können Kulturen, die auf der Grundlage von Mythologien, Symbolen, Gebräuchen, Traditionen und Ritualen aufbauen, stärker differenziert sein, als der westliche Beobachter zu denken geneigt ist. Sie mögen ihre eigenen Wege haben (und haben sie in manchen Fällen ganz gewiß), den Wirklichkeitssinn anzuregen und zu provozieren. Das Bewußtsein von «bekannt – unbekannt» und von der Notwendigkeit, über das eigene Ich hinauszugehen, um den Zugang dazu zu gewinnen, wird geweckt durch das Zusammenspiel von Mythen, Symbolen, Parabeln, Metaphern, Erzählungen, Bildern und Riten. Es gibt mehr Wege als den philosophischen, um zur Innerlichkeit aufzurufen. Tatsächlich ist, wie man inzwischen erkannt hat, das Zusammenspiel von Symbolen dazu notwendig, da Gefühle erregt und angeregt werden müssen, wenn Denken und Entscheidung freigesetzt werden sollen. Sprachuntersuchungen zeigen mehr und mehr, wie das bewerkstelligt worden ist. Einiges von den dabei gewonnenen Erkenntnissen hat man in der Bibelwissenschaft angewandt, speziell hinsichtlich der Mythen, Erzählungen und Parabeln[9]. Bei der Evangelisation und der Einpflanzung des Glaubens in andere Kulturen müssen deren eigene sprachliche Kunstgriffe eingesetzt werden.

Paul Ricœur gibt uns einige Beispiele für «Einsicht in Mythen»[10]. In seiner Untersuchung der Mythen des Bösen ging er nicht so vor, daß er einen Mythos für alle übrigen eingesetzt hätte; er hat vielmehr alle Mythen in die Perspektive und Dynamik eines einzigen hineingestellt, dem eine beherrschende Rolle zukommt, weil er eine größere Freiheit für den schöpferischen Geist des Menschen und größere Hoffnung im Streben nach dem Guten bietet:

«Indem man alle anderen Mythen in eine von einem beherrschenden Mythos aus bestimmte Perspektive einfügt, macht man einen zyklischen Zusammenhang unter den Mythen sichtbar und ermöglicht den Ersatz einer Statik der Mythen durch eine Dynamik; die dynamische Betrachtung anstelle der statischen, in der die Mythen als Größen gleichen Rechts angesehen werden, enthüllt einen Kampf unter den Mythen. Die Einfügung des Kampfes unter den Mythen ist selbst ein Kampf um Einfügung.»[11]

Die entscheidende Frage im Zusammenhang mit dem religiösen Ausdruck des Christentums ist die, woher er seine Kraft nimmt, Menschen frei zu machen oder den Geist frei zu machen, der im Menschen am Werk ist. Kann diese dynamische Kraft entdeckt werden, dann kann sie in jede Kultur oder Religion eingeführt werden. Innerhalb einer Kultur ermöglicht sie für eine kreative Entfaltung des sprachlichen Ausdrukkes eine Dynamik von Symbolen ihrer wahren Natur.

Vielleicht hat Italo Mancini einen glücklichen Ausdruck für die Dynamik des christlichen Glaubens gefunden, wenn er sagt, das Christentum verkünde überall den *Kairos*, die *Doxa* und das *Eschaton* und es bewege sich in einer Spirale, wobei es Form annimmt, alle Formen bestreitet und neue Formen vorgestaltet[12]. Der Zyklus oder die Spirale von Formen folgt unvermeidlich im Rahmen eines bestimmten Bildes der Zeit des Heiles, das das Lob Gottes mit einbezieht und Hoffnung für die Zukunft entstehen läßt.

Die Verkündigung des *Kairos* wandelt sich jeden Augenblick in den «bewegungslosen Drehpunkt der Zeit», macht aus ihm einen Moment in der Ewigkeit, an dem man dem Gott der Liebe begegnet. Der Sinn von *Kairos* ist treffend formuliert von David Tracy, wenn er sagt: «Jesu Verkündigungsworte liefern uns keine Zeitebene für das Reich Gottes als zukünftiges, als vergangenes, als gegenwärtiges. Vielmehr geben diese Worte uns das Ereignis (e-vent) einer authentischen Zeit: Zeit als das Ereignis, das Geschehen zur Enthüllung des jetzt geschehenden gnadenhaften und glaubwürdigen Handelns Gottes.»[13]

Dieser Sinn von heilbringender Zeit führt zu einer bestimmten Art, Geschichte zu sehen und zu erzählen. Das christliche Zeugnis bekämpft jeden Partikularismus, der ein Volk auserwählt vor einem anderen. Es verkündet Gott als einen Gott, dessen heilbringender Geist weht, wo er will. Es zeugt für diesen Geist, diese Liebe Gottes, die in jeglicher Zeit, in jeglicher Geschichte und jeder Einzelgeschichte am Werk ist. Die Vergangenheit eines Volkes muß symbolhaft gedeutet werden entsprechend dieser Sicht der Dinge. Das Bemühen muß darauf hinzielen, daß diese Deutung nicht von außen, sondern vom Innern seiner eigenen Erinnerung und seiner eigenen Symboltraditionen her gegeben wird. Ohne ein solches Gedenken der Vergangenheit, das automatisch zusammenfällt mit einer Hoffnung für die Zukunft, erscheint die Gegenwart stets als ein Augenblick, den es zu überleben gilt, anstatt als ein Punkt der Verheißung und des Bundes Gottes.

Das Bewußtsein von «Gottes gnadenhaftem und glaubwürdigen Handeln» läßt eine Haltung des Lobes entstehen. Lob aber ist das Heilmittel für die jedem religiösen System innewohnenden magischen Neigungen, und es ist die einzig adäquate Weise, in der Gott als Vater angerufen werden kann. Allzu leicht ist eine bestimmte Tendenz, Gott «Vater» zu nennen, zum Unheil des Christentums geworden und zu einem der größten Hindernisse für eine wahre Verkündigung des Evangeliums. Die Missionskirche lebt in der ständigen Versuchung, Einzelheiten aus nichtchristlichen Traditione herauszusuchen und dann eine Vaterschaft zu veranschaulichen oder allegorisch darzustellen, die auf

Schöpfung, Ursprung und Wohltat bezogen ist. In der Praxis begünstigt dies eine abergläubische, träge Abhängigkeitshaltung und ein magisches Verständnis des Ritus. Die Vaterschaft Gottes, die wir verkünden, ist mit großer Wahrheit auf Bund, Verheißung und Erwählung bezogen. Sie fordert ein Treueverhältnis ähnlich dem, das zwischen Eheleuten herrscht, und zwar ein Treueverhältnis, das den an Kindes Statt Angenommenen Freiheit verheißt. Wenn man seine Macht erfahren will, muß man arm werden und sich seiner selbst entäußern. Das ist ein Verhalten angesichts des Geheimnischarakters der Liebe Gottes, eine Haltung, wie wir sie bei Ijob finden oder bei dem Gerechten der Weisheitsliteratur, der in seinem Leiden und obwohl er geschmäht wird, sein Vertrauen auf Gott setzt. Das Rätsel dieser Bezogenheit gewinnt nur Sinn in Jesus, der Gott als seinen «Abba» anruft. Diese Anrufung könnte nicht erfolgen, wäre nicht die Erkenntnis, daß Gott seinem Sohn seinen Geist gegeben hat und daß das Sohn-Vater-Verhältnis in dieser Verbundenheit im Geist gründet[14].

Eine Information über den Weg, die die jüdisch-christliche Offenbarung genommen hat, kann für den, der Mittel und Wege sucht, um die christliche *Doxa* in nichtsemitischen und nichtmittelmeerischen Kulturen auszudrücken, sehr wohl als Vorbereitung dienen. Dabei wird er schließlich gelernt haben, wie weit jüdische Religion eine Reinigung anderer Religionen ist und wie weit Jesus zu verkünden wünschte, was authentische jüdische Religiosität war, ihrerseits gereinigt von vielen ihrer Verunreinigungen. Ricœurs Untersuchungen über Symbol und Mythos zeigen, wie weit das «Dilemma Gottes» oder das «Rätsel des Transzendenten» für das jüdische Volk Erbmasse von nichtjüdischen Mythologien und Traditionen waren. Religiöse Traditionen werden in einer Begegnung mit der prophetischen Ankündigung des *Kairos* gereinigt und entfaltet und können dann schließlich zu dem Punkt gelangen, an dem Gott als Vater angerufen und gelobt werden kann.

Christliche Evangelisation ist oft allzusehr besorgt gewesen um institutionale Elemente des Christentums. Das ist ein Hindernis für eine Liturgie des Lobpreises und ein Ritual, das auch in anderen Kulturen einen Platz finden kann. Mag die Kirche auch vielleicht in Wort und Katechese einige Flexibilität gezeigt haben, – in der sakramentalen Gottesverehrung, namentlich in der Eucharistie, hat sie in den letzten Jahrhunderten gar keine Flexibilität gezeigt. Noch heute fühlt die Kurie sich verpflichtet, die Übersetzung der Konsekrationsworte in Xhosa und Tagalog zu authentisieren. Doch wie können wir wissen, ob eine solche Übersetzung etwas übermittelt von der Dynamik der Beziehung zwischen Gott und Christus oder zwischen Christus und denen, die er liebte um des Vaters willen bis zur Hingabe seines Blutes für sie?

Das Credo und das Eucharistische Gebet verkünden und loben an erster Stelle den Gott der Schöpfung. Das hat kaum noch etwas zu tun mit dem «ex nihilo sui et subiecti» der scholastischen Theologie. Es hat dagegen viel zu tun mit den Kosmogonien, die von der prophetischen Tradition vergangener Zeiten aufgenommen, gedeutet und eingefügt worden sind vom Standpunkt der adamischen oder pentateuchischen Variante dieser Mythen aus. Das hat auch wenig zu tun mit der Wahrung der Ehre Gottes, um die die tridentinischen Väter so sehr besorgt waren. Es hat viel zu tun mit den Bundesschlüssen, die Abraham für so notwendig erachtete bei der Aufteilung des Landes zwischen seinen Hirten und ihren Rivalen – mit den Menschenopfern, durch die Israel und seine Nachbarn in den Zyklus der Zeit hineinzukommen suchten, mit dem Blut, mit dem der ängstliche Mensch seine Sünden und Schuld abzuwaschen suchte – und schließlich mit der Liebe, die ihren Weg bahnte durch ein Labyrinth von Furcht, Schuld, Eifersucht und Ärgernis.

Wer die Absicht hegt, Gottes Lobpreis bei einem Volk zu verkünden, muß notwendig die Wege einschlagen, auf denen das betreffende Volk bemüht gewesen ist, mit der Rauheit der Erde, dem Rätsel des Lebens, der Furcht vor Tod und Vergessenheit, dem steten Kampf um Macht und Besitz, der Gemeinschaft zerstört, fertig zu werden. Wie kann dieses Volk befreit werden? Wie können die Geschichten dieser Völker erzählt und wieder erzählt werden, so daß ein Weg von Freiheit und Hoffnung durch den Wust von Kampf, Furcht und Aberglaube gebahnt wird? Wie kann die Wahrheit, die in diesen Geschichten und Gewohnheiten enthalten ist, befreit und ans Tageslicht gebracht werden? Wie kann Gott in eigenen Worten gelobt werden und nicht im Nachplappern der versklavten Sprache institutioneller Interessen einer fremden Kultur?

Die Zeit des Heiles und des Lobes ist eine zukunftgefüllte hoffnungsvolle Vorwegnahme des Lebens. Überzeugt von dem Leben im Geist kann ein Volk in Hoffnung leben. Es kann auf diese Hoffnung hin arbeiten, denn der «Geist spricht zu unserem Geist» und ist der Grund der Befreiung.

Die Kritik von Formen, die Übernahme neuer Formen, eine Kritik dieser neuen Formen, wenn sie ihrerseits zu verknöchern beginnen, ein ständiges Vorformen und Vorausprüfen neuer Formen – das alles ist ein unerläßlicher Teil der Spiralbewegung von heilbringender Gegenwart, Lobpreis und Hoffnung. Das ist ein Werk freier Geister. Die Tendenz eines religiösen

Systems – und das gilt für das Christentum nicht minder als für andere Religionen – kann zur Unterdrükkung des schöpferischen Geistes führen. Er ist eine Bedrohung für den einmal gewonnenen Grund und wird so zurückgewiesen und abgelehnt. Zum Glück kann daraus ein erlösendes Leiden für andere werden, vorausgesetzt, daß seine Geschichte erzählt und angenommen wird.

Es ist eine der Thesen von Joseph Campbell, die er in seinem Werk *The Masks of God*, vor allem in dem Band *Creative Mythology*[15] verficht, daß in der westlichen Welt schöpferischer Geist nur außerhalb der Christenheit am Werk ist. Er zeigt dabei einen Weg auf, der von den Gralslegenden und ähnlicher Literatur zu modernen Autoren wie James Joyce und Thomas Mann führt. Diesen ganzen Weg sind schöpferische Einzelpersönlichkeiten gewandert in dem Wunsch, frei zu sein von dem «vorweggenommenen Tod» der traditionellen Mythologien und festgelegten Formeln. Seine Kritik mag übertrieben sein, besitzt aber zweifellos einen Kern von Wahrheit. Allzuoft hat man in der Geschichte des Christentums Einzelne unter Androhung von Tod oder Exkommunikation aufgefordert, sich der Masse oder der Struktur zu unterwerfen. Doch die wahre «Mythologie» des christlichen Glaubens bietet Solidarität in dem Paradox des einsamen Suchens des Individuums in der Massenerfahrung einer Übernahme der Sohnschaft Christi. Hier muß eine Trennung erfolgen von vielem, das etabliert ist, wenn nach der Wahrheit gestrebt werden soll.

Es gibt ein christliches Ideal, das sagt, die kirchliche Gemeinde sei eine Gemeinschaft freier Geister, wobei frei bedeutet: im Geist. Der Wunsch, auf ein Christentum Rücksicht zu nehmen, das heißt auf die Massen, wirkt dagegen, denn der Ausdruck beginnt, dem Formalismus zu unterliegen, der die Massen befriedigt, die nicht zum Denken oder wachen Bewußtsein angeregt sind. Doch das Symbol des kleinen Restes innerhalb einer kulturellen Tradition ist ein Teil der Dynamik des jüdisch-christlichen Glaubens. Paradoxerweise ist dies nicht ein kleiner Rest, der bestrebt ist, sich zu isolieren. Gleich Christus möchte er da sein «für die Vielen». Er kennt die Tendenz zu Formalismus und Ritualismus, doch verzweifelt er nicht, weil er den Geist hat. Er ist geduldig genug, um zu erkennen, daß Heil eine Geschichte ist und daß eine Dialektik der Formen notwendig ist. Es ist sinnlos, von einer Dialektik zu sprechen, solange den Worten, die die Menschen brauchen, um ihr wirkliches Selbst auszudrücken, kein Freiraum gegeben wird. Den Menschen muß gestattet werden, die Lieder zu singen, die sie singen wollen; und der kleine Rest hindert sie nicht daran. Doch wird er seinen eigenen Beitrag leisten in Gestalt eines prophetischen Gesanges, eines Gesanges, der künftige Verheißung freisetzt und festhält, der anregt und herausfordert, auch wenn dabei die Gefahr besteht, daß er Ärger und Störung verursacht.

Abschließende Zusammenfassung

Hinter manchem Unbehagen über die vorherrschenden Formen von Volksreligion steht das Unvermögen, die Fragen nach dem Glaubensausdruck bei einer Begegnung von Kulturen zu lösen. Auf der einen Seite versäumen es die Christen aus einer «fremden» Kultur, die ehrliche Suche nach der Wahrheit in dem Bestreben anderer Religionen oder Traditionen zu erkennen. Auf der anderen Seite ist jeglicher religiöser Ausdruck, einschließlich dessen des Christentums, stets der Versuchung ausgesetzt, Wirklichkeit und Glauben mit begrifflichem Gehalt und sprachlicher Form zu identifizieren. Beide Mißverständnisse blockieren die Entwicklung neuer Wege des Ausdrucks und hinterlassen eine seltsame Mischung von einander fremden einzelnen Bestandteilen.

Nur wenige Mythen, Gebräuche oder Riten müssen gleich und ohne weitere Umstände zurückgewiesen werden. Der Glaube erlaubt frei zu sein seiner eigenen Kultur gegenüber und seinen Gesprächspartner zu einer gleichen Freiheit in seinem eigenen heimatlichen Raum aufzufordern. Mythen, Geschichten und Riten können in kreativer Freiheit mit herangezogen werden, so daß ihr Gefühl für das Leben des Menschen und seinen Sinn erschlossen, ihr den Menschen versklavender Dämon ausgetrieben und die Hoffnung, deren Saat und Verheißung sie tragen, wiedergeboren wird.

Heute befinden sich Kultur und Religion in Aufruhr, wobei jedoch die Komponente «Religion» offenbar weniger erheblich ist. Die Antwort ist nicht eine rein und ausschließlich weltliche Mentalität, eine Konzentration auf des Menschen eigenen Bereich unter Ausschluß der Götter. Säkularisieren wir Probleme und Sinnbezüge des Menschen vollständig, «braucht man für die Lösung von Problemen in der Welt nicht länger auf Gott zu rechnen; die Probleme sind aufgelöst worden auf der Ebene, auf der göttliches Eingreifen helfen würde»[16]. Achten christliche Verkündigung und Gebet «zuerst, am meisten und ausschließlich darauf, zu was das Gegebene gegeben ist, haben sie schließlich nichts mehr, was zu irgendetwas gegeben ist. Oder spezieller gesagt: Sie gestatten dem Gegebenen nicht, die Welt und ihre entscheidenden Auseinandersetzungen zu identifizieren, die Welt und ihre Selbstanalyse zu befragen und jene Welt zu errichten,

in der der Mensch beheimatet werden soll zu seiner Erfüllung»[17].

Wenn Religion an die Gegenwart versklavt ist ohne Verbindung zu Vergangenheit und Zukunft, gefesselt an Gebetsformen und Riten, die der Absicht dienen, Gottes Wohltaten zu erlangen, nur auf die Zukunft eines jenseitigen Lebens bedacht und die Leiden der Gegenwart ignorierend, ist sie versklavt und versklavend. Übergießt man sie mit dem christlichen Evangelium von *Kairos*, *Doxa*, und *Eschaton*, so wird sie zu einer «durchsäuernden» Gegenwart in jeder Kultur, einer Gegenwart, die frei dasteht in der Macht des Geistes, so daß der Mensch in der Welt wohnen kann zu seinem eigenen Frieden und zur Verherrlichung Gottes.

[1] Vgl. D.B. Barrett, Schism and Renewal in Africa (Oxford 1968); L.-V. Thomas – R. Luneau, La Terre Africaine et ses Religions (Paris 1975) 322–327.

[2] Eine Bibliographie und eine Kritik findet sich bei José Miguez Bonino, Die Volksfrömmigkeit in Lateinamerika: CONCILIUM 10 (1974) 455–460. Für eine Auswertung vgl. CELAM, Catequesis latinoamericana, Año VI, n. 2 (1974) PR 94–99.

[3] Zur missionarischen Katechese in der Frühzeit vgl. J. Specker, Die Missionsmethode in Spanisch-Amerika im 16. Jahrhundert (Freiburg/Schweiz 1953) 94–135; W. Reinhard, The Evangelization of Brazil under the Jesuits (1549–1569). Dissertatio ad Lauream, PUG (Rom 1969) 285–300.

[4] E. Pin, La Religiosità dei Romani (Bologna 1975).

[5] Vgl. B. Lonergan, Method in Theology (London 1972) 101–119.

[6] AaO. 108.

[7] P. Ricœur, La Paternité: Du Fantasme au Symbole = Le Conflit des Interpretations (Paris 1969) 480: «Loin que l'adresse à Dieu comme père soit facile, à la façon d'une rechute à l'archaïsme, elle est rare, difficile et audacieuse, parce qu'elle est prophétique, tournée vers l'accomplissement plus que vers l'origine. Elle regarde non en arrière du côté d'un grand ancêtre, mais en avant en direction d'une nouvelle intimité sur le modèle de la connaissance du fils. Dans l'exégèse de Paul, c'est parce que l'Esprit témoigne de notre filiation (Rom 8,16), que nous pouvons crier Abba, Père. Loin donc que la religion du père soit celle d'une transcendence lointaine et hostile, il y a paternité parce qu'il y a filiation, et y a filiation parce qu'il y a communauté d'esprit».

[8] Vgl. G. Barden, The Intention of truth in Mythic consciousness: P. McShane (Hrsg.), Language, Truth and Meaning (Dublin 1972) 4–32.

[9] Ein Überblick und eine Bibliographie solcher Versuche finden sich bei D. Tracy, Blessed Rage for Order (New York 1975) 120–145.

[10] P. Ricœur, La Symbolique du Mal (Paris 1960) 285–321.

[11] AaO. 288.

[12] Italo Mancini, Cultura cristiana: specificità e senso: AA.VV., Cristianesimo e Cultura: Atti del XLVI corso di aggiornamento culturale dell'università cattolica: Loreto 21–26 settembre 1975 (Mailand 1975) 36–57.

[13] AaO. 134.

[14] Vgl. P. Ricœur, La paternité, aaO.

[15] J. Campbell, The Masks of God: Creative Mythology (New York 1968).

[16] R. Hart, Unfinished Man and the Imagination (New York 1968) 39.

[17] AaO.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

DAVID POWER

1932 in Irland geboren. Oblatenmissionar, zum Priester geweiht 1956. Derzeit Professor der Sakramententheologie und Liturgik an der Gregorianischen Universität Rom. Er veröffentlichte u.a.: Ministers of Christ and His Church (London 1969) und Christian Priest: Elder and Prophet (London 1973). Anschrift: Via Aurelia 290, I–00165 Roma, Italien.

Berichte

Vicent Josep Sastre García

Volkstümliche Religiosität in Spanien

Die Grundlage der soziologischen Forschungen

In Spanien hat sich in den letzten Monaten ein offenkundiges Interesse an der Volksreligiosität gezeigt. Die Bischöfe im Süden haben ihr ein wichtiges Dokument gewidmet. Mehrere Zeitschriften haben zu diesem Thema monographische Nummern herausgebracht. Versammlungen und Gespräche von Pastoralwissenschaftlern und Soziologen sind abgehalten worden und haben sich mit der Analyse der Volksreligion befaßt. Zwei wichtige Bücher zu diesem Thema sind erschienen und haben nicht zu unterschätzende synthetische Arbeiten geboten[1].

Die Verschiedenheit der Perspektiven, mit denen man an das Studium der Volksreligion herantritt, und ihre pastoralen und dogmatischen Voraussetzungen verlangen eine Erklärung des Gesichtspunktes, den unser Beitrag einnimmt. Wir verstehen unter Volksreligiosität in erster Linie die religiösen Äußerungen der Volksmassen, insofern sie sich von der kulturell oder religiös besser ausgebildeten Minderheit unterscheiden. Sodann bezeichnen wir als «volkstümlich» Äußerungen, die im «Volk» mehr oder weniger am Rand der institutionellen und offiziellen Formen entstehen und sich erhalten. Es sind daher zwei Punkte, die diese Arbeit abgrenzen: das Volkstümliche als Gegensatz zu dem, was kleineren Kreisen eigen ist, und als verschieden vom offiziell Angeordneten.

Bevor wir die Beiträge der soziologischen Forschung untersuchen, wollen wir noch sehen, welche allgemeinen Kennzeichen das Leben der spanischen Kirche aufweist, in deren Rahmen die Volksreligiosität steht, und welche Faktoren in ihr das Interesse für unser Thema wecken.

Die Volksreligiosität im Rahmen des kirchlichen Lebens in Spanien

Die letzten zehn Jahre des kirchlichen Lebens in Spanien sind durch eine große Dynamik konziliarer Erneuerung gekennzeichnet. Diese Dynamik erstrebt eine Annäherung der Institutionen einerseits und der Wirklichkeit des christlichen Volkes andererseits, eine Annäherung zwischen der Hierarchie und dem übrigen Gottesvolk, zwischen der religiös gebildeten Minderheit und der Masse des Volkes. Bis heute bilden das Volk und seine Religiosität das Objekt, nicht das Subjekt der Erneuerung. Das durchschnittliche Ergebnis dieser Versuche weckt nun das Interesse für das Volk und seine spezifischen religiösen Äußerungen. Wir wollen versuchen, diese Lage noch besser zu klären.

Die beschleunigte soziale Umstellung und das kollektive Bewußtsein einer modernen Einstellung, die vom Konzil übernommen und angespornt worden ist, haben ans Licht gebracht, wie sehr die offiziellen Einrichtungen der Kirche am Rand des neuen Empfindens des christlichen Volkes standen. Die liturgische Reform ist die sichtbarste Annäherung des «Offiziellen» an das neue Volksempfinden. Die soziologische Forschung hat die weitgehende Annahme der neuen Liturgie festgestellt, aber gleichzeitig auch gesehen, daß sie noch nicht imstande ist, als Vorkämpferin bei der Prägung eines neuen religiösen Ausdrucks zu wirken. Der Mangel an volkstümlicher Initiative und schöpferischer Teilnahme hat zu einem neuen «Formalismus» geführt, dem man dadurch entgehen möchte, daß man die Eucharistie in Privathäusern oder mit kleinen Gruppen oder in besonderen Feiern für Jugendliche gestaltet. Leider haben diese Initiativen in den meisten Fällen wiederum keinen volkstümlichen Charakter, so daß ihre Träger von neuem kulturelle und religiös besser gebildete Minderheiten sind. Lassen wir daher die Liturgie als Musterknospe beiseite und sehen wir uns nach einer anderen Linie um, die den Zugang zur volkstümlichen Wirklichkeit öffnen könnte. Wir denken dabei an die apostolischen Bewegungen.

Die apostolischen Bewegungen mit volkstümlicher Orientierung (JOC, HOAC) haben in Spanien beträchtlich Wurzel gefaßt. Ihr missionarischer und prophetischer Eifer hat sich den Massen zugewandt, und ihr Bemühen, sich in die volkstümliche Kultur und Welt einzupfropfen, ist offenkundig. Vielleicht war ihnen eher Zeugen- und Eroberungsgeist eigen denn Neigung zum Dialog, und das verhinderte einen fruchtbareren gegenseitigen Einfluß in bezug auf volkstümliche Religiosität. Sie besaßen mehr Solidarität mit dem Gefühl für Gerechtigkeit als mit der Suche nach dem Transzendenten. So wurde das Gleichgewicht zwischen Glaube und Gerechtigkeit zerstört, und ihr Handeln zielte vor allem auf ein politisches Vorkämpfertum. Dadurch wurde das Bild eines im Religiösen verkapselten Christentums korrigiert, aber andererseits der Glaube dem religiösen Ausdruck entfremdet. Die soziologischen Untersuchungen bieten eine genügende Grundlage für diese Deutung.

Die wichtigste Erfahrung im Leben der Kirche Spaniens in den letzten fünf Jahren ist vielleicht die Annäherung von Hierarchie und Volk. Sie zeigte sich in erster Linie zwischen Bischöfen und Priestern, sodann zwischen den Priestern und den Volkskreisen. Die Nähe zwischen Priestern und Bischöfen fand ihren hervorragendsten Ausdruck in der allgemeinen Versammlung vom September 1971. Das Angstbild einer gefährlichen Demokratisierung der kirchlichen Strukturen hat die tiefen Spuren nicht zu verwischen vermocht, welche das damalige Erlebnis der gemeinsamen Suche nach Erneuerung des priesterlichen Dienstes zum Wohl des christlichen Volkes in der spanischen Kirche hinterlassen hat. Drei Jahre Überlegung und Studium auf Grund einer weitgespannten, strengen Analyse der Wirklichkeit weckten neue Haltungen und Auffassungen vom Priesterdienst. Der verhältnismäßig zahlreiche junge Klerus Spaniens fand hier einen weiteren Ansporn, sich dem Volke auf eine weniger klerikalisierte Art zu nähern und größere Bereitschaft zur Annahme seiner Wirklichkeit zu zeigen, nachdem das Konzil auf die neuen Möglichkeiten der Erneuerung hingewiesen hatte. Die Beziehungen zwischen Klerus und Volk zeigen sich in einer großen Vielfalt von Handlungen, die von einer wohlwollenden, nachgiebigen Väterlichkeit bis zum offenen Konflikt mit den überlieferten volkstümlichen Formen der Religiosität reichen.

Kurz gesagt: das Grundproblem der Annäherung an die volkstümliche religiöse Wirklichkeit bestand in dem Bestreben, die Spitze der Pyramide ihrer Grundfläche nahezubringen, aber die Pyramide trotzdem zu erhalten. Diese Einstellung behielt etwas vom alten Grundsatz: «Für das Volk, aber ohne das Volk herrschen.» Dadurch sind im allgemeinen die religiösen Ausdrucksformen, die aus dem Volk erwachsen oder mit ihm verwachsen waren, an den Rand gedrückt worden. Diese aber leisteten Widerstand gegen gewisse Neuerungen, weil sie zu drastisch und überstürzt waren und daher ein Attentat auf das religiöse Gefühl darstellten. (Ein Beispiel dafür bilden Kirchen in volkstümlichen Stadtvierteln ohne Heiligenbilder und symbolhafte plastische Elemente, die für die Volkskultur verständlich waren.) Aber es fehlte auch nicht an Widerstand gegen das Neue, der aus der Routine und der Überlieferung stammte.

Neue Einstellungen zur Volksreligiosität

Es scheint nun, die Geringschätzung und Mißachtung der volkstümlichen Äußerungsformen habe ihren Höhepunkt erreicht und sowohl die Hierarchie als auch die Theologen und Pastorallehrer schickten sich an, ausgeglichenere und positivere Urteile abzugeben. Man scheint gelten zu lassen, daß in der volkstümlichen Religion nicht alles Magie, Festlichkeit oder Folklore ist und daß das Magische und Festliche dem Ausdruck des Glaubens nicht durchaus fern liegt. Zur Entstehung dieser Veränderung der Werturteile und Haltungen haben verschiedene Faktoren mitgewirkt.

An erster Stelle sei erwähnt, daß die Auffassung, die Kirche sei das Volk Gottes, immer tiefere Wurzeln schlägt. Dadurch entsteht ein Bild der Kirche, das weniger auf ihre Spitze schaut, sondern mehr auf die gesamte Wirklichkeit des gläubigen Volkes achtet. Infolgedessen wir dieses nicht nur als Gegenstand der Beachtung angesehen, sondern als Träger der Erneuerung, als Bewahrer des Glaubens, der vom Geist Gottes geleitet wird. Die Ausdrucksformen seines Glaubens sind – trotz der Mängel, die jeder Kategorie in der Kirche anhaften können – ureigener Ausdruck der Begegnung des christlichen Menschen mit seinem Gott. Die Versuchung des Volkes, Gott magisch aufzufassen, ist nicht weniger schwer als die der Philosophen, ihn rein metaphysisch zu sehen.

Ein zweiter Umstand, der zur Veränderung in der Haltung zur Volksreligiosität mitgewirkt hat, ist eine anthropologischere, den menschlichen Wirklichkeiten näher stehende Theologie, die – mit anderen Worten – weniger rationalistisch und puritanisch, weniger nur dem Wesentlichen verhaftet ist. In seinem Leben zieht das christliche Volk seinen Glauben gerade so sehr auf eine niedrigere Stufe wie der Theologe mit seinen Überlegungen, und wenn die beiden einander ignorieren oder verachten oder sich ungerecht überheben, erleiden beide einen Verlust. Das Streben nach diesem Gleichgewicht stellt den Wert der Volksreligion in die richtige Mitte.

Ein weiteres Element, das zur Schaffung der neuen Lage beigetragen hat, ist die Krise einer aufgeklärten Pastoral, die darauf beruhte, daß die Modelle, nach denen der Glaube ausgedrückt und gelebt werden sollte, «von oben her» gegeben wurden. In dem Maße, wie diese Pastoralauffassung die Ausdrucksformen der Volksreligion an den Rand drängte, wurde sie von ihrem eigenen religiösen Puritanismus verschlungen.

Andere Faktoren, die am heutigen Interesse an der Volksreligiosität in Spanien mitwirken, sind das Echo in der Kirche Spaniens auf die letzte Bischofssynode und ihr Thema der Evangelisierung, und im Zusammenhang damit die pastorale Sorge der lateinamerikanischen Kirchen sowie das neue Empfinden für die Wiederaufwertung der Volkskultur und ihrer menschlichen und festlichen Ausdrucksformen gegenüber dem Rationalismus und Säkularismus der technischen Kultur.

Die neuen Haltungen gegenüber der Volksreligion haben die Suche nach neuen Hermeneutikmethoden angeregt, um ihren menschlichen Gehalt und ihren Wert als Ausdruck des Glaubens ans Licht zu heben[2].

Die soziologische Forschung

In diesen allgemeinen Rahmen, in dem die spanische Kirche die Volksreligion behandelt, ist nun die soziologische Forschung über die Religiosität des spanischen Volkes zu stellen.

Die Sammlung der Erfahrungsgegebenheiten und ihre soziologische und pastorale Auswertung wurde durch diesen allgemeinen Bezugsrahmen bedingt. Daß die Soziologie in die Pastoral eingebaut wurde, ist nunmehr eine offensichtliche Tatsache. Es gibt kaum mehr Bistümer oder kirchliche Einrichtungen (Pfarreien, Orden, apostolische Vereinigungen usw.), die nicht Gegenstand einer religionssoziologischen Untersuchung geworden sind. Es hat nicht an besorgten Gruppen gefehlt, die fürchteten, das Übernatürliche und Dogmatische verschwinde, wenn man die Aufmerksamkeit auf die empirische Feststellung der Wirklichkeit richte.

In einer ersten Etappe erhielt die soziologische Forschung einen vorwiegend beschreibenden Charakter und war als Unterstützung für die pastorale Planung gedacht. Ihr Studium befaßte sich vor allem mit der Religionspraxis. Die Volksreligiosität wurde unter dem Gesichtspunkt der «offiziellen» Ausdrucksformen studiert, außerhalb und jenseits dessen, was man als «Volkskultur» bezeichnen könnte. Mit anderen Worten: man untersuchte die Übernahme der offiziellen religiösen Äußerungen durch das Volk, ohne sich die Frage zu stellen, was eigentlich ihm selber eigen sei. Bilanz und Ausdruck dieser Etappe waren die Bücher von D. Duocastella und J.M. Vázquez, die 1967 erschienen[3].

Eine zweite Etappe der soziologischen Forschung verkörpert ausdrücklicher die Deutung der Wirklichkeit und wird als Unterstützung der Entwicklung der pastoralen Mitverantwortung aufgefaßt. Das christliche Volk mit seiner Religiosität ist nun nicht mehr bloß Objekt der Forschung, sondern Subjekt, das seine Wirklichkeit im Lichte des Glaubens deutet und an seiner Umgestaltung teilnimmt. Die Ergebnisse der Forschung werden nicht mehr in einem gelehrten Buch herausgegeben, das als Schutzmauer für die Mitarbeit des Volkes dient, sondern bieten sich als Arbeitsdokumente für das Mitwirken verschiedenster Personen in kleinen Gruppen dar. In diese Richtung gehen die Vorbereitungsdokumente der gemeinsamen Versammlung der Bischöfe und Priester sowie die soziologische Untersuchung der religiösen Lage des Volkes in der Vorbereitungsetappe der Diözesansynode von Sevilla (1970–72). In letzter Zeit sind diese Forschungen auch als Unterstützung der pastoralen Beurteilung und Weiterbildung entwickelt worden; entsprechende Studien wurden in Teneriffa, Albacete, Santander und auf den Kanarischen Inseln durchgeführt.

Eine Richtung mehr anthropologischer und phänomenologischer Natur verfolgen andere Denker wie Orensanz, Maldonado, Mateos und Martín Velasco. Ihr Interesse gilt mehr der Hermeneutik und der dogmatischen und pastoralen Erwägung als den Feststellungen empirischer Art.

Besondere Züge der Volksreligion Spaniens

Gestützt auf die religionssoziologischen Forschungen und die Deutungsschlüssel der Theologen und Pastorallehrer wollen wir nun einige Züge der Volksreligiosität Spaniens hervorheben. Zwar bezieht sich die Religion unmittelbar eher auf die persönlichen und gesellschaftlichen Eindrücke, die als Mittelglied dienen, um die Verbindung mit dem Transzendenten zu offenbaren. Trotzdem werden wir einige Angaben über die Glaubensansichten und die sittlichen Werte einfließen lassen, weil sie mit der Religiosität des Volkes aufs engste verbunden sind.

Der Glaube an *Gott* ist die Grundlage der religiösen Äußerungen und wird in den Volkskreisen fast ausnahmslos angenommen (nur 3 bis 5 % bezweifeln oder leugnen ihn). Ein beachtlicher Teil jedoch (15 – 20 %) betrachtet Gott als etwas Transzendentes, das hoch über der Welt steht und nicht eigentlich persönlich ist. Der Rest bekennt sich zu einem Gottesbild, das ihn vorwiegend als Richter (40 %) oder als Vater auffaßt (40 %). Die, welche den persönlichen Gott annehmen, fassen Christus als Sohn Gottes auf.

Die *Kirche* wird vorwiegend als wohltätige, lehrende Einrichtung angesehen, die Gottesdienste feiert; weniger faßt man sie als christliche Gemeinschaft auf. Man unterstreicht mehr ihren gesetzgeberischen als ihren spontanen Charakter. Man kann ein guter Christ sein, ohne eifrig zu «praktizieren».

Etwa 15 bis 20 % glauben nicht an die Auferstehung, etwa 25 % nicht an die Hölle. Das ist aber nicht unvereinbar mit der Teilnahme an religiösen Handlungen zu gewissen Zeiten des Jahres oder bei gewissen Anlässen des Lebens.

In der *Moral* betont die Volksreligiosität vor allem Ehrlichkeit und Gerechtigkeit. Die Treue zur Familie wird streng gefordert; doch lassen immer weitere Kreise in Fällen der Unverträglichkeit die Eheschei-

dung gelten; auch ist man gegen vorehelichen Geschlechtsverkehr duldsam.

Der *Sakramentenempfang* ist, was die Taufe, die erste Kommunion und die Eheschließung betrifft, in den Volkskreisen weiterhin ziemlich beständig. Die Krankensalbung hängt mehr von der Übung der Geistlichen als von dem Verlangen der Gläubigen ab. Normalerweise wird der Priester im Hause eines schwer Erkrankten angenommen. Die Begräbnisgottesdienste finden große Teilnahme beim Volk, und die liturgischen Riten für die Verstorbenen werden allgemein gefeiert. In Galizien genießt der Kult für die Toten besondere Entfaltung und Feierlichkeit.

Die Segnungen und andere sakramentale Symbolhandlungen haben viel von ihrer traditonellen Verbreitung verloren. Nur ein Drittel des Volkes bleibt diesen Gebräuchen treu; mehr als die Hälfte zeigt sich ihrer überdrüssig. Eine ähnliche Bilanz kann man für die *Verehrung der Heiligen* und die entsprechenden Übungen ziehen. Die Heiligenlegende ist eine Welt, die der Volksreligion vertraut war; die Fürsprache der Heiligen ist eine hilfreiche Zuflucht, um die Ferne zu überbrücken, die man Gott gegenüber empfindet. An besonderer, bevorzugter Stelle steht noch die Gottesmutter, die man in vielen Heiligtümern und mit frommen Übungen verschiedener Art und Bedeutung verehrt.

Die *Prozessionen* – vor allem die der Karwoche – bewahren ihre örtliche Lebendigkeit und gewinnen in halbländlichen Kreisen und in den Städten des Südens ihre Kundschaft wieder. Das Interesse an den Bruderschaften ist bei der Jugend immer noch wach. Gewisse Pilgerfahrten sind sowohl Ausdruck typischen kulturellen Brauchtums und religiöser Überlieferung. Die Fronleichnamsprozessionen sind in Stadtkreisen stark zurückgegangen; die zu Ehren der Heiligen oder bei anderen liturgischen Feiern sind beinahe verschwunden.

Die *religiösen Feste* zu Ehren der Ortspatrone sind stark verweltlicht, und von gewissen religiösen Zeremonien, die das Brauchtum vorschrieb, hat sich in den Festprogrammen nur wenig erhalten. Der Widerstreit zwischen dem religiösen und dem profanen Element ist an den Patronatsfesten der Gemeinden fast zur Gewohnheit geworden.

Von anderen Festen des liturgischen Kalenders ist zu bemerken, daß in Spanien eine beträchtliche Anzahl religiöser Feste Werktage geworden sind (Neujahrstag, Josefstag (19. März), Gründonnerstag und Karfreitag, Christi Himmelfahrt, Fronleichnam, Jakobstag, Peter und Paul, Mariae Himmelfahrt, Maria del Pilar (12. Oktober), Unbefleckte Empfängnis, Allerheiligen, Weihnachten und die Ortspatrone). Viele dieser Feste sind im Volk mehr wegen der Arbeitsruhe als wegen ihres religiösen Gehalts bekannt.

Gewisse übliche *Andachten* (Novenen, erster Freitag, Maiandacht...) bestehen weiter, aber ihre Teilnehmer werden immer weniger zahlreich, obwohl gewisse konservative Geistesbewegungen sie zu fördern suchen. Diesen liegt mehr daran, den Gläubigen die Sicherungen des überlieferten Brauchtums zu erhalten, statt die Kirche auf den vom Konzil eröffneten neuen Wegen zu begleiten.

Entwicklungsfaktoren und Deutungsschlüssel

Die Religiosität des Volkes hat sich in Spanien dank verschiedener Faktoren entwickelt, die machtvoll auf das Leben des christlichen Volkes eingewirkt haben. Die einen stehen eindeutig mit dem erfolgten sozialen Umschwung in Zusammenhang, andere mit der Pastoral, die von den neuen Priestergenerationen gefördert worden ist.

Die *soziale Veränderung* hat ihren Einfluß vor allem auf die Zusammensetzung der Ortsgemeinden, der Träger der Überlieferungen und der kollektiven Ausdrucksformen der Religion ausgeübt. Die Hauptkräfte dieses Wandels liegen in der geographischen Beweglichkeit mit ihren massiven Verschiebungen der Bevölkerung teils im Lande selbst, teils ins Ausland, und in der Entwicklung der sozialen Kommunikationsmittel.

Die Wanderungen haben eine deutliche Entwurzelung des gesellschaftlichen Zusammenhangs der Ortsgemeinschaften hervorgerufen, weil sie die Bindungselemente des religiösen Ausdruckes gelockert haben. Die Anonymität, die durch die beschleunigte Verstädterung gefördert wurde, beraubte den kollektiven religiösen Ausdruck seiner Stütze in der Gemeinschaft. Andererseits haben die Massenmedien im Betragen und in den religiösen und weltlichen Anschauungen unserer Zeit rasch einen Pluralismus verbreitet, welcher die Auffassung, die Welt müsse notwendig auf Gott und den christlichen Glauben bezogen sein, zerstörte. Sodann hat die technische Entwicklung manche Probleme gelöst, in denen man sich früher gewöhnlich – in kollektiven religiösen Formen – an Gott wandte (Gebete um Regen usw.).

Eine andere Reihe von Faktoren stammt aus der *pastoralen Praxis*. Der Nachdruck, mit dem man die Zeugnisaufgabe des Christen und den prophetischen Charakter des christlichen Lebens betonte, hat den Kult und den gemeinschaftlichen religiösen Ausdruck beiseite gelassen. Nicht selten haben sich Geistliche im Namen des persönlichen Charakters des Glaubens oder wegen des Gegensatzes zwischen dem Lebenszeugnis der Teilnehmer an religiösen Funktionen und

ihrer Teilnahme an diesen Übungen geweigert, die volkstümlichen religiösen Feiern vorzunehmen. Einzelne fanden es sogar laufend für besonders anziehend, zwischen Glauben und Religion einen Gegensatz hervorzuheben. Und wenn man angesichts der menschlichen Probleme auf das Transzendente Bezug nahm und auf die göttliche Vorsehung hinwies, so erhob sich in gewissen Köpfen der Verdacht, da herrsche eine feige flüchtende, wenn nicht gar eine entfremdende Religion.

Die Wiederaufwertung der volkstümlichen Religiosität – die nicht unangefochten ist – entsteht aus dem Heimweh nach gewissen verlorenen Werten oder solchen, die in der heutigen Kultur, oder konkreter: von der heutigen Kirche an den Rand gedrängt sind. Der Verlust der Feierlichkeit der liturgischen Riten, der Formalismus der symbolischen Elemente, die dem Volksempfinden so gut wie nichts sagen, die neuen Formen, mit denen die Jugend in der neuen Kultur des Volkes einen religiösen Ausdruck sucht, die anziehenden Möglichkeiten, mit denen man den Konventionalismus der alten Einrichtungen brechen will, die Wiedergeburt des Mystischen und Phantasievollen und endlich das kollektive Bewußtsein, nach dem das Volkstümliche wieder aufgewertet werden und als Vorkämpfer in die Erneuerung der Kirche einziehen muß: all das liegt dem neuen Interesse an der volkstümlichen Religiosität zugrunde.

Wir haben das Anekdotische und Ausgefallene gewisser volkstümlicher religiöser Ausdrucksformen in dieser Untersuchung absichtlich beiseite gelassen. Unser Anliegen bestand darin, dem Volkstümlichen seinen genauen und edelsten Sinn als Empfinden des christlichen Volkes zu geben, der ihm in der theologischen Überlegung, in der soziologischen Forschung und in der Seelsorge einen Ehrenplatz sichert.

[1] Die wichtigsten Werke sind: El Catolicismo Popular en el Sur de España (Documento de trabajo para la reflexión presentado por sus obispos) 47 S., (PPC, Madrid 1975); L. Maldonado, Religiosidad Popular, nostalgia de lo mágico. 365 S. (Edic. Cristianas, Madrid 1975); A.L. Orensanz, Religiosidad Popular Española 1940 – 1965 (Ed. Nacional Madrid 1974). Folgende Zeitschriften haben monographische Nummern herausgegeben: Pastoral Misionera, Januar–Februar 1975; Proyección, Mai–Juni, 96, 1975; Phase 89, 1975.

[2] L. Maldonado entwickelt im erwähnten Werk folgende hermeneutische Schlüssel: das Symbolische, das Magische, das Phantasievolle, das Mystische, das Festliche, das Possenhafte, das Theatralische, das Gemeinschaftliche, das Politische. Seine Gelehrsamkeit hinsichtlich dieser Deutungsschlüssel und seine treffenden Bemerkungen machen aus diesem Buch ein Schlüsselwerk für die Untersuchung der volkstümlichen Religion.

[3] R. Duocastella, J. Marcos, J.M. Diaz Mozaz, Análisis Sociológico del catolicismo español (Ed. Nova Terra, Barcelona 1967); J.M. Vázquez, Realidades Socio-religiosas de España (Ed. Nacional, Madrid 1967).

Übersetzt von Dr. Hildebrand Pfiffner OSB

VICENT JOSEP SASTRE GARCÍA

1931 in Valencia geboren. Jesuit. Lizentiat in Philosophie und in Theologie an den kirchlichen Fakultäten San Francisco de Borja (Barcelona), Lizentiat der Sozialwissenschaften am Institut Catholique von Paris. Abschluß der Doktoratsstudien an der Sorbonne unter der Leitung von Prof. Gabriel Le Bras. Diplom der Escuela de Sociología der Universität Madrid. Leiter der Umfrage beim Klerus Spaniens zur Vorbereitung der Gesamtversammlung der Bischöfe und Priester. Initiator des Departamento de Investigación Socioreligiosa des «Fomento Social». Jetzt technischer Leiter des Soziologiebüros des spanischen Episkopats und des Seminars für soziologische Forschung der Universität Comillas und Professor der Soziologie an der philosophischen Fakultät und am Departamento de Praxis der theologischen Fakultät von Comillas. Verfasser zahlreicher Forschungsarbeiten über Bistümer, religiöse Institute und Kongregationen. Anschrift: Secretariado del Episcopado Español, Alfonso XI, 4-2°, Madrid 14, Spanien.

Joan Llopis

Die Volksreligiosität in Spanien in der heutigen theologischen Diskussion

In Spanien ist das theologische Interesse am Thema der Volksreligiosität verhältnismäßig neueren Datums. Nach einer Periode der Begeisterung über die Entdekkung der Theologie der Säkularisierung[1] ist man bei einer neuen Etappe angelangt, in der die Theologen, die Seelsorge- und die Liturgiewissenschaftler das Phänomen der Volksreligiosität mit neuen Augen ansehen.

Wie Fernando Urbina[2] aufzeigt, haben sich gegen Ende der sechziger Jahre einige Strömungen von sehr verschiedenen Richtungen her darin getroffen, daß sie das Thema der Formen der Volksfrömmigkeit zur Sprache brachten: 1. eine Bewegung von seiten lateinamerikanischer Theologen und Pastoralwissenschaftler im Sinn einer Rückkehr zu der Volksbasis; 2. die europäische Linie der kritischen Überprüfung früherer Pastoralkonzeptionen; 3. die Wiederentdeckung der sakralen und religiösen Werte durch die neuen Strömungen der Spiritualität. Dies alles wirkt auf die spanischen pastoralen und theologischen Kreise ein, äußert sich in Zeitschriften, auf Studien- und Gesprächstagungen und schlägt sich sogar in der Themenliste einiger Bischofskonferenzen nieder.

Den größten Einfluß übt wohl die bei den lateinamerikanischen Theologen und Pastoralwissenschaftlern herrschende Strömung aus. Im Sommer 1972 fanden in El Escorial Studientage über das Thema «Der Glaube und die Gesellschaftsveränderung in Lateinamerika» statt, auf der die neuen Tendenzen einer Wiederaufwertung der Volksreligiosität mächtig zutage traten, und 1974 waren die von der Zeitschrift «Pastoral Misionera» in Avila veranstalteten Neunten Gespräche vollständig dem Thema der Volksreligiosität gewidmet, wobei einige Konzeptionen den lateinamerikanischen sehr nahe kamen.

Ein kurzer Aufsatz von Segundo Galilea[3] skizziert kurz den Prozeß, der die lateinamerikanische Pastoral dazu gebracht hat, die «Kritik der Kritik» der Religiosität zu machen. Bei diesem Prozeß spielen sowohl die Bewegung der Volkskultur als auch die Theologie der Befreiung entscheidend mit: «Die Theologie der Befreiung und die sie inspirierende Pastoral nehmen eine neue Standortbestimmung vor und sehen das religiöse Volkserbe nicht unbedingt als entfremdend und konformistisch an, da sie die kulturelle Befreiung, von der dieses religiöse Erbe einen Bestandteil bildet, hoch bewerten.»

Zur Wiederaufwertung der Volksreligiosität mag auch die Haltung gewisser Kreise von «Rechtsstehenden» beitragen. Diese möchten, daß das Volk sich weiterhin an religiöse Formen von einst klammert und so weniger auf den Gedanken kommt, seine Kräfte zu regen, um das bestehende Gesellschaftssystem, das auf Herrschaft und Unterwürfigkeit basiert, zu verändern. In den erwähnten Gesprächen von Avila haben bezeichnenderweise gerade die andalusischen Teilnehmer, die in Dörfern und armen Stadtvierteln in einer wahrhaften Volkspastoration tätig sind, am meisten davor gewarnt, das Thema der Volksreligiosität allzu begeistert und unkritisch zu behandeln.

Die theologische Reflexion über die Volksreligiosität hat, zumal in Spanien, noch nicht einen solchen Reifegrad erreicht, daß wir ihre Wesenszüge genau anzugeben vermöchten. Man kann bloß von Absichten, Ansätzen, Anfangskonzeptionen sprechen. Darüber wollen wir im vorliegenden Bulletin berichten, wobei wir uns bewußt sind, daß wir noch keine endgültigen Ergebnisse vorlegen können. Obwohl sämtliche Autoren, die wir vorstellen werden, von der Theologie her an das Thema herangehen, so tut dies jeder von ihnen auf seine besondere Weise. Diese verschiedenen Anmarschwege werden uns als Grundlage zu einer elementaren Einteilung dienen.

Phänomenologischer Ansatz

Vor allem Juan de Dios Martín Velasco nähert sich dem Phänomen der Volksfrömmigkeit im Bestreben, es phänomenologisch zu erhellen und die Begriffe zu klären[4]. Im letzten der in der Anmerkung angeführten Aufsätze sucht Martín Velasco das Phänomen der Volksreligiosität genau zu beschreiben, wobei er die dauernde dynamische Entwicklung, der sie unterliegt, mitberücksichtigt.

Martín Velasco unterscheidet drei mögliche Bedeutungen, die der Begriff «Volk» haben kann, wenn man ihn auf die Religiosität anwendet. Erstens kann es die «Arbeiter» bedeuten. Wenn man in diesem Sinn von Volkschristentum spricht, denkt man an eine Kirche, die sich für das Volk einsetzt, sein Schicksal teilt und mit ihm für seine Befreiung kämpft. Da die Religiosität bei denjenigen, die «Volk» in diesem Sinn gebrauchen, in schlechtem Rufe steht, spricht man kaum von «Volksreligiosität» in dieser Bedeutung. Zweitens kann «Volk» gleichbedeutend sein mit Tradition und

Folklore. Drittens kann es den Durchschnittsbürger, den gewöhnlichen Menschen bezeichnen, der keine besondere Ausbildung erhalten hat und keine speziellen Funktionen ausübt.

In seiner Beschreibung der Volksreligiosität hält sich Martín Velasco an diese beiden letzten Bedeutungen des Begriffs «Volk».

Erstens definiert er die herkömmliche Volksreligiosität als die Gesamtheit der religiösen Vermittlungen und Äußerungen, die das Volk zum Träger haben und somit für gewöhnlich von Mund zu Mund auf dem Wege der Tradition weitergegeben werden. Die Äußerungen dieser Religiosität lassen sie in das einordnen, was einige Typologien als kosmisch-biologische Religion bezeichnen, d.h. als Religion, in der das Sakrale in sehr engem Zusammenhang mit der Natur und ihren Kreisläufen gesehen und das menschliche Leben als integrierender Bestandteil dieser Kosmen erlebt wird. Die Bekundungen des Sakralen erscheinen deshalb an die Naturphänomene gebunden, während die Geschichte des Menschen und die Faktoren der Freiheit und Initiative, die sie vorwärts treiben, nicht stark hervortreten. Die herkömmliche Religiosität in diesem Sinn befindet sich offensichtlich in einem immer rascheren Prozeß des Erlöschens, obwohl festzustellen ist, daß die Formen der unpersönlichen Massenkultur der neuesten Zeit bereits Ermüdungserscheinungen aufweisen und daß Anzeichen für ein Wiederauferstehen der Volksreligiosität in mehr oder weniger «rohen» Formen auftreten, die sich an die herkömmlichen Themen anzuschließen suchen.

Zweitens beschreibt Martín Velasco das, was er «popularisierte Religion» nennt, d.h. die Religion des Durchschnittsmenschen, des Gläubigen der Masse, im Gegensatz zum unterrichteten und militanten Gläubigen oder zu dem, der in einer religiösen Institution eine führende Rolle einnimmt. Sie wird durch verschiedene Züge charakterisiert: Sie ist eine praktische Religiosität mit starker sakraler Dichte von devotionalem Gepräge, die ein überaus starkes Bedürfnis nach Sicherheiten hat. Da sie mehr auf Gewohnheit als auf Tradition beruht, enthält sie alle Elemente einer Routinereligion. Sie ist offensichtlich im Niedergang begriffen, was sich sehr deutlich darin zeigt, daß die sogenannte religiöse Praxis abnimmt. Doch sind neue Formen einer Religiosität dieses Zuschnitts zu entdecken; sie werden von bestimmten Spiritualitäts- oder Pastoralbewegungen aufgebracht, die von mehr oder weniger hohen Instanzen der offiziellen Religion ausgehen.

Martín Velasco disqualifiziert diese «popularisierte Religion», die nach ihm eine von der «Offizialisierung» der religiösen Institution hervorgerufene Abweichung von der echten Volksreligion darstellt. Hingegen sucht er die echte Volksfrömmigkeit positiv zu bewerten. Er sagt: «Die religiöse Bewertung der Volksreligiosität hat vom Unterschied zwischen Religiosität und Religion oder Religiosität und Glauben aus zu erfolgen. Auf diesen Unterschied haben sich einige Theologen und Pastoralwissenschaftler leichthin berufen, um sämtliche Formen der Religiosität in Bausch und Bogen zu verwerfen. Wenn wir uns dieser Unterscheidung bedachtsamer bedienen, können wir feststellen, daß weder die Religion noch der Glaube mit der Religiosität ohne weiteres identisch sind. Gleichzeitig aber sind wir festzustellen gezwungen, daß es ohne Religiosität weder Glauben noch Religion gibt. Der Mensch als leibliches, expressives Wesen, das in notwendiger Verbindung mit den Gegenständen steht, kann seine Beziehung zum Mysterium, die für es keine bloß objektive Beziehung sein kann, nicht leben, außer er verwendet eine Reihe von Vermittlungen, die seinen vielfältigen Dimensionen und Fähigkeiten entsprechen und zu den verschiedenen Äußerungen der Religiosität Anlaß geben. Diese Äußerungen sind mit Gott, den sie anzielen, nicht identisch, aber ohne sie könnte der Mensch seine Beziehung zu Gott nicht auf menschengemäße Weise leben.»

Soziologisch-historischer Ansatz

Wir befassen uns nicht mit spezifisch soziologischen oder historischen Untersuchungen – von denen im ersten Teil unseres Berichtes die Rede ist –, sondern mit theologischen Reflexionen über die Ergebnisse der von den Soziologen und Historikern durchgeführten Forschungsarbeiten.

Die packendsten Reflexionen in diesem Sinn sind die von Aurelio L. Orensanz[5]. Der erste angeführte Titel – nicht ein umfangreiches, doch ein gehaltvolles Buch – ist ein objektiver Beitrag zum Studium der religiösen Tendenz des Spanien der Nachkriegszeit, «einer der Tendenzen, die am spärlichsten behandelt werden, doch dringlich behandelt werden sollten». Es befaßt sich mit den fünfundzwanzig Jahren der Geschichte Spaniens zwischen 1940 und 1965. Die erste Periode, die der vierziger Jahre, wird in bezug auf die Religion als die der *totalen Religiosität* bezeichnet; ihr Ideal besteht in der Abhaltung einer Volksmission, wie sie in den diesbezüglichen Direktorien vorgesehen war. Das Religiöse, in diesem Fall die Missionspredigt mit dem ganzen damit zusammenhängenden pastoralen Einsatz, durchdrang das ganze Leben in allen seinen Aspekten. Die zweite Periode, die der fünfziger Jahre, wird die der *persönlichen Religiosität* genannt; ihr

Ideal ist der christliche Glaubenskurs. Bevor Orensanz dieses Bestreben analysiert, legt er drei charakteristische Phänomene der fünfziger Jahre dar: die Selbstkritik, die Intellektuelle – namentlich Aranguren – an der spanischen Religiosität üben; die optimistische, auf das Volk abgestimmte Erneuerung, die in der Literatur die Linie PPC (Propaganda Popular Católica) darstellt, und die neue religiöse Kunst, die Echtheit und Schlichtheit in den Materialien und Formen anstrebt. Diese drei Phänomene bilden gleichsam Risse, die im Block der für das Nachkriegsspanien charakteristischen totalen Religiosität eintraten, und Elemente, die den Übergang zur persönlichen Religiosität ermöglichen. Die dritte Etappe, die der Jahre 1960 bis 1965, wird durch den Willen zu einer realistischen Haltung charakterisiert: *Evangelium und Wirklichkeit.* Das vorgelegte Ideal ist die J.O.C. (Christliche Arbeiterjugend) mit all dem, was sich damit an Folgen und Einflüssen ergibt. Man hat eine eigene Auffassung von den Pastoralstrukturen und denkt sich namentlich die Pfarrei als Gemeinschaft.

In seinem an zweiter Stelle angeführten Aufsatz vervollständigt Orensanz seine Reflexion über die Vergangenheit durch den Blick auf die Zukunft. Nach ihm könnte diese Zukunft in dem bestehen, was er «Anglikanisierung des spanischen Katholizismus» nennt. Aufgrund der Tatsache, daß der Anglikanismus einen der intensivsten Industrialisierungs-, Verstädterungs- und Demokratisierungsprozesse erfahren und im Unterschied zum französischen und italienischen Katholizismus und zum zentraleuropäischen Protestantismus eine einzigartige religiöse Position in der Nation bewahrt hat, glaubt Orensanz, daß der spanische Volkskatholizismus einen ähnlichen Weg einschlagen könnte.

Dieser würde darin bestehen, daß die Synthese zwischen der nationalen Psyche und dem Katholizismus bestehen bleibt und der katholische Glaube weiterhin ein Element der globalen nationalen Identifikation bildet; daß die gelegentliche religiöse Praxis weiterhin einen hohen Stand aufweist, auch wenn die regelmäßige Beteiligung sinkt; daß die Weisungen von Bischöfen in bezug auf die Sitten, die politischen Optionen usw. in der Gesellschaft keine Beachtung finden, während es zu einer Menge aufsehenerregender Haltungen, Manifestationen und Gesten von Gruppen, Bischöfen und Klerikern kommt (die berüchtigten «anglican extravagancies»); daß die Kultur, die Gesellschaftsordnung, das politische System sich festigen unter totalem Absehen von den spezifisch katholischen Werten und Belangen; daß der Katholizismus noch eine unbestimmte, verdünnte Bedeutung hat, von der man nur noch in den großen Momenten der Prachtentfaltung Gebrauch macht. Kurz: Der Katholizismus wird zu einem Wert des «Reservefonds», zu einem den Verlusten und Gewinnen des Tages enthobenen Immobilienwert werden. Will man diesen Anglikanisierungsprozeß verhüten, muß nach Meinung von Orensanz die Pastoral den pfarreilichen Rahmen sprengen; man muß in der intellektuellen, literarischen und künstlerischen Welt zugegen sein und zu ihr einen Beitrag leisten; man muß sich an einen Geschichtsentwurf binden, der wirklich dem Morgen und nicht dem Gestern oder Vorgestern entspricht.

Ein weiterer Autor gründet seine Reflexion ebenfalls auf die soziologischen Gegebenheiten. Es ist Juan Antonio Bernard[6], der deutlich die Tendenz verfolgt, die echten christlichen Werte zu betonen, die in vielen Äußerungen der spanischen Volksreligiosität enthalten sind.

Pastoraler Ansatz

Damit kommen wir geradewegs zu den Theologen, die sich vor allem für die pastoralen Werte der Volksfrömmigkeit interessieren. So z.B. der bereits angeführte Fernando Urbina[7], der es für dringend nötig hält, in dialektischer Weise den beiden Ebenen Rechnung zu tragen, auf denen sich die Pastoral bewegt. Die erste Ebene ist die der Gruppen, die von einem lebendigen, engagierten, militanten Glauben beseelt sind; ihr mangelnder Sinn für Religion, Kontemplation und Sakramente ist durch eine Synthese zwischen Glauben und Religiosität, prophetischer Haltung und liturgischem Leben, Aktion und Kontemplation zu kompensieren. Die zweite Ebene ist die des Bevölkerungssektors, der sich in dem bewegt, was man für gewöhnlich Volksreligiosität nennt; er ist von seiner jetzigen religiösen Situation aus zu einem mündigen Glauben zu erziehen.

Ein weiterer sehr wertvoller Beitrag – diesmal mehr von seiten der liturgischen Pastoral – ist der von Dionisio Borobio[8]. Er bewegt sich auf dem Feld der Anregungen, wobei er sich auf die Grundsätze stützt, die in der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums und in der Apostolischen Exhortation «Marialis cultus» Pauls VI. verkündet worden sind, und bietet einige Kriterien zur richtigen Bewertung der verschiedenen Ausdrucksformen der Volksreligiosität, nicht in der Absicht, «Leichen wieder zum Leben zu erwecken», sondern um das religiöse Volksempfinden von innen her zu verstehen.

Borobio weist vor allem auf folgende Kriterien hin: Die Volksreligiosität muß die Objektivität assimilierbarer, aussagekräftiger Inhalte zur Grundlage haben.

Wenn der Inhalt, auf dem sie aufruht, magisch und tabuistisch, in seiner Konzeption falsch oder in seinen Sinnbezügen einseitig ist, haben wir es mit einer entstellten oder verkürzten Form von Religiosität zu tun. Andererseits muß dieser Inhalt, damit er vom Volk angeeignet werden kann und ihm etwas sagt, mit dessen religiösem Empfinden in Einklang stehen.

Um echt zu sein, hat die Volksreligiosität aus dem Leben hervorzugehen und zum Leben hinzuführen. Wenn es sich bei ihr um eine Evasion, um eine Flucht aus dem Leben mit seinen Tragödien und Hoffnungen handelt und wenn das, was man zum Ausdruck bringt, und das, was man erlebt, voneinander getrennt sind, spielt sie eine falsche Rolle. Doch die Volksreligiosität ist nicht mit einer Ideologie, einem Denken und auch nicht mit der politischen Praxis oder Aktion identisch. Sie enthält zwar diese beiden Dimensionen, ist aber vor allem Gefühl, Empfindung, Symbol, Spontaneität, Überschwang. Die Volksreligiosität ist vor allem religiöses Fest.

Die Volksfrömmigkeit ist zu überprüfen und mit neuen Kräften zu erfüllen, indem man sich folgende Kriterien vor Augen hält: a) das biblische Kriterium: in erster Linie hat sie das Gotteswort zu verwenden, sich von den in der Schrift enthaltenen Riten und Gebeten inspirieren zu lassen und sich an die großen Themen der christlichen Botschaft zu halten; b) das liturgische Kriterium: die Äußerungen der Volksfrömmigkeit sind harmonisch auf die sakramentalen und liturgischen Feiern hinzuordnen, zu denen sie hinführen sollen und deren notwendige Erweiterung sie sind; c) das ökumenische Kriterium: die Bestrebungen und Zielsetzungen der ökumenischen Bewegung sind zu berücksichtigen, und es ist eine Haltung zu fordern, die sich nicht abschließt, sondern die Gemeinschaft mit anderen Brüdern sucht; d) das anthropologische Kriterium: man muß die sicheren, erhärteten Ergebnisse der Humanwissenschaften beachten, so daß die Volksfrömmigkeit mit den genannten Werten übereinstimmt.

Damit die Volksreligiosität richtig zur Geltung kommt, ist eine kreative Aufgabe zu leisten und zwar, wie Borobio betont, «nicht ohne das Volk, sondern mit dem Volk, innerhalb seines Lebens. Die Aufgabe, kreativ zu sein, muß möglichst vielen übertragen werden. Sie ist wieder dem Volk zurückzugeben, damit sich dieses mitverantwortlich fühlt. Darum ist das Klerikermonopol aufzuheben, die Spontaneität in ihrem Reichtum und ihren Risiken zu bejahen, das Volk nicht als willfähriges kleines Kind anzusehen, das einfach auszuführen hat, was man ihm aufträgt, sondern als jemand, der schöpferisch tätig zum Ausdruck bringt, was er aus seinem Glauben heraus empfindet.»

Globaler Ansatz

Ein eigenes Kapitel verdient der theologische Beitrag zum Thema der Volksreligiosität, den vor kurzem Luis Maldonado geleistet hat, beabsichtigt er doch, sich global und umfassend damit zu beschäftigen. Er hatte bereits bei den Neunten Gesprächen von Avila eine Skizze seines Denkens vorgelegt[9]; dieses war herangereift im Lauf der drei Kurse eines von ihm im Rahmen der Theologischen Fakultät Salamanca geleiteten Forschungsseminars über das Thema und hat sich schließlich zu einem wichtigen Werk verdichtet[10].

Der Ansatzpunkt von Maldonado liegt in der Strömung eines neuen Interesses, das die Frage nach der Volksreligiosität überall geweckt hat und nicht einfach einer bloßen Mode entspringt, sondern auf sehr entscheidende Faktoren der heutigen Situation zurückgeht. Denken wir z.B. an den Wandel des politischen Denkens, welches das Zentrum der Politik wieder ins Volk zurückverlegen will; an die Kulturkrise einer technisch-industriellen Zivilisation, die ihre schwerwiegenden Mängel entdeckt und die Suche nach einem neuen Menschentyp auf Ebenen verlegt, die vorher vom Rationalismus der Aufklärung geringgeschätzt worden waren. Dieser Rationalismus hat bis heute geherrscht, in unseren Tagen aber beginnt er offensichtlich eine geradezu aufsehenerregende Krise durchzumachen, und eine parallele Wende scheint sich auch in der Theologie anzubahnen, die nach einer Epoche deutlicher Hinneigung zum Säkularen und Politischen einerseits und zum «nackten Glauben» andererseits die Notwendigkeit einsieht, ihren Horizont einmal mehr zu erweitern, um nach einer neuen Synthese zwischen Glaube und Religion, Profanität und Sakralität zu suchen.

Als Exponenten dieser Schwenkung der Theologen führt Maldonado den Haupturheber der politischen Theologie, J.B. Metz, an, der in einem Vortrag, den er im Frühjahr 1975 zu Madrid hielt, sagte: «Es gibt nichts, was die Theologie so dringend benötigt wie die religiöse Erfahrung, die in den Sinnbildern und Erzählungen des Volkes enthalten ist. Nach ihnen muß sie greifen, wenn sie nicht vor Hunger sterben will... Mehr als je bedarf die Theologie des Brotes der Religion, der Mystik und der religiösen Erfahrung des einfachen Volkes.»

Das Buch von Maldonado umfaßt drei Teile. Im ersten Teil bietet es eine Beschreibung und Sichtung der hauptsächlichen religiösen Volksfeste Spaniens. Im zweiten analysiert es die verschiedenen Schlüssel zur Deutung der Volksreligiosität, die deren viele Seiten ansichtig machen: das Magische, das Symbolische, das Imaginäre, das Mystische, das Festliche, das Scherzhafte, das Theatralische, das Gemeinschaftliche und

das Politische. Und im dritten Teil schließlich bietet es einen geschichtlichen Überblick über die Bezüge zwischen der Volksreligiosität und dem liturgischen Kult. Eine aufschlußreiche semantische Notiz zur Bedeutung des Begriffes «Volk» vervollständigt das Ganze.

Der vor allem synthetische Charakter des Werkes von Maldonado verwehrt es uns, eine umfassende Synthese seines Denkens vorzulegen, hindert aber nicht, wenigstens die Hauptabsicht hervorzuheben: einen konkreten Beitrag zur Entdeckung und zum Verständnis des Volkshaften im Umkreis der Religion zu leisten. Der Autor glaubt allen Ernstes, daß die Theologie ebenso wie die offizielle Kultur unserer Gesellschaft sich wieder dazu bequemen muß, vom Volk zu lernen. «Nicht als ob wir das Volk ein weiteres Mal zu einem Mythos machen oder vergöttlichen wollten. Man hat das schon zur Genüge getan! Wir haben bloß den Wunsch, es etwas besser kennenzulernen und von neuem über einige seiner Werte nachzudenken, die von der bürgerlichen Kultur so sehr übersehen und von ihr so sehr zerstört worden sind, daß sie zu verschwinden drohen.»

Es läßt sich schwer voraussagen, welche Richtungen die theologische Reflexion über die Volksreligiosität in Spanien einschlagen wird. Gegenwärtig bemerken wir erst ein Erwachen des Interesses für das Thema, und es liegen einige anfängliche Analysen aus verschiedenen Standorten sowie einige schüchterne Systematisierungsversuche vor. Ob sich alles zu einem spezifischen, zusammenhängenden Denken verdichtet oder nicht, hängt zum großen Teil von dem ab, was auf dem Gebiet der Pastoral getan wird; die pastoralen Aktivitäten aber sind zur Stunde noch reichlich divergent, ja widersprüchlich.

[1] Vgl. die Bibliographie in: Fe y nueva sensibilidad histórica (Salamanca 1972) 395–467.

[2] Fernando Urbina, Acercamiento al tema de la religiosidad popular: Phase 15 (1975) 335–344.

[3] Segundo Galilea, Evangelización de la religiosidad popular. Dialéctica de dos «modelos» pastorales: Sal Terrae 62 (1974) 724–730.

[4] Juan de Dios Martín Velasco, La fiesta. Estructura y morfología de una manifestación de la vida religiosa: Phase 11 (1971) 239–255; Religiosidad popular, cultura popular y evangelización: Equipos en misión 18 (1974) 17–34; Religiosidad popular, religiosidad popularizada y religión oficial: Pastoral misionera 11 (1975) 46–66.

[5] Aurelio L. Orensanz, Religiosidad popular española 1940–1965 (Madrid 1974); Religiosidad popular española, ¿ crisis o extinción ?: Hechos y Dichos Nr. 461 (1975) 39–40.

[6] Juan Antonio Bernard, Catolicismo tradicional-popular y acción pastoral en España: Sinite 10 (1969) 124–140; Sociología religiosa de las fiestas populares en el medio rural español: perspectivas pastorales: Phase 10 (1970) 283–296; Pastoral de una fe madura. Diagnóstico sociorreligioso del catolicismo tradicional (Madrid 1972).

[7] Außer dem in Anm. 2 angeführten Aufsatz vgl. Fernando Urbina, Opción misionera y religiosidad popular: Pastoral misionera 11 (1975) 3–13.

[8] Dionisio Borobio, Religiosidad popular en la renovación litúrgica: criterios para una valoración: Phase 15 (1975) 345–364.

[9] Luis Maldonado, Sugerencias preliminares para una valoración teológica de la religiosidad popular: Pastoral misionera 11 (1975) 67–83.

[10] Luis Maldonado, Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico (Madrid 1975).

Übersetzt von Dr. August Berz

JOAN LLOPIS

1932 in Barcelona geboren. Studium an der Universität Salamanca, an der Gregoriana und am Liturgischen Institut von Sant'Anselmo in Rom. Doktorat in Theologie und Diplom in Psychologie. War Professor für Liturgie an der Universität Salamanca und an der Theologischen Fakultät von Barcelona. Mitbegründer des Centro de Pastoral Litúrgica von Barcelona; ständiger Mitarbeiter an der Zeitschrift «Phase» und an verschiedenen Forschungsberichten und populärwissenschaftlichen Veröffentlichungen. Er publizierte u.a.: La Sagrada Escritura, fuente de inspiración de la liturgia de difuntos del antigo rito hispánico (Barcelona 1965); Itinerari litúrgic (Barcelona 1968; ins Spanische und Tschechische übersetzt); La inútil liturgia (Barcelona 1972); El entierro cristiano (Madrid 1972); De la fe a la teología (Barcelona 1973). Anschrift: Entenza 59, 9° 2ª, Barcelona 15, Spanien.

Neuerscheinung

RUPERT VON DEUTZ
LESUNGEN ÜBER JOHANNES

Der geistige Sinn seines Evangeliums

Ins Deutsche übertragen von Ferdinand Emunds und Rhaban Haacke. Ca. 1104 Seiten, Leinen (Reihe „Occidens – Horizonte des Westens" Band 1, Teil I und II. Herausgegeben von Wilhelm Nyssen). DM 125,–.

Ein klassisches Werk der Theologie, vor kurzem (1969) kritisch neuediert, jetzt zum ersten Mal übersetzt und damit einem breiteren Leserkreis zugänglich.

Rupert, Mönch aus Lüttich, 1075–1129, kongenialer Zeitgenosse des hl. Bernhard, Haupterbe der im 11. Jahrhundert in Europa führenden Lütticher Theologie, fand seine zweite Heimat im Kloster Siegburg, wurde als Abt nach Deutz berufen, widmete seine gedankenreichen Schrifterklärungen der Kölner Kirche.

Sein flüssiger Stil läßt sich nahtlos übertragen (Fr. Heer). Seine Begeisterung für das Johannesevangelium greift auf die Leser über, wenn sie mit ihm Vers für Vers befragen und die wunderbare Fülle und grandiose Einheit des Themas von der Gottmenschheit Jesu nachempfinden. Rupert übernahm, aber ergänzte auch die Exegese des hl. Augustinus. Er ist sein bester Interpret geworden, was für uns den gegebenen, leicht gemachten Einstieg in die Geisteswelt dieses größten Kirchenvaters bedeutet. Unsere Zeit, die auch bei den großen griechischen Vätern anfragt, wird überraschende Anklänge an die christliche Weltgipfelung des hl. Irenäus heraushören.

Die Scholastik, verwöhnte Erbin dieser weitgespannten Schriftkenntnis, zergliederte oft zu schnell, um an Beweise zu kommen: die moderne Exegese irrt oft im Vorfeld umher, mutet uns ermüdende, steinige Durststrecken zu; Rupert mag hier und da die Allegorie bevorzugen, aber schnell und sicher wie kaum ein anderer führt er zur Quelle.

Durch jede Buchhandlung

Spee-Verlag 5500 Trier

Vorwort

In den letzten Jahrzehnten ist viel Kritik laut geworden gegenüber dem Theismus und dem personalistischen Gottesbegriff. Manche redeten sogar vom «Tode Gottes». Seitdem ist jedoch ein neues Empfinden für die mystischen Dimensionen des menschlichen Lebens entstanden. Diese Nummer von CONCILIUM untersucht nicht die gesellschaftlichen und politischen Situationen, die mit zur Erneuerung des religiösen Interesses geführt haben könnten – so interessant auch eine Analyse dieser Umstände sein könnte.

Wir stellen fest, daß dieses Interesse sich ursprünglich viel eher auf gewisse Formen asiatischer Spiritualität richtete, daß es sich darüber hinaus aber in den letzten Jahren verlagerte auf das Kennenlernen von Mystikern aus der christlichen Tradition. So ist vor allem Johannes vom Kreuz wieder «in». Viele Menschen beschäftigt die Frage nach einem tieferen Mysterium des Lebens. Dabei fällt auch von neuem das Wort «Gott», wiewohl man nicht behaupten kann, daß diese religiösen Erfahrungen zurückgreifen auf das alte Modell des Theismus. Es scheint hier vielmehr zu gehen um einen Gott, der die Kategorien des «persönlich Göttlichen» und der «Unperson als des Göttlichen» übersteigt. Eben gerade diese Problematik will dieses Heft einer theologischen Analyse unterziehen.

In der asiatischen Spiritualität ist die Erfahrung der Einheit so stark ausgefallen, daß sie an sich schon eine Kritik der westlichen «Ich-Erfahrung» in sich schließt. Im Westen dagegen wurde als Folge der Philosophie der Subjektivität auch ein «vager» Gottesbegriff ausgebildet: Bedingung der Möglichkeit des menschlichen Subjektes. Dieses Verständnis von Gott liegt aber in einer ganz anderen Ebene als der östliche Gottesbegriff. Darum ist zu untersuchen, warum der traditionelle Personalismus im konkreten Leben vieler Menschen Abwehrreaktionen hervorgerufen hat; ob in dem Begriff von «Persönlichkeit», wie ihn die Theologie gebraucht, nicht zu viele Gegebenheiten aus der Gebetserfahrung verschwiegen werden. Vor allem: läßt die Tradition der christlichen Mystik nicht viel deutlicher erkennen, daß Gott selbst jenseits des Dilemmas des «persönlichen» und des «unpersönlichen» Göttlichen steht? Ist Gott «eine» Person? Ist er persönlich?

In einem ersten, philosophischen Artikel macht der Autor (F. Wagner) deutlich, wie schwierig es ist, außerhalb eines religiösen Kontextes zu einem befriedigenden Personbegriff zu kommen. Der bürgerliche Personbegriff – Person ist sich selbst determinierendes Selbstbewußtsein – führt zu unlösbaren Aporien. Wiewohl auch begrenzte christliche Vorstellungen von der Person durch diesen bürgerlichen Begriff beeinflußt wurden, so daß man dazu überging, von Gott als absoluter Selbstbestimmung zu sprechen, werden wir doch erst zu einem befriedigenden Personbegriff kommen können, wenn wir uns vom Trinitätsdogma inspirieren lassen. Gerade im anderen erst kommt die Person eben zu sich selbst.

Darum mußte eine genauere Analyse des theologisch verwendeten theistischen Gottesbegriffs erarbeitet werden; vor allem aber auch die Erfahrbarkeit des nicht-erfahrenen Gottes. Der Autor (H. Vorgrimler) zieht daraus einige Folgerungen betreffs der Eigenart unseres Sprechens über Gott, wie sie vor allem im betenden Sprechen zum Ausdruck kommt.

Eine Darlegung über asiatische Spiritualität war als «Gegengewicht» zu einer einseitig westlichen Form des Denkens wichtig. Der Autor (P. Nemeshegyi) analysiert die Unterschiede zwischen einer prophetischen und einer mystischen Gotteserfahrung. Beide schließen einander nicht aus, sondern weisen wechselseitig auf die Gefahren jedes Exklusivismus hin.

Wiewohl wir vielleicht allzu leichthin von «der jüdisch-christlichen Tradition» sprechen mögen, so sollten wir doch die Entwicklung der jüdischen religiösen und ethischen Gotteserfahrung in ihrer Eigenart nicht verkennen. Der Autor (M. Vogel) sieht in der jüdischen Religiosität primär die Erfahrung eines Gottes, der als «Du» angeredet werden kann.

In der christlichen Tradition, vor allem in der Geschichte des Dogmas, wurde der Begriff «Person» als theologischer Begriff entwickelt. Der Autor (R. Cantalamessa) analysiert diesen Personbegriff so, wie er im Zusammenhang mit der Problematik des Trinitätsdogmas und wohl auch im Hinblick auf «Personalität» und «Apersonalität» entstanden ist, wobei er anmerkt, daß die Begriffe «Natur» und «Person» außerhalb der Aussage des Dogmas bleiben, wiewohl sie ein Ausdrucksmittel dessen sind, was die gläubige Gemeinschaft mit der Aussage vom «dreieinigen» Gott intendiert.

Obwohl Gott unaussagbar ist und doch viele Namen hat, von denen aber kein einziger ganz zutreffend ist, verlangt das Mysterium danach, «benannt» zu werden. Wie groß und allumfassend das göttliche Geheimnis auch sein mag, so lassen wir es ohne eine persönliche Namengebung doch in einer nichtssagenden Anonymität (Jan Peters). In einem theologisch-thematischen Beitrag werden dann das Pro und Contra eines Personnamens in Verbindung mit dem lebendigen Gott analysiert (P. Schoonenberg). Der Autor läßt vor

allem die Aporien erkennen, die entstehen durch den Gebrauch des Begriffes «Person» für Gott, der im Hinblick auf den Menschen nicht als ein «Gegenüber» verstanden werden kann: Die Abgrenzung zwischen Gott und Mensch liegt auf seiten des Menschen, sie ist keine Grenze bei Gott selbst. Auf dieser Grundlage ist ein Dialog mit dem Osten nicht nur möglich, sondern eröffnet außerdem auch positive Perspektiven.

Anhand von Meister Eckehart als Vertreter der «Wesensmystik» und von Johannes vom Kreuz als Repräsentant der sogenannten «Brautmystik» wird nochmals das Dilemma des «unpersönlich Göttlichen» und des «persönlich Göttlichen» behandelt (F. Maas). Die Schlußfolgerung daraus lautet, daß in beiden Typen von Mystik das «persönlich Göttliche» eigentlich aus seinen Angeln gehoben wird, wenn auch auf gegenläufige Weisen. Gott selbst steht jenseits des Dilemmas «persönlich oder unpersönlich Göttliches».

Hat diese ganze theologische Problematik eine gesellschaftlich-politische und kritische Kraft? Der Autor, der diese Frage zu beantworten sucht (G. Wildmann) kann tatsächlich auf die politische Relevanz sowohl des christologischen wie des trinitarischen Personbegriffs in der Geschichte des Gemeinschaftslebens der westlichen Welt verweisen. «Person» kann nicht funktionalisiert werden.

Im Gebet kommt die Problematik rund um das persönlich Göttliche und das unpersönlich Göttliche sowie um die Überwindung dieses Dilemmas eindrucksvoll zum Ausdruck (G. Mahoney). Abgeschlossen wird das Heft zu diesem Thema mit einem informierenden Artikel über die vor allem im angelsächsischen Raum beheimatete «Prozeßtheologie», die es ganz und gar zu tun hat mit dem Thema, das in dieser Nummer von CONCILIUM analysiert wird (Robert B. Mellert).

Wir sind überzeugt, daß mit diesem Heft ein wirklich ernst zu nehmender Beitrag zu einer sehr aktuellen Problematik des religiösen Lebens geleistet wird.

EDWARD SCHILLEBEECKX
BAS VAN IERSEL

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Beiträge

Falk Wagner

Selbstbestimmung und Person

Über das Unvermögen des Menschen, ‹das Persönliche› außerhalb eines religiösen Kontextes genau in Worte zu fassen

Elend der menschlichen Persönlichkeit

Wer sich in der Gegenwart über das Verständnis des Menschen als Person äußern will, sieht sich mit kaum überwindbaren Schwierigkeiten konfrontiert. Das, was den Menschen bisher und insbesondere während der Neuzeit ausgezeichnet hat: sein individuelles Personsein, seine Subjektivität und Persönlichkeit scheint sich heutzutage verflüchtigt zu haben. Statt vom Glanz, legt es sich nahe, nur noch vom Elend der menschlichen Persönlichkeit zu sprechen. «Die Kulturindustrie hat den Menschen als Gattungswesen hämisch verwirklicht. Jeder ist nur noch, wodurch er jeden anderen ersetzen kann: fungibel, ein Exemplar. Er selbst, als Individuum, ist das absolut Ersetzbare, das reine Nichts.»[1] Die Persönlichkeit ist so zur «Maske ihrer selbst»[2] geworden.

Damit dürfte schon sichtbar geworden sein, daß es sich bei dem hier prognostizierten ‹Ende des Individuums› nicht um das Individuum schlechthin, sondern um ein bestimmtes Individuum handelt. Es ist das Individuum, das in neuzeitlicher Philosophie und Theologie, im literarischen und sozialen Kontext der bürgerlichen Gesellschaft als selbständig-selbstbestimmende Person, als geistig-autonome Persönlichkeit oder als selbstbewußte Subjektivität begründet, erhalten und gefeiert worden ist. Daß der Mensch sich als sich selbst bestimmende Person erfaßt und sich entsprechend seiner Autonomie im Konkurrenzkampf der bürgerlichen Gesellschaft zu behaupten hat: diese Sicht der menschlichen Person scheint durch die Erfahrung der Gegenwart außer Kraft gesetzt werden zu müssen. Für den im neuzeitlichen Denken ausgearbeiteten Begriff der Person gilt, daß er auf die Begriffe selbstbestimmenden Selbstbewußtseins bzw. spontaner (selbsttätiger) Subjektivität gegründet ist. Person, Selbstbewußtsein, Subjektivität und auch Subjekt können insofern als mehr oder weniger synonyme Begriffe angesehen werden, als mit Selbstbewußtsein und Subjektivität auf den innersten Nerv der Person abgehoben wird.

Freilich ist das Verständnis der Person genauer so zu bestimmen, daß die Begriffe Selbstbewußtsein und Subjektivität das allgemeine Prinzip der Person bezeichnen. Dieses Prinzip wird als Ausdruck von Selbstbestimmung und Selbständigkeit gegenüber Natur und Geschichte (Tradition) dann auch als Idee der Persönlichkeit bezeichnet, der die Person «als zur Sinnenwelt gehörig» «unterworfen ist»[3]. Persönlichkeit und Person verhalten sich in diesem Sinne wie Prinzip und Prinzipiatum, Idee und Realität oder Allgemeinheit und Besonderheit. In der Person findet die Idee der Persönlichkeit insofern ihr reales Dasein, als sich die Person durch das Prinzip der Selbstbestimmung beherrscht weiß. Folglich ist das menschliche Individuum nicht Persönlichkeit, sondern es hat Persönlichkeit unter der Bedingung, daß es in seinem Denken und Handeln dem Prinzip der Selbstbestimmung folgt und sich so als von den Einflüssen der Natur und der Geschichte unabhängige Person gewinnt.

Persönlichkeit und Person

Der Unterscheidung von Persönlichkeit und Person korrespondiert die grundsätzliche Unterscheidung von Bestimmen und Bestimmbarem, von Vernunft und Empirie. Ihr wohnen weittragende Konsequenzen für die Konstruktion des wirklichen und bestimmten Selbstbewußtseins als logisch-kategorialen Kerns der menschlichen Person inne. Das läßt sich an der Philosophie J.G. Fichtes verdeutlichen. Fichte versucht zwar das Selbstbewußtsein als absolutes Ich zu begründen. Das Ich soll sich ursprünglich und spontan als Selbst-Setzen, als Tathandlung und insofern als Einheit von Aktivität und Passivität hervorbringen können. Aber dieses sich selbst setzende Ich hat sich damit noch nicht als wirkliches und bestimmtes sich wissendes Selbstbewußtsein konstituiert. Denn das Ich gewinnt sich als sich wissendes Selbstbewußtsein allererst in der Auseinandersetzung mit dem anderen, dem Nicht-Ich oder Objekt. Das Ich wird nämlich im Bestimmen des Objekts von diesem selbst bestimmt. In dieser Hemmung seiner Tätigkeit durch das Objekt wird sich das Ich seiner selbst bewußt. Darin ist es jedoch begründet, daß das Ich als wirkliches sich wissendes Ich eo ipso endliches Selbstbewußtsein ist. Der Begriff des realen Selbstbewußtseins kann aufgrund der Vermitteltheit der Tätigkeit des Ich durch die Gegenwirkung des Objektes allein als endliches Selbstbewußtsein gedacht werden. Und insofern der Begriff der Person auf dem des Selbstbewußtseins basiert,

kann auch die Person nicht anders denn als endlich konzipiert werden. Die Endlichkeit des realen Selbstbewußtseins und die der Person bildet die logisch-begriffliche Voraussetzung dafür, daß Fichte den Gedanken der Persönlichkeit Gottes als für die Bestimmung Gottes unangemessen kritisiert und zurückgewiesen hat[4]. Diese Kritik hat das philosophische und theologische Bewußtsein nachhaltig bis heute bestimmt, so daß jeder neue Versuch, Gott personhaft zu denken, durch eine direkte oder indirekte Auseinandersetzung mit den von Fichte entwickelten Argumenten vermittelt ist.

Bürgerliche Persönlichkeit

Gleichwohl hat sich gerade während des 19. Jahrhunderts die Anstrengung des Denkens immer wieder darauf gerichtet, Gottes Absolutheit zusammen mit seiner geistigen Persönlichkeit auszusagen. Dieses Interesse an der Denkbarkeit Gottes als Persönlichkeit geht primär auf das Interesse des Menschen an der Selbständigkeit seiner geistig-sittlichen Persönlichkeit zurück. Denn «höchstes Glück der Erdenkinder sei nur die Persönlichkeit», läßt Goethe die Geliebte im West-östlichen Diwan sagen und verhilft damit dem Spitzenbegriff des bürgerlichen Zeitalters zu dichterischem Ausdruck.

Das Interesse des bürgerlichen Subjekts an seiner unmittelbaren Selbstbestimmung findet im Begriff der Persönlichkeit, die man nunmehr nicht mehr hat, sondern auch sein soll, seinen Niederschlag. Da aber die Selbstbestimmung der Persönlichkeit unter den Bedingungen von Natur und Gesellschaft immer wieder Hemmungen erfährt, sucht das menschliche Subjekt in Gott die Persönlichkeit, die sich rein aus sich selber bestimmt und so jeder Bedingtheit und Hemmung durch anderes entnommen ist. Weil Gott den gelungenen Fall selbstbestimmender Persönlichkeit repräsentieren soll, kann der Mensch auch unter den Bedingungen des durch Natur und Gesellschaft gehemmten Geistes daran festhalten, sich als sittlich-religiöse Persönlichkeit zu verwirklichen. Die durchaus auch religiös-theologischen Motive, die dazu geführt haben, der Fichteschen Kritik zum Trotz den Gedanken der Persönlichkeit als mit der Absolutheit Gottes kompatibel zu erweisen, sind also durch das Interesse des bürgerlichen Subjektes vermittelt, an seiner im Prinzip der Persönlichkeit zum Ausdruck gebrachten Selbstbestimmung festhalten zu können.

Gerade von dem Versuch des bürgerlichen Subjekts, sich als Persönlichkeit, Subjektivität oder selbstbestimmendes Selbstbewußtsein zu erfassen, ist aber unter den Bedingungen der Gegenwart zu sagen, daß er gescheitert ist. Dieses Scheitern signalisiert die Formel vom ‹Ende des Individuums›[5]. Sie besagt, daß das ‹principium individuationis›, in dem die neuzeitlich-bürgerliche Subjektivität gründet und das mit dem Prinzip der Selbsterhaltung und Selbstbestimmung identisch ist, für den Untergang des Individuums als selbständiger Person verantwortlich zu machen ist.

Will sich nämlich das singuläre Subjekt im Sinne des Prinzips der Selbstbestimmung konstituieren, so ist von ihm die Unterdrückung und Beherrschung der inneren und äußeren Natur gefordert. Das Individuum muß um seiner Selbstbestimmung willen sich sowohl von seinen natürlichen Bedürfnissen, Neigungen und Trieben befreien, als sich auch von den Einwirkungen der äußeren Natur unabhängig machen. Im Zuge der Verwirklichung des Prinzips der Selbstbestimmung durch die menschlichen Subjekte schlägt aber die Herrschaft der Selbstbestimmung auf diese selber zurück. Das zeigt sich zunächst am Konkurrenzkampf, der die bürgerliche Gesellschaft in allen ihren Zweigen beherrscht. Das Prinzip der Selbstbestimmung richtet sich nicht länger nur gegen innere und äußere Natur, sondern gegen die konkurrierenden Individuen selber. Denn was sich im Konkurrenzkampf der Individuen durchhält, ist das Prinzip von Selbstbestimmung als solches, das schließlich auf das System der Gesellschaft und seine Subsysteme so übergeht, daß das Individuum als solches, nämlich abgesehen von seinen systemfunktionalen Rollen, der Desintegration anheimfällt.

Das Prinzip der Selbstbestimmung setzt sich durch, indem es sich über das Selbst hinwegsetzt. Damit ist die singuläre Person in eine Krise geraten, von der gilt, daß sie durch das seiner selbst bewußte Individuum selber veranlaßt ist. Denn die singuläre Person, die entsprechend der Idee der Persönlichkeit auf die Verwirklichung des Prinzips der Selbstbestimmung gedrängt hat, ist mit der Verallgemeinerung und Verabsolutierung dieses Prinzips ihrer selbst verlustig gegangen. Indem die singuläre Subjektivität sich aufgrund des von ihr befolgten Prinzips ihren eigenen Untergang bereitet hat, trifft sie die Kritik, die im 20. Jahrhundert auf der ganzen Breite des Denkens in Philosophie, Sozialwissenschaften und Theologie an der *unmittelbar* sich selbst bestimmenden Subjektivität geübt wird, nicht unvorbereitet. Aufgrund dieser Kritik muß offenbar der Versuch als gescheitert erachtet werden, die menschliche Person entsprechend dem Prinzip *unmittelbarer* Selbstbestimmung als rein autonome Subjektivität zu begreifen. Angesichts dieses Scheiterns entzieht sich das Personsein des Menschen offensichtlich einer objektivierbaren Darstellung. Das, was von der selbständigen Person übriggeblieben ist, regrediert in

eine unauslotbare Innerlichkeit, in Freizeitbeschäftigung und Subkultur.

Aporie des selbstbestimmenden Selbstbewußtseins

Wenn sich das menschliche Personsein unter der Bedingung der Prädominanz des Prinzips unmittelbarer Selbstbestimmung verflüchtigt, so kann das offensichtlich nicht nur in der Verabsolutierung der Selbstbestimmung begründet sein. Vielmehr ist zu erwarten, daß dem Prinzip von Selbstbestimmung von Hause aus eine Aporie innewohnt, die zu der für das menschliche Individuum inadäquaten Realisierung führen muß. Und in der Tat geht mit dem Begriff des selbstbestimmenden Selbstbewußtseins eine Aporie einher, die für das Verständnis der Person ruinös ist. Denn das Prinzip des selbstbestimmenden Selbstbewußtseins dient zwar als Erklärungs- und Begründungsbasis für die menschliche Daseinsgestaltung. Gleichwohl erweist sich dieses Prinzip dadurch als aporetisch, daß es die Erklärung und Begründung seiner selbst nicht zu leisten in der Lage ist.

Das selbstbestimmende bzw. sich selbst setzende Selbstbewußtsein muß sich nämlich beim Versuch seiner Selbstkonstitution schon als unerklärt in Anspruch nehmen. Dadurch verstrickt sich die Selbsterklärung der selbstbestimmenden Subjektivität in einen Zirkel. Zur Erklärung des Selbstbewußtseins, die durch das Selbstsetzen in ursprünglicher Weise geleistet werden soll, setzt sich das Selbstbewußtsein in der Einheit seiner Momente, nämlich von Setzen und Gesetztsein, Bestimmen und Bestimmtsein, Subjekt und Objekt schon voraus. Diese Aporie der Zirkelhaftigkeit kehrt in allen Versuchen wieder, die Erklärung der Subjektivität durch den Aufbau einer unmittelbaren und ursprünglichen Subjekt-Objekt-Einheit zu gewinnen. Denn alle diese Versuche fußen auf derselben *petitio principii:* Zur Begründung der unmittelbar selbstbestimmenden Subjekt–Objekt–Einheit wird eben diese schon unerklärt beansprucht[6]. Das trifft auch für den Sachverhalt zu, den die analytische Philosophie unter dem Titel des Indexwortes «ich» thematisiert. Denn die pronominale Umschreibung des Indexwortes «ich» erweist sich dann als zirkelhaft, wenn sie jemand in der ersten Person formuliert und etwa sagt: «Mit ‹ich› bezeichne ich mich selbst».

Die zirkelhaft-aporetische Selbsterklärung des selbstbestimmenden Selbstbewußtseins findet darin ihre Objektivierung in den großen Systementwürfen der Subjektivitätsphilosophie, daß die anfänglich-unmittelbare Selbstbestimmung und Subjekt-Objekt-Einheit im Zuge ihrer Realisierung niemals endgültig eingeholt werden kann. Vielmehr bleibt eine Differenz von Prinzip und Prinzipiatum, von Wesen und Erscheinung der Subjektivität bestehen, die dazu führt, daß an die Stelle einer gelungenen Verwirklichung der Selbstbestimmung der unendliche Progreß, die Approximation oder die Identifizierung mit partikularen Objektivationen tritt. Denn der ursprünglichen Subjekt-Objekt-Einheit der selbstbestimmenden Subjektivität korrespondiert unter den Bedingungen ihrer Realisierung, die an die Differenz von Subjekt und Objekt gebunden ist, keine entsprechende absolut-ideale Erscheinung.

Genau diese bleibende Differenz zwischen unbedingtem Prinzip und bloß bedingter Realisierung der Selbstbestimmung schlägt sich auf dem Boden des sozialen und politischen Umgangs mit Selbstbestimmung im permanenten Konkurrenzkampf sowohl der individuellen als auch der allgemeinen Subjekte nieder. Der Konkurrenzkampf der bürgerlichen Subjekte und der von Klassen, gesellschaftlichen Gruppen und Nationen ist nämlich der Ausdruck dafür, daß die Selbstbestimmung singulärer und allgemeiner Subjekte niemals rein als solche, sondern immer nur in nicht endender Hinwegarbeitung von Fremdbestimmung durchgesetzt werden kann. Auf diese Weise erfährt sich das selbstbestimmende Selbstbewußtsein im Medium seiner geschichtlichen Realisierung als von sich selbst entfremdet.

Zusammenfassend kann also gesagt werden, daß die Verflüchtigung der individuellen Person, die durch die Formel vom ‹Ende des Individuums› namhaft gemacht wird, in der prinzipiellen Aporie begründet ist, daß das selbstbestimmende Selbstbewußtsein die Erklärung und Begründung seiner selbst nur auf dem Wege eines vitiosen Zirkels vollziehen kann. Insofern mit dieser inkonsistenten Selbsterklärung des Selbstbewußtseins zugleich die Erklärung und Verwirklichung des menschlichen Personseins getroffen wird, könnte man vorschlagen, den Begriff der Person von dem des Selbstbewußtseins und der Subjektivität zu unterscheiden oder gar zu trennen, um so die Person den Zusammenhängen der defizitären, weil zirkulären Selbstbewußtseinstheorie zu entnehmen. Jedoch legt sich ein derartiger Versuch insofern nicht nahe, als das neuzeitliche Verständnis des Personseins aufs engste mit den Begriffen Selbstbewußtsein und Subjektivität verknüpft ist. Daher ist es sinnvoller, die Neubestimmung des Personhaften zusammen mit dem Versuch der Neukonstitution des Subjektivitätsbegriffs vorzunehmen.

Begriff der göttlich-absoluten Selbstbestimmung

Die Aporie des unmittelbar selbstbestimmenden Selbstbewußtseins ist der christlichen Religion nicht

fremd. Vielmehr hat die christliche Religion in ihrer Reflexionsgestalt, der Theologie, immer schon auf diese Aporie geantwortet, so daß sich sagen läßt: Die Antwort auf diese Aporie bezeichnet geradewegs den Anfang der christlichen Theologie, wie er in den Vorstellungen der Menschwerdung, des Todes und der Auferstehung Gottes in zunächst noch vorstellungshaft-verschlüsselter Weise vorliegt. Denn was bedeuten diese Vorstellungen nicht im Hinblick auf den soteriologischen Aspekt, sondern im Hinblick auf Gottes Wesen selber? Diese Frage kann nur adäquat beantwortet werden, wenn man von der begrifflich-strukturellen Explikation des Gottesgedankens ausgeht, wobei die Anstrengung des Begriffs allerdings nicht zu vermeiden ist. Denn nur aufgrund einer gedanklich-begrifflichen Klärung kann die Neubegründung des Personbegriffs gelingen, wie sie der begriffenen christlichen Theologie entnommen werden kann. Die christliche Theologie kann also die Aporie des Personbegriffs nur dann einer Lösung zuführen, wenn es ihr gelingt, das begriffliche Niveau zu überbieten, das in jener Aporie zum Ausdruck kommt[7].

Gott mag als Schöpfer, alles bestimmende Wirklichkeit, allmächtiges Subjekt oder wie immer konzipiert werden. Grundlegend für diese Konzeptionen sind Begriffe wie Aseität, actus purissimus, causa sui. Mit ihnen wird auf die absolute Selbstbestimmung des göttlichen Wesens abgehoben. Gott bestimmt sich aus und durch sich selbst; er ist, was er ist, weil er ist. Jedoch ist es in der Geschichte des Denkens niemals gelungen, den Begriff der göttlich-absoluten Selbstbestimmung konsistent und aporielos zu denken. Denn wenn auch die Differenz von Bestimmen und Bestimmtsein, Aktivität und Passivität oder, vorstellungshaft gesprochen, von Schöpfer und Geschöpf allererst dem göttlichen Bestimmen als Selbstbestimmung folgt, so tritt doch mit dieser Differenz eine für die absolute Selbstbestimmung uneinholbare Voraussetzung auf. Sie besteht darin, daß dem Moment des Bestimmtseins, der Passivität, eine gegenüber dem Moment des aktiven Bestimmens relative Selbständigkeit zukommt. Die selbstbestimmende Macht Gottes setzt sich mit dem Moment des passiven Bestimmtseins, der Ohnmacht, eine Voraussetzung voraus, relativ zu der sich die Macht allererst als Macht erweisen kann. Diese Voraussetzung muß *für* das göttliche Setzen und Bestimmen gemacht werden.

Damit stellt sich aber die Frage, ob die Voraussetzung auch dem göttlichen Bestimmen adäquat ist, d.h. demjenigen Moment, für das die Voraussetzung vorausgesetzt wird. Die Frage nach der Entsprechung von Setzen der Macht und vorausgesetzter Ohnmacht zeigt, daß die göttliche Macht notwendigerweise die relative Selbständigkeit des passivischen Bestimmtseins voraussetzen muß, damit diese Voraussetzung dem entsprechen kann, wofür sie vorausgesetzt ist, nämlich der göttlichen Selbstbestimmung. Damit wird aber ein Prozeß eingeleitet, in dessen Verlauf der Unterschied von Bestimmen und Bestimmtsein, von Macht und Ohnmacht sich auflöst. Denn indem die vorausgesetzte Ohnmacht der selbstbestimmenden Macht um dieser selbst willen adäquat wird, fällt der Unterschied von Macht und Ohnmacht dahin. Der Unterschied von Bestimmen und Bestimmtsein wird abgelöst durch die Indifferenz der Unterschiedenen. Bestimmen und Bestimmtsein oder, vorstellungshaft gesprochen, göttliche Macht und menschliche Ohnmacht kommen zum Ausgleich, weil die vorausgesetzte Ohnmacht in ihrer relativen Selbständigkeit der bestimmenden Macht, für die sie Voraussetzung ist, entspricht.

Daß göttliche Macht und menschliche Ohnmacht, aktives Bestimmen und passives Bestimmtsein zum Ausgleich kommen, besagt zunächst, daß Gott, insofern er als absolute Selbstbestimmung gedacht wird, scheitert.

Anfang der christlichen Theologie

Dieses Scheitern Gottes als absoluter Herr ist aber nicht etwa das Ende, sondern der *Anfang der christlichen Theologie*. Denn werden die Vorstellungen der Menschwerdung und des Todes Gottes darauf befragt, was sie für die Erfassung von Gottes Wesen selber bedeuten, so besagen sie eben dies: Gott nimmt den Platz des Menschen, des passiven Bestimmtseins ein, und der Mensch tauscht seinen Platz mit Gott, indem er den Mensch gewordenen Gott, der aufgrund seiner Voraussetzung scheitert, tötet. Mit Menschwerdung und Tod Gottes ist mit der Differenz von Gott und Mensch zugleich die von absoluter Selbstbestimmung und passivischer Fremdbestimmung gefallen.

Damit ist deutlich, daß die christliche Theologie den Begriff der unmittelbar selbstbestimmenden Subjektivität niemals zum Inbegriff des Personverständnisses machen kann. Vielmehr zeigt die begrifflich interpretierte Theologie, daß gerade der «absolute Fall» unmittelbarer Selbstbestimmung, nämlich die göttliche, aufgrund ihrer immanenten Aporie, der vorausgesetzten Voraussetzung, nicht gelingt. Damit kann die christliche Theologie zugleich den Grund dafür angeben, warum Subjektivität und Personsein, werden sie entsprechend der Struktur unmittelbarer Selbstbestimmung und Autonomie gedacht, notwendigerweise dem Untergang geweiht sind. Die Theologie kann sonach erklären, warum in der Gegenwart das «Ende des

Individuums» diskutiert wird. Denn das autonome Individuum läßt sich nicht rein aus sich selbst begründen; Selbstbestimmung setzt Fremdbestimmung, Autonomie, Heteronomie voraus, aufgrund welcher Voraussetzung der Gedanke des unmittelbar selbstbestimmenden Personseins sich als verfehlt herausstellt.

Trinitarischer Gottesbegriff

Aber die christliche Theologie endet nicht im Scheitern der göttlich-absoluten Selbstbestimmung. Denn sie beginnt eigentlich erst dort, wo sie auf der Basis der Indifferenz von Selbstbestimmung und Fremdbestimmung, von Gott und Mensch zur Konstitution des wahren Begriffs göttlicher und menschlicher Subjektivität übergeht. Die Indifferenz von Selbst- und Fremdbestimmung läßt sich nämlich nicht nur als negatives, sondern ebenso als affirmatives Resultat deuten. Die Indifferenz besagt dann, daß beide ihren Platz tauschen: Aktivität wird durch Passivität und Passivität durch Aktivität substituiert, so daß an der Stelle der Aktivität Passivität und an der Stelle der Passivität Aktivität entstehen. Wird diese gegenseitige Substitution als *identischer Prozeß, also eodem actu* gedacht, so ist offenbar, daß, indem sich die Aktivität in Passivität übersetzt, die Passivität zugleich als Aktivität manifestiert wird. Indem also Aktivität und Passivität als identischer Vorgang sich gegenseitig substituieren, entsteht an der Stelle von Aktivität Passivität und an der Stelle von Passivität Aktivität, so daß Aktivität und Passivität im Tausch ihrer Plätze zugleich bei sich ankommen. Aktivität und Passivität explizieren sich also im anderen ihrer selbst als sie selbst. Diese Selbstexplikation im anderen wird aber nur dann adäquat erfaßt, wenn sie als der eine identische Prozeß gedacht wird, der besagt, daß das Selbst (Aktivität) im anderen (Passivität) bei sich ist.

Mit dieser begriffenen Struktur der Selbstexplikation im anderen wird nichts anderes als der Inbegriff der christlichen Theologie entfaltet, denn sie repräsentiert den christlichen als *trinitarischen* Gottesbegriff. Ihren vorstellungshaften Ausdruck hat diese Struktur in der Auferstehung gefunden. Begrifflich formuliert wird mit der Auferstehung auf die Konstitution des trinitarischen Gottesbegriffs abgehoben. Der trinitarische Gottesbegriff wird freilich nur dann angemessen gedacht, wenn er als aus dem Prozeß des Scheiterns der absoluten Selbstbestimmung Gottes hervorgegangen entfaltet wird. Dann nämlich gibt sich die affirmativ begriffene Indifferenz von Selbst- und Fremdbestimmung als die Struktur des trinitarischen Gottes zu erkennen: Gott (1) entfaltet sich im anderen (2) seiner selbst, so daß er in diesem anderen zugleich bei sich ist (3). Das allgemeine göttliche Bestimmen geht so auf sich selbst, daß es sich im Bestimmen seiner selbst als Bestimmtes (anderes) bestimmt und zugleich im Bestimmen seines Bestimmtseins bei sich ist.

Die göttliche Selbsterfassung ist sonach vermittelt durch die Selbstunterscheidung, derzufolge Gott sich im anderen seiner selbst erfaßt. Indem nämlich das göttliche Bestimmen auf sich geht, bestimmt es sich als bestimmtes Bestimmen, als vom reinen Bestimmen unterschiedenes, aber so, daß der bestimmte Unterschied als Bestimmtes bestimmt ist und sich so als mit dem Bestimmen identisch erweist. Daß Gott sich im Bestimmen seiner selbst als Bestimmtes bestimmt und so im Bestimmten als dem anderen des Bestimmens bei sich ist, macht die begrifflich-strukturelle Fassung des trinitarischen Gottesbegriffs aus. Der trinitarische Gottesbegriff repräsentiert damit die Antwort auf den aporetischen Begriff unmittelbar absoluter Selbstbestimmung: Die göttliche Selbstbestimmung ist vermittelt durch das Bestimmte als das andere des Bestimmens, aber so, daß das Bestimmen im Bestimmen des Bestimmten mit sich identisch ist. Gott expliziert sich also in seinem Unterschied als sich selbst.

Daß das Bestimmen seinen Unterschied bestimmt, kann auch so ausgedrückt werden, daß das Bestimmen als Negieren das Bestimmte als Negatives negiert. Das allgemeine Bestimmen ist so Negieren jeder möglichen Bestimmtheit, jedes möglichen Negativen. Da aber *alles* vermöge der allgemeinen Negationsfähigkeit des Bestimmens negiert werden kann, so gilt das auch für das Negieren oder Bestimmen selber. Das Negieren wendet sich auf sich selber an und macht sich so in Negation seiner selbst zum negierten und bestimmten Bestimmen. Damit ist der *Unterschied*, durch den das allgemeine Bestimmen vermittelt ist, als *solcher* gesetzt. Vorstellungshaft gesprochen besagt das: Das allgemeine göttliche Bestimmen setzt in Selbstnegation seines allgemeinen Bestimmens den Unterschied als Welt. Die Welt ist also ihrer begrifflichen Fassung nach nichts anderes als der Unterschied, der als solcher gesetzt ist. Zerfällt aber damit die im göttlichen Bestimmen präsente Einheit von Bestimmen und Bestimmtsein, von Gott und seinem anderen in die haltlose Differenz von Allgemeinheit und Besonderheit, von Gott und Welt? Das ist nur dann nicht der Fall, wenn vom gesetzten Unterschied, vom Bestimmten und Besonderen als solchem gezeigt werden kann, daß er an sich selbst mit dem allgemeinen Bestimmen identisch ist.

Die Übereinstimmung des Besonderen, der Welt mit dem allgemeinen Bestimmen, Gott, kann nicht dadurch erwiesen werden, daß das Bestimmen das Bestimmte bestimmt. Denn soll das Bestimmte mit dem allgemeinen Bestimmen identisch sein, so kann diese

Identität nicht durch den Rückgriff auf das allgemeine Bestimmen selbst verständlich gemacht werden. Vielmehr ist vom Bestimmten *als solchem* zu zeigen, daß es mit dem Bestimmen übereinkommt. Wird das Bestimmte *als solches* gedacht, so ist es das bestimmt (gedachte) Bestimmte, die bestimmte Bestimmtheit. Die Bestimmtheit als solche ist das Nicht-Bestimmen. Daher ist die bestimmte Bestimmtheit als bestimmtes = negiertes Nicht-Bestimmen das Bestimmen selbst. Das als bestimmt Bestimmtes für sich gesetzte Besondere erweist sich also an sich selbst als Selbstbestimmendes. Dieses Selbstbestimmende ist als das *Subjekt* die manifeste Einheit von Bestimmen und Bestimmtsein, von Allgemeinheit und Besonderheit oder, vorstellungshaft formuliert, die manifeste Einheit von Gott und Mensch.

Der Sohn Gottes

Diese manifeste Einheit von Allgemeinheit und Besonderheit kann zugleich als die konstruktive Darstellung des einen *Sohnes Gottes* begriffen werden. Denn indem sich der Sohn in der Bestimmtheit seines Sohn-Seins, seiner Besonderheit gegenüber der göttlichen Allgemeinheit setzt, ist er in der Bestimmtheit bei sich, d.h. mit sich identisch und allgemein. Denn die Bestimmtheit seines Sohn-Seins ist für ihn, den Sohn, bestimmte Bestimmtheit, d.h. eine Bestimmtheit, die aus sich ist. Daher ist das Ankommen des Sohnes in seiner Bestimmtheit *in einem* schrankenlose Allgemeinheit und Besonderheit. Der Sohn macht, indem er sich in der Bestimmtheit seines Sohn-Seins setzt, das Sohn-Sein zu dem Seinigen und ist darin bei sich und allgemein.

Mit dem Sohn-Sein als manifeste Einheit von Allgemeinheit und Besonderheit, von Gott und Mensch denkt die christliche Theologie zugleich die *Neukonstitution des Begriffs der Subjektivität bzw. der Person*. Der Subjektivität liegt nicht ein festes Ich als Substrat zugrunde. Vielmehr resultiert das Ich allererst aus dem Prozeß seiner Selbstobjektivation. Das Ich tritt zunächst gar nicht als Ich, sondern nur in der Form von Bestimmtheiten auf, in Gedanken, Vorstellungen, Taten und Gefühlen. Das Ich ist nicht zuerst ‹da›, und dann denkt oder handelt es. Vielmehr ist das Ich zunächst nur als der Gedanke ‹Ich›, nämlich als durch Denken, Vorstellen, Handeln oder Fühlen bestimmtes ‹Ich› präsent. Dieses bestimmte ‹Ich› kann auch das Selbst heißen. Das Selbst zielt demnach auf ein im bestimmten Denken und Handlungen objektiviertes ‹Ich›, nicht auf das Ich-Subjekt, sondern auf das Ich-Objekt oder auf den Gedanken ‹Ich›. Erst indem dieses bestimmte Selbst sich als objektiviertes Selbst selbst erfaßt und sich als dieses Bestimmte «ver-selbstet», ist das Ich als Ich existent.

Die bestimmten Gedanken und Handlungen sind es, durch die das Selbst sich selbst gegeben ist. So ist sich das Selbst nicht als es Selbst, sondern als durch Gedanken und Handlungen bestimmtes, objektiviertes Selbst gegeben. Das Selbst ist also nur als bestimmtes Selbst bestimmt. Das Selbst ist eine Bestimmtheit, die eben durch diese Bestimmtheit, also durch sich selbst bestimmt ist. In der Bestimmtheit des Selbst durch sich selbst bestimmt und so bei sich zu sein, ist das Ich. Das Ich ist also weder ursprünglich-unmittelbares Bei-sich-selbst-Sein oder Selbstbestimmung, noch ist es das mittelbare, nämlich durch bestimmte Gedanken und Handlungen sich gegebene Selbst, sondern Ich ist in der Bestimmtheit des in Gedanken und Handlungen sich gegebenen Selbst bei sich und so mit sich identisch. Ich ist folglich weder bloß abstrakte Identität und Allgemeinheit, wie es von der *unmittelbar* selbstbestimmenden Subjektivität behauptet wird, noch die bloße Bestimmtheit des Selbst. Vielmehr ist Ich als die manifeste Einheit von Allgemeinheit und Bestimmtheit *Selbstbestimmendes*. Als Selbstbestimmendes unterscheidet es sich von der unmittelbaren Selbstbestimmung dadurch, daß es sich allein im Umweg über die sich gegebene Bestimmtheit des Selbst als mit sich identisch erfaßt.

Das ist der Begriff des konkreten Ich, wie er auf exemplarisch-absolute Weise in dem einen Sohn Gottes, in Jesus Christus, seine Entfaltung findet. Dieses konkrete Ich läßt sich dann zugleich als Person bestimmen. Von Person läßt sich nur sprechen, insofern ein Ich im Unterschied seiner selbst, in dem bestimmten sich gegebenen Selbst bei sich ist. Person ist manifeste und existente Selbstunterscheidung von Allgemeinheit und Besonderheit, aber so, daß die Person in ihrer Selbstunterscheidung, in dem bestimmten Selbst bei sich ist.

Dieser Begriff der Person als manifest-existente Einheit von Allgemeinheit und Besonderheit macht es zugleich möglich, daß die Momente der immanent trinitarischen Selbstunterscheidung Gottes als Personen vorgestellt werden können. Denn nur aufgrund der manifesten Einheit von Allgemeinheit und Besonderheit ist die Person fähig, in einer anderen Person nicht ihre Schranke, sondern ihre Selbsterfüllung zu finden.

Die Freiheit der Person

Unter den Bedingungen des endlich-menschlichen Personseins gilt zwar, daß die Person in keiner Bestimmtheit des bestimmten sich gegebenen Selbst auf

abschließende und endgültige Weise bei sich und so mit sich identisch ist. Vielmehr durchläuft die menschliche Person einen Prozeß der Entwicklung, in dessen Verlauf sie ihre jeweils vorläufige Erfüllung in Bestimmtheiten des Selbst findet, die durch andere Bestimmtheiten ersetzt werden können. Gleichwohl gilt, daß die menschliche Person in jeder Bestimmtheit ihres Selbst zugleich bei sich und mit sich identisch ist. Indem die Person in der jeweiligen Bestimmtheit ihres sich gegebenen Selbst ihre Erfüllung findet, ist sie *frei*.

Die Freiheit der Person gründet sonach in ihrer Entwicklungsfähigkeit: Wie sie in jeder Bestimmtheit ihres Selbst bei sich und mit sich identisch ist, so ist sie an keine dieser Bestimmtheiten endgültig gebunden. Vielmehr kann sie aufgrund ihres Personseins, nämlich aufgrund ihrer manifest-existenten Einheit von Allgemeinheit und Besonderheit jede Bestimmtheit ihres Selbst transzendieren und ihre Identität in einer anderen Bestimmtheit ihres sich gegebenen Selbst realisieren. Die menschliche Person wird also noch Person, die sie aber gerade deshalb noch nicht ist, weil sie Person immer schon ist. Denn hätte die Person sich nicht schon als manifest-existente Einheit von Allgemeinheit und Besonderheit erfaßt, so würde sie in anderen Bestimmtheiten ihres sich gegebenen Selbst nicht ihre jeweilige Erfüllung, sondern ihre definitive Schranke und ihren Verlust finden.

In dieser Struktur der Person als manifeste Einheit von Allgemeinheit und Besonderheit ist es begründet, daß der Konkurrenzkampf der Individuen durch die Kommunikation von Personen abgelöst werden kann, die nur im Transzendieren ihrer selbst bei sich sind. Und ebenso gilt für das Verhältnis von Person und Gesellschaft, daß die Person nur aufgrund ihrer manifesten Einheit von Allgemeinheit und Besonderheit als Person Rollenträger und als Rollenträger Person sein kann.

Auf diese Weise erweist sich der durch die begriffliche Interpretation des christlichen Gottesgedankens gewonnene Personbegriff zugleich als Inbegriff wahrer Humanität, die nicht länger durch das Prinzip unmittelbarer Selbstbestimmung verstellt ist.

[1] M. Horkheimer/T.W. Adorno, Dialektik der Aufklärung (Frankfurt am Main 1969) 154.

[2] T.W. Adorno, Stichworte (Frankfurt 1969) 54.

[3] I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft (PhB 38) (Hamburg ^{9}1959) 155.

[4] Vgl. F. Wagner, Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel (Gütersloh 1971) 19–112.

[5] Vgl. M. Landmann, Das Ende des Individuums (Stuttgart 1971); J. Habermas, Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus (Frankfurt 1973) 162 ff.

[6] Vgl. D. Henrich, Fichtes ursprüngliche Einsicht (Frankfurt 1966); ders., Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie: Hermeneutik und Dialektik, Bd. 1 (Tübingen 1970) 257–284; U. Pothast, Über einige Fragen der Selbstbeziehung (Frankfurt 1971); P. Reisinger, Reflexion und Ich-Begriff: Hegel-Studien Bd. 6 (1971) 231–265; F. Wagner, aaO. 48 ff.; ders., Schleiermachers Dialektik (Gütersloh 1974) 137 ff.; K. Cramer, Erlebnis: Hegel-Studien, Beiheft 11 (1974) 537–603.

[7] Im Hintergrund der folgenden Überlegungen steht der Übergang von der Logik des Wesens in die des Begriffs in Hegels «Wissenschaft der Logik».

FALK WAGNER

1939 in Wien geboren. Studium der Theologie, Philosophie und Soziologie in Mainz und Frankfurt am Main 1960–1968, theologische Promotion in München 1969; Habilitation für Systematische Theologie in München 1972; seit 1973 Wissenschaftlicher Rat. Veröffentlichungen: Über die Legitimität der Mission (München 1968); Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel (Gütersloh 1971); Schleiermachers Dialektik (Gütersloh 1974). Außerdem diverse Aufsätze in Fachzeitschriften und Wörterbuchartikel. Anschrift: Niblerstraße 13a, D-8013 Eichenau.

Herbert Vorgrimler

Neuere Kritik des Theismus

Erfahrungen

Das Gottesproblem der neueren Zeit entstand – nicht ausschließlich, aber primär – aus drei Komplexen im Bereich der Erfahrung.

1. Nach zahlreichen ernst zu nehmenden Zeugnissen glaubenwollender und nichtglaubender Menschen wird Gott nicht mehr oder allenfalls im Modus seiner Nicht-Gegenwart erfahren. Diese Nicht-Erfahrung Gottes ist noch einmal zu unterscheiden von der Begrifflichkeit, in der sie wiedergegeben wird: «Tod Gottes» oder «Verlust der Unmittelbarkeit Gottes» sind prägnante, aber Kurzschlüsse nahelegende Umschreibungen für die Veränderung der Gotteserfahrung gegenüber der bei Augustinus, Franz von Assisi oder Martin Luther[1].

2. Die Verbrechen und Katastrophen dieses Jahrhunderts haben das noch nie zureichend beantwortete Theodizeeproblem weiter radikalisiert. Es ist nicht einsichtig zu machen, wie sich der in grausamen Leiden bestehende «Preis der menschlichen Freiheit» mit einem Gott, der zugleich Allmacht und Liebe ist, vereinbaren ließe. Auch Menschen mit religiös-ehrfürchtiger Grundhaltung fragen nach der Übereinstimmung von Wesen und Willen Gottes und danach, ob die Leiden der Opfer überhaupt, etwa in einer Nachgeschichte, kompensiert werden können.

3. Zu den intensiveren neueren Erfahrungen der Menschheit gehören nicht nur die der menschlichen Ohnmacht und des göttlichen Schweigens, sondern auch diejenigen, in denen die Menschheit mit Erfolg neue Fähigkeiten erprobt. Auch diese Erfahrung hat Konsequenzen für das Verständnis Gottes: Er ist als Hypothese der Welterklärung, zur Bewältigung katastrophaler Situationen und zur allmählichen Humanisierung der Menschheit unnötig und daher offenbar «unbrauchbar» geworden. Glaube und Theologie müssen berücksichtigen, daß Gott im Bereich der Empirie, der innerweltlichen Werte, des Brauchbaren nicht (mehr) vorkommt[2].

Kritik am Theismus

Diese drei Komplexe praktischer, weltweiter Erfahrung trugen dazu bei, daß in der theologischen Diskussion der Theismus einer immer radikaleren Kritik unterzogen wurde, zunächst durchaus mit Recht, da die Theologie von allen Erfahrungen auszugehen hat, die die Menschheit mit Gott macht. Einige Elemente der mitteleuropäischen Theismus-Kritik sollen hier angeführt werden.

Welches sind die genaueren Inhalte jener Gottesauffassung, die man seit Ralph Cudworth († 1688) «Theismus» nennt? Kurz gesagt bestehen sie in der «Überzeugung von der Existenz eines absoluten, weltüberlegenen, personalen Gottes, der die Welt aus nichts schuf und sie dauernd erhält und dem all jene Eigenschaften der Unendlichkeit, Allmacht, Vollkommenheitsfülle usw. zukommen», hinsichtlich derer vom Mittelalter an in Judentum, Christentum und Islam Übereinstimmung herrschte[3]. Aus Cudworths Verständnis des Theismus müßte noch die Auffassung hinzugenommen werden, die die Theodizee betrifft: Nicht im höchsten Weltenlenker, sondern in der Natur des Geschaffenen liegt der Unterschied von Gut und Böse.

Schon Kant fand es wichtig, den Theismus zu differenzieren[4]: Einerseits in eine Gottesauffassung, die von der Offenbarung Gottes abstrahierte und die Existenz Gottes, sein Wesen und seine Eigenschaften mit dem Vermögen der menschlichen Vernunft ergründen wollte, so daß eine apriorisch angebahnte «natürliche Theologie» zustande käme, und andererseits eine theologische Systematik, die aus den biblischen Gotteszeugnissen eine Synthese zu erstellen suchte.

Es ist verständlich, daß sich die vom Wort Gottes ausgehende evangelische Theologie nie in einem Konsens mit dem apriorisch philosophischen Theismus anfreunden konnte. Für die katholische Theologie wird zuweilen gesagt, das I. Vatikanum habe den Theismus dogmatisiert[5]. Die Lehre des I. Vatikanums über Gott, den Schöpfer, und seine Eigenschaften (DS 3001), seine Vorsehung (DS 3003) und über die Erkennbarkeit Gottes mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft (DS 3004, 3026) insinuiert jedoch nicht, daß eine von der Offenbarung Gottes absehende «natürliche Theologie» zum Ausgangspunkt der christlichen Theologie genommen und die Offenbarung erst a posteriori reflektiert würde. Das I. Vatikanum folgt vielmehr in seinen Darlegungen selber einer heilsgeschichtlichen Linie, innerhalb derer eine bloß natürliche Erkennbarkeit Gottes (wie die «natura pura») eine rein theoretische Möglichkeit bleibt. Auf die additive Aufzählung göttlicher Eigenschaften und die Nennung der Vorsehung ist besonders zu achten: hier werden Formeln aus dem 1. Jahrtausend unreflektiert wiederholt. Jedenfalls hatte das I. Vatikanum so wenig wie irgend ein anderes Konzil die Intention, das Ver-

hältnis Gottes zur Welt und zur Menschheit erschöpfend darzulegen; es wollte lediglich der Tendenz wehren, Gott und Welt bzw. Menschheit miteinander zu identifizieren oder sie doch so sehr aneinander anzunähern, daß sie nicht mehr voneinander unterschieden werden könnten. Darum sprechen die kirchlichen Lehräußerungen, wenn in ihnen – abstrahierend vom Werk Jesu Christi und vom Wirken des göttlichen Geistes – von Gottes Personsein die Rede ist, von seiner prinzipiellen (nicht aber von seiner konkreten, faktischen!) Unabhängigkeit und Freiheit gegenüber Welt und Menschheit. Auffallend ist, daß das kirchliche Lehramt nie gründlich auf das Theodizeeproblem eingegangen ist. Aus diesen Feststellungen wird deutlich, in welchen engen Grenzen allenfalls von einer Verbindlichkeit des Theismus für die katholische Theologie die Rede sein könnte.

Wenn nun in neuerer Zeit, in einem neuen weltweiten Impuls seit den 60er Jahren unseres Jahrhunderts, die Kritik am Theismus mächtig zunahm, so ist eine Motivation dafür zunächst darin zu sehen, daß Gott davor bewahrt werden soll, in Glaube, Religiosität und Theologie als Objekt behandelt, vergegenständlicht oder gar – in der Folge des im Theismus oft mitgegebenen Transzendenzschemas – verräumlicht zu werden. Zugleich geht es in der Kritik am Theismus um den theologischen Versuch, neue Möglichkeiten der Gotteserfahrung aufzudecken (ein Versuch, der angesichts des Schwindens der Gotteserfahrung auch vom I. und II. Vatikanum hätte unternommen werden müssen, offenbar aber die Fähigkeiten und Kräfte des Lehramts übersteigt). Wie läßt sich die Glaubens- und Hoffnungsgeschichte der Menschheit mit den Erfahrungen der Gegenwart vereinbaren?

Ein weiteres starkes Motiv der Kritik am Theismus besteht darin, den ideologischen Mißbrauch des Theismus durch manche interessierte weltliche und kirchliche Instanzen zu bekämpfen. Ein Theismus, der das Schöpfertum Gottes als Angelegenheit der prähistorischen Vergangenheit und die Erhaltung der Welt, Gottes Vorsehung, als Legitimierung des Vorhandenen und Bestehenden versteht, trägt leicht dazu bei, daß sich die Verteidiger des aktuellen Besitzstandes (in Fragen der Staatslehre, des Eigentums, des Strafrechts usw.) als Hüter und Verkünder des göttlichen Willens ausgeben und Gottes Funktion damit weiter einschränken können: Mit ihrer vermeintlichen Aufrechterhaltung einer Glaubenssubstanz nehmen sie Gott die Kraft, Welt und Menschheit auf seine Zukunft hin zu orientieren. In allen theologischen Entwürfen, in denen Gott als die Zukunft von Welt und Menschheit verstanden wird[6] – Entwürfen, auf die hier nicht weiter eingegangen werden kann –, liegt daher implizit oder explizit eine Kritik des herkömmlichen, stets dem ideologischen Mißbrauch ausgesetzten Theismus vor.

Die neuere Kritik am Theismus ist theologisch weitgehend von *Paul Tillich* und *Rudolf Bultmann* abhängig. Programmatisch forderte *Tillich* die «Überwindung des Theismus», die er selbst zu realisieren suchte, indem er «Gott über Gott», den göttlichen, nicht-anthropomorphen Gott über dem biblischen und kirchlichen Gott denken wollte. Dieser «Gott über Gott» läßt sich finden in dem theoretisch nicht begründbaren, daher «absoluten Glauben» des «Mutes zum Sein»[7]; eine adäquate Bezeichnung für ihn ist «Tiefe des Seins». Das Seinsdenken soll ermöglichen, die qualitative Differenz zwischen Gott und Mensch aufrechtzuerhalten, ohne Gott als weltjenseitig aufzufassen; Gott ist das «Sein-Selbst» oder, anthropologisch gewendet, «das, was uns unbedingt angeht». Der Versuch, das «Sein-Selbst» radikal zu denken, führte Tillich dazu, die weniger als das Sein selbst bedeutenden Qualitäten des Seienden und so auch Existenz und Essenz von Gott zu negieren. Auch als «höchstes Wesen» kann Gott nicht verstanden werden, weil er damit als Teil eines Ganzen bezeichnet werden würde. In diesem Zusammenhang lehnt Tillich es scharf ab, Gott als «Person» oder als «persönlichen Gott» zu bezeichnen; diese Benennungen würden geraden Weges wieder zum anthropomorphen, weltjenseitigen Gott des Theismus führen, der Person neben anderen Personen wäre.

Mit dieser Ablehnung des Personbegriffes für Gott steht Tillich in einer geistesgeschichtlichen Tradition, die auf den «Atheismusstreit» 1798/99 zurückgeht[8]. Zwar kann nach Tillich Gott als Grund alles Persönlichen nicht a-personal oder unter-personal sein[9], ein dialogisches Verhältnis des Menschen zu Gott im Sinn der traditionellen Gebetsauffassung und die Vorstellung einer das Weltgeschehen leitenden Vorsehung kommen für ihn jedoch nicht in Betracht. Der Gedanke der Vorsehung bedeutet das Festhalten an einem definitiven Sinn menschlicher Geschichte, und die Praxis des Gebets bedeutet Vergegenwärtigung des «Mysteriums des Seins» und dessen, «was uns unbedingt angeht»[10]. In der Auseinandersetzung mit Tillich, die besonders intensiv in der zweiten Hälfte der 60er Jahre geführt wurde[11], wurden vor allem Zweifel an der Eignung des Seinsdenkens für eine Revision des Theismus und an der Vereinbarkeit des Tillichschen mit dem biblischen Gottesverständnis geäußert.

Radikaler als Tillich hütete sich *Bultmann* davor, Äußerungen über Gottes «An-sich» zu machen, weil der Mensch als geschichtliches Wesen gar keine Erkenntnis über Gottes Sein haben könne[12]. Gott, eine «transzendente Wirklichkeit», kann nicht zur Welt des

Seienden gehören und zugleich auch nicht ein Wesen «oberhalb oder außerhalb der Welt» sein; die transzendente Wirklichkeit läßt sich innerhalb der Welt vernehmen; sie trifft den Menschen wie ein Licht und macht ihm bewußt, «daß er in seiner Existenz von dieser transzendenten Wirklichkeit ebenso begnadet wie gefordert ist»[13]. Die Wirklichkeit Gottes ist also in der Welt, nämlich im Medium des menschlichen Geistes, am Werk. Sie läßt sich jedoch nicht im Denken objektivieren, und in diesem Sinne gehört Bultmann zu den evangelischen Theologen, die sich gegen die Objektivierung, weil gegen die Verendlichung Gottes wehren und zugleich ein revidiertes Transzendenzverständnis suchen[14].

Bultmann hält an der Möglichkeit fest, trotz des anhaltend drängenden Theodizeeproblems von der Allmacht und der Vorsehung Gottes zu sprechen, aber eben nicht im Sinn objektivierenden Denkens, sondern nur als Bezeugung individuellen Glaubens, der den Allmächtigen bekennt in einem verzweifelten «Dennoch» gegenüber den konkreten Umständen des Daseins und der auf Gottes Weltregiment vertraut in einem «Dennoch» gegenüber dem kausal bedingten Weltverständnis der Natur- und Geschichtswissenschaft[15]. Gottesbezeichnungen theistischer Herkunft wie «Gegenüber» oder «Person» gehören für Bultmann jedoch nicht zu diesem Bereich legitimer Rede von einem handelnden Gott.

In der von dieser Sicht Bultmanns abhängigen Theologie wurde die Ablehnung des Theismus zu weiteren Konsequenzen gebracht. *Herbert Braun* erklärte die Annahme einer «an sich existierenden Gottheit, die den Geschichtslauf lenkt», zu einem Hindernis für den Glauben. Entgegen der «Statik des Gottesgedankens», d.h. dem objektivierenden Denken Gottes, wolle er Gott als ein «transpsychologisches» Geschehen im Raum der Mitmenschlichkeit verstehen und meinte als Neutestamentler, damit einen bereits in der Schrift sich abzeichnenden Prozeß legitim fortzusetzen. «Der Mensch als Mensch, der Mensch in seiner Mitmenschlichkeit, impliziert Gott»[16]; die Fähigkeit zur Liebe gründet jedoch auch für Braun in einem für den Menschen Unverfügbaren.

Für *Dorothee Sölle* ist mit dem erfahrbaren Ende der Eingriffe, ja der Gegenwart Gottes in der Geschichte und mit dem Bewußtwerden des moralischen Postulates vom Verschwinden der Idee eines Allmächtigen auch das Ende des Theismus gekommen, in dem Gott als Autonomer, Fremder dem Menschen gegenübergestellt wird. Mit dieser Gottesvorstellung ist auch der Gedanke an eine Überwelt und damit an eine pränatale und postmortale Existenz zu Ende[17]. In der Theologie D. Sölles hat Gott noch eine Zukunft, er besitzt «noch nicht erwachte Möglichkeiten», ist in der Gegenwart aber nur «absconditas», ein «Gott ohne Eigenschaften». Gott ist darauf angewiesen, sich in menschlicher Liebe zu ereignen – Angewiesenheit und Bedürftigkeit Gottes sind für D. Sölle nicht negative Attribute –, und so ist die Vorstellung eines personalen Gottes, eines Gegenübers des Menschen nicht sinnvoll oder für das Glaubensverständnis hilfreich. Nach der Meinung D. Sölles ist bereits der Gott Jesu von Schwäche und Angewiesenheit gekennzeichnet: «Die Berufung auf Gott fügt dem Entwurf Christi nichts hinzu»[18]. Der praktische Theismus des auf die Vorsehung vertrauenden und auf die Erhörung des Gebets wartenden Christen ist für D. Sölle ideologieverdächtig, da er ein Bewußtsein an den Tag bringt, das die bestehende menschliche Elendssituation konservieren möchte.

Der Schweizer Theologe *Ulrich Hedinger* bekämpft in seiner Skizze einer «messianischen Theologie»[19] den Theismus unter einem einzigen seiner Aspekte, dem Vollkommenheitsdenken: Der Theismus akzeptiert ein perfektes Gott-Wesen, das einen perfekten Bezug zum Menschen haben soll; konfrontiert man diesen Theismus mit dem Leiden, so wird deutlich, daß das Leiden hier nur als göttlich-pädagogische Maßnahme oder Strafe aufgefaßt werden kann; die Verachtung des Menschen tritt darin zutage. In einem Programm der «Entperfektionierung Gottes» wird vor allem der züchtigende, mit Leiden und Kreuz operierende «allmächtige Vater» für tot erklärt. Gottes Wesen ist vielmehr als radikale, von Anfang an gewesene und zukünftige Liebe zu verstehen, die dem Menschen gegenüber einen Vorsprung innehat, der in der Verwirklichung der eschatologischen Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch eingeholt werden will und kann. In diesem Zusammenhang besagt «messianische Theologie»: Das Schöpfersein Gottes und das Geschöpfwerden des Menschen und der Welt sind eine erst verheißene, noch zukünftige Wahrheit. Daß alles «sehr gut» geschaffen ist, bleibt erst noch zu realisieren; die Schöpfung ist «in der Erfüllung der operativen Hoffnung Gottes und des Menschen» zu verwirklichen; in diesem Prozeß gegenseitiger Angewiesenheit wird Gott erst Schöpfer, der Mensch erst Mensch. «Der Gott der Liebe ist nicht autark, auch nicht so, daß er einmal autark gewesen wäre», er erreicht seine Vollkommenheit erst mit dem Reich Gottes. Angesichts des konkreten Elends und des Theodizeeproblems sieht Hedinger keine andere christliche Möglichkeit gegenüber Gott als die des Klagens. Die Differenz zwischen dem (jetzigen) Gott der Liebe und dem Gott der verheißenen Erfüllung ist der «Ort» des Klagens und des Fragens für Menschen, die sich mit dem jetzigen Zustand der Unerlöstheit nicht abfinden können.

Für einen geläuterten Theismus

In der Diskussion dieser und verwandter Kritiken wurden auch Stimmen zur Verteidigung eines geläuterten Theismus laut. Zunächst einige evangelische Stimmen. Es gibt nach *H. Gollwitzer* einen unaufgebbaren Kern am Theismus, in dem er mit dem christlichen Gottesglauben unlösbar verbunden ist, nämlich die Notwendigkeit für den Glauben, «theistische Sätze» zu formulieren, d.h. solche, «in denen Gott das grammatikalische Subjekt einer Tat-Aussage ist»[20]. Gollwitzer zweifelt, «ob christlicher Glaube sich noch zur Sprache bringen kann, wenn er sich Sätze, in denen Gott Subjekt einer Tat-Aussage ist, schlechthin verbieten läßt, ob er nicht nur in solchen Sätzen (wie sehr sie dann auch, wie schließlich jede menschliche Aussage, durch Interpretation vor Mißverständnis zu schützen sind) sein sprachliches Wesen hat».

H. Ott spricht von einer wahren, daseinserhellenden, existentiellen (und existentialen) Tiefe des Theismus[21]. Mit Recht wird auch nach Otts Meinung das primitiv anthropomorphe Gottesbild eines naiven Theismus verabschiedet; der geläuterte Theismus aber wußte zu allen Zeiten, «daß Gott nicht nur ‹außerhalb› der Welt, sondern zugleich im eigentlichsten Sinne *in* der Welt ist»[22]. Gegen W. Pannenberg und unter Berufung auf Tillich hält Ott es für möglich und legitim, von Gottes Personsein zu sprechen, wobei das Subjekt(Gott)-Objekt(Mensch)-Schema für ungeeignet erachtet wird: Das menschliche Ich besteht, wie schon M. Buber sagte, in seiner Du-Gewißheit; die Du-Erfahrung liegt darin, daß das Ich sich angegangen weiß. Ott nennt diese Ur-Erfahrung der «Inter-Personalität» mit einem trinitätstheologischen Begriff «Perichorese». Da das Ich des Menschen sich transzendental angegangen weiß, z.B. in der Sinn-Frage, kann das ihn hier (und erst recht im Evangelium) angehende Du in einem allerdings nur analogen Sinn «Person» heißen; noch besser würde es «Über-Person» genannt: Als personale Seinsart «ist Gottes Wirklichkeit antwortend auf menschlich-personale Wirklichkeit bezogen; als über-personale umgreift und übergreift sie zugleich und ineins damit die personalen Aktes des Menschen in einer ihm nicht mehr verstehbaren Weise»[23]. Der Theismus als theologische Methode kann nicht als apriorische natürliche Theologie verstanden werden; vielmehr ist die Botschaft Jesu theistisch zu *interpretieren*, als das Wort eines zur Rede fähigen Gottes. Ein so verstandener Theismus kann nach Ott auch von evangelischer Theologie akzeptiert werden, weil die theistisch-interpretierende Denkbewegung bereits von Gottes Gnade getragen, also nicht menschlich anmaßende Verfügung über Gott ist, wie das eine rein natürliche Theologie wäre[24].

J. Moltmann lehnt zwar verbal den Theismus ab[25]; auch für ihn hat die Theodizeefrage politische Form – mit «Auschwitz» wie bei D. Sölle als Schlüsselwort – angenommen und ist gerade in dieser Form zum umfassenden Horizont der Frage nach Gott geworden[26]. Aber er möchte trotz dieser Krise der metaphysischen Theologie am Denken des Seins Gottes festhalten. Früher brauchte die religiöse Bedürftigkeit des Menschen die Geborgenheit in einer höchsten Autorität und Allmacht, daher dachte die frühere Theologie dem göttlichen Sein alle Bestimmungen des endlichen Seins zu; der so erschlossene Gottesbegriff ist jedoch mit der biblischen Botschaft vom Kreuz nicht vereinbar. Die christliche Theologie «muß Gottes Sein im Leiden und Sterben und zuletzt im Tode Jesu denken, wenn sie sich nicht selbst aufgeben will»[27]. Moltmann vermag den leidensunfähigen, allmächtigen Gott des ungeläuterten Theismus also nicht zu akzeptieren, der für ihn ein unvollkommenes, weil der Ohnmacht und Machtlosigkeit unfähiges Wesen ist, aber Aussagen über das personale Sein Gottes sind möglich: «Gottes Sein ist im Leiden, und das Leiden ist in Gottes Sein selbst, weil Gott Liebe ist.»[28]

Auch katholische Beiträge zur Revision des Theismus sind zu erwähnen. Die Theologie *K. Rahners* nimmt, entgegen einem verbreiteten Mißverständnis, ihren Ausgang nicht in der Philosophie, sondern in der Gotteserfahrung, die eine Erfahrung der abweisenden Ferne ist. Mit dem Vokabular der negativen Theologie spricht Rahner von der Erfahrung der Finsternis, des Schweigens und der Namenlosigkeit Gottes. Er versteht diese «dunklen» Erfahrungen dahingehend, daß sie die transzendentale Dynamik des Menschen auf das Kreuz (und in einem damit auf die Auferstehung) Jesu hinorientieren sollen als an den Ort, an dem Gott als Liebe zu entdecken ist. Der Gott, der sich selbst dem anderen seiner selbst mitgeteilt hat und an diesem gelitten hat und gestorben ist, ist dort erfahrbar als die Liebe, die sich selbst in den Tod gegeben hat[29]. Diesen Gott vermag nach Rahners Überzeugung die Metaphysik nicht zu finden. Sie erreicht nur den immer in unnahbare Ferne rückenden Horizont; dem philosophischen Theismus bleibt Gott immer der wesentlich Unbekannte. Darum kann die Metaphysik weder Gottes Wesen erkennen noch positive Schlußfolgerungen über seine Eigenschaften machen: der menschliche Begriff des Absoluten bleibt «leer»[30]. Der Theismus ist somit nur in dem Maße legitim, als er verstehenwollende Reflexion der offenbarenden Selbstmitteilung Gottes ist. In ihr wird Gott nur insoweit vergegenständlicht, als er sich selbst zum Gegenstand der Menschen gemacht hat[31].

In spezieller Auseinandersetzung mit D. Sölle ver-

bindet *E. Kunz* den geläuterten Theismus mit personalistischem Denken[32]. Wahrheit und Liebe vermag Kunz nicht als Projektionen des Menschen zu verstehen; zwischen dem Vollzug des menschlichen Fragens und Wirkens und der in sich geltenden Wirklichkeit von Wahrheit und Liebe besteht eine «ontologische» Differenz. Nur eine Quelle des Anspruchs absoluter Verpflichtung, die mit Recht als «absolutes Du» bezeichnet wäre, könnte den Menschen absolut verpflichten und verantwortlich machen. Gerechtigkeit und Frieden können – zweiter Gedankengang – nach Kunz nicht darin bestehen, daß Menschen einander in ihrer Begrenztheit une Endlichkeit akzeptieren: Menschen können einander überhaupt nur annehmen, weil sie auf eine erfüllende Begegnung hoffen und damit mehr erhoffen, als ein bloß immanenter Vollendungszustand der Menschheit gewähren könnte. Drittens ist nach Kunz ehrlich zuzugestehen, daß die von Jesus ausgehende Liebe die Möglichkeiten des Menschen übersteigt; ihr Ursprung ist in einer Wirklichkeit zu suchen, die unabhängig vom Bewußtsein des Menschen besteht und seiner Liebe vorgeordnet ist. Die Beziehungen zwischen Menschen sind dadurch bestimmt, daß der Mensch vom absoluten Ursprung der Liebe geliebt wird, ehe sich der Mitmensch ihm zuwendet. Kunz glaubt so, von einer Reflexion der menschlichen Grundwerte und -vollzüge aus (exakter und subtiler als in dem früher oft beschworenen Postulat einer absoluten Antwort auf die menschliche Sinnfrage) das göttliche personale Du denken zu können.

Im Unterschied dazu möchte *H. Mühlen* Gott nicht als das personale Du-Gegenüber des Menschen denken. In seiner Auseinandersetzung mit dem klassischen, von Aristoteles und Thomas herkommenden Theismus, dem Mühlen seine Orientierung an der Instrumentalursächlichkeit und damit ein «dingliches» Interpretament, eine gänzliche Du-losigkeit vorwirft[33], weist er darauf hin, daß Gott nicht in dem Sinne «Du» sein kann wie der Mitmensch. Gott wäre vielmehr zu denken als «die Bedingung der Möglichkeit von Du-Begegnung überhaupt bzw. jenes *unbegrenzte* Du, das in jeglicher mitmenschlichen Du-Begegnung *miterfahren*, nie aber *als solches* und ohne den Absprung von der mitmenschlichen Du-Begegnung erfahren wird»[34].

Schließlich soll hier noch auf die Äußerungen *W. Kerns* zur Personalität Gottes hingewiesen werden. Zur Personalität Gottes gelangt das Denken nach Kerns Überzeugung nicht durch eine theistische natürliche Theologie, sondern nur durch die Reflexion über die jüdisch-christliche Offenbarung. Gewiß sind die Einwände gegen die Personalität Gottes ernst zu nehmen, wenn z.B. im 19. Jahrhundert D.F. Strauss und A.E. Biedermann es für unmöglich hielten, den für den endlichen Geist geprägten Personbegriff auf Gott zu übertragen und dabei von der Endlichkeit zu abstrahieren, oder wenn im 20. Jahrhundert K. Jaspers und E. Bloch aus dem gleichen Grund im Begriff eines personalen Gottes eine Verdinglichung und Verendlichung des Absoluten sehen. Kern hält es für möglich, diese Einwände durch den Hinweis zu entkräften, daß die Begriffe Person und Personalität von Gott nur analog verwendet werden. Die Offenbarung bezeugt einen handelnkönnenden Gott; Handeln wird in funktionaler Analogie von Menschen und von Gott ausgesagt; funktionale Analogie aber setzt strukturelle Analogie voraus. «Das freie, liebende Handeln*können*, das in seinem wirklichen Handeln einbeschlossen ist, macht Gottes Personalität aus.»[35]

Drei Konsequenzen

Am Ende dieser Übersicht kann nicht von sicheren Ergebnissen der Theismus-Kritik gesprochen werden, die nun in die Theologie zu integrieren wären. Aber Aporien wurden aufgedeckt, die in der Gott betreffenden Rede und Praxis Unheil stiften können, wenn sie nicht kritisch reflektiert werden. Drei davon sollen hier hervorgehoben werden.

1. Alle Versuche, den Theismus zu revidieren oder mittels einer neuen Begrifflichkeit zu überwinden, kommen nicht ohne das in der christlichen Erzähl- und Glaubenstradition gebildete Vokabular aus. Zumindest gilt das immer für das eine Wort – Gott. Die in Betracht gezogenen nicht-theistischen Interpretamente teilen mit diesem herkömmlichen Vokabular wenigstens dies, daß sie Analogiebildungen und als solche permanenter Deutung bedürftig sind. Das ist evident z.B. für das personalistische «absolute Du», bei dem erklärt werden muß, wer der beharrlich schweigende Träger dieses Du ist und inwiefern er mit menschlichem Du nicht verwechselt werden darf; es trifft ebenso für die «Tiefe des Seins» oder den Sinn-Grund von allem zu, bei dem verständlich gemacht werden muß, warum es bzw. er nicht ein der menschlichen Hoffnungsgeschichte völlig widersprechendes Neutrum ist.

In allen Fällen bleibt die *Rede von Gott analog*. Nun zeigt sich aber in der Kritik des Theismus, daß diese Kritik vor allem deshalb auftritt, weil die Analogheit seines Vokabulars von denen, die es verwenden, nicht ständig und hinreichend deutlich gemacht wird. Im Interesse derer, die sich weder mit banaler Gottvergessenheit abfinden noch über Gott in die Irre geführt werden dürfen, kann die Theologie weder der Versu-

chung nachgeben, angesichts der Unmöglichkeit einer Rede über Gott von ihm zu schweigen, noch unkritisch der so oft analogielosen kirchenamtlichen Rede über Gott zustimmen.

2. Eine besondere hermeneutische Sorgfalt müßte in der *Rede über die Eigenschaften Gottes* Platz finden. *R. Lay* hat die These entwickelt, Eigenschaften könnten von Gott nur ausgesagt werden, um falsche Vorstellungen abzuweisen; die Gott zugeschriebenen Eigenschaften hätten also «bloß negative Bedeutung»[36]. Von den klassischen theologischen Wegen der affirmatio, negatio und eminentia sei nur die negatio legitim: Das analoge Sprechen von Gott könne nichts anderes sein als die Negation negativer Inhalte oder Namen.

Diese These ist wohl hinsichtlich der affirmatio zu radikal. Es gibt affirmative Aussagen von Gott, von denen nicht ersichtlich ist, warum sie in die Irre führen sollten, so etwa die, daß Gott Liebe ist. Es wäre jedoch bei jeder einzelnen Aussage zu prüfen, unter welchen Verstehensbedingungen sie zustande kam und ob von einer Kontinuität dieser Verstehensbedingungen auch heute noch die Rede sein kann. Wann z. B. hat sich die biblische Rede vom «Pantokrator», die an den universalen Anspruch des Gottes Israels erinnert[37], unversehens zur Rede vom Allmächtigen verändert, der jederzeit alles das, was ihm nicht metaphysisch widerspricht, realisieren kann? Geschah diese Veränderung unter gesellschaftlichen Umständen, die es zuließen, unter «Macht» etwas Positives zu verstehen? Hat sich das Verständnis von Macht in der Zeit, in der man über das IV. Laterankonzil und das I. Vatikanum das Bekenntnis zur «Allmacht» Gottes formelhaft ohne kritische Reflexion tradierte, so verändert, daß das ursprünglich richtige Bekenntnis heute etwas Mißverständlichem gelten würde? Könnte unsere Gegenwart – angesichts des Faktums, daß jede Macht, kirchliche und weltliche, Leiden schafft und den Machtträger korrumpiert – eine zutreffendere Eigenschaft in der Ohnmacht der Solidarität und Compassion Gottes erkennen?

Solche Fragen wären bei jeder einzelnen Eigenschaft Gottes auf das sorgfältigste zu untersuchen. Selbstverständlich gibt die Einsicht, daß eine früher richtige kirchenamtliche Formulierung unter veränderten Verstehensbedingungen falsch geworden sein kann, nicht das Recht, eine Neuformulierung zu verwenden, die die qualitative Differenz zwischen Gott und Menschheit verwischen würde.

3. Häufig wird in der Diskussion über den Theismus die *Meinung* geäußert, *das Gebet sei der Testfall* für die Legitimität und Angemessenheit einer bestimmten Vorstellung und Rede von Gott. Auch diese Aussage ist genauer zu prüfen, zumal dort, wo es sich um den kritischen Fall des Gebetes, das Bittgebet, handelt. Ist Gott noch der Gott der Menschen, wenn dieses, wie manche Kritiker des Theismus unumwunden sagen, seinen Sinn überhaupt verliert oder zur immanenten Therapie der Selbstaussprache und -vergewisserung wird? Wenn aber Gott ein Gott ist, der als Geist in den Geist der Menschen einwirkt, nicht aber in die physikalischen Abläufe der Welt eingreift, die vom Menschen zu bewältigen sind, ist es dann sinnvoll, in der Dürre um Regen zu beten? Wenn Gott ein Gott aller ist, kann es ihm dann entsprechen, das eine oder andere todkranke Individuum wunderbar zu heilen, die Unzähligen aber elend verkommen zu lassen? (Wer würde für sich allein eine solche Ausnahme sein wollen?) Die kirchlich praktizierten Gebete haben großen Einfluß auf die Gottesvorstellungen, darum hat die Theologie das Recht, von den Verfertigern und Sprechern solcher Gebete größte Sorgfalt zu verlangen. Sie hat auch das Recht, darauf aufmerksam zu machen, daß es einen Modus des Gebetes gibt, der weder resignierende Hinnahme eines aufgezwungenen Schicksals noch infantile Illusion ist, sondern die Klage dessen, der von Gott nicht loskommt, aber ihn und sein Verhalten nicht zu verstehen vermag. Den Betern der Psalmen und Jesus war das Klagen vor dem Unbegreiflichen noch vertraut. Darin liegt die wohl härteste Kritik des christlichen Theismus.

[1] Eindrucksvoll sind diese Erfahrungen in den weit verbreiteten Büchern Dorothee Sölles bezeugt.

[2] Von seiten der Theologie wurde daher zuerst von J. Lacroix, Wege des heutigen Atheismus (Freiburg i.Br. 1960), und später von K. Rahner das Wort vom berechtigten methodologischen Atheismus der Profanwissenschaften geprägt.

[3] W. Kern, A-theistisches Christentum?: E. Coreth – J.B. Lotz (Hrsg.), Atheismus kritisch betrachtet (München – Freiburg i.Br. 1971) 143–171, hier 145.

[4] L. Scheffczyk, Gott-loser Gottesglaube? (Regensburg 1974) 56.

[5] W. Kern, aaO. 147; M. Honecker, Gibt es eine nach-theistische Theologie?: Monatsschr. f. Pastoraltheol. 57 (1968) 156–169, hier 162; H. Ott, Wirklichkeit und Glaube I (Zürich 1966) 24.

[6] Vgl. E. Schillebeeckx, Gott – die Zukunft des Menschen (Mainz 1969).

[7] Die Kritik des Theismus findet sich vor allem in: P. Tillich, Der Mut zum Sein (Gesammelte Werke XI) (Stuttgart 1969) besonders 134 ff.

[8] Vgl. dazu H.-M. Baumgartner, Sur la conception de Dieu dans la philosophie transcendentale: Archives de Philosophie 1968, 531–555; P. Cornehl, Die Zukunft der Versöhnung (Göttingen 1971); F. Wagner, Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel (Gütersloh 1971).

[9] P. Tillich, Systematische Theologie I (Stuttgart 1956) 283.

[10] AaO. 153.

[11] Tillichs Gedanken wurden weit verbreitet durch J.A.T. Robinson, Gott ist anders (München 1963) und H. Zahrnt, Die Sache mit Gott (München 1966), beide simplifizierend. Zur denkerischen Auseinandersetzung: L. Dewart, Die Zukunft des Glaubens (Einsiedeln 1968); H. Mühlen, Die abendländische Seinsfrage als der Tod Gottes und der Aufgang einer neuen Gotteserfahrung (Paderborn 1968).

[12] R. Bultmann, Der Gottesgedanke und der moderne Mensch:

Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 60 (1963) 335–348; ders., Die protestantische Theologie und der Atheismus: aaO. 68 (1971) 376–380, hier 378.

[13] R. Bultmann, Die prot. Theol., aaO.

[14] Hierzu zählt vor allem auch W. Pannenberg, Grundfragen systematischer Theologie (Göttingen 1967) 361–398; ders., Gottesgedanke und menschliche Freiheit (Göttingen 1972) 29–47.

[15] R. Bultmann, Die prot. Theol. 379 f.

[16] H. Braun, Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt (Tübingen ^{2}1967) 324–341, hier 341.

[17] Die Theologie D. Sölles erschöpft sich nicht in Negation und Destruktion, sondern verdient in ihrer Sensibilität für das Leiden alle Aufmerksamkeit; vgl. jetzt die Gesamtdarstellung: S. Loersch, Die Theologie Dorothee Sölles – Darstellung und Kritik. Diss. fotoprint (Münster 1975).

[18] D. Sölle, Das Recht, ein anderer zu werden (Neuwied 1971) 47.

[19] U. Hedinger, Wider die Versöhnung Gottes mit dem Elend (Zürich 1972).

[20] H. Gollwitzer, Von der Stellvertretung Gottes (München 1967) 132–140, hier 135; ähnlich auch H. Graß, Die Gottesfrage in der gegenwärtigen Theologie: Theol. Rundschau 35 (1970) 231–269; S. Hausammann, Atheistisch zu Gott beten?: Ev. Theol. 31 (1971) 414–436.

[21] H. Ott, Gott (Stuttgart 1971) 10–16.

[22] H. Ott, Wirklichkeit und Glaube I 23.

[23] AaO. II, 178. Dieser ganze Band hat den Untertitel: «Der persönliche Gott».

[24] H. Ott, Gott 12; ders., Wirklichkeit und Glaube I 294, 307–310 unter Berufung auf den Artikel «Gottesbeweis» im Kleinen theol. Wörterbuch von K. Rahner und H. Vorgrimler.

[25] J. Moltmann, Umkehr zur Zukunft (München 1970) 32, 41, 140 u.ö.; ders., Der gekreuzigte Gott (München 1972) 182.

[26] Umkehr zur Zukunft 151 f.

[27] Der gekreuzigte Gott 199 ff.

[28] AaO. 207 f, 214 u.ö.; vgl. auch den japanischen Theologen K. Kitamori, Theologie des Schmerzes Gottes (Göttingen 1972).

[29] K. Rahners Hinweis auf die Leidensfähigkeit Gottes (indem Gott am andern seiner selbst leidet und stirbt) in Schriften IV 145–149 ist der einzige konstruktive Beitrag zur Aporie der Unveränderlichkeit Gottes in diesem Jahrhundert, während H. Küng, Menschwerdung Gottes (Freiburg i.Br. 1970) 622–631, 637–670, und W. Maas, Unveränderlichkeit Gottes (Paderborn 1974), eine bloße Darstellung der bekannten Aporie bieten. Vgl. zum nordamerikanischen Beitrag: P.A.M. Schoonenberg, Process or history in God?: Louvain Studies 1974, 303–319.

[30] Vgl. zur Theo-logie Rahners: K.P. Fischer, Der Mensch als Geheimnis (Freiburg i.Br. 1974).

[31] W. Kern, A-theistisches Christentum; ferner auch H. Ogiermann, «Existiert» Gott?, in: K. Rahner – O. Semmelroth (Hrsg.), Theologische Akademie VII (Frankfurt 1970) 25–45.

[32] E. Kunz, Christentum ohne Gott? (Frankfurt 1971).

[33] H. Mühlen, Die abendländische Seinsfrage.

[34] Ebd. 28; vgl. auch R. Lay, Zukunft ohne Religion? (Olten – Freiburg i.Br. 1970).

[35] W. Kern, A-theistisches Christentum 163 f.

[36] R. Lay, ebd.

[37] Theol. Wörterbuch zum NT III 913 f.

HERBERT VORGRIMLER

1929 in Freiburg i.Br. geboren. Studium der Theologie und Philosophie an den Universitäten Freiburg i.Br. und Innsbruck, 1958 Doktor der Theologie bei K. Rahner. Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte im Fachbereich Katholische Theologie an der Universität Münster. Neuere Veröffentlichungen: Buße und Bußsakrament: Mysterium Salutis V (1976), Eschatologie (1977). Anschrift: Dorbaumstraße 86, D–44 Münster.

Peter Nemeshegyi

Gottesbegriffe und Gotteserfahrungen in Asien

«Wer kurz im Osten weilt, versteht alles. Wer länger weilt, versteht nichts mehr. Wer sehr lange weilt, versteht einiges.»[1] Ein wahrhaft treffendes Wort! Der Verfasser dieses Beitrages lebt nun schon seit zwanzig Jahren in Asien. Fällt er schon in die dritte Kategorie der «sehr lange» Weilenden? Wie dem auch sei, er bildet sich durchaus nicht ein, alles zu verstehen. Höchstens einiges. Dieses Einige erfüllt ihn aber mit Staunen und Bewunderung. Asien ist eine Welt für sich, groß, tief, ungeheuer vielfältig; eine Welt, in der Menschen seit Jahrtausenden um die tiefsten Fragen der Existenz ringen. Freilich ist auch in Asien nicht alles zu bewundern. Aber Großes gibt es in der asiatischen Suche nach Gott sicher, und diese Suche verdient unsere größte Aufmerksamkeit.

Einen einheitlichen asiatischen Gottesbegriff gibt es nicht. Das ausgezeichnete, auch ins Englische übersetzte Werk des bedeutenden japanischen Buddhologen H. Nakamura[1] beweist mit einer Fülle von Material, daß zwischen der Denkart der großen asiatischen Kulturkreise grundsätzliche Gegensätze bestehen. Man kann z.B. die Eigenart des indischen und des chinesischen Denkens folgendermaßen charakterisieren:

Der Inder	Der Chinese
1. betont das Allgemeine, Geistige;	1. betont das einzelne, das Materiale;
2. hat eine Vorliebe für abstrakte und negative Ausdrücke;	2. liebt konkrete Bildersprache, Diagramme;
3. ist von der letztlichen Einheit alles Seins überzeugt;	3. ergötzt sich am einzelnen und dessen Mannigfaltigkeit;
4. betrachtet das Sein statisch;	4. ist an der Geschichte interessiert;

5. verachtet die sinnliche Welt;	5. liebt die Natur und die Eleganz des gesellschaftlichen Umganges;
6. ist an inneren, seelischen Vorgängen interessiert;	6. ist an der guten Ordnung der Gesellschaft interessiert;
7. ist spekulativ und religiös veranlagt;	7. ist praktisch und utilitaristisch veranlagt.

Indien und China sind also grundverschieden; und Japan ist wieder eine andere Welt. Wir wollen also diese drei Welten durchwandern auf der Suche nach Gott.

Die beglückende Erfahrung des Einen

Indien ist auch heute ein tief religiöses Land. Tägliche Gebete, unzählige Riten, große religiöse Festlichkeiten, Wallfahrten, usw. durchwalten das ganze Leben des Einzelnen und der Gesellschaft. Allem entsagende Gottsucher wohnen auch jetzt noch zu Hunderttausenden in den Tempeln, Einsiedeleien und Wäldern oder durchwandern das Land. «Im Hause des Hinduismus wohnen nebeneinander Fetischisten, Verehrer von Dorfgöttern, ...Anhänger eines Dämonenglaubens, Verehrer von Geräten und Werkzeugen, bzw. der in diesen hausenden Mächte, Vollzieher roher Riten...; andererseits konsequente Asketen, Menschen, die mit glühender Liebe und inbrünstiger Hingabe ihr Leben einem geistig-persönlichen Gott widmen oder ihr Heil in Meditation und Versenkung oder in erhabenen philosophischen oder theologischen Systemen suchen.»[3]

Den tiefsten Quell dieser übersprudelnden Religiosität bildet ein mystisches Einheitserlebnis. Dieses Erlebnis ist, obwohl es im Hinduismus einen besonders wichtigen Platz einnimmt, keineswegs auf diese Religion begrenzt. Unzählige Männer und Frauen aller Zeiten haben ähnliches erlebt. Mögen hier einige Beschreibungen solcher Erlebnisse folgen. Ich zitiere zuerst zwei Texte der indischen Klassiker, die, wie es scheint, unter dem Eindruck solch einer Erfahrung geschrieben wurden.

«Kleiner als das Kleine, jedoch größer als das Große,
Versteckt sich Ātman in der Tiefe des Geschöpfes.
Derjenige, der seinen Willen aufgegeben hat, wird Ihn betrachten;
alles Weh, es verschwindet dann.
Durch die Gnade des Schöpfers betrachtet er die Größe des Ātman.»[4]

«Wenn der Mensch sein Selbst verleugnet, wenn er Gewalt, Hochmut, Gelüste, Zorn und Habgier aufgibt, wenn er nicht mehr an das ‹Mein› denkt, wenn er im Frieden ist, dann ist er fähig mit Brahman eins zu werden. Brahman geworden ist seine Seele still; er trauert nicht, er begehrt nicht mehr. In Eintracht mit allen Dingen empfängt er die höchste Liebe zu Mir. Durch seine Liebe erkennt er Mich, wie ich bin; er erkennt, wie groß Ich bin, und wer Ich bin. Und sobald er Mich erkennt, wie Ich bin, geht er in Mich ein.»[5]

Die folgenden beiden Texte stammen von zwei Japanerinnen unserer Tage. Beide wurden ohne Religion erzogen, wurden aber durch das hier geschilderte Erlebnis schließlich zum christlichen Glauben geführt. Den ersten Bericht entnehme ich einem an mich gerichteten Brief. Das hier geschilderte Erlebnis fand vor ungefähr fünfzig Jahren statt. «Eines Tags, als ich zehn Jahr alt war, ging ich, des Puppenspieles müde, in unseren Garten und setzte mich auf eine Bank. Da, auf einmal, umgab mich ein großes Licht, ein Licht aus einer anderen Welt. Es war strahlend und doch sanft. Nicht nur ich, sondern auch die Bäume und der Berg waren in dieses Licht getaucht. Ich begriff plötzlich, daß ein wunderbares, die ganze Welt übersteigendes Wesen existiert. Ich verstand auch, daß dieses Wesen unendliche Liebe sei. Es zog mein kleines Herz gänzlich an sich. Wie lange die Ekstase dauerte, weiß ich nicht. Aber als ich wieder zu mir kam, erschienen mir meine lieben Puppen und alles andere in dieser Welt wie Asche und Spreu. Zehn Jahre nach diesem Erlebnis hörte ich zum ersten Mal einen christlichen Glaubensunterricht über Gott und wußte sogleich, daß er Derjenige war, den ich damals erlebt habe. Freilich gibt es kein Wort, um Ihn würdig zu beschreiben.»

Der zweite Bericht stammt von einer meiner Studentinnen. Ohne jede Religion erzogen, hatte sie viel zu leiden. Eines Abends war sie schon nahe am Verzweifeln. Da, als sie müde den Weg zu ihrer Wohnung aufstieg, fiel ihr Blick auf den nächtlichen Sternenhimmel. Da geschah es. «Mir war – schreibt sie –, als ob der ganze Himmel auf mich zu käme. Als ob der ganze Himmel nur für mich allein da wäre! Jeder Stern leuchtete, licht und groß, unglaublich hell. Und durch alle Sterne raunte es mir zu: ‹Ja, du darfst leben! So wie du bist, bist du des Lebens wert. So wie du bist, liebe ich dich›.» Das Erlebnis war überwältigend. Ein halbes Jahr später bat sie um die Taufe.

Von diesen und unzähligen anderen Texten her könnte man das mystische Grunderlebnis folgendermaßen charakterisieren:

1. Das Erlebnis ist ein plötzliches und wird als Gnade erfahren.
2. Es ist eine Erfahrung der Einheit mit dem Numinosen.
3. Das Bewußtsein von Zeit und Raum verschwindet; man rührt an die Ewigkeit.
4. Die Erfahrung bringt tiefe Freude und unendlichen Frieden. Alle Probleme und Zweifel verschwinden. Man fühlt sich befreit.
5. Man fühlt sich geborgen in einer unendlichen, erbarmenden Liebe.
6. Das Erlebnis ist unaussagbar.
7. Das Erlebnis verursacht einen grundsätzlichen Wandel der Lebensart: der Mensch wird freundlich, demütig, selbstlos, friedfertig, geduldig; er liebt alle und alles mit der Liebe, die er erfahren hat.

Eine solche sich in unzähligen Fällen erneuernde Erfahrung ist der lebendige Born des Hinduismus. Von den oben angeführten Eigenschaften dieser Erfahrung sind besonders zwei Aspekte wichtig: 1. das Erlebnis der Einheit, 2. das Erlebnis der gütigen, bergenden Huld. Bei den indischen Mystikern ist das Einheitserlebnis besonders stark. Aber das Erlebnis der Huld fehlt keineswegs in der indischen Tradition. Schon das die Ureinheit am meisten betonende System des *Śaṅkara* heißt nicht «Einheits-Lehre» (Monismus), sondern *advaita*, d.h. «Nicht-Zweiheit-Lehre». Brahman und der Mensch sind nicht zwei, aber daraus folgt nicht, daß sie einfach ein und dasselbe wären. Ein beliebter Ausdruck des Buddhismus für die Beziehung zwischen dem Ur-Daß (*tathatā*) und der phänomenalen Welt ist: «nicht-zwei, nicht-eins». Noch mehr betont der «Weg der Liebe» (*bhakti-marga*), dem die große Mehrzahl der Hindus folgt, die anbetende, sich in Liebesekstase vergessende Begegnung mit dem uns liebenden Gott. Zum Beispiel der große Dichter und Mystiker Rabindranāth Tagore (1861–1941) sieht «Gott durch Menschenaugen, als eine liebende, gnadenreiche und barmherzige Person, die ständig mit der hilfsbedürftigen Menschheit in Verbindung tritt»[6].

Es bleibt aber wahr, daß in der indischen Gotteserfahrung, auch in deren theistisch gefärbten Formen der *bhakti* und vor allem in der stillen Versenkung der *jnāna* (Weisheit), die Einheitserfahrung besonders stark hervortritt. Dieses Faktum hat viele, vor allem protestantische Theologen wie A. Ritschl, N. Söderblom, E. Brunner, H. Kraemer usw., dazu veranlaßt, die «prophetische Religion» der Bibel der «mystischen Religion» des Ostens gegenüberzustellen:

Der Prophet	Der Mystiker
1. begegnet dem lebendigen, allmächtigen, befehlenden, «ganz anderen» Gott;	1. erfährt seine Einheit mit dem schweigenden Absolutum;
2. betet zu Gott und verkündet ihn;	2. weiß, daß nur das Schweigen den Unaussagbaren würdig lobt;
3. glaubt an den Wert der geschaffenen Welt;	3. betrachtet die Welt als Illusion;
4. brennt von heiligem Zorn gegen die Sünde, besonders gegen den Götzendienst;	4. betrachtet gelassen alle Wesen als sich auf verschiedenen Stufen der Selbstverwirklichung befindend und ist tolerant gegenüber allen Formen der Religiosität;
5. lebt aus dem vertrauenden Glauben;	5. lebt aus der selbstevidenten Erfahrung;
6. strebt der von Gott verheißenen Zukunft entgegen;	6. ruht in der beglückenden Gegenwart;
7. weiß sich unter dem Richterspruch Gottes;	7. ist seiner schon erfolgten Befreiung sicher.

Diese Theologen betrachten die beiden obigen Grundformen der Religion als völlig unvereinbar; man muß wählen: entweder Glaube oder Mystik. Denn der Mystiker begeht ja – in seiner sublimen Art – die Ursünde: er will Gott sein.

An dieser Gegenüberstellung ist sicher etwas Wahres. Es muß uns aber bedenklich stimmen, wenn wir sehen, daß sie auch von Repräsentanten der östlichen Religiosität mit entgegengesetzter Wertsetzung vorgenommen wird. Es wird dann der fanatische, selbstgerechte, arrogante Monotheist mit seiner alles verdammenden Besserwisserei, Intoleranz, Inquisition, Kreuzzügen und Religionskriegen dem toleranten, friedlichen, alles Leben schonenden, alles bergenden und verklärenden mystischen Orient gegenübergestellt.

Solche Gegenüberstellungen sind nützlich, um zu zeigen, zu welchen Extremen jeder der beiden Typen der Religion gelangen kann, wenn er sich exklusiv setzt. Deshalb sind sie unseres Erachtens nicht ein Beweis dafür, daß prophetischer Glaube und mystische Erfahrung einander ausschließen, sondern, im Gegenteil, daß sie einander nötig haben und ergänzen. Die große katholische Tradition des Christentums, besonders in der Ostkirche, hat stets die gnädig-beglückende mystische Erfahrung hochgeschätzt. Aus Paulus und Johannes schöpfend und durch den mit dem indischen Typ der Religion verwandten Neuplatonismus be-

fruchtet, hat sie das Christentum wesentlich mitgeformt. Wo sie blüht, zeitigt sie Früchte der Demut, des Gespürs für das Ungenügen jeder menschlichen Formel, der stillen Freude, der Ruhe in Gott, des Sich-Verschmelzens mit jener ewigen Liebe, welche «Sonne und Sterne bewegt» (Dante) und alles mit ihrem Glanz verklärt. Fehlt sie, so wird der Monotheismus zu der von Comte bedauerten «westlichen Krankheit».

Aber auch der mystische Typ der Religion braucht den prophetischen. Die Forschungen der Tiefenpsychologie sowie die durch Rauschmittel erzeugten Erlebnisse haben erwiesen, daß dem mystischen Einheitserlebnis sehr ähnliche psychologische Erfahrungen entstehen können, ohne daß jenen ein religiöser Wahrheitsgehalt und Wert zukäme. Aldous Huxley, dessen glühender Bericht über seine durch Meskalin erzeugte «mystische» Erfahrung so viel Aufsehen erregt hat, hat auf seinem Sterbebett über diese Erfahrung folgendes beachtenswerte Geständnis gemacht: «Es war eine Einsicht. Aber zugleich war es auch die gefährlichste Täuschung. Man betete sich selber an!»[7]

Solche Selbstanbetung zeugt von Hochmut und führt nur zu leicht zu moralischer Unverantwortlichkeit und Indifferenz den Nöten des Nächsten gegenüber. Die subjektive Einzelerfahrung ist keineswegs ein genügendes Kriterium ihrer religiösen Authentizität. Letztlich trifft hier wohl das Wort Jesu zu: «An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen.» Was aber solche guten Früchte sind, zeigt autoritativ die prophetische Religion, wie sie in Jesus ihren Höhepunkt erreicht hat, mit ihrer Unzertrennlichkeit der ganzheitlichen Gottesliebe von der dienenden, konkreten, universalen Menschenliebe. Die göttliche Offenbarung, bezeugt durch die «Wolke der Zeugen» (Hebr 12,1) und getragen durch den Glauben des wandernden Gottesvolkes, bietet in der Vieldeutigkeit der subjektiven Erfahrungen einen sicheren Halt.

Mir scheinen also alle Schematisierungen, die den persönlichen Gott und ein unpersönliches Absolutum, den transzendenten Gott und ein immanentes Prinzip gegeneinander ausspielen, als ungebührende Vereinfachungen. Die in den mystischen Religionen gebrauchten Nicht-Unterscheidungs-Formeln sind oft ethisch orientiert (wie das deutsche Wort «selbst-los»), oder sie sind zu negierende Negationen, die das Mysterium des Unendlichen, welches für ein Denken, das Subjekt und Objekt gegenüberstellt, unfaßbar ist, andeuten wollen. Nur wenn diese Formeln eine monistische Identität ausdrücken wollen, müßten sie abgewiesen werden, und dies nicht nur im Namen der prophetischen Religionen, die auch in Asien, sowohl in der Form des Mohammedanismus wie auch im uralten und auch heute vielerorts sehr lebendigen Christentum blühen, sondern auch im Namen der *bhakti*-Frömmigkeit des Hinduismus und der *boddhisattva*-Frömmigkeit des Buddhismus. Eine einseitige Einheitsmystik würde auch zur exklusiven Betonung der am Anfang unseres Artikels genannten Eigentümlichkeiten der indischen Denkart führen und dadurch die gesamtmenschlichen Werte der chinesischen Denkart vernachlässigen.

Andererseits ist die Betonung des Einheitsaspektes in der östlichen Mystik sicher ein hochwichtiger Antrieb zur besseren Berücksichtigung dieses Aspektes in allen Religionen. Gott ist transzendent, aber er ist auch immanent. Er ist unsagbar erhaben, und doch «leben wir, bewegen wir uns und sind wir in Ihm» (Apg 17,28). Er ist immanent durch die Schöpfung; er ist noch gründlicher immanent durch seine freie, gnadenvolle Selbstmitteilung. Ist der Mensch nicht in Gott getaucht, so wird seine Religiosität zum heiseren Geschrei, zum unruhigen Aktivismus, zur Verbrämung weltlicher Ziele durch religiöse Slogans, zum hohlen Gefäß ohne Substanz, zur dünnen Wasserader, die sich alsbald im Sand verläuft. Der Mensch findet sich nur dann, wenn er sich in den durch ihn fließenden Strömen der unendlichen, göttlichen Liebe verliert.

Gott, Urgrund sozialer Menschlichkeit

Wer von den Gottesbegriffen Asiens redet, darf nicht vergessen, daß große Menschenmengen in Asien noch einem recht primitiven Polytheismus huldigen. In den Volksreligionen wimmelt es von Göttern und Geistern. Nur zu oft werden sie als böswillige, neidische, rachsüchtige, launische Wesen betrachtet. Kennt man das Gefühl der Unsicherheit und Furcht, das der Glauben an solche Wesen einflößt, versteht man nur zu gut, warum z.B. einer der bedeutendsten japanischen Christen der Meiji-Zeit, K. Uchimura, mit solch bewegten Worten das Befreiungserlebnis seiner Bekehrung schildert: er fühle sich endlich von den lähmenden, ängstigenden, die ungerechte Gesellschaftsordnung fixierenden und unsinnige Pflichten auferlegenden Götterscharen befreit. Solch eine Befreiung von «Göttern», die nur Projektionen menschlicher Furcht, Begierde, Unwissenheit usw. sind, ist die große Tat der Offenbarungsreligion. Aber auch eine andere Form der Religion hat in Asien – wenn auch nicht so wirkungsvoll wie die Offenbarungsreligion – zu solch einer Reinigung der Religiosität beigetragen: dies ist die chinesische Himmelsreligion.

Die Chinesen haben ein feines Gespür für die Schönheit und weise Ordnung der Natur, wie auch für Gerechtigkeit, Sauberkeit, Vernünftigkeit in der ge-

sellschaftlichen Ordnung. Die große Leistung der chinesischen Religiosität ist die Verbindung dieser beiden Bereiche durch ihre Verankerung in einem höchsten Urprinzip.

Die Moral des K'ung-tzŭ (Konfuzius) ist dafür ein gutes Beispiel. K'ung-tzŭ fordert eine sehr hochstehende Moral, wenn er sagt: «Meine ganze Lehre läßt sich in einen einzigen Punkt zusammenfassen: Strebe nach Vollkommenheit und liebe die anderen Menschen wie dich selbst» (Analekten IV,15); «Behandle andere Menschen so, wie du von ihnen behandelt zu werden wünschest» (VI,28); «Der edle Mensch betrachtet alle Menschen, die zwischen den vier Meeren wohnen, als seine Brüder» (XII,5); «Ein vollkommener Mensch oder einer, der nach Vollkommenheit strebt, wird nie um den Preis der Verletzung des Guten sein Leben retten. In gewissen Umständen wird er sein Leben zum Preis geben, um so das Gute zu befolgen» (XV,8).

Diese Ethik fußt für K'ung-tsŭ auf dem «Willen des Himmels» (XVI,8). «Der Himmel belohnt die Menschen, die der rechten Vernunft folgen; er bestraft hingegen jene, die gegen die rechte Vernunft handeln» (III,13). Gutsein ist Nachahmen des Himmels.

Der «Himmel» ist Grund der alles umfassenden, gütigen Naturordnung; er ist auch Grund der Gesellschaftsordnung, die nicht durch Gelüste, Begierden, Streiterei, Gewalt, Ungerechtigkeit, usw. verunstaltet, sondern durch Ordnung, gegenseitige Hilfe, Wohlwollen, gute Manieren, Ehrerbietung, Kunst, Wissenschaft, usw. regiert und veredelt werden soll. Daß nicht brutale Militärgewalt, nicht erblicher Adelstand oder Priesterschaft, noch Plutokratie, sondern ein durch rigorose Prüfungen als fähig erwiesener Gelehrtenstand Jahrhunderte lang den Regierungsapparat des chinesischen Reiches bildete, ist eine einzigartige und bewunderswerte Folge dieser Weltanschauung.

Es ist bekannt, daß die Interpretation des «Himmels» in der chinesischen Geistesgeschichte nicht einheitlich ist. Die von den Indern grundverschiedene chinesische Denkart neigt sicherlich zu einer diesseitigen und in etwa materialistischen Auffassung. Doch auch bei denen, die den Himmel mit dem materiellen Himmelszelt identifizierten, blieb er – um M. Eliades Ausdruck zu gebrauchen – eine Hierophanie. Bei anderen chinesischen Denkern aber wird der «Himmel» als ein persönliches Wesen betrachtet, unter dessen gnädigem Willen die Welt steht und dem der Mensch sich zu schicken hat. Nicht nur Matteo Ricci meinte diese Auffassung als die ursprünglichere den chinesischen Klassikern entnehmen zu können, sondern auch heutige Gelehrte, wie z.B. Seung-Kook Lew, Professor an der konfuzianistischen Sung Kyun Kwan Universität in Seoul, sind derselben Ansicht. Man muß freilich zugeben, daß der chinesische Himmelsgott nie so tatkräftig in das Geschick des Menschen eingreift, wie der Offenbarungsgott. Solch ein scheinbares «Nicht-Tun» ist aber nicht unbedingt ein Fehler. Um dies zu zeigen, müssen wir noch eine andere Hochform der chinesischen Religosität betrachten: den Taoismus.

Der Konfuzianist ist für Kultus und sozial nützliche Betätigung; der Taoist für die Einfalt der Natur und das Nicht-Tun. Dieses Nicht-Tun ist aber keineswegs Trägheit. «Tao ist ewig Nicht-Tun, und daher bleibt nichts ungetan» (Lao-tsŭ, Tao-Te-King, 37). Es erzeugt, aber besitzt nicht. Deshalb gilt es: «Erzeugen und nicht besitzen, wirken und nichts darauf geben, erhalten und nicht beherrschen, das heißt tiefe Tugend» (51). K'ung-tsŭ meint, man solle den guten Menschen Gutes tun, den Bösen gegenüber aber nur Gerechtigkeit üben (XIV,36). Der Heilige des Lao-tsŭ jedoch sagt: «Gute behandle ich gut. Nichtgute behandle ich auch gut. Tugend ist Güte» (49). Tao ist wie Wasser: es belebt, ernährt, erzeugt durch seine mütterliche Schwäche, die letztlich alles Starke und Männliche besiegt. Für den Menschen, der die alles durchwebende Urrealität so empfindet, öffnet sich eine Welt von ungeahnter Schönheit, Zartheit und Tiefe. Mit Recht schreibt G. Béky: «Die hauchzarten Bilder der chinesischen und japanischen Maler; die beinahe überirdischen Feinheiten der bildenden Kunst, die mit einem Minimum von Aufwand und Materie etwas Unaussprechliches ausdrückt (oder besser suggeriert); die unübertreffbare Farbmischung eines Kimonos; der überaus zarte Glanz des chinesischen Porzellans; die verschwommene Vollkommenheit eines Zen-Gemäldes und noch viele andere Erscheinungen aus der Geschichte Chinas und Japans sind ohne das Tao nicht zu denken. Sie alle stehen im Banne des Wesenlosen, in ihnen wirkt unauffällig die zarte Kraft des Taos, des Tief-Weiblichen.»[8]

Eine in der stillen und schönen Urordnung der Welt fußende und sie nachbildende, humanitäre, dankbare, gemeinschaftliche, allem Übermaß abholde Menschlichkeit (konfuzianisch) – ein Sich-Schmiegen in die Mütterlichkeit des unaussprechlichen, alles durchwebenden Urgrundes (taoistisch): dies sind die großen religiösen Inhalte, welche die Erfahrung Chinas der Menschheit anbietet.

Heute freilich ist China eine andere Welt. Noch nie hat eine Gesellschaft so vollkommen mit ihrer Vergangenheit gebrochen. Der Maoismus behauptet sich als eine extrem-puritanische, kämpferische, absolute, exklusive Diesseits-Religion. Ist dies der Weg zur Modernisierung Asiens? Das am meisten modernisierte Land Asiens, Japan, hat auf jeden Fall einen anderen

Weg gewählt. Wie verhält es sich vom Standpunkt der Religion?

Die lächelnde Urharmonie

Für den Religionswissenschaftler ist Japan ein lebendiges Museum. Vom primitivsten Schamanismus bis zu den subtilsten Versenkungsmethoden, vom lärmenden, populären Tempelfest bis zu der weihevollen Stille der Heiligtümer lebt, blüht, gedeiht alles. Wir müssen uns mit einigen Andeutungen begnügen, die aber, wie wir hoffen, den wesentlichen Beitrag Japans zur Gotteserfahrung aufleuchten lassen werden.

Das größte Fest in Japan ist das Neujahrsfest. Jeder fährt an seinen Heimatort; alles wird gefegt, geputzt; die Neujahrsspeisen werden vorbereitet; alle Fabriken, Büros, Schulen ruhen; man bezahlt seine Schulden; man schreibt unzählige Neujahrskarten, um sich zu bedanken und einander alles Gute zu wünschen; man zieht den schönsten Kimono an und pilgert in der Neujahrsnacht zu einem Schrein. Endlose Menschenströme wallen zu den schintoistischen oder buddhistischen Tempeln; jeder bleibt einen Moment mit gebeugtem Haupt und gefalteten Händen vor dem Haupttempel stehen; er sammelt sich, verneigt sich, wirft eine Spende in die Almosen-Truhe und geht frohen Sinnes heim. Das Wetter ist immer schön: groß und rot steigt die Neujahrssonne am Horizont auf, von Millionen begrüßt. Die Familie setzt sich mit frohem Geplauder zu Tisch, man besucht Bekannte und Verwandte.

Wer so ein japanisches Neujahr nicht erlebt hat, kann wohl kaum ahnen, was für ein tiefes Gefühl einer Art universaler Harmonie in diesen Tagen das Land erfüllt. Die in ihren schönen Formen faßbare, konkrete Vielheit der Welt erscheint wie durch eine Ewigkeit umarmt, und diese Ewigkeit ist mild und lächelnd. Wenn man die unzähligen Schreinbesucher fragen würde, zu wem sie denn da gebetet haben und ob sie an den im betreffenden Heiligtum verehrten Schinto-Gott oder Buddha glaubten, würde man in den meisten Fällen wohl kaum eine bestimmte Antwort erhalten. Was die japanische Seele am tiefsten ergreift, ist eben nicht irgend ein objektiviertes, begrifflich klar faßbares Numen, sondern das Etwas, das den unendlichen Hintergrund aller Realität bildet und so jeder Subjekt-Objekt-Unterscheidung vorausliegt. Hinter all den unzähligen Göttern – der Schinto kennt deren acht Millionen! – west Etwas. Um es zu erkennen, genügt es nicht, einen das Objekt deckenden Schleier zu lüften. Der Schleier liegt vielmehr auf dem Herzen des Subjektes: verschwindet er in der Ergriffenheit des Augenblickes, so spürt der Mensch seine Verbindung mit dem Urquell alles Lebens, dem Grundton der Urharmonie.

Japaner haben nicht viel übrig für metaphysische Spekulation. Sie sind auch nicht zur Weltflucht und lebenslangem Asketentum geneigt. Japan ist das einzige Land, wo beinahe alle buddhistischen Mönche heiraten. In religiösen Sachen liebt der Japaner keine Komplikation. Deshalb wählten all die großen buddhistischen Reformatoren des mittelalterlichen Japans ein einziges Element, für das sie alles einsetzen. Für Dōgen (1200–1253) ist es das meditierende Sitzen in der Lotus-Haltung; für Nichiren (1222–1282) ist es die Rezitation der ersten Worte der Lotus-Sutra; für Hōnen (1133–1212) und Shinran (1173–1262) ist es die gläubige Anrufung des Amida. Der Buddhismus in Japan wird zum Glauben an die Gnade eines Erlösers. Shinran führt diese Gnadenlehre bis zum Extrem: «Sogar die guten Menschen werden im Reinen Land (dem Paradies des Amida) neugeboren werden. Wie viel eher also die Bösen!» (Tannisho 3). Sogar die «Guten», die auf ihre Werke und nicht Amidas Gnade vertrauen, werden von ihm gerettet. Wie viel mehr also die Bösen, die ihre Unwürdigkeit anerkennen. Keine auch der schlimmsten Sünden ist von dieser Vergebung ausgeschlossen. Sogar die Zuflucht zu Amidas Namen ist nicht eine Bedingung des Heils: Amida rettet alle. In der Todesstunde nimmt er sie zu sich.

In keinem Land hat sich der ursprünglich allein Asketenmönchen das Nirwana versprechende Buddhismus zu solch einer optimistischen Glaubens- und Gnadenlehre entwickelt. Geschah dies nicht deshalb, weil der Japaner spontan von der milden, liebenden, alles bergenden und versöhnenden Urharmonie des Seins überzeugt ist?

Das Fehlen einer Offenbarungsreligion und einer Metaphysik und der daraus folgende Mangel an objektiven Normen hat freilich auch zu Abwegen in der Religiosität der Japaner geführt. Eine im Gemeinschaftsleben erscheinende Folge solch eines Mangels ist das Faktum, daß der Japaner den begrenzten sozialen Beziehungen eine fast absolute Bedeutung beimißt, was zu skrupellosem Gruppenegoismus, absolutem Feudalismus, aggressivem Nationalismus und auf religiösem Gebiet zu Spaltungen und einander leidenschaftlich bekämpfenden Sekten führte. Auch die zu Hunderten aufblühenden «Neuen Religionen» bedeuten vor allem sozialen Zusammenschluß. Aber sie geben den Menschen auch Halt, Vertrauen, Frieden und Hoffnung in der Wüste der Großstadt.

Japanische Religiosität hat keine großen Denksysteme errichtet. Aber sie hat Großes geleistet in der Praxis. Das stille Sitzen in der Lotus-Haltung; der Gartenbau, durch den eine stille, kleine Welt der

Schönheit entsteht, die der Besucher nicht betrachtet, sondern in die er sich, gefühlshaft und seinshaft, versenkt; die Meisterschaft der Pinselschrift, wo sich Regel und Spontaneität paaren; das Bogenschießen, wo der Pfeil dann das Ziel trifft, wenn der Schütze es gar nicht mehr treffen will, sondern seine Einheit mit dem Ziel erlebt, und noch vieles andere sind für die Japaner Wege, auf denen sich das Große ereignen kann: d.h. das unmittelbare Einswerden mit dem Urgrund, der alles trägt, alles in mannigfaltiger Schönheit aus sich entläßt und birgt. Sicherlich schwindet alles Leben schnell dahin, und keiner weiß, wie das Mysterium des Seins letztlich beschaffen ist. Aber die Welt, wo es so viel Gutes und Schönes gibt, muß letzten Endes im Guten und im Schönen gegründet sein. Dies scheint mir der Glaube, der unartikuliert, aber gefühlsmäßig doch sehr stark dem japanischen Lebensgefühl zu Grunde liegt. Daß den Japanern die Musik Mozarts so sehr zusagt, hat vielleicht hier seinen Grund. Ohne Worte verkündet sie das, was Mozart in seiner kindlichen Art in einem seiner Briefe so ausdrückt: «Braf lachen und lustig seyn, und allzeit mit Freuden, wie wir gedenken, daß der Mufti (d.h. Erzbischof Colloredo) ein Schwanz, – Gott aber mitleidig, barmherzig und liebreich seie.»

* * *

Der Gott der mystischen, beglückenden Erfahrung des Einen; Gott, der Urgrund sozialer Menschlichkeit; Gott die gnädig lächelnde Urharmonie – dies sind die drei großen Aspekte des Gottesbegriffes und der Gotteserfahrung, aus denen die asiatische Welt Jahrtausende lang gelebt hat und auch heute noch lebt. Diese Aspekte widersprechen dem Gott der christlichen Offenbarung keineswegs. Er ist der Eine, der alles in sich vereinigt; er ist die Liebe, welche alles umarmt; er ist der eine Klang der Schönheit, der sich in den tausend Brechungen des Liedes der Schöpfung darlegt. Er zeigt sich in Jesus, dem «*universale concretum*» (H.U. von Balthasar), dem «Klang, den unsere Eintracht singt» (Ignatius von Antiochien). Unsere asiatischen Brüder können uns helfen, ihn immer und immer zu suchen. «Er ist ja deshalb unendlich, um, auch wenn schon gefunden, sich ewig weiter suchen zu lassen» (Augustinus).

PETER NEMESHEGYI

1923 in Budapest, Ungarn, geboren. Jesuit. Studierte Rechte und Staatswissenschaft an der Staatlichen Universität von Budapest. Philosophie und Theologie in Szeged, Innsbruck und Rom. Hat den theologischen Doktorgrad an der Päpstlichen Universität Gregoriana erworben. Seit 1956 doziert er Fundamental- und Dogmatische Theologie an der Sophia-Universität, Tokyo. Er ist Verfasser des Werkes: La paternité de Dieu chez Origène (Paris 1960) und zahlreicher theologischer Bücher und Artikel, besonders in japanischer und ungarischer Sprache. Anschrift: Nerima-ku, 2-191 Sekimachi, 177-Tokyo, Japan.

[1] H. Nakamura, Ways of Thinking of Eastern Peoples, India, China, Tibet, Japan (Honolulu 1964).

[2] O. Wolff, Anders an Gott glauben (Stuttgart 1969) 92.

[3] Jan Gonda, Die Religionen Indiens, I. Veda und älterer Hinduismus: «Die Religionen der Menschheit» hgg. v. Ch.M. Schröder, Band 11 (Stuttgart 1960) 343.

[4] Kaṭha Upanishad, 2, 20–23.

[5] Bhagavad-Gītā, 18, 53–55.

[6] Jan Gonda, aa O., II. Der jüngere Hinduismus: «Die Religionen der Menschheit», Band 12 (Stuttgart 1963) 330.

[7] Laura Archera Huxley, This Timeless Moment (New York 1968) 268–269.

[8] G. Béky, Die Welt des Tao (München 1972) 188.

Manfred Vogel

Einige Reflexionen über die jüdischen Gottesbegriffe

Der Gegenstand unseres Themas liegt im Bereich der Theologie, d.h. der rationalen Deutungsstruktur, die sich eine religiöse Tradition für ihren Glauben beschafft. Insofern darf man mit Recht von «Begriffen» statt von «Begriff» in der Einzahl reden, denn keine geschichtliche religiöse Tradition ist in ihrem intellektuellen Verständnis ihres Glaubens wie aus einem Guß. Eine geschichtliche religiöse Überlieferung wird zwar von gemeinsamen Erinnerungen, Sinnbildern, Feiern, Riten und Texten zusammengehalten, stellt aber fast immer einen Meinungsfächer dar, wenn sie deren Sinn und Bedeutung interpretiert. Dies gilt ganz besonders für das Judentum, wo die Glaubensstruktur eher auf die Tat als auf das intellektuelle Bekenntnis, mehr auf die Halacha als auf das Dogma hindrängt und wo sich infolgedessen das Streben nach Übereinstimmung vor allem auf die Halacha-Praxis richtet, während der philosophisch-religiösen Glaubensinterpretation ein sehr weiter Spielraum eingeräumt wird. Und doch möchte ich behaupten, daß in all der Vielfalt von Ansichten *eine* Sicht vorliegt, namentlich was den Gottesbegriff angeht, der in der Glaubensstruktur ein so grundlegender Begriff ist, daß er normativ wirkt (er ist normativ nicht nur deshalb, weil er eine sehr weit verbreitete und zäh festgehaltene unterscheidende Anschauung ist, sondern auch aus dem Grund, weil selbst da, wo die Meinungen auseinandergehen, diese so weit als möglich zurechtgestutzt werden, damit sie mit dieser Anschauung in Übereinklang stehen).

Wie man für gewöhnlich annimmt, besagt diese normative Auffassung: a) Gott ist einer – einer in dem Sinn, daß es nur ein göttliches Wesen gibt (arithmetische Einheit) aufgrund seiner Einzigartigkeit und der unzusammengesetzten, einfachen Konstitution seines Seins; b) Gott ist dem Menschen und der Welt gegenüber transzendent; grundsätzlich ist weder eine Apotheose noch eine Inkarnation möglich; der Gottesbegriff ist durch und durch theistisch; c) Gott ist von seinem Wesen her ethisch; d) die Beziehung des Menschen zu Gott besteht in Gebet und Anrufung, nicht in einer Nutzbarmachung und Manipulation Gottes. Doch der für die normative Auffassung eigentlich entscheidende Punkt liegt in der Aussage, daß Gott als das höchste Sein eine Person ist – ein lebendiges, mit Bewußtsein und mit der Spontaneität des freien Willens ausgestattetes Wesen. Somit steht der Mensch letztlich einem bewußten, sorgenden Gott und nicht einer unpersönlichen Macht gegenüber, die blind einer unerbittlichen Notwendigkeit gehorchen würde. Man begegnet in Gott einem Du und nicht einem Es.

Das für die normative Sicht Entscheidende: Gott als ein Du

Mit Ausnahme der Charakterisierung als «arithmetische Einheit», die sich mehr daraus ergibt, daß man Gott als das höchste Sein ansieht, als von daher, daß man in ihm ein Du erblickt (es kann nur ein allerhöchstes Wesen geben, und so könnte auch ein Es-Gott, wenn man ihn als höchstes Wesen ansieht, arithmetisch eins sein), ergeben sich sämtliche oben erwähnten Kennzeichnungen und die vielen andern, wenn auch weniger grundlegenden unerwähnten Charakterisierungen, welche die normative Sicht vornimmt, zwangsläufig aus der inneren Logik der Sicht, die Gott als ein Du betrachtet, und erhalten von daher ihre logische Grundlage.

Die Charakterisierung des göttlichen Seins als unzusammengesetzt und einfach (d.h. als undifferenziert und unteilbar) wird somit durch sein Du-Sein gefordert. Trennung und Vielfalt gibt es ja nur bei etwas Stofflichem, Körperlichem, bei einem Sein, das sich im Raum-Zeit-Kontinuum erstreckt. Dies alles sind unausweichliche Determinanten der Machtäußerung und somit eines Es-Seins. Ein Du-Gott hingegen kann, da er aufgrund seines Wesens Ausdruck von Bewußtsein und nicht von Macht ist, diesen Determinanten nicht unterliegen, und folglich kann bei ihm von Zusammensetzung und Differenzierung prinzipiell gar nicht die Rede sein.

Desgleichen kann es nur einen einzigen Du-Gott geben, da jedes Du von Wesen her absolut einmalig ist. Jede Person *qua* Person ist einmalig – unwiederholbar und unersetzlich. Die Einzigartigkeit ist hier nicht bloß quantitativ und kontingent, sondern qualitativ und wesentlich. Jedes Du-Sein ist, im Unterschied zu einem Es-Sein, von Wesen her etwas Einziges und Einmaliges. Insofern läßt sich nicht nur Gott, sondern alles, was ein Du ist, als einzig bezeichnen, was im Wesen des Du-Seins gründet. Dies ist im Es-Bereich nicht der Fall. Ein Es-Sein ist nicht von Wesen her etwas Einziges, und somit sind, wenn man einem Es-Gott Einzigkeit zuschreibt, deren Status und logische Grundlage ganz anders. Die Einzigkeit kann nicht in seinem Wesen als Es gründen, sondern bloß in solchen Unterschieden, die sich schließlich auf den Unterschied zwischen Unendlich und Endlich zurückführen

lassen – auf einen Unterschied, der letzten Endes lediglich quantitativ ist. Somit kann Einzigkeit hier bloß eine Einzigkeit der Quantität oder Gestalt nach sein, nicht aber, wie das beim Du-Sein der Fall ist, eine Einzigkeit dem Wesen nach.

Diese Unterschiede werden weiter geklärt und untermauert durch die entscheidend wichtige Charakterisierung des Du-Gottes als eines notwendigerweise theistischen Gottes im Unterschied zum Es-Gott, der zwangsläufig ins Pantheistische abzugleiten droht. Ein Du-Gott ist notwendigerweise theistisch, weil er ein Bewußtseinswesen ist; Bewußtsein aber ist kraft seines Wesens stets und zwangsläufig als Bewußtsein von etwas strukturiert und impliziert darum notwendigerweise ein Etwas, etwas anderes und einen «Abstand», ein Gegenüber zwischen sich und diesem andern. Ein Du-Gott ist somit ein Wesen, das notwendigerweise als sein Gegenüber etwas anderes impliziert (beispielsweise den Menschen, die Welt). Doch Andersheit und Gegenüber implizieren notwendigerweise die theistische Beziehung der Transzendenz, der Jenseitigkeit – man transzendiert notwendigerweise einen andern, der ein Gegenüber ist. Kraft dessen, daß er ein Bewußtseinswesen ist, impliziert ein Du-Gott notwendigerweise etwas anderes, ein Ihm-Gegenüber, und ist folglich notwendigerweise ein theistischer, transzendenter Gott. Der Pantheismus hingegen kann nicht der relationale Mutterschoß für einen Du-Gott sein. Der Pantheismus gründet ja auf der Einzigkeit eines Kontinuums, während Bewußtsein auf der Dualität eines Gegenübers aufruht. Bewußtsein kann nicht innerhalb eines Kontinuums konstituiert sein, und folglich kann ein Du-Gott prinzipiell nicht in ein Kontinuum eingebettet sein, d.h. er kann prinzipiell nicht pantheistisch sein. Ein Du-Gott läßt sich nur um den Preis, daß er inkonsistent wird, mit dem Pantheismus in Verbindung bringen. Kein Wunder, daß der normative jüdische Glaube den Pantheismus unentwegt und mit aller Entschiedenheit abgelehnt hat. (Umgekehrt verhält es sich beim Es-Gott, beim höchsten Machtwesen. Die innere Logik des Es-Bereichs drängt den Es-Gott notwendigerweise dem Pantheismus zu. Wenn Kraft sich äußert, konstituiert sie sich ja als ein Kontinuum, und folglich ist die sich daraus ergebende Einzigkeit für ein Macht-Wesen nicht desintegrierend; die vielfältigen Machtwesen sind ihrem Wesen nach lediglich verschiedene, bloß durch den Grad der geäußerten Macht differenzierte Äußerungen eines einzigen, alles einschließenden Machtwesens. Da, wo ein Kontinuum und eine quantitative Stufung das Machtwesen unentwirrbar charakterisieren, muß der Es-Gott als höchstes Wesen maximale Kraft äußern, was hinwieder erfordert, daß die Totalität der geäußerten Macht in ihm einbeschlossen ist, d.h. daß er ein quantitativer Gott ist.)

Was die zwei weiteren Charakterisierungen betrifft, kann man sich kurz fassen. Ethische Erwägungen lassen sich einzig einem Du-Gott zuschreiben. Nur ein Wesen, das Bewußtsein und freien Willen besitzt, kann Verantwortung tragen und somit Subjekt ethischer Forderungen und Urteile sein. Hingegen ist es absolut unsinnig, gegenüber einem Es-Gott, einem Wesen, das kein Bewußtsein besitzt und aus unerbittlicher Notwendigkeit heraus blind handelt, die Frage nach dem Ethischen aufzuwerfen. Nur gegenüber einem Du-Gott kann man fragen: «Übt der Richter über die ganze Erde nicht Gerechtigkeit?» oder so aufbegehren, wie es Ijob tut; es ist sinnlos, dies einer blinden Macht gegenüber zu tun. Desgleichen kann man Gott nur dann in der zweiten Person anreden, wenn er Bewußtsein besitzt, also ein Du-Gott ist; hingegen wäre es absolut sinnlos, ein Wesen, das kein Bewußtsein besitzt, einen Es-Gott, anzureden. Auf einen Es-Gott kann man sich nur in der dritten Person beziehen – indem man über ihn redet, ihn manipuliert, über ihn Vorhersagen macht (in religiöser Rede, Magie und Wahrsagerei); solche Beziehungen aber schließt die ontologische Konstitution eines Du von Natur her aus.

Impliziert eine Du-Sicht einen utilitaristischen Individualismus?

Selbstverständlich ist also in der ganzen Frage nach der Formulierung des Gottesbegriffs die entscheidende Weggabelung, die grundlegende Alternative die, ob man Gott als ein Du oder ein als ein Es ansieht. Alle anderen Probleme klären sich schließlich von der einen oder der anderen dieser beiden grundlegenden Charakterisierungen und der inneren Logik her, die in jeder von ihnen liegt. Wir wollen das kurz darlegen im Anschluß an eine der Fragen, die für dieses Symposium gestellt wurden: «Impliziert eine personalistisch-theistische Sicht im Unterschied zu einer impersonalistisch-pantheistischen Sicht einen utilitaristischen Individualismus?»

Was ist zu dieser Frage zu sagen? Erstens sollte aus der von uns weiter oben angestellten Analyse hinlänglich erhellen, daß die personalistische Sicht, d.h. der Du-Gott, mit dem Theismus, und die impersonalistische Sicht, d.h. der Es-Gott, mit dem Pantheismus zusammenhängt. Und was die eigentliche Antwort betrifft, so muß sie, um sauber begründet zu sein, den Implikationen des Du-Gottes, beziehungsweise des Es-Gottes, entsprechen. Hier müssen wir zugeben, daß ein Du-Gott in der Tat Individualismus impliziert. Ein Du-Gott erfordert, daß der Mensch in der Bezie-

hung zu ihm, d.h. der Mensch im echten Ausdruck seines Seins, ebenfalls ein Du ist und als Du-Mensch seine Besonderheit, Einzigkeit und Unersetzlichkeit gegenüber seinen Mitmenschen, der Natur und Gott behält; der notwendigerweise implizierte Theismus impliziert Individualismus. Da der Es-Gott hingegen Pantheismus in sich schließt, nimmt er die Möglichkeit des Individualismus. Jedwede Individuation ist letztlich illusorisch – sämtliche Individuen sind im Grunde ein und dasselbe. Ontologisch gesprochen nötigt also der theistische Du-Gott zum Individualismus, während der pantheistische Es-Gott ihn ausschließt.

Anders verhält es sich jedoch, was den Vorwurf des Utilitarismus betrifft, d.h. die Behauptung, indem der Du-Gott Individuation herbeiführe, führe er auch zu einer utilitaristischen Beziehung zwischen den Individuen (da diese verschieden und einzig seien, kreisten sie um sich selbst und seien in der Beziehung zu den anderen selbstsüchtig). Zugegeben, das Du-Individuum kann aufgrund seines Wesens nur in Beziehung (in Beziehung zu einem anderen Du) entstehen, und folglich ist das Du-Individuum in der Tat stets und notwendig in Beziehung; es kann nicht in sich selbst verkapselt und isoliert, «monadisch» sein. Das Du muß in eine Beziehung eingebettet sein, doch nicht einfach in irgendeine Beziehung. Das Du kann nur entstehen in einer Beziehung, in der man sich an den anderen als ein Du richtet – ihn als ein Du anruft und bestätigt. Das Du kann nur entspringen in einer Beziehung des Gebens, der Selbstmitteilung (entweder in Form der Selbstdarstellung oder des Anrufs), und eine solche Beziehung kann nicht ichbezogen, egoistisch sein, sondern ist ihrem Wesen nach auf den andern bezogen. Ferner spricht man den andern an, bestätigt man den andern in seinem Anderssein, was besagt, daß es nur dann zum Du kommen kann, wenn man sich auf den andern als auf einen Selbstzweck, als auf ein Subjekt bezieht; kraft seiner Natur kann das Du sich nicht auf den andern als auf ein Mittel, ein Objekt beziehen. Daraus erhellt klar, daß ein Du nicht in einer utilitaristischen Beziehung bestehen kann, die darauf gründet, daß man sich auf den andern als auf ein Mittel bezieht.

Das Du kann nicht als ein Sein konstituiert werden, das an sich oder für sich da ist. Es besteht von Natur aus als ein Wesen, das auf andere hin und für andere da ist, und somit kann seine Beziehung weder ichbezogen noch utilitaristisch sein. Die theistische Du-Gott-Sicht führt zwar Individuation herbei, aber eine Individuation, die notwendigerweise Gemeinschaft in sich schließt – die Sorge und Verantwortung für den andern in seinem Anderssein.

So seltsam dies auch scheinen mag, ist es gerade die pantheistische Es-Gott-Sicht, die, obwohl sie den ontologischen Individualismus aufhebt, dennoch zu einer selbstbezogenen und utilitaristischen Beziehung führen kann. Kurz gesagt, ist der Grund hierfür der: In dieser Sicht ist die Individuation letztlich nur scheinbar. Im Grunde gibt es nur eine einziges, allumfassendes Sein. Genau genommen kann es hier somit keine auf den anderen bezogene Beziehung geben. Das allumfassende Sein hat ja niemand anderen zum Gegenüber, und die scheinbaren Individuen konstituieren alle das eine, gleiche Sein, und damit gibt es hier auch kein echtes Anderssein. Jede Tat des scheinbaren Individuums, ob nun um seiner selbst oder um des anderen willen, ist letztlich ein und dieselbe, d.h. eine Tat um des allumfassenden Seins willen. Und da es hier kein echtes Anderssein gibt, kann es somit auch keine utilitaristische Tätigkeit geben; auf einer relativen Basis, vom scheinbaren Individuum her gesehen, hat jedoch seine Beziehung zu anderen scheinbaren Individuen die Tendenz, selbstbezogen und utilitaristisch zu sein. Das allumfassende Sein nämlich, wovon das scheinbare Individuum nur eine Äußerung ist, ist ein Es-Wesen, ein Machtwesen, und folglich läßt das scheinbare Individuum die Wesenszüge eines Machtwesens zutage treten, dessen wesentliche Eigenschaft darin besteht, daß es sich selbst großzumachen und möglichst viel Macht in sich zu vereinen sucht. Ein Machtwesen ist «imperialistisch» bestrebt, die Äußerung der Macht an sich aufs höchste zu steigern (wobei die utilitaristische Beziehung noch dadurch gefördert wird, daß das scheinbare Individuum letztlich einer distinkten, einzigartigen Wirklichkeit seiner selbst entbehrt und darum leicht zu einem Mittel gemacht werden kann). Somit liegen im pantheistischen Es-Gott zwei Gedanken, die in entgegengesetzte Richtungen drängen. Die Es-Dimension drängt zu einer selbstbezogenen, utilitaristischen Beziehung, doch die pantheistische Dimension zu deren Aufhebung.

Auffassungen, die einen pantheistischen Es-Gott implizieren

Kehren wir nun wieder zum Hauptthema dieses Aufsatzes zurück. Wir haben behauptet, daß die Sicht Gottes als eines theistischen Du-Gottes im jüdischen Glauben normativ und tief eingebettet ist. Das überwältigende Zeugnis der Bibel (mit Ausnahme vielleicht der Weisheitsliteratur) und der rabbinischen Literatur beweist dies klar. Doch wie wir eingangs gleichfalls bemerkt haben, ist keine geschichtliche religiöse Überlieferung wie aus einem Guß. Kein Wunder also, daß wir in der weiteren Ausarbeitung dieser grundlegenden Auffassung Spielarten und Unterschieden begegnen. Was indes stärker überrascht, ist die Tatsache,

daß wir auch auf Ansichten stoßen, die einen pantheistischen Es-Gott implizieren.

So implizieren die meisten philosophischen Formulierungen im Judentum (z.B. der Aristotelismus und der Neuplatonismus im Mittelalter oder der Idealismus und der Naturalismus in der Neuzeit) einen Es-Gott. Dies ist verständlich. Soweit nämlich ihr Denkansatz der Mensch und ihr letztes Kriterium die Vernunft ist, führt die philosophische Arbeit zu einem Es-Gott. Kraft ihrer Natur, Definition, Beweisführung und Gewichtung ist die philosophische Arbeit und somit auch ihr Gegenstand, beispielsweise Gott, notwendigerweise ein Es-Sein.

Doch obwohl der Gott der jüdischen Philosophie letzten Endes entschieden ein Es-Gott ist, liegt der bemerkenswerte Aspekt dieses Denkens in seinen Bemühungen, dem Es-Gott Züge des Du-Gottes beizulegen und über die problematischen Implikationen des Es-Gottes hinwegzudeuten. Besehen wir z.B. die angestrengten Bemühungen des jüdischen Aristotelismus des Mittelalters, einem als erste Ursache aufgefaßten Gott Vorsehung zuzuschreiben, oder die Bestrebungen des jüdischen Idealismus des 19. Jahrhunderts, den Ton auf die ethischen Aspekte und den freien Willen des göttlichen Wesens zu legen, das als Geist gesehen wird (doch obwohl es als Geist gesehen wird, ist das Göttliche hier letztlich ein Es-Gott, so wie auch da, wo man Gott als erste Ursache ansieht). Beachten wir gleichzeitig auch, wie sehr der jüdische Neuplatonismus sich anstrengt, über die zwangsläufig pantheistischen Implikationen seiner Position hinwegzudeuten und sie zu verschleiern, oder wie die jüdische Philosophie des 19. Jahrhunderts eine ausgeprägte Vorliebe für Kant und den späten Schelling hegt (wo eine theistische Dimension vorliegt) gegenüber einem unverdünnten Hegelianismus (wo ein kompromißloser Pantheismus zum Ausdruck kommt). Selbst bei Formulierungen, worin Gott unmißverständlich als Es-Gott verstanden wird, verspürt man die Einwirkung der normativen Sicht eines Du-Gottes stark.

Ein noch bemerkenswerterer und fesselnderer Fall dieses Phänomens liegt in der jüdischen Mystik vor, die übrigens das Judentum viel weitläufiger und wirkungsvoller durchzieht als das philosophische Unternehmen. Die jüdische Mystik ist ein Fall des universalen Phänomens der Mystik, und somit trägt sie etwas von der Denkstruktur an sich, die das gesamte mystische Phänomen charakterisiert. Der entscheidende Zug dieser Struktur ist das Streben nach Einheit. Für die Mystik liegt das Übel letztlich in der Trennung, Teilung (folglich Entfremdung), und dementsprechend besteht das Heil in der Einigung, der *unio mystica*. Nun aber schließt die innere Logik einer solchen Denkstruktur den Panteismus und einen Es-Gott in sich. Die Mystik im allgemeinen und die jüdische Mystik im besonderen werden wesentlich charakterisiert durch den pantheistischen Es-Gott. Doch ist es wiederum bemerkenswert, wie sehr die jüdische Mystik sich an die normative Sicht anzupassen bemüht, indem sie den Pantheismus und den in ihrer Denkstruktur implizierten Es-Gott zurückstutzt. Abgesehen davon, daß sie sich oft einer Sprechweise bedient, die den implizierten Es-Gott und die pantheistische Sicht verdunkelt und verbirgt, betrifft die Abschwächung die Substanz der mystischen Struktur selbst.

So ersetzt die jüdische Mystik die *unio mystica* durch den Begriff *D'vekut*, d.h. sie spricht davon, daß der Mystiker am Göttlichen hafte. *D'vekut* als die höchste Erfüllung des mystischen Strebens bringt den Mystiker dem Göttlichen so eng nahe als möglich, und doch wird dabei, höchst bezeichnenderweise, ein Unterschied zwischen den beiden gewahrt. Damit wird die pantheistische Einheit, die notwendigerweise in der *unio mystica* liegt, deutlich zu einem theistischen Dualismus abgeschwächt. Und was die Gottesidee betrifft, kommt man nicht darum herum, daß das höchste und letzte Sein, das *Ein-Sof* (das Unendliche), ein Es-Wesen ist. Das *Ein-Sof* wird als der höchste, entschiedenste Ausdruck eines Seins-an-sich und eines Seins-für-sich aufgefaßt (wenn das Sein-für-sich die Totalität von geäußerter Macht-an-sich umfaßt, d.h. wenn es der pantheistische Es-Gott ist, kommt es notwendigerweise einem Sein-an-sich gleich). Als solcher kann es nur ein Es-Gott sein (denn während Sein-an-sich und Sein-für-sich die höchste Existenzform für das Es-Sein sind, kann davon in bezug auf das Du-Sein keine Rede sein). Es ist indes aufschlußreich, daß die jüdische Mystik im großen und ganzen ihr spekulatives Interesse nicht um das *Ein-Sof* kreisen läßt; ihre Spekulation richtet sich mehr auf den Bereich des Göttlichen, das die *sefirot*, d.h. die Emanationen bilden. Ihr Interesse kreist nämlich nicht um den Begriff des Göttlichen an sich, sondern um das Göttliche in seiner Weltbezogenheit. Und hier, im Bereich der *sefirot*, führt sie manche Wesenszüge des Du-Gottes ein. Obwohl das Göttliche, so wie es an sich ist, ein Es ist, weist somit das Göttliche, um das es der jüdischen Mystik hauptsächlich zu tun ist, manche Wesenszüge des Du auf.

Doch die jüdische Mystik geht noch weiter. Nicht nur verlagert sie ihr Interesse von einem göttlichen Sein auf das andere, vom Göttlichen an sich, von der Es-Gottheit, zum Göttlichen, das sich in die Welt einläßt, zum anscheinenden Du-Gott, sondern sie bringt Wesenszüge des Du-Gottes in das Göttliche an sich, in die Es-Gottheit hinein. So werden die *sefirot* ontologisch in das *Ein-Sof* hineinversetzt, und in einzelnen Formu-

lierungen wird der *Zimzum*-Akt, die Kontraktionsbewegung Gottes, die Raum für seine Emanationen schafft, nicht als mechanisch ablaufender, blinder Akt angesehen, sondern als von seiten des *Ein-Sof* frei gewollter Akt (einige Mystiker bringen denn auch das *Ein-Sof* mit *Baal Ha-Razon*, dem Willensbesitzer, in Verbindung). Wir haben hier einen höchst fesselnden Versuch, einen Es-Gott mit einem Du-Gott zu ein und demselben Wesen zu verbinden.

Dieser faszinierende Versuch findet einen noch verblüffenderen und lebendigeren Ausdruck im Phänomen des Chassidismus. Seiner spekulativ-theologischen Superstruktur nach gehört der Chassidismus der jüdischen Mystik an, und so übernimmt er im wesentlichen auch die obenerwähnten spekulativen Anpassungen, die die klassische jüdische Mystik vorgenommen hat, um den pantheistischen Es-Gott auf den theistischen Du-Gott hin zurechtzustutzen. Auf dem Gebiet der Spekulation bringt der Chassidismus nicht besonders viel Neues. Er ist im Grunde nicht am Bereich der abstrakten Spekulation interessiert; es geht ihm nicht um Gott an sich. Das Eigentümliche des Chassidismus, das, was ihn auszeichnet, liegt in seinem leidenschaftlichen, alles in Beschlag nehmenden Interesse an der lebendigen Begegnung zwischen Gott und dem Menschen. Es geht ihm mehr um den Gott für die Menschen (d.h. um den «Gott-für-mich») als um Gott an sich – mehr um den lebendigen, sich mitteilenden Gott als um das *Ein-Sof*. Der Chassidismus ist der Umschlag der mystischen Gnosis in das Ethos.

Eine Symbiose von Du-Gott und Es-Gott?

In diesem Umraum kommt der normative Begriff eines persönlichen Gottes viel lebendiger zum Zug. Wenn sie sich nämlich mehr mit Gott in seiner Menschenbezogenheit als mit Gott an sich befaßt, wird es für jede jüdische Formulierung innerhalb des Judentums äußerst schwierig sein, nicht mit dem Du-Gott zu tun zu haben. Deshalb geht es in diesem Zusammenhang nicht sosehr darum, einem Es-Gott an sich die Wesenszüge eines Du-Gottes zuzuschreiben (wenn dies auch im Denken des Maggid von Mesritsch einen pakkenden Ausdruck findet), sondern mehr darum, eine Verbindung zwischen dem Du-Gott und der pantheistischen Sicht herzustellen. Und im Chassidismus treffen wir den faszinierendsten Ausdruck an, der im Judentum für eine solche Verbindung vorliegt. Da er mehr ein Ethos als eine Gnosis ist, verstrickt sich der Chassidismus nicht sosehr in spekulative, theoretische Probleme und Komplikationen und kann deshalb eine feurige religiöse Bekräftigung sowohl der Realität des Du-Gottes als auch einer pantheistischen Sicht darstellen.

Da die Verbindung des Du-Gottes mit dem Pantheismus ein fesselndes Problem, eine Verlockung ist, das Beste beider möglichen Welten für sich zu behalten, sollte man das Phänomen des Chassidismus sorgfältig studieren. Die pantheistische Sicht ist weit verbreitet und hat für das religiöse Bewußtsein viel Verlockendes; andererseits ist der jüdische Glaube der nachdrücklichste und gründlichste Fall der Du-Gott-Formulierung und hat für das religiöse Bewußtsein etwas ernsthaft Anforderndes. Somit stehen wir, wenn beide miteinander verbunden werden, wie das in der jüdischen Mystik, zumal im Chassidismus der Fall ist, vor einem höchst faszinierenden Phänomen. Ob jedoch eine solche Symbiose überhaupt möglich ist, steht allerdings auf einem anderen Blatt.

Übersetzt von Dr. August Berz

Ausgewählte Bibliographie

Encyclopedia Judaica (Macmillan Company, New York 1971), Stichwort God, Bd. 7, 641–674; Stichwort Hasidism (Basic Ideas and Teachings of Hasidism), Bd. 7, 1403–1413.
Y. Kaufmann, The Religion of Israel, übersetzt und gekürzt von M. Greenberg (University of Chicago Press 1960) Kap. 3, 60–122; Kap. 6, 223–241; Kap. 9, 316–329.
J. Guttmann, Die Philosophie des Judentums (München 1933); J. Guttmann, Philosophies of Judaism, übersetzt von D. Silverman, Holt, Rinehart und Winston (New York 1964) Kap. II, Sektion 3 (Neoplatonism) 84–133; Sektion 4 (Aristotelianism) 134–241; Kap. III, Sektion 2 (post-Kantian Idealism) 304–349.
E. Urbach, Hazahl (Die Weisen) (Magnes Press, Jerusalem 1969) Kap. 2, 3, 4 und 5, 15–81; Kap. 9, 161–189; Kap. 11, 227–254.
G.F. Moore, Judaism (Schocken, New York 1971) Teil II, The Idea of God, 357–444.
G. Scholem, Kabbalah (Keter Publishing House, Jerusalem 1974) Kap. 3, 87–116, 128–152.
G. Scholem, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen (Frankfurt a.M. 1957) Kap. 1 und 9.
L. Jacobs, A Jewish Theology (Behrman House, New York 1973) Kap. 2, 3 und 4, 21–72; Kap. 8 und 9, 114–136; Kap. 16, 231–243.
I. Epstein, Emunat Ha-Yahadut (Der Glaube des Judentums) (Mosad Rav Kuk, Jerusalem 1965) Kap. 8, 69–85.
M. Buber, The Origin and Meaning of Hasidism, übersetzt von M. Friedman (Horizon Press, New York 1960) Kap. 4, 5 und 6, 113–200; M. Buber, Die chassidische Botschaft (Heidelberg 1952); M. Buber, Die Erzählungen der Chassidim (Manesse Bibliothek, Zürich 1949), Vorwort und Einleitung 5–110.
R. Schatz-Uffenheimer, Ha-Hasidut Ke-Mistika (Chassidismus als Mystik) (Magnes Press, Jerusalem 1968) Kap. 1 und 2, 21–31; Kap. 7, 8 und 9, 95–128.

MANFRED VOGEL

1930 in Israel geboren; 1963 Dr. phil. der Columbia University, New York; 1957 M.H.L. des Jewish Teological Seminary, New York; Professor des jüdischen Denkens am Department of History and Literature of Religions der Northwestern University, Evanston, Ill. (USA). Übersetzung und Einleitung von L. Feuerbach, Principles of the Philosophy of the Future (Indianapolis und New York 1966); zahlreiche Aufsätze in Zeitschriften und Büchern. Anschrift: Northwestern University, College of Arts and Sciences, Evanston, Ill., 60201, USA.

Raniero Cantalamessa

Die Entwicklung des persönlichen Gottesbegriffs in der christlichen Spiritualität

In der Entwicklung des christlichen Verständnisses von einem persönlichen Gott muß man zwei Phasen unterscheiden: a) eine implizite Phase, in welcher der personale Charakter Gottes seinen Ausdruck noch im Rahmen des biblischen Monotheismus findet; b) eine explizite Phase, die gekennzeichnet ist vom Auftreten des trinitarischen Problems und von der Einführung des Personbegriffs. Insgesamt handelt es sich dabei um einen Prozeß, in dessen Verlauf man vom Glauben an einen persönlichen Gott zum Glauben an einen Gott «in drei Personen» übergeht.

Der persönliche Monotheismus der Ursprünge

Der Zeitabschnitt, welchen ich die erste Phase genannt habe, erstreckt sich unter gewissen Aspekten bis zum Beginn des 3. Jahrhunderts. In dieser Zeitspanne bringt die Konfrontation mit der Religionsphilosophie der Griechen die Notwendigkeit mit sich, sich die unterschiedliche, eben personale Eigenart des biblischen Gottes im Gegensatz zum «Gott der Philosophen» zu Bewußtsein zu bringen.

Ein Anzeichen dafür ist schon die Ablehnung der Verwendung des Neutrums «to theion» für Gott. Diese Ablehnung gilt für die Septuaginta absolut, für das Neue Testament mit einer einzigen Ausnahme: in der Rede des Paulus auf dem Areopag. Diese Verschiedenartigkeit aber kommt zum vollen Ausdruck, sobald zwischen Heiden und Christen (z.B. Justinus und Celsus) das Verhältnis zwischen Gott und der Welt sowie zwischen Gott und der Geschichte zur Debatte gestellt wird. Der Gott Platons – zu dem der Mensch hinstreben muß, der aber nicht selbst «zum Menschen herabsteigen» kann[1] – und der Gott des Aristoteles – der «bewegt, insofern er geliebt wird»[2] (nicht insofern er selbst liebt, insofern er «als erster» liebt) – können zwar eine Kontemplation (die «homoiosis Theo») begründen, nicht aber eine Geschichte. Gott wird hier tatsächlich als *Gegenstand*, als *Objekt* begriffen, nicht aber als aktives *Subjekt*, das in der Geschichte handelt und mit dem Menschen ein Zwiegespräch führt; mit anderen Worten: er wird nicht als Person begriffen.

Auf das Bedürfnis nach einem nahen Gott, der «Anteil nimmt an den wechselnden Geschicken des Menschen» (Maximus von Tyros), antwortet der Hellenismus mit zwei – in gewissem Sinne entgegengesetzten – Lösungen: Die eine ist die stoische Lösung einer Gott-Natur, welche höchster, aber nicht personaler Gott ist («Gesetz und Bestimmung aller Dinge», definiert es Kleanthes, also nichts anderes als das Band einer universalen *sympatheia*); die andere Lösung sind die in allen religiösen Systemen der Kaiserzeit vorhandenen Zwischengottheiten: «personale» Gottheiten, die aber dennoch nicht Gott im wahren und tiefsten Sinne sind. Die Synthese zwischen Personalität und Impersonalität in Gott wurde also damit zu erreichen versucht, daß man verschiedene Ebenen des Gottseins unterschied.

Wenn wir nun zum christlichen Bereich übergehen, können wir eine Reihe von Entwicklungsprozessen feststellen, welche die Heraufkunft des trinitarischen Personalismus vorbereiten. Einer von ihnen ist die Umformung der göttlichen Titel von Titeln der Natur in Titel der Person. Die Bedeutung des Wortes «Vater» wandelt sich von einem «Vater des Kosmos» (Platon) oder «Vater Israels» zu «Vater unseres Herrn Jesus Christus» (Röm 15, 6); «Agennetos», was bei den Griechen das göttliche Absolute (die Natur) bezeichnete, wandelte sich zu einer Bezeichnung für das Relative, d.h. für die Person des Vaters. Das gilt so sehr, daß nunmehr auch sein Gegenteil – *gennetos* – von Gott ausgesagt werden kann. (Vgl. die Formulierung «genitus non factus» von Nizäa!)

Noch bedeutsamer bei alledem ist die Personalisierung des Geistes, welcher die alte «naturhafte» Bedeutung (Geist = Kraft bzw. Substanz Gottes) beibehält und außerdem die neue «personale» Bedeutung (Geist = dritte göttliche Person) hinzugewinnt. Ein anderer Entwicklungsvorgang, der von der Tendenz bestimmt ist, das Personale in Gott hervorzuheben, ist die prosopographische Exegese, welche (vor allem im Zusammenhang mit Bibeltexten wie Gen 1, 26, «Laßt uns den Menschen machen», und Ps 109, 1, «Es sprach der Herr zu meinem Herrn») die Existenz eines im Inneren der Gottheit geschehenden Gesprächs aufweist und damit das Vorhandensein von verschiedenen Gesprächspartnern oder von «Personen» (im Sinne von grammatikalischen Subjekten).

Die Einführung des Personbegriffes in die Theologie

Die zweite Phase in der Entwicklung des personalistischen Gottesbegriffs beginnt in den ersten Jahren des 3. Jahrhunderts mit der Verwendung des Personbe-

griffs in der Theologie. Hippolyt spricht vom Vater und vom Sohn als von «zwei prosopa»[3]; Tertullian schließt hier auch den Heiligen Geist noch mit ein und spricht folglich von «tres personae»[4]. Welche Bedeutung aber maßen diejenigen, welche diesen Begriff in die theologische Sprache einführten, dem Wort «Person» bei? Sicherlich nicht die juridische Bedeutung von «Rechtssubjekt» (Harnack) und auch nicht bloß jene vage Bedeutung, welche man biblischen Formulierungen wie in Spr 8, 30 («cotidie oblectabar in persona ipsius») oder in Klgl 4, 20 und anderen Texten entnehmen konnte, wo *persona* (als lateinische Übersetzung des griechischen Wortes *prosopon*) für «Gesicht» oder «Antlitz» steht. Eine derartige, im Äußerlichen verbleibende Deutung kam niemandem in den Sinn, nicht einmal Sabellius und den Modalisten, da sie doch immer von «einer Person» in Gott sprachen, wobei sie die strenge Gleichung aufstellten: unus Deus – unus Spiritus – una substantia – una persona.

Kann man dann also sagen, daß «Person» in Gebrauch kam mit der Bedeutung «Gesprächspartner» oder «grammatikalisches Subjekt», welche es in der prosopographischen Exegese hatte?[5] Meines Erachtens hat die prosopographische Exegese der Übernahme des Begriffes «Person» den Weg bereitet, aber sie hat seine Bedeutung nur in sekundärem Maße bestimmt. Sie leistete den Dienst, eine Pluralität (duo, tres) in Gott ins Licht zu rücken; vielleicht auch erleichterte sie den Rückgriff auf den Ausdruck «Person».

Als aber dann schließlich das Wort «Person» seinen Einzug in die Theologie hielt, da zeigte es einen anderen Bedeutungsgehalt, ein Zeichen dafür, daß auch seine Herkunft anderer Art war. Es ist dies der Bedeutungsgehalt, den *prosopon* und – noch öfter – *persona* im profanen und allgemeinen Sprachgebrauch jener Zeit hatten: nämlich die Bedeutung von «Individuum», von «Einzelmensch», von einer konkreten Wirklichkeit innerhalb einer Art, in diesem Falle innerhalb des Spezies Mensch[6].

«Person» ist also ein Begriff, den die Theologie sozusagen von der Straße aufgehoben hat, der ursprünglich unbelastet war von allem technischen Bedeutungsgehalt und ohne jede philosophische Genealogie.

Die Weiterentwicklung des Bedeutungsgehalts dieses Begriffes begann genau im Augenblick seiner Übernahme mit der Gegenüberstellung von *substantia* und *persona*[7], womit sich die Reichweite der metaphysischen Verwendung eindeutig abzeichnet. Um den ursprünglichen Sinn von «Person» verstehen zu können, ist es unumgänglich, sich auch die Zusammenfügung von *persona* und *res* zu einem Begriffspaar zu vergegenwärtigen. Der Sohn wurde von Tertullian «res et persona quaedam» genannt; der Vater und der Sohn miteinander «duae res unius substantiae», wobei «duae res» für «duae personae» steht[8]. Bei einer derart strukturierten Verwendung steht der Ausdruck persona in nächster Nachbarschaft zu *hypostasis*, und zwar in dem Sinne, den dieser Begriff in der Theologie angenommen hat (nämlich konkreter Gegenstand, greifbare Sache – im Gegensatz zu etwas Unbeständigem)[9]. Auch *hypostasis* wird tatsächlich oft gleichgesetzt mit *pragma*, was dasselbe ist wie *res*. Wenn man sagt, das Verbum sei «persona», so will man damit ausschließen, daß es ein bloßer «flatus vocis» sei, etwas Nichtsubstantivisches, wie die Modalisten behaupteten[10]. «Person» bezeichnet also ursprünglich Individualität und Objektivität; oder besser: eine objektive Individualität.

Mit diesem Bedeutungsgehalt setzte sich der Begriff in der gesamten lateinischen Welt in vollem Frieden durch, und zwar bis zum 4. Jahrhundert, als es dann zu einer ersten massiven Krise kam. Ehe wir sie kurz skizzieren, müssen wir jedoch noch einen Blick werfen auf die parallele Entwicklung, welche die griechische Theologie dazu gebracht hatte, der Personalität in Gott mit dem Begriff *hypostasis* Ausdruck zu verleihen. Origenes war es, der zur Bezeichnung des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes als erster die Formulierung «drei Hypostasen» verwendete[11]. Der intendierte Sinn war der schon angedeutete: eine konkrete und objektive Wirklichkeit, ein unterscheidbarer Gegenstand innerhalb einer bestimmten Art; daher also etwas formell von *ousia* Verschiedenes. Diesem origenistischen Weg war dann insofern Unrecht geschehen, als er in der Folgezeit von den Arianern begangen wurde, weswegen das Konzil von Nizäa ihn blockierte, indem es in seinem Verwerfungsurteil die vollkommene Bedeutungsgleichheit zwischen *hypostasis* und *ousia* wieder zur Geltung brachte.

Die Kappadozier, unter ihnen besonders Basilius von Cäsarea, halfen der griechischen Theologie aus dem blinden Winkel heraus, in den sie geraten war, als sie ihre Stellung damit festlegte, daß sie die Unterscheidung zwischen *ousia* und *hypostasis* in Gott begrifflich so begründete: «Zwischen *ousia* und *hypostasis* besteht derselbe Unterschied wie zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen (*to kath'ekaston*), zwischen dem Beseeltsein und jenem besonderen Menschen.«[12] Die schwache Stelle in diesem Sprachgebrauch liegt darin, daß man das Wesen und die Personalität in Gott noch so zu unterscheiden scheint wie die Gattung und die Art, oder besser: wie die Art und die Individuen. Etwas Wichtiges aber war dennoch erreicht: der personale – oder besser: der dreipersonale Charakter des Gottes der Bibel war, nun im trinitari-

schen Zusammenhang, neu zum Ausdruck gebracht worden und nicht mehr bloß auf einer Ebene unterhalb des göttlichen Seins (wie es Arius, der extremistische Verteidiger des griechischen Ansatzes, vorgeschlagen hatte), sondern vielmehr auf derselben Ebene wie das Impersonale, das heißt im Sinne einer vollkommenen und absoluten Konsubstantialität. Das *homoousios* von Nizäa erwies sich, aus diesem Gesichtswinkel betrachtet, tatsächlich als eine Wasserscheide zwischen Hellenismus und Christentum.

Die lateinische trinitarische Formel («eine Substanz und drei Personen») und die griechische Formel («eine *ousia* und drei Hypostasen») gerieten dann in Konflikt miteinander in Antiochien, wo zwei gegensätzliche Gemeinschaften beieinander wohnten: jene des Meletius, die von den Kappadoziern unterstützt wurde, und jene des Paulinus, die ihren Halt an den Lateinern und an den Alexandrinern hatte. Die Polemik entzündete sich an dem Versuch der Lateiner, die Formel *«tria prosopa»* (was dem lateinischen «tres personae» entspricht) auch den Griechen aufzunötigen. Jede der beiden Parteien übte heftige Kritik an der Ausdrucksweise der Gegner, die Griechen an dem Begriff *prosopon (persona)*, die Lateiner an dem Begriff *hypostasis*. Letztere lehnten *hypostasis* ab, weil sie es für synonym mit *substantia* hielten und weil ihnen der konkrete Bedeutungsgehalt, mit dem es von den im Kielwasser des Origenes segelnden Kappadoziern gebraucht wurde, unbekannt war[13].

Warum aber standen die Griechen dem Ausdruck *persona* genau so kritisch gegenüber? Auf Grund eines Mißverständnisses, welches ungeachtet aller philologischen Dementis (das letzte kam von G. Prestige) auch heute noch von Handbuch zu Handbuch weiterverbreitet wird: nämlich der angeblich modalistische Ursprung von *persona*. Diese These wurde in Umlauf gebracht durch Basilius von Cäsarea in mehreren seiner Briefe: Nach ihm soll Sabellius gesagt haben, Gott sei eine einzige Hypostase, die in der Heiligen Schrift unter verschiedenen Personen dargestellt werde, je nach dem, unter welchem Aspekt *(prosopon)* er sich dem Menschen offenbaren wolle[14].

Trotz alledem wurde ziemlich rasch eine Verständigung zwischen Lateinern und Griechen erreicht, und zwar auf der Grundlage eines Kompromisses, indem die ersteren die Orthodoxie des Begriffes *hypostasis* und die letzteren jene des Begriffes *persona* anerkannten. Der Hauptbaumeister der Versöhnung war Gregor von Nazianz, dem es auf dem Ökumenischen Konzil von Konstantinopel (381) gelang, die beiden Parteien zur Annahme der theologischen Gleichwertigkeit der Formulierung «drei Hypostasen» und der Formulierung «drei Personen» zu bewegen[15].

Personalität–Impersonalität und Subjektivität–Objektivität in Gott

Gegen Ende des 4. Jahrhunderts kommt also die zweite Phase der Umwandlung des personalistischen Monotheismus der Bibel in den trinitarischen Monotheismus zu ihrem Abschluß, die Phase, die gekennzeichnet ist durch die Verwendung des Personbegriffs. Offensichtlich kommt dieser Abschluß zustande in Form einer vollkommenen Verständigung zwischen griechischer und lateinischer Theologie. «Kann man», so rief Gregor von Nazianz aus, «sich eine vollkommenere Verständigung ausdenken und eine Weise, diesselbe Sache, wenn auch mit anderen Worten, auszusagen, als es hier geschieht?»[16] Die modernen Dogmenhistoriker haben jedoch verschiedene Zweifel gegenüber der Tragfähigkeit dieser Verständigung erhoben. Sagten also Griechen und Lateiner tatsächlich dieselbe Sache nur mit verschiedenen Worten aus?

Ein erster Unterschied wurde von de Régnon ins Licht gerückt. Griechen und Lateiner gehen bei der Betrachtung der Trinität von entgegengesetzten Ausgangspunkten aus: Die Griechen gehen aus von den göttlichen Personen, also von der Pluralität, um sich dann der Natur und der Einheit zuzuwenden. Die Lateiner gehen – ganz im Gegensatz dazu – von der Natur oder von der göttlichen Einheit aus, um dann erst zu den Personen zu gelangen: «Der Lateiner betrachtet die Personalität als einen Modus der Natur; der Grieche betrachtet die Natur als den Inhalt der Person.»[17]

Diese These hat einen Hauch von Wahrheit. Eine Bestätigung dafür könnte man vielleicht finden in einer Analyse der unterschiedlichen Eigenart der orientalischen Spiritualität und Mystik im Vergleich mit jener des Westens. Der lateinische Mystiker pflegt für gewöhnlich entweder ein Zwiegespräch mit Gott oder aber mit «Jesus Christus». Ziemlich selten nur steht einmal das trinitarische Schema «vom Vater durch den Sohn im Heiligen Geist» im Vordergrund. Es ist dies eine Mystik, in deren Mittelpunkt das Göttliche im allgemeinen steht, und zwar auch dann, wenn dabei eine Fülle von Distinktionen und Ausnahmen einkalkuliert wird. Teresa von Avila z.B. sagt, wenn sie eine ihrer Visionen der Dreifaltigkeit beschreibt: «Es handelt sich um drei voneinander unterschiedene Personen, zu deren jeder einzelnen man für sich und getrennt von einander sprechen kann»[18], also um drei Gesprächspartner.

Ungeachtet dieses Hauches von Wahrheit ist die These von de Régnon so sehr von apologetischen Intentionen bestimmt, daß sie heute unter verschiedenen Aspekten als irreführend erscheinen muß. Meines Erachtens ist es korrekter zu sagen, daß beide – Lateiner

und Griechen – von der Einheit Gottes ausgehen, da sowohl das griechische wie das lateinische Glaubensbekenntnis mit den Worten beginnt: «Ich glaube an den einen Gott»! Nur daß diese Einheit von den Lateinern noch als unpersönlich oder als vorpersönlich verstanden wird; es ist das Wesen Gottes, das sich dann erst in Vater, Sohn und Heiligem Geist spezifiziert (ohne daß es natürlich gedacht würde als etwas, das den Personen präexistent wäre!). Für die Griechen dagegen handelt es sich um eine bereits personalisierte Einheit, denn «die Einheit ist der Vater, von dem her und auf den hin die anderen Personen gezählt werden»[19]. Der erste Artikel ihres Glaubensbekenntnisses lautet: «Credo in unum Deum Patrem omnipotentem» (Ich glaube an Gott den Vater, den allmächtigen»), wobei «Patrem omnipotentem» nicht von dem «unum Deum» abgesetzt wird, wie es im lateinischen Credo geschieht. Genau gegen diese These richtet sich der Protest der Lateiner, die darin eine Voraussetzung für einen Subordinatianismus sehen: «Der Name ‹Gott›», schreibt Augustinus, «ist von der ganzen Dreifaltigkeit ausgesagt, nicht allein vom Vater.»[20] Wenn wir dies auf eine kurze Formel bringen wollen, könnten wir sagen, Gott sei für die Lateiner «*unum* in Trinitate» (wie auch tatsächlich im Symbolum «Quicumque» zu lesen ist), für die Griechen aber «*unus* in Trinitate». Für die einen bezeichnet das Wort «Gott» tatsächlich das göttliche Wesen, für die anderen dagegen die Person des Vaters.

Die Kritik, die Schmaus und andere[21] an der lateinisch-augustinischen Konzeption geübt haben, besagt, daß auf diese Weise an die Stelle des Gottes der Bibel der unpersönliche Gott der Philosophen träte, das heißt das plotinische Eine, welches die höchste Aufgipfelung des Systems des Göttlichen darstellt. Aber abgesehen davon, daß diese Gefahr nicht ausschließlich für die lateinische Theologie besteht (ist denn z.B. Pseudo-Dionysios frei davon?), scheint es mir nicht produktiv, eine derartige Unzuträglichkeit hervorzuheben, ohne auch die entgegengesetzte Gefahr des Subordinatianismus oder im Extremfall sogar des Tritheismus, welche der griechischen Perspektive droht, zu erwähnen.

Der Schluß, der daraus gezogen werden muß, ist, daß keine der beiden Perspektiven für sich allein genommen imstande ist, die Unversehrtheit des Glaubens mit einer letzten und unangefochtenen Festigkeit zu sichern. Das Geheimnis liegt in der Mitte, nicht aber auf einer der beiden Seiten. Es liegt in der Synthese und im Gleichgewicht zwischen Einheit und Vielheit, zwischen Impersonalität und Personalität. Die Tatsache, daß es hier zwei verschiedene Zugänge gibt, ist daher ein Gewinn und nicht eine Unzuträglichkeit, die es zu beseitigen gelte. Die ökumenische Beziehung zwischen Orthodoxie und Katholizismus steht unter einem Anruf, der aus den tiefsten Gründen ihrer beiden Theologien kommt.

Ein zweiter Zweifel, der hinsichtlich der Übereinkunft im 4. Jahrhundert erhoben worden ist, wurde von G. Prestige mit der folgenden Frage formuliert: Stimmt es wirklich, daß das lateinische *persona* und das griechische *hypostasis* (in seiner trinitarischen Verwendung) dasselbe besagen, wie Gregor von Nazianz guten Glaubens behauptete? Für G. Prestige lautet die Antwort: Nein! *Persona* schließt die Vorstellung von einem *Subjekt* in sich, *hypostasis* dagegen die von einem *Objekt*: «Für die Griechen ist Gott einzig und allein objektives Sein, mag es sich dabei auch um drei Objekte handeln...; für die Lateiner ist Gott ein einziges Objekt und zugleich drei Subjekte.»[22] Wenn dies so ist, dann kann man einzig und allein in der lateinischen Theologie von einem göttlichen Personalismus im modernen Sinne und von einem Subjektivismus in Gott sprechen. Die griechische Betrachtungsweise bliebe dann gebunden an eine fundamental platonische Auffassung des Göttlichen (wonach die Gottheit mehr Objekt der Kontemplation als Subjekt des Handelns ist).

Auch diese These enthält eine richtige Intuition. Zu ihren Gunsten könnte man die Tatsache geltend machen, daß *persona* von der prosopographischen Exegese her die Vorstellung «Gesprächspartner» in sich aufgenommen habe, der im Begriff *hypostasis* fehlt, wobei noch außer Betracht bleibt, daß man allein von vernunftbegabten Wesen sagt, sie seien Person (jede Person ist auch Hypostase, aber nicht jede Hypostase ist auch Person!). Wenn «Person» und «Hypostase» beide in der Theologie Aufnahme gefunden haben mit dem Bedeutungsgehalt «eine objektive Individualität», so gilt doch aufs Ganze gesehen auch weiterhin, daß *persona* mehr die Individualität und *hypostasis* mehr die Objektivität betont.

Dies ist der erwähnte Hauch von Wahrheit. Die These von G. Prestige wäre jedenfalls falsch, wenn sie unterstellen wollte, daß die Lateiner mit ihrem Begriff *persona* die Vorstellung von Subjekt im modernen Sinne dieses Begriffs, welcher das Selbstbewußtsein (das Ich) in sich schließt, angezielt hätten. Ein derartiger Bedeutungsgehalt ist tatsächlich dem gesamten Altertum unbekannt geblieben und wurde erst mit dem Beginn der Zeit des Idealismus (Günther) in die Theologie eingeführt.

Für die Väter schließt der Begriff Person die Bedeutung «Substanz» (*res, pragma*) mit ein, aber nicht die von Kant herstammende Bedeutung «sich selbst denkendes Bewußtsein». Von diesem Gesichtspunkt aus

hat der Personalismus der klassischen Theologie wohl wenig zu tun mit dem modernen Subjektivismus. Auch Augustinus, der nur auf die Analogie zur Psychologie zurückgreift, schreibt: «Wenn wir die Person des Vaters nennen, so meinen wir damit nichts anderes als die Substanz des Vaters.»[23] Daraus muß man folgern, daß bei einer bloß auf das Bewußtsein zielenden und entontologisierten Anwendung des Begriffes «Person» auf die Dreifaltigkeit das Verhältnis zwischen Personalismus und Impersonalismus in Gott sowie zwischen Einheit und Vielheit in das Gegenteil der von den antiken Formulierungen intendierten Bedeutung gekehrt wird. In der Redeweise der Väter bedeutet «eine Substanz und drei Personen», daß Gott ein Subjekt (= ein Bewußtsein, ein Wille, eine Freiheit, eine Liebe) in drei Objektivationen oder unterscheidbaren Individuationen ist. Im idealistischen und modernen Verständnis würde die gleiche Formulierung bedeuten, daß Gott ein einziges Objekt (eine Natur) in drei unterschiedlichen Subjekten oder «Ichs» ist. Wenn P. Bulgakow vorschlägt, man solle von der Dreifaltigkeit als von «einer Person in drei Hypostasen»[24] reden, so unternimmt er damit einen (so anfechtbaren, wie man ihn auch beurteilen möge, aber doch interessanten) Versuch, die Benennungen zu ändern, ohne daß sich die Dinge ändern. Nur in einer derart adaptierten Form bewahrt die antike Formel tatsächlich ihren Bedeutungsgehalt, wenn man als Voraussetzung gelten läßt, daß der neue semantische Gehalt von «Person» sich gewandelt hat. (Eine andere Lösung ist offensichtlich jene, daß man den neuen psychologischen Bedeutungsgehalt von «Person» anficht oder ihn innerhalb der Theologie einfach ignoriert.)

Dogmatischer und theologischer Bedeutungsgehalt des Begriffes «Person»

Augustinus hat ein sehr pessimistisches Urteil sowohl über den Begriff Person wie über den Begriff Hypostase geäußert. Er hat gesagt, in der Anwendung auf die Dreifaltigkeit beschränke sich ihr Nutzen darauf, daß sie uns erlaubten, überhaupt etwas zu sagen, statt daß wir uns damit begnügen müßten, gar nichts zu sagen, wenn man uns fragt, was «die drei» seien[25]. Wenn man bedenkt, wie *persona* in die Theologie hineingekommen ist, so muß man sagen, daß Augustinus Recht hat: dieser Begriff scheint sich aufgedrängt zu haben aufgrund der Notwendigkeit, eine gemeinsame Benennung für den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist zu finden, mit welcher man vermeiden konnte, jedesmal das Zahlwort «drei» oder die entsprechenden Nomina wiederholen zu müssen. «Person» hat einen pronominalen Charakter, d.h. es steht anstelle des Nomens. Es hat aber nicht den Bedeutungswert eines Prädikats. Bei den Griechen war es offensichtlich Gregor von Nazianz, der bei den verschiedensten Gelegenheiten beweisen wollte, daß man den Glauben an die Dreifaltigkeit auch dann vollgültig verkünden könne, wenn man von den Begriffen *persona* oder *hypostasis* wenig oder gar nicht Gebrauch mache[26]. Daß Gott *einer* und *drei* sei, scheint er sagen zu wollen, das ist *de fide*; daß er eine *Natur* und drei *Personen* sei, das ist lediglich eine bestimmte Art und Weise, den Glauben zum Ausdruck zu bringen.

All dies wirft nun das Problem auf, welches der dogmatische oder normative Bedeutungswert des Begriffes «Person» in der Trinitätstheologie ist. Dieser ist nämlich meines Erachtens nahezu gleich Null – im Unterschied zu seinem Wert in der Christologie, in der er integrierender Bestandteil der chalzedonensischen Definition ist. Kein einziges Konzil hat die Verwendung des Begriffes «Person» in der Trinitätslehre sanktioniert, und ich glaube nicht, daß, um seine dogmatische Geltung zu beweisen, die Tatsache ausreichen würde, daß dieser Begriff im Tomus Damasi (DB 173) verwendet wird. Dies ist zwar zugegebenermaßen die beständige Praxis der Tradition von einer bestimmten Epoche an. Aber es hat sich gezeigt, daß es eben eine Tradition ist, die den beliebigen und vorläufigen Charakter dieses Begriffes zu erklären geeignet ist. Diese Tradition des Wortes «Person» ist die Geschichte eines fast unbemerkt in die Theologie hineingekommenen Begriffes, der nur mit großer Zurückhaltung übernommen wurde und der erst am Ende einer langen Entwicklung als ein wesentlicher Bestandteil des trinitarischen Glaubens betrachtet wurde.

Davon zu unterscheiden ist die Diskussion über den theologischen Bedeutungswert von «Person». Person ist (ebenso wie Hypostase) unter allen der Profansprache entnommenen philosophischen Begriffen jener, in welchem sich das ursprünglich Christliche am stärksten Ausdruck verliehen hat. Schon die «Erfindung» dieses Begriffes (insofern er begrifflich unterschieden wird von der aristotelischen *prima substantia*) ist ein Werk der Theologie: Die Glaubensreflexion auf Gott (und in der Folge auch auf Jesus Christus) hat dazu gezwungen, den metaphysischen Horizont der griechischen Welt zu überschreiten, und so ließ sie aus dem Schoß des antiken Naturalismus jene Wirklichkeit der Person entstehen, welche nach Thomas von Aquin eben so definiert wird, daß sie «das Vollkommenste ist, was im Umkreis des Wirklichen Bestand hat»[27].

Diese ganze Entwicklung vollzieht sich freilich auf eine langsame und ermüdende Weise. Zu Beginn waren die Aporien angesichts der theologischen Verwendung des Personbegriffs, wie wir gesehen haben, der-

art groß, daß sie an der Opportunität seiner Verwendung zweifeln ließen. Die Auseinandersetzung über die göttliche Natur, das heißt über das unpersönlich Göttliche, war letzten Endes ein Kinderspiel gegen die Auseinandersetzung über die göttlichen Personen, die sich unversehens als das philosophische Problem des Glaubens darstellten. Man muß aber doch zugeben, daß viele dieser Aporien der Tatsache zuzuschreiben waren, daß man an dem anfänglichen empirischen Bedeutungsgehalt von «Person» festhielt. Die metaphysische Wegstrecke von *persona* beginnt, so darf man wohl sagen, erst mit Boëtius und kommt mit Thomas von Aquin ans Ende ihres antiken Abschnittes.

In mancherlei Hinsicht bildet die Reflexion des Thomas von Aquin einen Meilenstein am Wege der Entwicklung des Begriffes «Person». Wir wollen bloß an die Punkte erinnern, welche die patristische Reflexion zum vollendeten Abschluß bringen. Vor allem leistet Thomas eine ausführliche Klärung des Divergenzpunktes zwischen *persona* und *hypostasis*, indem er endgültig dem konkreten und nicht abstrakten Charakter von *hypostasis* im theologischen Sprachgebrauch der Griechen Anerkennung verschafft. Indem er sich die Korrektur des Rusticus an der Definition des Boëtius zu eigen macht, übersetzt er *hypostasis* mit *subsistentia*, in dem Sinne von «id quod in se existit et non in alio»: «das, was in sich selbst Bestand hat und nicht in einem anderen»[28].

Zweitens: Er räumt mit vielen Uneindeutigkeiten auf, indem er zwischen der etymologischen Herkunft des Ausdrucks *persona* und seiner Bestimmung unterscheidet: unter dem ersten Blickwinkel kommt er als Aussage über Gott nicht in Betracht; unter dem zweiten Blickwinkel, das heißt im Hinblick auf den Bedeutungsgehalt, den er in der Theologie annimmt, kommt er Gott «auf die allerhöchste Weise» zu[29].

Was aber ist jener theologische Bedeutungsgehalt, den *persona* in der Anwendung auf die Dreifaltigkeitslehre annimmt? Thomas beantwortet diese Frage in einem der dichtesten Artikel seiner Summa Theologiae: Es ist die *«relatio ut subsistens»*, die Beziehung, insofern sie «Insichselbststand» ist[30]: eine Definition, die der Aquinate der gesamten lateinischen Tradition und in erster Linie Augustinus entnimmt. Es ist unmöglich, diese Definition hier zu analysieren. Mich drängt es lediglich, hervorzuheben, wie sich mit dieser Definition einige traditionelle Schwierigkeiten auflösen und wie damit ein ganzer Prozeß der Klärung des Dogmas zu seinem Ende geführt wird.

Natur und Wesen unterscheiden sich tatsächlich in Gott ebenso, wie sich das Absolute vom Relativen unterscheidet. Jetzt aber präzisiert man endgültig dahingehend, daß in Gott auch das Relative absolut (*subsistens*) ist. Unpersönliches und Persönliches siedeln sich so auf ein und derselben Ebene des göttlichen Seins an und nicht auf zwei metaphysisch verschiedenen Ebenen, wie es bei den Griechen war und wie es noch immer in anderen religiösen Welten ist (z. B. im Hinduismus, der unterhalb des unpersönlich Göttlichen, des Brahman, eine ganze Reihe von herabsteigenden göttlichen Personifikationen kennt). Ein weiterer Gewinn ist zu verzeichnen mit der thomasischen Definition: Seit es sie gibt, erscheint der theologische Personbegriff als offen für die interpersonale Idee der Ich-Du-Beziehung (*persona* kommt in der Theologie direkt im Plural auf, es wird von Gott niemals im Singular ausgesagt): dies ist die Dimension, welche die moderne Sprachanalyse am Personbegriff mit den größten Vorrechten zu bedenken geneigt ist: das «esse ad alios» der Person[31]. Thomas hat sicherlich all dies damit auf seine volle Höhe gebracht, daß er Person als «relatio subsistens» definierte.

Schlußbemerkung

Simone Weil hat geschrieben, man könne der christlichen Lehre von der Dreifaltigkeit nicht zustimmen, ohne gleichzeitig Gott als etwas sowohl Unpersönliches wie Persönliches zu verstehen[32]. Dieses Urteil, das ursprünglich einen negativen Beigeschmack hatte, kann im Zusammenhang mit einer neuen Hinterfragung des Personalismus und des Impersonalismus hinsichtlich Gottes eine große methodologische Bedeutung gewinnen. Ist nicht die Dreifaltigkeit als solche genau der Ort des Gleichgewichts und der Synthese zwischen jenen beiden niemals zu eliminierenden Aspekten in jedem authentischen Gottesbegriff, der es sich angelegen sein läßt, sowohl die Transzendenz wie seine Relevanz für den Menschen zu wahren? Jedenfalls hat die vorliegende historische Rekonstruktion genau dies in helles Licht gerückt. Von einem «persönlichen Gott» zu reden, ohne dies in Rechnung zu stellen, kann daher die Gefahr in sich schließen, die so oft schon der lateinischen Theologie vorgehalten worden ist, die Gefahr nämlich, so von Gott zu reden, «etsi Trinitas non daretur», als wenn es die Dreifaltigkeit nicht gebe.

[1] Platon, Symposion 203 a.
[2] Aristoteles, Metaph., 7, 1072, b 3.
[3] C. Noetum 7.14.
[4] Adv. Praxean 12,3; für Tertullian verweise ich auf meine Arbeit: La cristologia di Tertulliano (Paradosis 18) (Freiburg in der Schweiz 1962) 159 ff.

[5] Vgl. C. Andresen, Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffes: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wissensch. 52 (1961) 1 – 39.
[6] Vgl. M. Nédoncelle, Prosopon et persona dans l'antiquité classique: Rev. sc. rel. 22 (1948) 298 ff.
[7] Adv. Praxean 12, 6; 15, 1 («distinctio personalis»); Adv. Valentianos 7,3 («substantialiter – personaliter»).
[8] Adv. Praxean 7,5; 13, 10.
[9] Vgl. G. Prestige, Dio nel pensiero dei Padri (Bologna 1969) 178 ff. (God in Patristic Thought, London[2] 1952.)
[10] Adv. Praxean, 7, 5.
[11] Vgl. C. Celsum VIII, 12; In Ioan. Evang. III, 10, 75.
[12] Ep. 136, 6; vgl. auch Ep. 38 (von Gregor von Nyssa?); Ep. 214.
[13] Vgl. Hieronymus, Ep. 15, 3, 4 (PL 22, 356).
[14] Vgl. Ep. 214, 3; 226, 4.
[15] Vgl. Or. 21, 35; 42, 16 (PG 35, 1124; 36, 476).
[16] AaO. 42, 16 (PG 36, 477).
[17] Th. de Régnon, Études de théologie positive sur la Sainte Trinité, I (Paris 1892) 433.
[18] Relazione spirituale XXXIII (Avila, Sept. 1572).
[19] Gregor v. Nazianz, Or. 42, 15 (PG 36, 476 B).
[20] Trin. I, 6, 10; vgl. auch IX, 1, 1 («credamus Patrem et Filium et Spiritum Sanctum esse unum Deum»).
[21] Vgl. M. Schmaus, Die Spannung von Metaphysik und Heilsgeschichte in der Trinitätslehre Augustins: Studia Patr. 6 (= TU, 81) (Berlin 1962) 504; V. Lossky, La teologia mistica della Chiesa d'Oriente (Bologna 1967) 46 ff. (Théologie mystique de l'Église d'Orient, Paris 1944).
[22] G. Prestige, aaO. 245.
[23] Trin. VII, 6, 11.
[24] P. Bulgakov, Du Verbe incarné (Paris 1943) 13 ff.
[25] Trin. VII, 6, 11.
[26] Vgl. Or. 23, 8 (PG 35, 1160); 42, 16 (OPG 36, 477).
[27] Thomas von Aquin, Summa Theol. I, 29, 1.
[28] AaO. I, 29, 2.
[29] AaO. I, 29, 3, ad 2.
[30] AaO. I, 29, 4.
[31] Vgl. E. Schillebeeckx, Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden (Freiburg–Basel–Wien 1975) 590. (Jezus, het verhaal van een levende, Bloemendaal 1974.)
[32] Simone Weil, Lettre à un réligieux (Paris [7]1951) 36.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

RANIERO CANTALAMESSA

1934 in Ascoli P. (Italien) geboren. Kapuziner. 1962 Doktorat in Theologie (mit Spezialisierung in Patristik) an der Universität Freiburg in der Schweiz; dann in klassischer Literaturwissenschaft an der Katholischen Universität in Mailand. Derzeit Ordinarius für die Geschichte des Urchristentums und Direktor der Abteilung für Religionswissenschaft an derselben Universität. Seit 1974 auch Mitglied der Internationalen Theologischen Kommission. Veröffentlichungen u.a.: La cristologia di Tertulliano (Freiburg/Schweiz 1962); L'Omelia in sanctum Pascha dello Ps. Ippolito di Roma. Ricerche sulla teologia dell'Asia Minore nella seconda metà del II sec. (Mailand 1967); La Pasqua della nostra salvezza. Le tradizioni pasquali della Bibbia e della primitiva Chiesa (Turin 1971); Il cristianesimo e le filosofie (in Zusammenarbeit mit anderen) (Mailand 1972); Il problema cristologico oggi (in Zusammenarb. m. anderen) (Assisi 1973); Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini (in Zusammenarb. m. anderen) (Mailand 1976); Il cristianesimo e i valori terreni. Sessualità, impegno politico e cultura (Mailand 1976). Anschrift: Università Cattolica del S. Cuore, Largo A. Gemelli 1, I-20123 Milano, Italien.

Jan Peters

Dem Unnennbaren Namen geben

Moderne Eltern geben ihren Kindern manchmal Namen, über die die Großeltern erschrecken. Den Schrecken kann man bagatellisieren mit der lässigen Bemerkung: «Was hat schon ein Name zu bedeuten? What is in a name?» Wer so denkt, wird kaum Interesse aufbringen für einen Aufsatz wie diesen, der sich ausschließlich mit der Namengebung für Gott in unserer Kultur befassen will. Es geht also nicht um das Problem von Gottes Dasein, sondern einfach um den menschlichen Glaubensakt, in dem wir der im Wesen unnennbaren Wirklichkeit, welche die westliche Überlieferung «Gott» nennt, einen Namen geben. Vielleicht ist der Schrecken von Großeltern über den Namen, der ihren Enkeln gegeben wird, nicht grundlos; vielleicht spüren sie intuitiv, daß mit der Namengebung mehr geschieht als die Schaffung eines praktischen Hilfsmittels, um Menschen auseinanderzuhalten. Die Großeltern erkennen nämlich in diesen Namen nicht mehr den roten Faden wieder, der sich durch die Generationen hinzieht. In diesen fremdartigen Namen erleben sie eine Art Bruch mit den vorhergehenden Generationen.

Ähnliches geschieht, wenn in der religiösen Sprache von heute immer wieder neue, fremdartige Namen für Gott auftauchen. Um ein Beispiel zu nennen: Oosterhuis[1] versucht es in jedem seiner Bändchen: «Träger unnennbarer Namen ... Hörer unhörbaren Weinens, Seher unabsehbarer Leiden, ... Knecht, der für uns läuft; das Lasttier, das uns trägt; Chile-Lamm, Grieche, Vietnamese, ... geringster Mensch, Gott überneu, Gott einmal für immer.» Oder: «Nächster, Fremder, Jude, Saat, Baum am Quell, Bräutigam, Weg, Traum eines Menschen, Offene Tür, Eckstein, Schlüssel, Löwe von Juda, Lamm, Gerechter, Hirt, Perle, Zweiglein, Fisch, Brot, Wort, Weinrebe, Gottessohn, Knecht, Ströme lebendigen Wassers, Morgenstern, Spitzenläufer, Einziger, Unsagbar Gesagter.» Nun kann man zwar sagen: Das sind dichterische Namen; Oosterhuis ist kein Theologe. Abgesehen von der Tatsache, daß Theologen ursprünglich Dichter waren,

wird sich auch der Theologe, sicherlich vor dem Hintergrund des CONCILIUM-Heftes XII/5 (Theologie und Literatur), fragen müssen, was für ein Glaubensgeschehen sich hinter dem Benennen oder Nichtbenennen Gottes verbirgt.

Ganz allgemein schon dies: Der Mensch begreift, unterscheidet und nimmt erst dann etwas in die Totalität seines bewußten Daseins auf, wenn er ihm einen Namen gibt. Namengeben hat mit der Beziehung zwischen dem Namengeber und dem Benannten zu tun[2]. Zum Beispiel ist es nicht gleichgültig, ob ich jemanden mit dem Vornamen anrede oder mit seinem Nachnamen. Auch theologisch scheint es mir nicht unbedeutend zu sein, daß die Periode nach der «Gott-ist-tot-Theologie» mit dem erneuten Suchen nach einem Namen für den Unnennbaren einsetzt. Übrigens waren die Auseinandersetzungen über «Gott ist tot» so gefühlsarm, daß man vergeblich nach etwas Traurigkeit oder Trauer über diese in alles eingreifende Mitteilung sucht, daß Gott tot sei. Diese Bemerkung soll keine nachträgliche Kritik an einer Bewegung sein, die vergangen ist; denn für alles, was in diesem Aufsatz weiterhin gesagt wird, ist das effektive Moment in der Namengebung von größter Bedeutung. Sie geht hervor aus dem menschlichen Verlangen, und das Verlangen gehört zur affektiven Schicht im Menschen. Ich versuche in einem ersten Punkt diese Behauptung zu belegen. Nach einer Zwischenbemerkung, daß man Theologie nicht auf Christologie beschränken darf, so sehr auch der Name «Jesus» den auf Menschlichkeit bedachten Gott definitiv wiedergibt, schneidet dieser Beitrag einen zweiten Punkt an: nämlich daß es für die Theologie unentbehrlich ist, Gott innerhalb der lebendigen Kultur immer aufs neue zu benennen, entweder um Ihn zu leugnen oder um Ihn mit neuer Stimme zu preisen. Schließlich folgen einige Anmerkungen über politische Konsequenzen, die mit der persönlichen Benennung Gottes eng verbunden sind; dadurch unterscheidet sich das Christentum m. E. von jenen Religionen, die Gott als unpersönlich erfahren und zurückschrecken vor der inneren Dynamik, Ihn zu benennen, *und* vor dem Glauben, Ihn als Gott anzuerkennen, der aus dieser Geschichte Heilsgeschichte macht. Für diese letzten Bemerkungen stützt sich der Autor auf sein Wissen über den heiligen Johannes vom Kreuz und auf seine Erfahrung mit modernen religiösen Bewegungen, die beanspruchen, östliche Mystik für den westlichen Menschen zugänglich zu machen.

1. Der Wunsch als Quell der Namengebung

Bei manchen modernen Veröffentlichungen über die Namengebung für Gott[3] spürt man ein so fanatisches Festhalten an einmal gegebenen Namen, daß die ganze vitale Glaubenskraft auszutrocknen scheint, um eine Lehmmauer zu bilden gegen jeglichen Hunger aus menschlichem Verlangen, die ihrem Wesen nach ungreifbare letzte Wirklichkeit neu zu benennen. Tatsächlich werden aber Gott neue Namen gegeben, wie wir zu Beginn schon darlegten. Ein Theologe kann sich niemals der Aufgabe enthoben sehen, nach dem weiterzusuchen, was hinter einem solchen Phänomen steckt. Vorab sei schon gesagt, daß es beim Namengeben nicht um eine Begriffsbestimmung Gottes geht, welche die Unbegreiflichkeit (*incomprehensibilitas*) Gottes aufheben möchte, sondern um die Herausforderung, die von der Verborgenheit Gottes ausgeht[4]. Beim ersten Hinhören mag der Unterschied zwischen der *Unbegreiflichkeit* Gottes und seiner *Verborgenheit* wie eine akademische Spitzfindigkeit klingen, die mit dem wirklichen Leben nicht viel zu tun hat. Bei näherem Zusehen wird sich zeigen, daß die Unbegreiflichkeit eine Feststellung auf noetischer Ebene ist, die Verborgenheit dagegen eine Herausforderung auf affektivem Niveau. Mystiker werden eher eingenommen von der Verborgenheit Gottes als von seiner Unbegreiflichkeit: «Wo hältst du dich *verborgen*, Geliebter ... Ich lief und *rief nach Dir*, und du warst spurlos.» Dieser Anfang des Geistlichen Hohenliedes des heiligen Johannes vom Kreuz ist voll von affektiven Worten und frei von jeder noetischen Sorge. Das läßt schon vermuten, daß es in diesem Zusammenhang mit Verborgenheit Sinn hat, einen Namen zu rufen.

Religiosität entsteht u.a., wo «Verlangen» und «Verborgenheit Gottes» miteinander in Beziehung treten und einander nicht aufheben. Auch die Tatsache, daß der Christ an eine Offenbarung Gottes glaubt, hebt die Verborgenheit Gottes nicht auf und stillt auch das Verlangen nicht. Auch als Offenbarter bleibt Gott ein verborgener Gott, und seine Verborgenheit weckt das Verlangen. Ich meine, hier habe man zu tun mit einem ersten Unterschied zwischen jüdisch-christlicher Offenbarung und östlichen Religionen (wie dem Buddhismus). Gemäß dem Buddhismus besteht die höchste Vollkommenheit im Töten des Verlangens. Die Schrift aber steckt voll von Verlangen. Alle Verlangen des biblischen Menschen wurzeln in seinem tiefsten Willen und seinem fundamentalen Bedürfnis, durch volle Entfaltung seines Wesens der Fülle des Lebens teilhaft zu werden. Der Spruch des Sirach: «Versage dir keinen glücklichen Tag, verliere nichts von deinem Anteil an Lust» (Sir 14,14), mag er nun Ausdruck höchster biblischer Weisheit sein oder nicht – der Wunsch ist normal und wird bei Jesus geläutert zu dem Spruch: «Das Leben besitzen und es in Fülle besitzen» (Joh 10,10).

Die Sprache der Schrift erkennt diese natürliche Gegenwart und den positiven Wert des Verlangens an. In der Schrift geht es nicht um das Töten von Wünschen, sondern um Läuterung und Emporführung der Wünsche: «Wie das Herz verlangt nach strömenden Wassern» (Ps 42,2); «wie die Augen einer Magd gerichtet sind auf die Hände ihrer Herrin» (Ps 123,2); «ich verlange mehr nach Dir, als ein Schlafloser auf den Morgen wartet» (Ps 130,6); «laß mich wieder Klänge der Fröhlichkeit und Freude hören» (Ps 51,10). Sogar der Greis, den Gott «soviel Qualen und Widerwärtigkeiten sehen ließ», darf die Hoffnung nicht fahren lassen, daß Er «sein hohes Alter mit neuem Leben beseelen und ihn trösten wird» (Ps 71,20 ff). Die Schrift wird getragen von einem starken Verlangen nach Gott. Hinter dem Verlangen, Weisheit zu besitzen (Spr 5,19; Sir 1,20), hinter dem Heimweh nach Jerusalem (Ps 137,5), hinter dem Verlangen zum Tempel hinaufzuziehen (Ps 122,1) hinter dem Verlangen, Gottes Wort unter all seinen Gestalten zu kennen (Ps 119,20; 131), verbirgt sich ein tiefer Wunsch, der all seine Energie in einer einzigen Richtung zusammenfaßt: alle Illusionen und alle Imitationen zu entlarven (Am 5,18; Jes 58,2), alle Enttäuschungen zu überwinden: das Verlangen nach Gott allein: «Ohne Beistand bin ich – doch bei dir verlange ich nichts mehr auf Erden; sollte mein Leib versagen oder mein Herz, Gott ist ja mein Fels: ihn behalte ich. Mein Glück – das ist Gottes Nähe... Möge ich so dein ganzes Handeln erzählen» (Ps 73,25–28; vgl. Ps 42,2; 63,2). Bei Jesus wächst das Verlangen zur Sehnsucht, «dieses Passah mit euch zu essen» (Lk 22,15). Und dem letzten Schrei des Buchs der Offenbarung geben der Geist und die Braut ein Wort des Verlangens in den Mund: «Komm!» (Offb 22,17).

Nun hat seit Freuds Traumdeutung gerade die Psychologie mehreres mit dem Verlangen (bei Freud heißt es immer «Wunsch») zu tun gehabt. Freud sah bei vielen Patienten, daß die Wünsche von illusionären Objekten besetzt wurden; für ihn war eines dieser Illusionsobjekte die Vorstellung von Gott. Man darf aber nicht vergessen, daß Freud seine Beobachtungen hauptsächlich an Kranken machte. Das pathologische Grundschema, das Freud an seinen Patienten entdeckte, ist jedenfalls nicht das Normalschema.

Es ist das Verdienst von Autoren wie Nabert (*Le désir de Dieu*), Pohier, Vergote und vor allem Ricœur[5], daß man weniger mißtrauisch vor dem Verlangen steht. Gewiß unterscheidet auch Ricœur zwischen illusionären und nicht illusionären Wünschen, aber er läßt den Wunsch als fundamentale Dynamik des Menschen unangetastet. Wenn man seine Darlegungen stark vereinfacht, könnte man sagen, daß Ricœur zwei Verlangen unterscheidet: das Verlangen, das in sich selbst beschlossen bleibt und, statt nach vorn gerichtet zu sein, stets die Neigung hat, nach hinten zu schauen, ob aus der Vergangenheit nicht etwas angeboten wird, das den Wunsch stillen kann; und das Verlangen, das nach außen und in die Zukunft gerichtet ist. Nun ist die Struktur des Verlangens gerade, und dadurch unterscheidet es sich vom konsumptiven Wunsch, daß es niemals erfüllt wird. Das Subjekt muß mit der Tatsache fertig werden, daß das Verlangen unerfüllbar ist.

Die Frohbotschaft von dem auf Menschlichkeit bedachten Gott, von einem Gott, der sich nach dem Menschen umsieht, kann das Verlangen aus sich selbst herausholen und umwandeln. Das Angebot muß das Verlangen korrigieren, so daß es nicht hinter sich selbst herrennen kann. Ricœur sieht nur eine einzige Möglichkeit, dem auf sich selbst zurückgeworfenen Verlangen zu entkommen: neue Impulse von anderer Seite. Die Korrektur des Verlangens und sein Ausbrechen aus dem illusorischen Kreis seines Selbst geschieht nicht durch Worte, Bilder und Gestalten, die aus dem Subjekt selbst aufsteigen, sondern die aus dem «Fremden» kommen. Es brauchte einen eigenen Beitrag, um aufzuzeigen, daß all das, was aus der Schrift auf das verlangende Subjekt zukommt, nicht die aufgestauten egoistischen Wünsche des Subjekts selbst sind. Ich denke, daß dafür Gefahr besteht, wenn Schrift verstanden wird als das ein für allemal niedergelegte Wort Gottes, das keine exegetische Fortsetzung kennt. Die Dynamik der Offenbarung dauert fort bei jedem bewußt lebenden Gläubigen.

Eine der Arten und Weisen nun, wie das «Fremde» auf das verlangende Subjekt zukommt, ist die Herausforderung des Geheimnisses vom verborgenen Gott. Dazu sagte ich schon, daß dieses verborgene Sein Gottes nicht naiv aufgefaßt werden darf als eine Verborgenheit, die einmal aufgehoben wird. Gott bleibt ein verborgener Gott. Und das bleibt Fremdheit. Diese Fremdheit fordert das verlangende Subjekt in erster Instanz zum Rufen auf; sich hineinzuwagen in das Invokative der Worte, einen Namen zu rufen. Nicht um das Fremde zu beschwören, sondern um das verlangende Subjekt selbst außer sich selbst zu bringen und das Verlangen selbst zu transzendieren. Das verlangende Subjekt wird hier auf eine verwandelnde Art und Weise sich selbst verfremdet. Das verlangende Subjekt ist nicht mit sich selbst beschäftigt, wenigstens nicht nur und allein mit sich selbst; es wagt einen Ruf nach draußen. Nicht umsonst legt Ricœur viel Wert auf die Sprache. Die Sprache des Glaubens, der Schrift, der Theologie, des echt geistlichen Gesprächs holt das verlangende Subjekt aus sich selbst heraus und lädt es zu einem Wagnis ein, das ich den Verrat der Wörter und der Namen nennen möchte. Das verlangende Subjekt wagt

einen Namen für den Unbenennbaren und schrickt gleichzeitig vor dem Namen zurück, weil die erhoffte Wirklichkeit nicht durch diesen Namen gedeckt ist und niemals, durch welchen Namen auch immer, gedeckt werden wird. Gleichzeitig bleibt das verlangende Subjekt wachsam, daß der Name kein Idol wird und das Verlangen sich mit weniger als Gott selbst zufriedengibt. Diese Bewegung des Verlangens ist doch wohl etwas wesentlich anderes als das passive Verschmelzen in einem Urgrund, einem Nirwana oder einem vagen Pantheismus.

Ich denke, daß aus dieser skizzierten Bewegung des Verlangens die Behauptung, daß Gott «Person» ist, einen neuen Inhalt bekommt. Der in diesem Sinn verlangte «Gott» verfremdet den Menschen von sich selbst, gibt ihn aber auf neue Weise sich selbst zurück. Das meint Ricœur mit dem Wort «dramatisch»: Es geschieht etwas; das Verlangen wird verwandelt, aber auch das Verlangte wird verwandelt. Das Verlangen, sich bloß eins zu fühlen mit dem Kosmos, erscheint mir wie ein pathetisches Verlangen, das den Menschen trotzdem hindert, Mensch zu sein und – in christlichem Sinne – Gott hindert, Mensch zu werden. Ich wage ein Wortspiel: Der «verborgene» Gott des Christentums (und des Judentums) wird (z.B.) im Buddhismus ein «bergender» Gott, eine ozeanische Gottheit. Die Einswerdung, von der ein christlicher Mystiker wie Johannes vom Kreuz spricht, ist eine Einswerdung nach Verfremdung («Jeder sagte: Sie ist verloren; aber ich war gefunden»); und trotzdem bleibt Gott das Zentrum der Seele; Treue zu mir selbst kann Treue bedeuten zu Gott; «treu» in der Bedeutung von *fides*, Glaube, und Glaube in der Bedeutung von *credere alicui*: jemandem glauben. Aber diesen «jemand» darf ich nicht in der Namenlosigkeit lassen; wie Jesus von Nazaret denjenigen, dem er endgültig und zutiefst vertraute, nicht in der Namenlosigkeit gelassen, sondern «Vater» genannt hat. Obwohl ich weiß, daß – nach Freud– dieses «Vater» wieder neue Probleme aufwirft, gehe ich auf diese Probleme nicht ein – sie werden in diesem Heft an anderer Stelle besprochen; aber ich mache noch einige Bemerkungen zur Frage, ob ein Christ, der in dieser Zeit eine theologische Reflexion über den Namen Gottes anstellen will, sich mit der Übernahme dieses Namens aus zweiter Hand zufrieden geben darf.

2. *Anmerkungen zum Thema Theologie und Christologie*

Überschaut man heute, aus dem Abstand einiger Jahre, die theologischen Veröffentlichungen nach der «Gott ist tot»-Periode, so fällt auf, daß die meisten Theologen den Mittelpunkt ihrer Aufmerksamkeit von Gott auf Jesus von Nazareth verlegt haben: Theologen wurden Christologen[6]. Bei manchen, wie Dorothee Sölle[7], aber auch bei Bloch, wurde das sogar zur Parole: «Lebte Christus heute, wäre er Atheist.» Im wesentlichen geht es bei diesen Auseinandersetzungen nicht um den *deus absconditus*, den verborgenen Gott, sondern um den *homo absconditus*, den verborgenen Menschen. In der Schrift begegnet Bloch dem Menschen. Der *deus absconditus*, der verborgene Gott, darf nach ihm lediglich als Hinweis in Richtung des verborgenen Menschen verstanden werden. Das verborgene Thema der Menschheitsgeschichte ist (nach ihm) die allmähliche Enthüllung des *homo absconditus*, das Offenbarwerden des noch nicht realisierten endgültigen Menschseins des Menschen auf Erden; der «göttliche» Gott muß ein «menschlicher» Gott werden. Dies bedeutet für den Glauben an Gott, daß er durch das fortschreitende Eindringen des Menschlichen in die Gottesvorstellung Schritt für Schritt verschwindet, indem der Mensch immer mehr sich selbst einen Platz im religiösen Geheimnis gibt.

Nun ist es für einen christlichen Theologen, der an das Geheimnis der Menschwerdung glaubt, immer vom Bösen, Gott und Mensch als Konkurrenten gegenüberzustellen, weil er so auf unreflektierte Weise das Paradoxon der Menschwerdung aufhebt, indem er eine der Komponenten des Paradoxons der Menschwerdung – Mensch und Gott – fallen läßt. Außerdem wird der theologische Diskurs seiner Eigenart entkleidet, indem er nach dem «Nutzen» Gottes, der Funktionalität des Christentums auf Suche geht. Für Bloch dient das Christentum in letzter Instanz dazu, dem Marxismus Tiefe zu geben, um ihn – nach seinen eigenen Worten – vor dem Absinken in einen vulgären Atheismus zu bewahren.

Es scheint mir das Verdienst des Jesusbuches von Schillebeeckx zu sein, daß es u.a. zeigt, wie Jesus theologisch unwichtig wird, wenn er nicht mehr ist als einer von uns; wenn er nicht mehr ist als ein weiteres Glied in der Reihe menschlich gescheiterter Idealisten. Bei niemandem ist Gott so zentral wie bei Jesus von Nazaret. Er zeigt gerade – so groß und aktuell das Interesse oder die menschliche Sympathie für Jesus von Nazaret auch sein mag –, daß dies nicht auf Kosten des Gottes gehen darf, den Jesus Vater nennt. Je mehr das theologische Reden über Jesus auch ein wirkliches Gespräch über Gott wird, zeigt sich von neuem, daß es einen wesentlichen Unterschied gibt zwischen dem «unpersönlichen» Gott (z. B. des Buddhismus) und dem «persönlichen» Gott Jesu. Bei einem Autor wie Fromm[8] wird deutlich, daß eine Art höherer Synthese zwischen Christentum und Religionen, die Gott als unpersön-

lich erfahren, nur dann möglich wird, wenn das Mysterium der Menschwerdung aus dem Christentum gestrichen, also das Christentum reduziert wird. Fromm selbst sieht das klar: «Wir kommen an eine zentrale Frage. Ist religiöse Erfahrung notwendig mit einem theistischen Entwurf verbunden? Ich glaube nicht; man kann ‹religiöse› Erfahrung definieren als eine menschliche Erfahrung (Als ob wir von anderen Erfahrungen sprechen könnten! – J.P.), die als gemeinschaftliche Basis bestimmten Arten theistischer Entwürfe so gut wie nichttheistischen, atheistischen Entwürfen zugrunde liegt. Was sie unterscheidet, ist die Aufnahme der Erfahrung, nicht das Erfahrungssubstrat, das den verschiedenen Entwürfen zugrunde liegt. Diese Art Erfahrung tritt am deutlichsten hervor in der christlichen, islamischen und jüdischen Mystik, auch im Zen-Buddhismus. Wenn man an Stelle des Entwurfs die Erfahrung analysiert, zeigt sich, daß man sowohl von einer theistischen wie von einer nichttheistischen religiösen Erfahrung sprechen kann» (aaO. 45).

Es hängt nur davon ab, was man religiös nennt. Ohne Heilsgeschichte, also ohne an die Innenseite der menschlichen Geschichte zu glauben, deren Wesen die Zukunft ist, kann das Verlangen, von dem wir soeben im Anschluß an Ricœur[9] sprachen, kosmische Dimensionen annehmen, und das kann man dann religiös nennen. Aber das könnte man dann auch mit der Erfahrung von Drogen-Trips tun. Religiös in christlichem Sinn ist aber das Verlangen, das mit einem persönlichen Gott tun hat, der auf Menschlichkeit wirksam bedacht bleibt und diese innerhalb der Geschichte wahr macht.

Ich komme nun zu einer sehr prekären Behauptung, die mit meiner Auffassung von Spiritualität zu tun hat. Bei diesen Überlegungen sehe ich mich selbst vor die Wahl zwischen «Nachahmungs-Spiritualität» und «kreativer Spiritualität» gestellt. Mit anderen Worten: Ist Spiritualität lediglich *Imitatio Christi* (in beschränkendem Sinne), eventuell *imitatio dei* (Fromm), oder setzt sich die Menschwerdung Gottes für meinen Teil «im kleinen» so in jedem Menschen durch, daß damit Gottes schöpferisches Handeln sich mit dieser Welt befaßt? Ich entscheide mich für die letztere Auffassung und bin gern bereit zuzugeben, daß dies eine Option ist, wenn auch stark gründend in einem Autor wie dem heiligen Johannes vom Kreuz. So komme ich zu einer letzten Phase in meiner Darlegung: Dem namenlosen Gott, der im Wesen unnennbar ist, Namen geben – das kann nur vom Gebet her geschehen; d. h. aufgrund eines Umgangs mit dem Glauben und Glaubensinhalt in der verlangenden Art und Weise.

3. Das immer wieder neue Benennen Gottes aufgrund der eigenen Kultur

Bis hierher haben wir zu skizzieren versucht, wie der erste Ansatz zur neuen Namengebung Gottes beim religiösen Menschen von seinem Verlangen ausgeht: von seinem Verlangen, das in erster Linie sich selbst entfremdet wird (eine heilsame Verfremdung), wodurch es verwandelt wird. Diese Verfremdung entsteht z. B. durch die Schrift mit ihrer Botschaft über die Rettung der Welt. Wer ernsthaft auf die Botschaft der Erlösung eingeht, sieht sich vor Grenzen gestellt: «Das kann ich nicht; das können wir nicht»! Hier stößt man wieder auf den Unterschied von «Wunsch» und «Verlangen». Der Wunsch liegt in der konsumptiven Sphäre und kann erfüllt werden; das Verlangen liegt in der dynamischen Sphäre und kann nicht erfüllt werden, aber ist doch beharrlich. Die Begegnung mit dieser fundamentalen Begrenztheit, mit dem Verlangen, diese Grenze zu überschreiten, führt zu dem Anruf nach draußen. Wo Jesus auf Unmenschlichkeit stößt, auf Leiden, auf Armut, auf Einsamkeit, findet er immer wieder den neuen Namen für den auf Menschlichkeit bedachten Gott. Darf ich es so umschreiben: Er wird sich bewußt, wer in ihm so wirksam gegen Einsamkeit protestiert, gegen Armut, Entrechtung, so daß er zu sagen wagt: Die Herrschaft Gottes ist nahe herbeigekommen. Gott Namen geben geht hervor aus dem gläubigen Antwortgeben auf die Frage: Wer in mir, wer in uns protestiert nun gegen das Böse, gegen die Unmenschlichkeit? Ist es eine Modegrille, eine Art getarnter Instinkt zur Selbsterhaltung, oder ist es der verborgene Gott?[10]

Andererseits ist dieser Gott in mir mit meiner Biographie so verwoben, daß darüber eine eigene Geschichte zu erzählen ist. Nicht notwendig eine zusammenhängende Erzählung, sondern möglichst kurze Geschichten, deren Hauptperson in jedem Fall keine kleine selbständige Person ist, sondern ein Mensch mit einem Auftrag: ein Gesandter. Von diesen Geschichten her wird der Unbenennbare immer wieder neu benannt, vielleicht mit einem bizarren Namen wie Nichts, fremde Insel, Nacht, Gestaltloser, Armer, aber immer als erkennbare Hauptperson. Betend kommt der Mensch dahinter, daß Gott es ist, der in ihm (im Mittelpunkt meiner Seele, sagt Johannes vom Kreuz; in diesem kleinsten Unbekannten, sagt Oosterhuis) protestiert, und zwar wirksam protestiert gegen alles Böse (gegen Diskriminierung, Einsamkeit, Entrechtung usw.), das sich als Hindernis auf meinem Lebensweg ereignet[11].

Es wird klar sein, wenn ich sage, daß der Mensch *betend* immer wieder neue Namen geben kann, die sich

an seine Kultur anschließen, und ein Beten gemeint wird in dem prägnanten Sinn, den ich dafür nannte: verlangend umgehen mit Glauben und Glaubensinhalt, wie ich früher schon einmal in dieser Zeitschrift (CONCILIUM 5, 1970, 85–90) darlegen durfte. Bewußt glauben bedeutet doch, daß wir durch unser Leben das «Tätigkeitswort» glauben nicht nur im Indikativ oder Imperativ konjugieren, sondern auch im Optativ, in der verlangenden Weise. Das ist mehr als ein grammatischer Scherz: Der Mensch *ist* seine Sprache; der gläubige Mensch *ist* seine Sprache. Sehen wir übrigens nicht dasselbe Sprachspiel auch in der Schrift? Darf man nicht sagen, daß – global gesprochen – für das Alte Testament die historischen Bücher auf die Seite des «Indikativ» gehören? Was im Alten Testament Tora heißt, gehört in den Kreis des «Imperativ». Aber es gibt auch Weisheit; auch Psalmen werden gesungen. Viele Psalmen wiederholen aber in der Art des Verlangens, was schon in den historischen Büchern als indikativische Mitteilung oder in der Tora als imperativischer Auftrag enthalten ist. Auch im Neuen Testament steht zwischen dem «Indikativ» der «Erzählung» und dem «Imperativ» der «Bergpredigt» der «Optativ», die wünschende Weise des «Vaterunser». Schon die Väter, so las ich bei den Patristikern, nannten dieses Modellgebet *Breviarium totius Evangelii*: eine Kurzfassung des Evangeliums, aber nun nicht in der indikativischen Weise der Erzählung oder im Imperativ des neuen Gesetzes, sondern im Optativ. Es brauchte eine zu lange Analyse, wollte man zeigen, wie gerade in jenen Teilen der Schrift, wo der Optativ den Ton angibt, immer wieder neue Gottesnamen auftauchen und die Verborgenheit Gottes unterstrichen wird.

Bei einem Mystiker wie Johannes vom Kreuz kehren zwei Elemente im Zusammenhang mit dem Namengeben für Gott immer wieder. Zuerst: Der Gott, den ich nennen will, ist bei mir gegenwärtig, bei jedem Menschen. Aber es ist nicht immer eine affektive Gegenwart; es ist nicht immer ein verwandeltes Verlangen. Ein zweites Element: Dieser Name kommt niemals aus einer Offenbarung, und niemand darf um eine solche Offenbarung bitten[12]: «Er hat uns seinen Sohn gegeben, sein einziges Wort. Er hat kein anderes. Damit hat Er in diesem einen Wort alles zugleich gesagt. Mehr hat Er dir nicht zu sagen. Solltes du mehr wollen, kannst du höchstens eine Antwort erwarten wie: Ich habe dir doch schon alles gesagt in meinem Wort ... Was mich betrifft, wirst du nichts an Offenbarungen und Visionen finden, die du von mir erbitten kannst. Was dich selbst betrifft: Betrachte Ihn gut!» Wohl aber findet Johannes vom Kreuz aus sich selbst, aus dem Mittelpunkt der Seele heraus immer neue Namen. Manchmal in dieser Art: «Ein Ich-weiß-nicht-Was, wovon ich nur stammeln kann.» Manchmal läßt er dieses «Was» in ein ganzes Büschel von Bildern ausfächern: «Wind, der leise atmet; das Singen der Nachtigallen; der Wald in all seinem Zauber; dabei die Flamme, die zwar brennt, aber keinen Schmerz verursacht« (aaO. Str.397). Man spürt, daß er sich nicht zufrieden geben will mit Namen aus «zweiter Hand»[13], weil das die Beziehung mit dem Benannten verzeichnen würde und seiner Eigenheit nicht gerecht würde[14].

Abschließend: Ist es nun so wichtig, daß der Mensch Gott neue Namen gibt? Ob es wichtig ist oder nicht – es geschieht; für den Theologen muß das ein Signal sein und ihm zu denken geben. Es scheint mir außerdem der rechte Weg, nach der Gott-ist-tot-Theologie, Gott auf eine behutsame und warme Weise zur Sprache zu bringen, nämlich aufgrund der Erfahrung und der affektiven Schicht. Es scheint mir auch aufrichtiger, als über Gott zu schweigen und in eine halbe Christologie zu flüchten. Es darf nur ein Anfang sein, dieses Namengeben an den Unnennbaren; ein Anlauf, um zu einem neuen Gespräch über Gott zu kommen. Wollen wir dabei bleiben, daß Christentum eine *geschichtliche* Religion ist, dann wird es durch Gottesmänner Geschichte machen müssen und nicht nur die Vergangenheit erzählen; tun wir das nicht, dann stopfen wir uns selbst den Mund und können nicht mehr von *Heils*geschichte reden. Das Namengeben an den Unnennbaren hat eine Vergangenheit und eine Gegenwart; ich hoffe, daß es auch Zukunft hat.

[1] Unter den vielen möglichen Autoren habe ich Huub Oosterhuis gewählt, weil die meisten Gedichtbändchen von ihm auch in die Sprachen übertragen sind, in denen CONCILIUM erscheint.

[2] Bibel-Lexikon (Einsiedeln/Zürich/Köln ²1968) Sp. 1216–1217, «Name Gottes».

[3] Ein deutliches Beispiel ist Maurice Clavel, Dieu est Dieu, nom de Dieu (Paris 1976).

[4] Karl Rahner, Über die Verborgenheit Gottes: Schriften zur Theologie 12 (Zürich/Einsiedeln/Köln 1975) 285–305 mit Angabe der gängigen Literatur auf S. 285.

[5] Paul Ricœur, L'image de Dieu et l'épopée humaine: Christianisme social 68 (1960) 493–514.

[6] Heinz Zahrnt, Wozu ist das Christentum gut? (München 1972) Kap. «Vom Begriff zum Namen».

[7] Dorothee Sölle, Das Recht ein anderer zu werden (1971) 57.

[8] Erich Fromm, You shall be as Gods (New York 1966), vor allem das Kap. II über den Gottesbegriff.

[9] Paul Ricœur, La métaphore vive (Paris 1975) 262–272: Icône et image.

[10] Maurice Bellet, Qui parle?: Christus 83, Bd. 21 (Juni 1974) 305.

[11] Yvonne Pellé-Douel, Paradoxes nécessaires: Christus 72, Bd. 18 (Okt. 1971) 519.

[12] Diese zwei grundlegenden Texte des Johannes vom Kreuz finden sich in der Besteigung des Berges Karmel (II,22, Nr. 3–5) und im Geistlichen Hohenlied (Strophe 11, Nr. 3 und 6).

[13] Hans Jürgen Schultz (Hsg.), Wer ist das eigentlich – Gott? (München 1969) 20 (K. Rahner) und 268 (J.B. Metz).

[14] Soll die Nennung Gottes nicht nur eine Nennung aus zweiter Hand sein, muß sie aus dem Gebet hervorgehen, aus Spiritualität. Eine klare Darlegung darüber findet sich bei Joseph Ratzinger, Dogma und

Verkündigung (München/Freiburg 1973) 117 ff. Er gibt darin ein für unseren Zusammenhang schlagendes Beispiel: Das lateinische Wort für «Erlöser, Heiland» ist eigentlich «Conservator». Für den Christen ist «Heil» aber etwas anderes als die Erhaltung Roms und der Schutz des Bestehenden vor Krieg, Veränderung und Vernichtung; Heil ist auf Zukunft, auf Geschichte bezogen. Die ersten römischen Christen sprechen denn auch nicht von Jesus als «conservator», sondern als «Salvator»: AaO. 94 f.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

JAN PETERS

1921 in Elsloo geboren. Karmeliter. Seit seiner Promotion (1957) studiert er die religiöse Erfahrung und ihre theologischen Konsequenzen; Er übersetzte die mystischen Werke des heiligen Johannes vom Kreuz ins Niederländische und versah sie mit ausführlichen Einführungen (Gent ^{2}1975); zahlreiche Veröffentlichungen über das Gebet, die sich auf seine Erfahrungen mit Gebetspraktika stützen. Anschrift: Eindstraat 16, Venray, Niederlande.

Piet Schoonenberg

Gott als Person / als persönliches Wesen

Die Frage, ob Gott als persönliches Wesen aufgefaßt werden muß, ist alles andere als rein theoretisch. Zweifellos ist sie *auch* theoretisch. Als solche verlangt sie viel Hermeneutik und vor allem einen geduldigen Dialog zwischen Ost und West. Aber die Frage berührt jeden religiösen Menschen und gewiß jeden Christen im tiefsten Wesen. Sie berührt sein Gebet, seinen Glauben, seine Hoffnung; sie berührt die Art und Weise, wie die christliche Botschaft «Gott ist Liebe» von uns verstanden wird; die Art und Weise auch, wie wir Gott von ganzem Herzen lieben können.

In diesem Artikel wird versucht, diese Frage zu beantworten: ein Versuch, der meiner Überzeugung nach unfertig ist. Er beginnt mit einer bestimmten Definition dessen, was wir unter «Person» verstehen können. Im Dialog zwischen Ost und West wird gerade diese Definition hinfällig werden müssen. Trotzdem wird die Definition gegeben, um zu diesem Dialog einen Beitrag zu liefern. Dabei geht es schließlich nicht um das Wort oder den Begriff «Person» selbst. Es geht darum, wie wir Gott verstehen, in der doppelten Bedeutung, die dieser Satz hat: Wie wir das Wort «Gott» begreifen, aber auch wie wir die Stimme Gottes hören.

Person

Der Mensch ist Person. Da unser ganzes Menschsein im Werden ist, sind wir auch Person im Werden. Ja wir ringen darum, Person zu werden und zu bleiben – gegenüber allerlei Drohungen der Entpersönlichung. Dabei steht uns jedoch eine Idee vom Personsein vor Augen, mit der sich vor allem das westliche Denken beschäftigt hat. Die Geschichte dieser Überlegungen könnte ein Buch füllen. Hier möchte ich nur auf einige Konstanten im Begriff «Person» hinweisen; ich nenne deren drei: Identität, Individualität und Beziehung.

Identität

Eine Person ist er oder sie, der Mensch selbst. Auch in Kulturen, die den Begriff «Person» nicht reflektierend gebildet haben, wird ein Mensch beim Namen genannt und nennt er damit auch sich selbst. Indem er angesprochen und bei seinem Namen gerufen wird, ist er jemand und ist er gegenwärtig. In der westlichen Antike bezeichnen die Wörter *prósopon* und *persona* die Rolle, die jemand in einem Drama spielt; sie kennzeichnen ihn als Rede- und Handlungssubjekt und demzufolge als jemanden, der Recht auf einen Platz unter Menschen hat: als Rechtssubjekt. Diese Auffassung liegt den patristischen und scholastischen Definitionen von Person zugrunde. Darüber bald mehr. Seit Kant denkt man über das Bewußtsein nach, das die Person von sich selbst hat, und über die damit verbundene Freiheit und Verantwortlichkeit. Der Mensch ist Person – im Gegensatz zu Tieren, zu Pflanzen, zu Dingen; dadurch verwirklicht sich seine Identität, sein Er-selbst-Sein, in Selbstbewußtsein (Bei-sich-Sein) und Freiheit (auf dem Grund seines Selbstseins). Der Mensch als Person sagt: Ich bin ich.

Individualität

Indem er ein Ich ist, ist die Person nicht ein Allgemeines, eine Art, und auch nicht ein anderer. Das wird deutlich in den Definitionen der Patristik und Scholastik. Boëthius definiert die Person als *individua substantia rationalis naturae*. Sie ist eine individuelle Substanz, was für uns ein Pleonasmus ist, aber die Hinzufügung «individuell» war für Boëthius wichtig, um die Person von den allgemeinen Wesenheiten (*ousiai*) der griechischen Philosophie abzugrenzen. Die Hinzufügung «in einer vernünftigen Natur» machte für Boëthius die Definition anwendbar auf Mensch, Engel

und Gott, ohne daß er zur Einsicht kam, daß diese vernünftige oder intellektuelle Natur das Selbstsein zum Selbstbewußtsein erhebt. Die Definition des Boëthius ist wahrscheinlich deshalb klassisch geworden, weil sie einen Grund allen Personseins in den Vordergrund rückte: die Individualität. In Zusammenhang mit der Trinitätstheologie wollte Richard von Sankt Victor sie verbessern, indem er statt von *individua substantia* von *incommunicabilis existentia* sprach, von einem unmitteilbaren (wir würden lieber sagen: einem unverfremdbaren) Dasein, einem Selbstsein, das nicht auf einen anderen übertragen werden kann. Auf dieser Linie erkannte Duns Scotus der Person eine *ultima solitudo* zu, eine letzte Einsamkeit. Das Selbstsein enthält ja die Begrenzung, nicht der andere zu sein und niemals der andere werden zu können.

Beziehung

Dennoch drohen die Wörter «unmittelbar» und «einsam» beim negativen Moment des Personseins stehenzubleiben. Dieses negative Moment wird aber durch ein positives Moment überwunden: durch die Beziehung. Jedes Seiende steht in Beziehung zu anderen Seienden. (Ich möchte sagen, daß die Beziehung zu jedem anderen Seienden *ist*.) Die Beziehung, die das Personsein charakterisiert, ist nicht die Beziehung zu einem größeren Ganzen oder einem Allgemeinen, sondern Beziehung zu einem seienden «Gegenüber» der Person, zu Objekten und vor allem zu Mit-Subjekten, zu anderen Personen. Diese Beziehung macht jemanden zur Person, wenn sie nicht nur eine Gegebenheit ist, sondern bewußt und frei angegangen wird. Vor allem Hegel war es, der dem kantischen Personbegriff diese Beziehung hinzugefügt hat. Für ihn wird die Person erst konkret, indem sie mit dem andern in Gemeinschaft tritt, indem sie sich dem anderen übergibt. Die Person gewinnt sich selbst, indem sie sich im anderen verliert. In unserem Jahrhundert ist diese Sicht zwischen den beiden Weltkriegen in Philosophie und Theologie in den Vordergrund getreten: im Personalismus von Ebner, Buber, Marcel und Nédoncelle. Ich bin erst ich, ich werde ich durch meine Beziehung: nicht zu einem Ihm, Ihr oder Es, sondern zu einem Du. Ich bin ich, wenn ich «wir» sagen kann. Person existiert in Gemeinschaft von Personen.

Zusammenfassend können wir sagen: Personsein ist Identität, bewußtes und freies Selbstsein, begrenzt von der Individualität, aber diese Begrenzung im bewußten und freien Hingehen auf den anderen übersteigend. In dieser Definition erscheint noch einmal, was wir schon zu Beginn sagten: daß der Mensch Person *wird*.

Unsere Frage

Nach dieser Definition können wir die Frage stellen: Ist Gott als Person zu denken? Indem wir diese Frage stellen, müssen wir den christlichen Glauben an Vater, Sohn und Heiligen Geist berücksichtigen, denen eine gleiche und identische Gottheit zuerkannt wird, aber die auch voneinander unterschieden werden. Um diesen Unterschied auszudrücken, spricht man in der Theologie des Westens von drei göttlichen Personen. Das wurde so sehr vorherrschender Sprachgebrauch, daß das Sprechen von Gott als Person (*in der Einzahl*) eigentlich sehr jung ist. Allerdings wollte ich die Frage, ob und inwieweit der Unterschied zwischen Vater, Sohn und Geist als Unterschied zwischen Personen verstanden werden kann, in diesem Artikel nicht zur Sprache bringen. Andererseits will ich auch vermeiden, über die «ganze Trinität» als Person in der Einzahl zu sprechen. Deshalb bitte ich den Leser, das Wort «Gott» im folgenden immer so zu verstehen, wie es im Neuen Testament gebraucht wird: für Gott den Vater. Was über den Vater und sein Personsein gesagt wird oder nicht gesagt wird, gilt also in seiner Beziehung zu uns. Personbeziehungen zwischen Vater, Sohn und Geist bleiben außer Betracht. Sie können deshalb außer Betracht bleiben, weil sie das Verhältnis Gottes des Vaters zu uns nicht annullieren oder beschränken.

Unsere Frage heißt also: Ist Gott, der Gott der Christen, «der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus» als Person zu denken? Die Antwort wird in der christlichen Glaubenserfahrung gesucht, wie sie uns überliefert wird und wie sie zumal in der Schrift ihre erste und grundlegende Fassung in Worte findet. Ich denke also vor allem über das Alte und Neue Testament nach. Dabei bin ich mir bewußt, daß in der Schrift eine Vielzahl von Theologien zu finden ist, und ich muß das berücksichtigen. Ich meine aber auch, daß unter und in dieser Vielheit eine Einheit gegenwärtig und sichtbar ist.

Eine andere Frage ist aber noch wichtiger: Wenn wir in der Schrift Gott als Person verkündigt sehen, was bedeutet das dann für uns Christen von heute? Ist es möglich, daß ein persönliches Bild von Gott in der Schrift und in der ihr folgenden Überlieferung vergangenen Kulturen zu verdanken ist, so daß wir in der Kultur unserer Tage, namentlich in der heutigen Begegnung von Ost und West, zu einem anderen Gottesbild kommen können, weniger persönlich oder im ganzen nicht persönlich? Ja könnte es sein, daß wir berufen sind, alle Gottesbilder aufzugeben, bestimmt das persönliche? Auch auf diese Frage müssen wir antworten. Wir werden versuchen, das zu tun, nachdem wir in aller Kürze die Schrift befragt haben.

Gott als Person in der Schrift

Die Schrift sagt nirgendwo ausdrücklich und buchstäblich, daß Gott Person oder persönlich ist, denn in den biblischen Sprachen kommen diese zwei Worte nicht vor. Wer aber die Propheten im Alten Testament sprechen hört, begreift unmittelbar, wie sehr sie Gott persönlich erleben. Jahwe hat eine gnädige und treue Liebe für sein Volk; Er ist in dieser Liebe eifersüchtig und zornig; aber wenn sich dieses Volk bekehrt, kehrt auch er sich von seinem Zorne ab. Die ihm solche menschlichen Gefühle zuschrieben, waren übrigens durchaus davon überzeugt, daß Er kein Mensch ist. Auch sie lehnten die Gottesvorstellungen eines unwürdigen Anthropomorphismus ab; aber gewiß taten das die Propheten ganz anders als z.B. die Denker des Hellenismus. In ihm sehen wir die Absicht, den Gottesbegriff aller persönlichen Züge zu entkleiden: man denke an «*das* erste Bewegende» des Aristoteles und «*das* Eine» des Plotin. Die Propheten nehmen Gott andere menschliche Züge: Rachsucht, bleibenden Zorn. «Nicht will ich tun, was die Glut meines Zornes mir eingibt, denn ich bin Gott und kein Mensch» (Hos 11,9). Aber Person ist Gott in dieser Darstellung doch.

Um das näher zu erläutern, will ich die oben angegebenen Momente des Personseins im biblischen Gottesbild aufzeigen: Identität, Individualität, Beziehung. Ich bin mir bewußt, dabei vor allem aus dem Jahwisten zu schöpfen, aus den Propheten, der von den Propheten inspirierten Geschichtsschreibung und den Evangelien. Beim Elohisten, im Priesterkodex und in der Weisheitsliteratur (außer den Psalmen) ist das Gottesbild etwas weniger persönlich, gewiß weniger «bewegt». Diese Nuancen werde ich hier und da angeben.

Beginnen wir mit der *Identität*. Gott ist offensichtlich durch seinen Namen Jahwe identifiziert. So heißt Er für Israel «seit Ägypten». Das Buch des Auszugs enthält denn auch mehrere Erzählungen, in denen sich Gott mit diesem Namen als Israels Gott zu erkennen gibt. Dazu kann ich mich kurz fassen; über diese Namengebung wurde im vorhergehenden Artikel gesprochen. Obwohl dieser Name aus Ehrfurcht durch «Adonaj» ersetzt und in der Septuaginta mit «ho Kyrios» übersetzt wird, wird er am großen Versöhnungstag vom Hohenpriester ausgerufen. Außerdem bleiben die persönlichen Titel: Herr, König und in gewissem Maße auch Vater. Dieser letztere Titel erhält im Neuen Testament einen neuen Inhalt durch Jesu eigenes Gotteserlebnis. «Abba» ist denn auch wohl die persönlichste Anrede Gottes in der ganzen Schrift. Und das Neue Testament bezeugt, daß die Anhänger Jesu die Freiheit – die *parrhesia* – empfangen haben, mit diesem Titel Gott anzurufen, auf daß Gott den Geist seines Sohnes in unsere Herzen eingieße, damit wir rufen: Abba, Vater! So finden wir in der ganzen Schrift, daß Gott als ein Jemand angesprochen wird: als Jahwe, Herr, Vater. Bei Gelegenheit wird Er sogar als Redender dargestellt, aber immer ist Er der Handelnde, Rettende, Auserwählte, Sich-Erbarmende, Liebende.

Das bringt uns nun sofort auf Gottes *Beziehung*. Auch diese tritt in der Schrift deutlich hervor, vor allem im Erlebnis des Bundes. Es ist bezeichnend für Israel, daß nicht nur Bünde zwischen Menschen vor seinem Gott geschlossen werden, sondern daß das ganze Verhältnis zu Ihm als Bund erlebt wird. Jahwe ist Israels Gott. Und umgekehrt ist Israel Jahwes Volk; und das ist es so sehr, daß es nicht ethnisch, sondern religiös zu einer (übrigens nicht unbedeutenden) Einheit gewachsen ist. Der Bund wird gesehen als die Frucht der Auserwählung durch Jahwe, und auch das Volk erwählt Ihn mehrere Male zu seinem Gott. Das Bewußtsein des Bundes ist nicht immer gleich stark lebendig, aber die Formel «Ich werde ihr Gott sein und sie mein Volk» klingt weiter, bis in die Johannes-Apokalypse. Daß der Bund stets mehr der Initiative Jahwes zugeschrieben wird, so daß das hebräische *berith* in der Septuaginta durch *diatheke* und demnach in der Vulgata durch *testamentum* übersetzt wird, rückt immer mehr ins Licht: wie die Beziehung zum Volk von Ihm ausgeht, wie Er darin Freiheit, Person ist. Die Eigenschaften Gottes sind in der Bibel denn auch vor allem die persönlichen Haltungen, die oben aufgezählt wurden: Gnade, Treue usw. Wenn in der Apokalyptik und in Jesu Verkündigung der Begriff «Bund» durch das endzeitliche Königreich ersetzt wird, macht das die Vorstellung von Gott nicht weniger persönlich. Im Gegenteil, gerade dieses Königreich kommt ganz durch Gottes Initiative zustande, «ohne daß eine Menschenhand dabei zum Zuge kommt», «während der Bauer schläft».

Gott individuell?

Beim Besprechen der oben angegebenen drei Momente des Personseins habe ich die Individualität überschlagen. Nicht zunächst deshalb, weil sie beschränkt ist und einen negativen Aspekt hat, also von uns kaum von Gott ausgesagt werden kann – sondern vor allem, weil die Schrift selbst damit Schwierigkeiten hat. Gerade in diesem Punkt ist sie nicht beständig und sehen wir ein Reifen. Hier muß vor allem aus jenen Teilen geschöpft werden, die ich oben beiseite ließ.

Zunächst: Ja, Gott als Jahwe wird individuell dargestellt. Das geschieht in dem langsamen Aufstieg des Henotheismus zum Monotheismus, vor der Verban-

nung. Gewiß, Jahwe ist der einzige; das ist für Israel eine Sache von Leben und Tod. Daß die Götter anderer Völker als Realitäten anerkannt werden, als *ihre* Götter, geht aus mehreren älteren Texten hervor, manchmal trotz späterer Korrekturen. Aber auch in Israels eigenen Gebeten ist Jahwe groß unter den Göttern, der größte unter ihnen. Auch als der volle Monotheismus gesiegt und die fremden Götter zu Nichtsen geworden sind, bleibt *elohím* in gewissem Sinne ein Gattungsname: die Engel sind *bene-elohím*, Exemplare von der Art der Elohím. In dieser Hinsicht scheint Jahwe eine individuelle Begrenzung zu haben.

Und doch sehen wir immer Versuche, diese zu durchbrechen, ohne Jahwes Identität und Beziehung preiszugeben. Jahwes Gegenwart darf nicht in einem Bild begrenzt, aber sein Name muß ausgerufen werden, damit Er sich selbst gegenwärtig mache. Er zeigt sich auf dem Sinai oder Horeb und nimmt Wohnung im Tempel auf dem Sionsberg, aber als sein eigentlicher Wohnort wird immer mehr der Himmel angesehen, der Thronsaal über dem Himmelsgewölbe. Ja Salomo erkennt in seinem Tempelweihgebet an, daß sogar der Himmel und die Himmel der Himmel Ihn nicht fassen können, aber daß sein Name in dem Tempel wohnt, um auf die Flehgebete seines Volkes zu lauschen. So ist es auch mit Jahwes Gegenwart auf Erden. Für Naaman, aber auch für David ist das Land außerhalb des Gebietes der zwölf Stämme der Bereich anderer Götter. Mit dem Monotheismus bricht die messianische Hoffnung durch, daß alle Völker zum Sionsberg strömen werden; aber auch sporadisch die Überzeugung, daß Jahwe in Ägypten und Assyrien angebetet werden und Ihm von Ost bis West ein reines Opfer dargebracht werden wird (Jes 19, 18–25; Mal 1,11).

Ein noch tiefer eingreifender Versuch, die Gottesvorstellung der Begrenzung zu entziehen, wird gemacht, wenn Handlungen nicht Ihm unmittelbar zugeschrieben werden. Wir sehen, daß schon der Elohist weniger als der Jahwist geneigt ist, Gott als direkt Handelnden zu beschreiben. Wir kennen Erzählungen, die ganz gewiß Gottes Führung in einem bestimmten Stück Geschichte verkündigen wollen, aber diese Geschichte durch menschliche Faktoren verlaufen lassen: die Josefsgeschichte in der Genesis und die Bücher Judit und Ester (siehe den Gegensatz z. B. zu Josua). Aber es gibt vor allem zwei Arten, Gottes Handeln so zu beschreiben, daß dabei gleichzeitig seine Transzendenz ins Auge springt: das Handeln durch «Stellvertreter» und das sogen. *passivum divinum*.

In fast allen Kulturen setzen Menschen Akte durch einen, der sie vertritt. Für das hebräische Denken ist solch ein Stellvertreter wirklich ein *alter ego*, eine Verlängerung der Person, die ihn sendet[1]. Die menschliche Person ist da tatsächlich gegenwärtig, nicht nur in seinem Leibe, sondern auch in seinem Kleide, seinem Hausgerät, seiner Familie und Nachkommenschaft und vor allem in dem adhoc gesandten Diener (*schaliach, apostolos*). So spricht Jahwe durch seinen Engel, der mit dem «ich» Jahwes selbst redet (Gen 22,16), in dem Jahwes Name wohnt (Ex 23,21). Im Judentum, kurz vor der Zeit und zur Zeit Jesu, läßt die Apokalyptik Gott durch viele Engel handeln und sprechen, während trotzdem die Initiative von Ihm ausgeht (s. besonders die Johannes-Apokalypse). Die Weisheitsliteratur personifiziert Gottes Wort und vor allem seine Weisheit, die das erste Geschöpf ist, aber auch Ausführer von allen Werken Gottes, ja Ausstrahlung und Bild seines Wesens. Der Rabbinismus und die Targume schreiben das göttliche Handeln dem Namen zu, der Glorie (*kabod*), der Einwohnung (*schechinah*), dem Wort (*memra*) und auch dem Geist (*ruach*). Auch in den Evangelien, sogar in Jesusworten, finden wir die Weisheit, die Himmel, die Kraft als Bezeichnungen Gottes.

Eine andere Art, das Geheimnisvolle des göttlichen Handelns zu bezeichnen, liegt im *passivum divinum*. Hier wird die Handlung im Passiv beschrieben; aber daß es die Handlung Gottes ist, wird nicht gesagt, es wird nur nahegelegt. Diese Sprechweise erlebte einen großen Aufschwung in der Apokalyptik. Man findet sie wiederholt in Daniel und in der Apokalypse. Beispiel: Ein Stein wird von einem Berge gelöst, «ohne daß sich eine Menschenhand dabei regt» (Dan 2,31); ein Traumbild, das später als Gottes Handeln interpretiert wird: durch das er sein Königreich aufrichtet (Dan 2,44). Bemerkenswert ist, daß das *passivum divinum* an die hundertmal in den Jesusworten der synoptischen Evangelien vorkommt und darin von vier Überlieferungen bezeugt wird; deshalb will Joachim Jeremias darin die *ipsissima vox* Jesu erkennen[2].

Da wir nun hier über das Neue Testament reden, möge kurz die Aufmerksamkeit auf den Heiligen Geist gelenkt werden. Dort ist ja auch der Geist ein «Stellvertreter» Gottes und des verherrlichten Christus. Während es im Alten Testament vor allem Gott ist, der seinen Geist schenkt, tritt dieser im Neuen Testament auch selbst handelnd auf, vor allem in der Apostelgeschichte und den Paulusbriefen. Aber durch diesen Geist und in ihm handelt Gott (der Vater), vor allem in der Endvollendung und in der Kirche. Der Geist ist sozusagen «Gott eschatologisch». Wie das Handeln des Geistes abwechselt mit dem Handeln Gottes, so auch mit dem des verherrlichten Christus. In Joh 14 sehen wir ein Kommen Jesu selbst und des Parakleten unverbunden nebeneinander stehen, und nach seinem

ganzen Verhältnis zu den Jüngern und zur «Welt» ist dieser Paraklet nach Raymond Browns Wort «ein anderer Jesus»[3]. Auch hier also «Stellvertretung».

Bis hierher fanden wir in der Schrift, vor allem dort, wo sie prophetisch spricht, Gott sehr klar als Person erlebt und dargestellt. Er ist Jahwe, euer Gott. Identität und Beziehung kennzeichnen Ihn als Person. Manchmal scheint Er dabei auch auf menschliche, also begrenzte Art individuell zu sein: Er ist gerade der Gott, der Jahwe heißt, der «Israels» Gott ist. Aber andererseits werden Versuche unternommen, dieses begrenzende Element aus der Gottesvorstellung zu entfernen: Er ist der Gott von überall, der Gott des Himmels, Er kann nicht umfaßt werden, Er handelt auf unserer Erde und in unserer Geschichte, ohne darin aufzugehen, also durch Stellvertreter; sein Handeln wird geheimnisvoll angezeigt durch ein unpersönliches Passiv.

All diese Sprechweisen stehen in einer gewissen Spannung zu jenen, in denen Jahwe oder der Vater Jesu außerordentlich persönlich dargestellt wird. Aber sie negieren diese nicht. Im Gegenteil, stets wird Gottes persönliches Verhalten, durch dieses mehr oder weniger abstandhaltende Reden hindurch, aufs neue bekräftigt. Der Engel Jahwes spricht zu Abraham Worte des Bundes. Die Herrlichkeit Jahwes zieht mit dem Volke. Sein Name wohnt unter ihm, seine Weisheit schlägt Wurzeln bei ihren Auserwählten. Wenn wir im Neuen Testament auf die Sprechweise Jesu horchen, scheut er sich offensichtlich einerseits nicht, Gott zu nennen, besonders mit dem Wort «euer himmlischer Vater», andererseits hat er genau so offensichtlich eine auffallende Vorliebe für das *passivum divninum*. Er, der dieses Passivum benutzt, um verhüllend Gottes Trost für die Bedrückten, die Sättigung der Hungernden, das Öffnen der Tür für die Anklopfenden, das Geben in überfließendem Maße auszusprechen, sagt andererseits in einer für uns moderne Menschen verwunderlichen «Unmittelbarkeit», daß der himmlische Vater die Vögel ernährt, die Blumen kleidet, die Sonne scheinen und den Regen fallen läßt.

So sehen wir Gottes Transzendenz und sein persönliches Verhalten zusammen zu uns kommen. Ich möchte diese Überlegung abschließen mit der Reflexion über zwei «Definitionen» Gottes aus der johanneischen Überlieferung: «Gott ist Geist» (Joh 4,24) und «Gott ist Liebe» (Joh 4,8. 16). Die erste Definition könnte, abstrakt genommen, in den Idealismus des 20. Jahrhunderts passen. Aber die «Anbetung in Geist und Wahrheit», die daraus folgt, ist in der johanneischen Theologie keineswegs ein Kult reinster Innerlichkeit. Zwar ist sie nicht gebunden an Jerusalem oder den Garizim, sie ist aber der endgültige universale Kultus, auf den Jesaja 19 und Maleachi hingewiesen haben. «Gott ist Geist» bedeutet also: Gott erfüllt alles, durchbricht alle Grenzen. Aber auch das schließt Gottes persönliches Verhältnis nicht aus, denn im vorhergehenden Vers wurde Gott bezeichnet als der Vater, der solche Anbeter sucht. Der Vater, der bei Johannes Jesus alles zeigt, was er tut; der Vater, der den Sohn liebt und der selbst auch uns liebhat – dieser Vater ist Geist, und umgekehrt: dieser Geist ist der Vater.

Noch inniger ist Gottes Geistsein und Transzendenz in der zweiten Definition mit seinem persönlichen Verhalten vereinigt: «Gott ist Liebe». Nicht nur wenn wir mit dem Alten Testament Gott König oder Kriegsherr nennen, sondern auch wenn wir Ihn auf der Spur Jesu als Vater ansprechen, benutzen wir letztlich eine Bildsprache. Jesu Worte über den Vater, der den Sohn kennt, und über den Vater, der dem Sohn alles zeigt, was Er tut, verbergen Parabeln über sein Verhältnis zu Gott. Das Wort «Gott ist Liebe» hat diese Bildsprache überstiegen – wenigstens soweit das im menschlichen Sprechen möglich ist. Man braucht keine Begrenzungen hinzuzudenken: Vater, also nicht Mutter, nicht Bruder, nicht Herrscher, nicht Diener. «Gott ist Liebe» übersteigt all diese begrenzten Begriffe. Aber es ist zugleich die persönlichste Aussage, die wir von Gott machen können. Das johanneische Wort «Gott ist Liebe» ist die zusammenfassende «Definition» von Gott für uns Christen, die wissen, daß Er uns zuerst liebhatte und seinen Sohn gesandt hat. In diesem Artikel kann dasselbe Wort auch als Definition fungieren, die Gottes Unbegrenztheit und sein Personsein zusammen ausdrückt.

Unser heutiges Denken

Was ist nun die Reaktion unseres heutigen Denkens auf dieses Gottesbild der Schrift? Zuerst denken wir weiter nach über die Entindividualisierung Gottes. Israel hat sich vom Bild Jahwes als einem der Götter, und sei es auch des größten, befreit; wir sind dabei, so meine ich, uns zu befreien vom Bild eines Gottes als eines der vielen Seienden, sei es auch des größten. Der Unbegrenzte kann nicht einer der vielen sein; er ist nicht aufzählbar oder unter anderen mitzurechnen. Schon die Scholastik lehnt es ab, Gott unter eine Spezies oder ein Genus unterzubringen. Hegel steht vor der Schwierigkeit, daß Gott, wenn Er begrenzte Wesen neben sich oder sich gegenüber findet, nicht selbst unbegrenzt, unendlich sein kann. In den letzten Jahrzehnten wurde diese Schwierigkeit wieder von Tillich aufgenommen, der es ablehnt, von Gott als von einem (anderen) Wesen, einer (anderen) Person zu reden. Solch ein Denken von Gott als einem Wesen neben an-

deren hat sogar den Namen «Theismus» bekommen (was eine Begrenzung gegenüber dem ursprünglichen Gebrauch dieses Ausdrucks enthält, bei dem es einfach die Anerkennung Gottes bedeutete). Tillich will diesen Theismus ebenso überwinden wie den Atheismus und findet sogar das Reden von Gott als Person für irreführend[4].

Selbst bin ich geneigt, dieses Denken mitzumachen, also seine Fragen an unsere personale Gottesvorstellung sehr ernst zu nehmen. Ich möchte diese Frage ausdrücken in der Form eines *koan*, wie es im Zen gebräuchlich ist: Was ist die Grenze, wenn nur ein einziges Land an ihr seine Grenze hat? Die Grenze «zwischen» uns und Gott ist ja nur *unsere* Grenze, nicht die Grenze Gottes. Die endliche Welt und wir selbst darin können nicht außer Gott sein. Er umschließt alles, ja Er ist das alles, wie sogar die Schrift einmal (wenn auch nur einmal) zu sagen scheint (Sir 43,27: hebr. *hu hakkol*; griech. to pan estin autos; nach der Willibrord-Übersetzung: Er ist das All). Andererseits wird damit das endliche Sein nicht absorbiert oder vernichtet, ja es bleibt als einziges von Gott unterschieden und von ihm abgegrenzt. Wir stehen hier vor dem Mysterium, das sowohl die scholastische Lehre von der Teilhabe wie moderne Formen des Panentheismus auszusprechen suchen. Es ist nicht verwunderlich, daß dieses Geheimnis heute mehr Eindruck auf uns macht, zumal unter dem Einfluß des östlichen Denkens. Wir werden dadurch desto kritischer gegenüber dem Sprechen über und zu Gott als Person. Die Schwierigkeit des Dichters, der den Psalm 139 schrieb – «Wohin sich an Gott wenden, wenn Er schon überall ist?» – wird in erhöhtem Maß die unsere. Warum noch beten-zu, glauben-an und hoffen-auf Gott, wenn Gott so sehr in seiner Unbegrenztheit mit uns zusammenfällt, daß wir Ihn nicht mehr als «Gegenüber» zu denken vermögen?

Hier sind zwei Antworten möglich. Wir können das ganze Denken der Schrift und die ihr entsprechende Überlieferung über Gott als Person beiseite schieben. Dabei können wir die gesamte jüdisch-christliche Tradition über Bord werfen oder, in etwas milderer Form, das darin gefundene persönliche Gottesbild für zeitgebunden erklären. Aber wir können auch eine Synthese anstreben. Im Folgenden entscheide ich mich für den zweiten Weg. Wir können als Christen das persönliche Gottesbild nicht aufgeben und brauchen es auch nicht zu tun, weil die Schrift und die christliche Tradition schon zu einer Synthese auf dem Wege sind.

Wir *können* als Christen das persönliche Gottesbild nicht aufgeben. Ein erster Grund dafür ist, daß wir dann Gott nicht mehr länger als Freiheit sehen. Ist aber Gott nicht Freiheit, dann sehe ich keinen Grund, den Unterschied zwischen Gott und Welt als Wirklichkeit zu sehen. Dann ist entweder das Eigendasein der Welt ein Schein oder eine Verzauberung, von der wir uns befreien müssen; oder «Gott» ist einfach ein leeres Wort, das wir aufgeben müssen. Aber es gibt auch einen anderen Grund, der unsere christliche Glaubenserfahrung berührt und vielleicht deshalb für uns Christen der einzige ist. Dieser Grund berührt die ganze Offenbarung Gottes in Christus Jesus. Es geht nicht darum, daß wir Jesu meistgeliebtes Wort aufgeben, wenn wir Gott nicht als persönlichen Gott sehen: das Wort «Abba, Vater»; denn letztlich ist auch das ein Bildwort. Wohl aber geht es darum, daß wir das ganze Verhältnis Jesu zu Gott und Gottes Verhältnis zu Jesus (und zu uns in Ihm) aufgeben, wenn wir Gott nicht mehr als Person verstehen. Dann können wir nämlich die zusammenfassenden Worte des Ersten Johannesbriefes «Gott ist Liebe» nicht mehr mitvollziehen. Gott ist dann nicht mehr immer größer als unser Herz, als all unsere Herzen: die Liebe, die uns trotz allem hoffen läßt, wie Er sie für Jesus war, bis ans Kreuz. Ich meine: Wenn wir Gott nicht Liebe nennen können, daß wir dann denselben Schluß ziehen müssen, wie Paulus ihn aus der Leugnung von Jesu Auferstehung zog: «Dann ist unser Glaube inhaltlos... dann seid ihr noch in euren Sünden.»

Aber wir *brauchen* das persönliche Gottesbild nicht aufzugeben, denn aufgrund der Schrift stehen wir schon in einer Bewegung, dieses persönliche Gottesbild vom Anthropomorphismus der begrenzenden Individualität zu säubern. Wir können das biblische Gottesbild in unser heutiges westliches Denken und den in Gang kommenden Dialog zwischen Ost und West mitnehmen und es dadurch reinigen lassen. Soeben sprachen wir davon, daß die Grenze «zwischen» Gott und uns nicht Gottes Grenze ist. Die zwischenpersönliche Beziehung von uns zu Ihm, entsprechend der von Ihm zu uns, kann also nicht erlebt werden nach dem Vorbild zweier menschlicher Personen, die in ihrer Begrenztheit einander gegenüberstehen und aus ihrer beiderseitigen Begrenzung, ihrer beiderseitigen «letzten Einsamkeit», aufeinander zureichen. Gott ist schon bei uns, in uns, Er ist schon «das All»; seiner Kondeszendenz geht seine Immanenz voraus. Aber Er geht über uns hinaus, Er ist unser «Gegenüber» als Freiheit und als Liebe, als das Versprechen einer immer größeren Gemeinschaft, der in Jesus und von Ihm her gleichsam auf dem Wege ist, «alles in allen» zu werden.

Es ist nun – so hoffe ich – klar, daß das *Wort* «Person» in dieser Auseinandersetzung nicht das Wichtigste ist. Es geht um Gottes Identität und Beziehung, und vor allem um seine Freiheit und Liebe. Aber die Vorstellung von begrenzender Individualität, die wir damit spontan verbinden, müssen wir vom Gottesbild

abziehen. Wir können dann natürlich das ganze Wort «Person» in unserer Sprache von Gott fallenlassen. Ich selbst möchte das nicht tun, aber ich habe dennoch im Titel dieses Artikels die Wahl zwischen dem Substantiv «Person» und dem Adjektiv «persönlich» offengelassen. Jedenfalls muß unser Personbegriff gereinigt werden, wenn wir von Gott sprechen. Ebenfalls wird er geläutert werden müssen, wenn wir uns an Ihn richten. Beten ist Sprechen zu Gott, ja, aber nicht wie zu jemandem, der *einfach nur* der andere ist und uns gegenübersteht. Beten heißt, sein Herz zu Gott erheben, ja, aber auch, Ihn in unserem tiefsten Herzen gegenwärtig wissen. Beten heißt vor allem, sich öffnen für den Gott, der uns schon überall durchdringt und uns stets mehr erfüllen will. Beten heißt, sich öffnen für den ganz Anderen, der in seiner Freiheit niemals unser Besitz ist, sondern in seiner Liebe uns trägt. Beten heißt, sich an dieses Gegenüber richten, das aber in unserer Subjektivität schon gegenwärtig ist; denn sein Geist bittet in uns mit unaussprechlichen Seufzern.

Der Dialog mit dem Osten

Mehrere Male wurde in diesem Artikel vom Dialog zwischen Ost und West gesprochen. Ich bin der Meinung, daß dieser noch viel Zeit, Geduld und Studium braucht, bis wir uns über den Inhalt des Personbegriffs verständigen und mit unserem Denken über Gott als Person und als persönlichen Gott bereichern können. Trotzdem muß dieser Dialog beginnen, und er hat schon begonnen. Diese CONCILIUM-Nummer ist ein Beitrag zu diesem Dialog. Hoffentlich ist auch dieser Artikel solch ein Beitrag. Deshalb kann ich es nicht unterlassen, ihn mit einigen darauf bezogenen Anmerkungen abzuschließen. Ich bin kein Spezialist in asiatischer Sprache oder Religion, deshalb beschränke ich mich auf einige Literatur zu diesem Thema. Meine wichtigste Quelle ist ein Artikel von P. Nemeshegyi, in dem er Gedanken einiger christlicher Theologen aus Japan und Indien zusammenfaßt[5].

Diese Theologen denken nach über das Personsein, nicht nur Gottes, sondern auch des Menschen. Oben habe ich Gottes Personsein von der begrenzenden Individualität zu befreien gesucht, jene aber beginnen damit schon beim Menschen. Zweifellos inspiriert von östlicher Mystik, unterscheiden sie das «Ich» vom «Selbst». Der bekannten Unterscheidung Bubers wird damit noch eine dritte Stufe hinzugefügt: ich-das, ich-du, ich-in-dir-in-mir. Die erste Stufe ist die des besitzenden, egoistischen Ich; das Ich der zweiten Stufe ist nicht egoistisch; das Ich der dritten Stufe wird «nicht-egotisch» genannt. Es fällt auf, wie bei diesen asiatischen Christen der Mensch zu solch einem nicht-egotischen Personsein kommt – nicht nur durch Versenkung, sondern zunächst durch die Liebe, die *agape*. Sie sehen dieses nicht-egotische Personsein als ein Personsein, das allein Gottes wert ist. Es ist in Jesus Christus auch menschlich verwirklicht, und in uns wird es verwirklicht, indem wir Ihm gleichförmig werden. Das scheint mir ein überraschender und bereichernder Beitrag im Dialog über Gottes (und unser) Personsein zu sein. Vielleicht wird auch hier ein biblisches Denken weitergeführt. Bei Johannes sagt Jesus: «Wer mich sieht, sieht den Vater.» Dürfen wir das nicht auch auf den Jesus anwenden, der den Jüngern die Füße wäscht und der sich selbst für uns hingibt, bis in den Tod? Auch im sterbenden Jesus sehen wir des Vaters Ich, aber dann nicht egoistisch und nicht egotisch, als sich absolut gebende, mitteilende Liebe. Das Ich-bin aus dem Exodusbuch verwirklicht sich im Kreuzestod: «Wenn ihr den Menschensohn erhöht habt, werdet ihr erkennen, daß Ich bin» (Joh 8,27).

Kehren wir zurück zum Osten. *Vielleicht* gibt diese Zuerkennung eines «nicht-egotischen Personseins» auch der Nicht-Zweiheit (*advaita*) zwischen Gott und Welt tieferen Inhalt. Im Augenblick betont man, das Advaita-Denken sei kein Monismus, sondern einfach die prinzipielle Weigerung, Gott und Welt entweder eins oder zwei zu nennen. Ist das eine historische Interpretation z. B. des großen Hindu-Denkers Schankara – oder verhält es sich zu ihm wie «transzendentaler Thomismus» zu Thomas? Wie dem auch sei: Diese Einsicht in die Nicht-Zweiheit (die Nicht-Einheit ist) bedeutet jedenfalls eine Bereicherung. Wir müssen Raimundo Pannikar dankbar sein, daß er in verschiedenen Veröffentlichungen diese Interpretation für *advaita* propagiert hat[6]. Zwar frage ich mich, ob Pannikar konsequent ist, wenn er das «Wissen», die *jnana*, von dieser *advaita* ohne weiteres über das persönliche Verhältnis, die *devotio* zu Gott, die *bhakti*, stellt[7]. Ich frage mich, wenn weder Einheit noch Zweiheit für das Verhältnis zwischen Gott und Welt, Gott und Mensch, das letzte Wort ist, ob wir dann nicht nach einer höheren Einheit zwischen Einheit und Zweiheit ausschauen müssen, nach einer Synthese von Identität und Alterität, also von *jnana* und *bhakti*. Sind Einheitsmystik und interpersonale Mystik vielleicht immer wechselseitige Ergänzungen voneinander? Kann die *advaita*-Erfahrung der Hindus sich auch in dem «o Du ich» des al-Halladj wiedererkennen? Das sind Fragen, die ich nicht beantworten kann; aber sie sind wichtig: für den Dialog zwischen Ost und West und für unser ganzes denkendes Ausschauen nach Gott.

[1] Vgl. Aubrey R. Johnson, The One and the Many in the Israelite Conception of God (Cardiff 1961).

[2] Joachim Jeremias, Neutestamentliche Theologie I (Gütersloh 1973) 20–74.

[3] Raymond E. Brown, The Gospel according to John II, Anchor Bible 29A (Garden City 1966) 1135–1144.

[4] Paul Tillich, Systematic Theology I, Kap. X (c).

[5] Petrus Nemeshegyi, Versuch über die Einkulturierung des Christentums in Asien: Internationale Theologenkommission, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus (Einsiedeln 1973) 180–203. Auf den Seiten 186–188 werden Werke angegeben von K. Takizawa (Japan), Sunder Rao und Surjat Singh (Indien).

[6] So z. B. in The Trinity and the Religious Experience of Man: Icon-Person-Mystery (New York/London 1973) 36.

[7] AaO. 31 f.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

PIET SCHOONENBERG

1911 in Amsterdam geboren. Jesuit. 1939 zum Priester geweiht. Er studierte an der Theologischen Fakultät Maastricht (Niederlande) und am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom. Doktor der Theologie und Professor der Dogmatik an der Universität Nimwegen. Von seinen Publikationen erwähnen wir: Het geloof van ons doopsel (1955–1962); Ein Gott der Menschen (1969). Anschrift: Nijmeegsebaan 74, Nimwegen, Niederlande.

Frans Maas

Das persönliche oder unpersönliche Göttliche

Ein überholtes Dilemma in der westlichen Mystik?

Allen westlichen Mystikern ist eigen, daß ihr Verlangen allmählich immer stärker auf Gott selbst ausgeht. Mit weniger geben sie sich nicht zufrieden. Keine Spuren Gottes in der Schöpfung, keine Visionen, kein vollkommenes Tugendleben, nichts anderes als Gott selbst kann ihr Verlangen stillen. Die Frage ist, ob dieses Gott-selbst der mystischen Erfahrung uns Auskünfte zum Thema dieser Nummer «Ein persönlicher Gott» geben kann?

Die Redaktion regte an, zwischen zwei Richtungen in der westlichen Mystik zu unterscheiden, zwischen Wesensmystik und Brautmystik.

Wesensmystik: In der Geschichte des menschlichen Aufstiegs zu Gott scheint es um die Rückkehr zum Ursprung zu gehen; um Rückkehr zu dem, was der Mensch seit aller Ewigkeit ist und niemals aufgehört hat zu sein. Gott ist der unnennbare Ausdruck der ursprünglichen Einheit aller Dinge; die Einheit zwischen Gott und Mensch entsteht nicht, sondern ist vorgegeben und wird angetroffen. Odyssee-Stil, oft sehr spekulativ in der Formulierung.

Brautmystik: Die geistliche Entwicklung wird beschrieben im persönlichen Modell einer Liebesgeschichte, dem Verhältnis zwischen Gott und Mensch als Bräutigam und Braut, oft in Anlehnung an das biblische Hohelied. Gott ist der ebenso unnennbare Ausdruck endgültiger Vereinigung, entstehender Einheit. Exodusstil.

Das ist eine kurze Charakterisierung beider mystischer Richtungen anhand einzelner für uns wichtiger Akzente. Der Eindruck liegt nahe, daß Gott-selbst in der Wesensmystik eine mehr unpersönliche und in der Brautmystik eine mehr persönliche Farbe hat. Die Frage ist, ob dieser Eindruck richtig ist; ob der Unterschied zwischen Wesens- und Brautmystik in Zusammenhang mit unserer Fragestellung so entscheidend ist, wie es auf den ersten Blick scheint.

Wir wollen je einen Vertreter beider Richtungen zu Worte kommen lassen: Meister Eckhart (etwa 1260–1327) für die Wesensmystik und Johannes vom Kreuz (1542–1591) für die Brautmystik. Wir könnten zuerst eine Persondefinition machen und zusehen, ob und wieweit der Gottesbegriff beider Mystiker dem entspricht. Weil diese Definition etwas willkürlich wäre, tun wir das nicht. Wir werden ihnen, Eckhart ausführlicher als Johannes vom Kreuz, in der Beschreibung ihres Ganges zu Gott-selbst folgen und bei jedem wichtigen Schritt unsere Frage bereithalten.

1. Meister Eckhart

Wir können dem geistlichen Aufstieg, wie Eckhart ihn sieht, nicht Schritt für Schritt folgen; aber in drei konzentrischen Erkenntniskreisen wollen wir zum Kern von Eckharts Wirklichkeit kommen. Wir werden sehen, daß das Personmodell in dieser Bewegung allmählich einer überwiegend raumhaften Bildsprache Platz macht; Gott-selbst ist der Ort ursprünglicher Einheit. Also ein nicht-persönlicher Gottesbegriff bei Eckhart? Nicht ohne weiteres; denn nicht nur das höchste mystische Stadium entscheidet über die Art des Gottesbe-

griffs. Oder besser: Auch unterwegs gibt es einen Gottesbegriff, und der wird in das letzte Stadium mitgenommen. Wir werden zu sehen versuchen, wie persönlich der letzte überpersönliche Gottesbegriff bei Eckhart ist.

1.1 Abschied von der entschiedenen Tatsache Gott

«Das Höchste und das Äußerste, was der Mensch lassen kann, das ist, daß er Gott um Gottes willen lasse» (Q 214)[1].» «... wäre ich nicht, so wäre auch ‹Gott› nicht; daß Gott Gott ist, dafür bin ich die Ursache» (Q 308). «Gott *wird* (Gott), wo alle Kreaturen Gott aussprechen, da *wird* ‹Gott›» (Q 273). «Nun sagen wir, daß Gott, soweit er (lediglich) ‹Gott› ist, nicht das höchste Ziel der Kreatur ist» (Q 305).

Diese beim ersten Hören etwas seltsamen Aussagen sind im Rahmen der Läuterung zu verstehen, welche Eckhart auf philosophisch-spekulativem Wege verstehbar zu machen versucht. Läuterung heißt in seinen deutschen Werken oft «Abgeschiedenheit». Sie ereignet sich zunächst als Verzicht auf moralisch-aszetischer Ebene: Ein Mensch muß von allem Abschied nehmen, was nicht Gott selbst ist. «Wisse, wenn immer du irgendwie das Deine suchst, so findest du Gott nimmer, weil du nicht Gott ausschließlich suchst» (Q 170 f). Allerlei religiös gefärbte Dinge wie Wachen, Fasten, sich an eine geheiligte Tagesordnung halten, gute Werke verrichten usw. können aus Eigennutz geschehen. Eigennutz kann unverdächtige Formen annehmen: den Himmel verdienen, den Sinn des Lebens aufrechterhalten, fromme Gefühle hegen. Dann stehen diese Dinge nicht auf der Linie der «ausschließlichen Gottsuche». Sie bewirken dann eher Stillstand als geistlichen Fortschritt.

Eckharts steter Aufruf zum Abschied von allem, was nicht Gott selbst ist, hat zum Hintergrund die Überzeugung, daß «alle Kreaturen ein reines Nichts sind. Ich sage nicht, daß sie geringwertig oder überhaupt etwas seien: sie sind ein reines Nichts» (Q 171). Diese Überzeugung wurzelt in einer dem Ursprung nach neuplatonischen Anschauung: Einheit. Gott ist der Eine, und außer dem Einen gibt es nichts. Die Schöpfung ist ein Abfall von dem Einen, eine Zersplitterung in Zeit und Raum und als solche Nichts. Durch die Schöpfung entsteht ein Abstand zwischen Gott-Schöpfer und Geschöpf, wie bei einem Fall: Gott wird «Gott», indem die Geschöpfe zu ihm aufschauen und rufen «Gott». Die Tatsache von Gottes Dasein entsteht, ein äußerer Gott, Gott außen. «Als ich aus Gott floß, da sprachen alle Dinge: Gott ist. Dies aber kann mich nicht selig machen, denn hierbei erkenne ich mich als Kreatur» (Q 308).

Läuterung bedeutet Abschied von aller Kreatürlichkeit, auch vom eigenen geschaffenen Sein. Eckhart geht diesem Abschied nach, bis in seine Wurzeln: er radikalisiert ihn bis zum Abschied vom Schöpfer. Die Abgeschiedenheit wird vergleichbar mit dem Abschied, den ein Sohn von seinem Vater nehmen muß, wenn er er-selbst und erwachsen werden will; vergleichbar mit dem Abschied, den ein Knecht von seinem Herrn nehmen muß, wenn er selbständig werden und vorwärts kommen will. Religiöses Erwachsensein umgreift einen Abschied von Gott als Schöpfer. Gerade durch die Zustimmung zu Gott als Schöpfer sitzt ja der Mensch auf der Spur seiner Geschaffenheit, und da ist er so nichts als ein Geschöpf. Auf dieser Spur kommt er nicht weiter. «Darum bitte ich Gott, daß er mich Gottes quitt mache; denn mein wesentliches Sein ist oberhalb von Gott, sofern wir Gott als Beginn der Kreaturen fassen» (Q 308). In dieser ersten Erkenntnis tritt der Abschied von einem abgesonderten Gott in den Vordergrund.

1.2. Gottesgeburt in der Seele: Gottes Umweg zu sich selbst über die Seele

Um zu diesem «wesentlichen Sein» zu kommen, müssen wir ein zentrales Thema bei Eckhart berühren: Die Gottesgeburt in der Seele. Der Abschied von Gott, der außerhalb und oberhalb des Menschen, ist kein absoluter Abschied, sondern ein «Lassen Gottes um Gottes willen», «damit wir erhöht werden. Was oberhalb war, werde von innen» (DW II 529). Dieser Abschied öffnet die Perspektive der Innerlichkeit. Er bringt eine Änderung in die Richtung unseres religiösen Blicks, nicht mehr nach oben und nach außen, sondern nach innen, auf die eigene Seele, die Gott so eigentlich gleicht wie nichts auf der Welt. «Man soll Gott nicht als außerhalb von einem selbst erfassen und ansehen, sondern als mein Eigen und als das, was in einem ist ... Manche einfältigen Leute wähnen, sie sollten Gott (so) sehen, als stünde er dort und sie hier. Dem ist nicht so. Gott und ich, wir sind *eins*» (Q 186). Meister Eckhart zitiert hier gern Augustinus: Gott ist intimer mit mir als ich selbst. Der Abschied von Gott öffnet den Zugang zur Seele. Wir wollen hier zwei Aspekte besprechen, die für unsere Fragestellung wichtig sind: die Notwendigkeit und die Dynamik der Gottesgeburt.

1.2.1. Notwendigkeit der Gottesgeburt

Wenn der Mensch Abschied nimmt von allem Geschaffenen und in diesem Sinne zu Nichts geworden ist, dann «stellt Gott sich mit seiner Ungeschaffenheit unter ihr (der Seele – F.M.) Nichts, und hält die Seele

in seinem Etwas ... Das muß notwendig so sein» (Q 156). «Es gebiert der Vater seinen Sohn in der Seele in derselben Weise, wie er ihn in der Ewigkeit gebiert und nicht anders. Er muß es tun, es sei ihm lieb oder leid. Der Vater gebiert seinen Sohn ohne Unterlaß, und ich sage mehr noch: Er gebiert mich als seinen Sohn und als denselben Sohn. Ich sage noch mehr: Er gebiert mich nicht allein als seinen Sohn; er gebiert mich als sich und sich als mich... Alles, was Gott wirkt, das ist Eins; darum gebiert er mich als seinen Sohn ohne jeden Unterschied» (Q 185). «Gottes Natur, sein Sein und seine Gottheit hängen daran, daß er in der Seele wirken muß » (Q 271). «Notwendig muß Gott das tun. Er wird gezwungen, dies tun zu müssen» (DW I 489)[2].

Auffällig ist der Akzent auf Gottes «Müssen». Je mehr wir dem Zentrum der Wirklichkeit näherkommen – Eckhart verlegt es in die Seele –, desto weniger ist die Rede von einem freien Verkehr zwischen Gott und Mensch und desto mehr von einem notwendigen Geschehen: Gott muß seinen Sohn zeugen in der Seele[3]. Diesem «Müssen» entspricht auf seiten des Menschen ein «Zwingen-Können Gottes». «Mir kam bisweilen... der Gedanke, daß der Mensch in der Zeitlichkeit dahin zu kommen vermag, Gott zwingen zu können... Wenn sich der Mensch demütigt, kann Gott in seiner (ihm) eigenen Güte sich nicht enthalten, sich in den demütigen Menschen zu senken und zu gießen» (Q 259). «Sehet denn nun, was ein guter Mensch bei Gott vermag! Es ist eine sichere und notwendige Wahrheit: Wer immer seinen Willen Gott gänzlich aufgibt, der fängt Gott und bindet Gott, so daß Gott nichts vermag, als was der Mensch will» (Q 336). Trotzdem ist dieses «Gott zwingen» keine persönliche Macht über Gott; es ist ein Geschehenlassen der aus der Einheit entspringenden Notwendigkeit, in die Gott und Mensch beide einbezogen sind. Denn auch der Mensch ist hier in ein Gebiet gekommen, das hinter seiner willensmäßigen Freiheit liegt: «Gott gebiert seinen eingeborenen Sohn in dir, es sei dir lieb oder leid; ob du schläfst oder wachst; er tut das Seine» (Q 260).

Auf dem Wege zum Herzen der Wirklichkeit geht es immer weniger um die freie Beziehung von zwei Personen, Gott und Mensch, die in freier Annäherung eins werden. Die Freiheit im Verhältnis Gott-Mensch wird von innen her festgehalten durch die Notwendigkeit einer Einheit, die schon da ist. Gottes Treue zu sich selbst, begriffen als Treue zu dem Einen, führt zu diesem «Müssen». Die Gottesgeburt in der Seele ist eine innergöttliche Sache. In dieser Notwendigkeit kündigt sich eine Bruchstelle in der persönlichen Freiheit an. Das Herz der Wirklichkeit ist von keiner Freiheit abhängig, es ist ohne weiteres da. Die Freiheit, die für gewöhnlich als wesentlicher Bestandteil des Personseins gesehen wird, scheint für Eckhart religiös nicht aufrechtzuerhalten zu sein, weder für Gott noch für den Menschen. Soweit man den Begriff Person wesentlich an den der Willensfreiheit bindet, wird man sagen müssen, daß an der Innenseite von Eckharts Gotteserfahrung Gott nichtpersönlich ist, ebenso wie der Mensch. Damit hängt auch zusammen, daß Eckhart den Verstand als Zugangsweg zu dieser Innenseite höher anschlägt als den Willen.

1.2.2. Dynamik der Gottesgeburt

Trotzdem finden wir eine trinitarisch-personale Beschreibung der Gottesgeburt. Der trinitarische Prozeß – der Vater bringt seinen Sohn hervor, und der aus beiden hervorgehende Geist führt den Sohn zurück in den Vater –, dieser trinitarische Prozeß geht durch die Seele. «Der Vater spricht das Wort und spricht in dem Worte und sonst nicht; Jesus aber spricht *in der Seele*. Die Weise seines Sprechens ist so, daß er sich selbst und alles, was der Vater in ihm gesprochen hat, offenbart... Wenn Jesus sich... mit der Seele vereinigt, so fließt die Seele... über sich selbst und über alle Dinge hinaus... zurück in ihren ersten Ursprung» (Q 157f).

Der Vater spricht sich aus im Wort, und nichts von sich selbst behält er dem Wort vor. Dieses Wort ist der Sohn, die Zweite Person, und durch den Sohn ist auch die Seele dieses Wort[4]. Der Sohn und das ursprüngliche Sein (die Urbilder) aller Geschöpfe sind im ersten Ursprung eines. Ursprünglich ist Gott durch den Sohn schon alles in allen. Als Sohn ist Gott ein innerlich immanenter Gott (*intus totus*). Als Vater aber ist Gott ein transzendenter Gott (*extra totus*); der Sohn fällt ja nicht zusammen mit dem Vater. Die Dynamik der Gottesgeburt in der Seele besteht darin, daß Gott-in-mir immer auf dem Wege ist zu Gott-außer-mir. Diese Dynamik ist die Dritte Person, die Liebe, der Geist. Dieser «Weg heißt zwar ‹Weg› und ist doch ein ‹Zuhause›-Sein ... *Auf* diesem Wege in Gott(-Vater) hineingeleitet vom Lichte seines ‹Wortes› und umfangen von der Liebe des (Heiligen) ‹Geistes› ihrer beider: *das* geht über alles, was man in Worte fassen kann. ... Wie wunderbar: draußen stehen wie drinnen, begreifen und umgriffen werden, schauen und (zugleich) das Geschaute selbst sein, halten und gehalten werden» (Q 285).

Schöpfung war Ausgehen von Gott und bruchstückhaft Hineingelangen in Zeit umd Raum. Abschiednehmen von der Kreatürlichkeit – letztlich vom Schöpfer-Gott – bedeutet den Zugang finden zum Rückweg. Dieser Zugang liegt in der menschlichen Seele[5]. Den Rückweg sieht Eckhart als ein Aufgenommensein des Menschen in das trinitarische Ge-

schehen, wo im Geist der Sohn in den Vater zurückgeführt wird. Der Rückweg erscheint als eine dynamische Einheit, ein Weg, der schon Zu-Hause-Sein ist. Obwohl durch die Notwendigkeit das Personbild ziemlich zerrissen ist, wird dieser Rückweg als ein zwischenpersonales Geschehen beschrieben. Auf diesem Weg bleibt Gott Person, gemäß dem intimen Bild von Zeugen und Geborenwerden. Die Frage nach Gottes Personsein verschiebt sich nun zum Ende des Weges hin, zur endgültigen Heimkehr, zum Geborensein[6].

1.3. Gott und Gottheit – Adel der Seele

In der Seele hat der Mensch etwas mitbekommen von der ursprünglichen Einheit, das vor der Stückhaftigkeit des Geschöpflichen behütet worden ist. Noch tiefer als die Gottesgeburt liegt dieses Etwas im Zentrum. Hier begreifen wir Eckharts «Gott-selbst». «Gott ist verborgen im Grund der Seele, wo Gottes Grund und der Grund der Seele *ein* Grund ist» (DW I 480). Die Dynamik der Einheit geht noch weiter als die Gottesgeburt. Auf zwei Wegen kommt Eckhart zu diesem «weiter»: das Thema vom «Adel der Seele» und das vom «Durchbruch in die Gottheit».

1.3.1. Adel der Seele

Es ist etwas in der Seele, «das gar heimlich und verborgen ist und weit oberhalb dessen, wo die Kräfte Vernunft und Wille ausbrechen ... Was die Seele in ihrem Grunde sei, davon weiß niemand etwas» (Q 190). Manchmal nennt er es eine Kraft in der Seele, einen Funken, eine Burg, oder «etwas in der Seele» wie das Negativ eines Namens. Manchmal widerruft er diese Symbole, um die Unvorstellbarkeit aufrechtzuerhalten. Dieses Etwas in der Seele «ist von allen Namen frei und aller Formen bloß ... In voller Wahrheit und so wahr Gott lebt: Gott selbst wird niemals nur einen Augenblick da hineinlugen und hat noch nie hineingelugt, soweit er in der Weise und ‹Eigenschaft› seiner Person existiert. Das ist leicht einzusehen, denn dies einige Eine ist ohne Weise und ohne Eigenheit. Und drum: Soll Gott darein lugen, so muß es ihn all seine göttlichen Namen kosten und seine personhafte Eigenheit; das muß er allzumal draußen lassen, soll er je darein lugen. Vielmehr, so wie er einfaltiges Eins ist, ohne alle Weise und Eigenheit, so ist er weder Vater noch Sohn noch Heiliger Geist in diesem Sinne und ist doch ein Etwas, das weder dies noch das ist» (Q 163 f).

Der höchste Adel der Seele ist dort, wo Gott zu Hause ist in seiner überpersönlichen Einfachheit. Eckharts Bezeichnung dafür ist «Gottheit». «Darum ist Gott im Grunde der Seele mit seiner ganzen Gottheit» (Q 201). «Gottheit» ist derselbe Ort – wenn wir das im Anschluß an Eckharts räumliche Vorstellung so ausdrücken dürfen – wie das «Etwas in der Seele». Der Unterschied Gott–Gottheit ist eng verbunden mit dem Thema des Durchbruchs.

1.3.2. Durchbruch in der Gottheit

Wenn Eckhart unterscheidet zwischen Gott und Gottheit – was er beim Reden über diese höchste Einfachheit übrigens lange nicht immer tut –, meint er keinen wirklichen Unterschied in Gott. Gott und Gottheit sind keine zwei, und ebensowenig stehen sie einander gegenüber wie konkret und abstrakt[7]. In Gott ist Gott und Gottheit eins. Der Unterschied kommt aus dem Standpunkt der Geschöpfe. Gott ist Schöpfer und Grund des Ausgangs, Gott ist ursprünglicher und endgültiger Grund der Einheit. Die Gottheit ist Gott in seiner Absolutheit, in seiner Einfachheit und Lauterkeit. Gottheit ist der Ort in Gott an jener Seite seiner Entfaltung in drei Personen, Gottheit ist der Grund dieser Entfaltung. Als Gottheit ist Gott eins und wirkt nicht; als Gott wirkt Gott nach außen, er entfaltet sich in Dreieinheit, und als solche erschafft er: das ist der Ausgang aus dem Einen, aus dem Hause. Der Adel der Seele ist etwas von diesem ursprünglichen Zuhause. Zu diesem Ort bricht der Mensch durch, nicht aus eigener Kraft, sondern mit der Gott «wesensverwandten» Barmherzigkeit (Q 189), durch notwendige Gnade (vgl. Q 307, 29–36).

«Gott *wird* (‹Gott›); wo alle Kreaturen Gott aussprechen: da *wird* ‹Gott›. Als ich (noch) im Grunde, im Boden, im Strom und Quell der Gott*heit* stand, da fragte mich niemand, wohin ich wollte oder was ich täte: *da* war niemand, der mich gefragt hätte. Als ich (aber) ausfloß, da sprachen alle Kreaturen: ‹Gott›! Fragt man mich: ‹Bruder Eckhart, wann gingt Ihr aus dem Hause?›, dann bin ich *drin gewesen*. So also reden alle Geschöpfe von ‹Gott›. Und warum reden sie nicht von der Gottheit? Alles das, was in der Gottheit ist, das ist Eins, und *davon kann* man nicht reden ... Wenn ich zurückkomme in ‹Gott› und (dann) dort (d.h. bei ‹Gott›) nicht stehen bleibe, so ist mein Durchbrechen viel edler als mein Ausfließen... Wenn ich in den Grund, in den Strom und in die Quelle der Gottheit komme, fragt mich niemand, woher ich komme oder wo ich gewesen sei. Dort hat mich niemand vermißt, da *ent*wird ‹Gott›» (Q 273). Als er aus war, hat niemand ihn da vermißt, weil er dies »dort» als «Adel der Seele» mitgenommen hat.

Manchmal ohne den Ausdruck Gottheit: «Ein großer Meister sagt, daß sein Durchbrechen edler sei als sein Ausfließen, und das ist wahr ... In dem Durchbre-

chen aber, wo ich ledig stehe meines eigenen Willens und des Willens Gottes und aller seiner Werke und von Gottes selber, da bin ich über allen Kreaturen und bin weder ‹Gott› noch Kreatur, bin vielmehr, was ich war und was ich bleiben werde jetzt und immerfort. Da empfange ich einen Aufschwung, der mich bringen soll über alle Engel. In diesem Aufschwung empfange ich so großen Reichtum, daß Gott mir nicht genug sein kann mit all dem, was er als ‹Gott› ist und mit allen seinen göttlichen Werken; denn mir wird in diesem Durchbrechen zuteil, daß ich und Gott eins sind. Da bin ich, was ich war» (Q 308f). «Was ich war» ist Eckharts stehender Ausdruck, wenn er sagen will, wohin die Abgeschiedenheit führt.

Eckhart benutzt oft abstrakte und ortsbezeichnende Wörter, um diese höchste Einheit zu nennen: höchste Lauterkeit, unergründliches Meer, Weite (Q 189), Brunnen, Strom, Grund, das stille Dunkel der verborgenen Vaterschaft (Q 260)[8]. Manchmal heißt die höchste Einheit aber auch persönlich «Vater»[9]. «Sie (die höchste Kraft in der Seele – F.M.) erstrebt Gott nicht, sofern er der Heilige Geist ist und (auch nicht) sofern er der Sohn ist: sie flieht den Sohn. Sie will auch Gott nicht, sofern er Gott ist. Warum? Weil er da (als solcher noch) einen Namen hat. Und gäbe es tausend Götter, sie bricht immerfort hindurch: sie will ihn dort, wo er *keinen* Namen hat ... Was will sie denn? Sie weiß es nicht: sie will ihn, wie er *Vater* ist ... Sie will ihn, wie er ein Mark ist, aus dem die Gutheit entspringt; sie will ihn, wie er ein Kern ist, aus dem die Gutheit entspringt: und dort nur ist er *Vater*» (Q 385).

Diese Wörter sind als «stille Weite, See, Mark, Gottheit, Vater» usw. eigentlich keine Gottesnamen mehr. Sie sind Symbole für den Ort, von dem aus Gott Gott ist, den Grund, auf dem Gott sitzt. Das ist der Ort der Einheit, die ursprünglicher ist als alle Verschiedenheit. Es ist das Zuhause sowohl Gottes wie des Menschen. Hier kommt die persönliche Bewegung Gottes und des Menschen, die einander geboren wurden, schließlich zur Ruhe. Die persönliche Bewegung (geboren werden) kommt zu ihrem Ende (geboren sein). Die persönliche Vereinigung mündet ein in eine überpersönliche Einheit, die vor dem Anfang war. Deshalb sind Gott und Mensch im Anfang da «als eines, *nicht* als *gleiches*» (Q 186). Christus hat dies eine Sein wohl gebracht, aber ursprünglich war es schon das unsere (vgl. Q 178).

Gott selbst zeigt sich in diesem letzten Verständnis eher als ein Ort, denn als eine Person. Gott-selbst ist ein Unbestimmbarer, der eine und einfache Ort hinter dem Rücken Gottes. Dorthin nach Hause zu kommen, ist das Verlangen des Mystikers. Dorthin nach Hause zu kommen, ist ebenfalls zutiefst zu dir selbst und zu allen Dingen nach Hause kommen. Denn Gottes Grund und der Grund der Seele ist *ein* Grund. Dieses tiefste Herz der Wirklichkeit ist unaussprechlich, von Eckhart nichtsdestoweniger angegeben als still und dunkel und weit. Deshalb: «Das Schönste, was der Mensch über Gott auszusagen vermag, besteht darin, daß er aus der Weisheit des inneren Reichtums schweigen könne» (Q 353, Q 94).

Nach all dem von neuem die Frage: Ist Eckharts Gottesbegriff persönlich oder unpersönlich? Erfahrung ist wesentlich beeinflußt von der Formulierung, die Eckharts ist eine neuplatonische, in der alles unter dem Zeichen des Einen steht. Soweit Gottes Personsein ein «Gegenüber» für die menschliche Person enthalten soll, ist Gott keine Person. Denn Gott gegenüber ist nichts. Soweit Personsein Willensfreiheit umschließt, ist Gott keine Person. Die ursprünglich-letztgültige Einheit von Gott und Mensch wird gekennzeichnet durch Leugnung der trinitarisch-persönlichen Bewegung. «Du sollst ihn (Gott) lieben, wie er ist ein Nicht-Gott, ein Nicht-Geist, eine Nicht-Person, ein Nicht-Bild, mehr noch: wie er ein lauteres, reines, klares Eines ist, abgesondert von aller Zweiheit» (Q 355).

Wir müssen aber gut sehen, daß die Verneinung von Gottes Personsein nicht dasselbe ist wie die Behauptung seines Nicht-Person-Seins. Gott ist über alle Bilder erhaben, nicht allein über die persönlichen Gottesbilder der Vergangenheit, sondern auch über sich anbietende nichtpersönliche atheistische Gottesbilder[10]. Die Leugnung hat keinen Sinn ohne das Geleugnete. Das Verneinte ist hier u.a. der an Zweiheit erinnernde Begriff Person. Durch die Verneinung wird das Verneinte in die neue Bezeichnung mitgenommen – von Eckhart oft ausgedrückt mit «über»: Überbild, Übersein (Q 331). Dadurch bekommt die überpersönliche Gottheit die persönliche Intensität und den Reichtum des Weges dahin, auf dem ein Wort wie Person gerade seinen Sinn verloren hat. Aber gerade mit diesem verlorenen Sinn und keinem anderen wird der neue Sinn abgesteckt und erfaßt. Das Herz der Wirklichkeit ist zwar über-persönlich, aber es hat dennoch ein Gesicht: ein Gesicht, mit dem man sehr persönlich umgehen kann.

2. Der heilige Johannes vom Kreuz

Das Modell, in dem Johannes vom Kreuz seine mystischen Erfahrungen beschreibt, ist von Grund auf persönlich. Es ist das Modell zweier Liebender, die durch viele Widerwärtigkeiten hindurch zur höchsten Liebesvereinigung heranwachsen. Im Geistlichen Hohenlied steht dieses Modell ausdrücklich im Vordergrund,

aber auch in anderen Schriften ist es gegenwärtig. Nichts scheint näherzuliegen als die Annahme, daß Gott für Johannes vom Kreuz ein persönlicher Gott ist, mit dem der freie Mensch in Gnade zur Vereinigung kommt. «Man kann Gott in sich haben nur durch Gnade, und man kann ihn außerdem besitzen durch Einswerdung. Es ist gut, diesen Unterschied zu sehen. Denn im ersten Fall gibt es nur gegenseitige Liebe, im zweiten darüber hinaus gegenseitige Schenkung seiner selbst. Der Unterschied ist genau so groß wie zwischen Verlobung und Ehe. ... Bei der Ehe schenkt sich eine Person der anderen, und es wird Einheit ... Während der Verlobungszeit ist noch keine Einheit» (Liebesflamme III, 24, P 1029)[11].

Dieses persönliche Modell hindert Johannes vom Kreuz nicht daran, an vielen Stellen zu sagen, daß Gott «ohne Art und Weise» ist: *Dios sin forma*. «Gott fällt nicht unter eine Darstellung oder Form... Er hat keine Gestalt» (Besteigung II,16,7–8, P 621). Klar ist, daß kein hervorragender Gegenstand, an dem der Wille Geschmack finden kann, Gott ist» (Briefe 29, P 112). Aussagen des heiligen Johannes vom Kreuz über die Unvorstellbarkeit Gottes, seine Unaussprechlichkeit und mehrere Verneinungen in bezug auf Sinnesorgane und Kräfte sind in seinen Werken leicht zu finden. Trotzdem bleibt das Gefühl beherrschend, daß die Gotteserfahrung bei Johannes vom Kreuz am besten als eine wachsende Begegnung zwischen zwei Personen verstanden werden kann. Innerhalb der Selbstverständlichkeit, daß Gott Person ist, beginnt eine Geschichte der Beziehung Gott–Mensch, bei der die interpersonale Erfahrungsmodalität zweifellos die vornehmste, aber nicht immer die einzige ist. Dazu wollen wir einige Texte anführen.

2.1. Gott mit dem Gesicht der Welt

Einen ersten Text finden wir im Geistlichen Hohen Lied. Der Aufbau der ersten Hälfte dieses Liedes erzählt: Die Braut (die Seele) wird vom Geliebten (Gott) verwundet, und dieser ist seitdem flüchtig. Die verwundete Seele geht ihm nach und begegnet auf ihrer Verfolgung den Geschöpfen; für den Lyriker Johannes vom Kreuz ist das die Natur. Die Geschöpfe sind die Spuren Gottes, aber als solche sind sie mehr Zeichen seiner Abwesenheit als seiner Gegenwart. Deshalb fügen die Geschöpfe der Seele Schmerzen zu, weil sie nicht Gott selbst sind. Die Seele kann sie nur zurücklassen. Dann gelingt die Verfolgung; der Begegnungsort kommt in Sicht: ein Berg, ein Garten, die Lagerstätte, der tiefste Keller. Beim Geliebten bekommt die Seele alles wieder, was sie auf ihrem Wege zurückgelassen hat. «Denn in dem, was Gott bei solchen Geistverzückungen mitzuteilen pflegt, lernt die Seele durch Erfahrung die Wahrheit des heiligen Franziskus kennen: Mein Gott und mein alles! Für die Seele ist Gott all diese Wirklichkeit (nämlich die in der Strophe genannten Dinge: Bergland, Täler, Ströme usw., die nun erklärt werden – F.M.) und das Gut all dieser Wirklichkeiten ... Dabei muß man sich klar vor Augen halten, daß alles hier Erklärte auf eminente und unendliche Weise in Gott gegenwärtig ist, oder besser gesagt: Gott ist jede von diesen Wirklichkeiten ... und sie alle zusammen sind Gott. Soweit die Seele in diesem Zustand mit Gott eins wird, erfährt sie, daß Gott all diese Wirklichkeiten ist ... Was hier gesagt wird über das, was die Seele erfährt, darf also nicht aufgefaßt werden im Sinne von: Die Wirklichkeiten im Licht sehen oder die Geschöpfe in Gott sehen. Nein, in diesem Besitzen Gottes erfährt die Seele, daß Gott all diese Wirklichkeiten ist ... Für mich ist mein Geliebter dieses Bergland ... Für mich ist mein Geliebter diese Täler» (Hoheslied 14–15, 5–7, P 345 f)[12]. «Es ist wahr, daß die Seele erst in diesem Zustand den Unterschied zwischen Gott und Geschöpfen gut zu sehen beginnt. Letztere haben nur ein geschaffenes Dasein. Aber sie sieht sie in Zusammenhang mit der Macht Gottes, wurzelnd in ihm und ihre Wirkung von ihm empfangend. Sie sieht, daß Gott das alles auf unendliche Weise ist. In ihm durchschaut sie also die geschaffenen Dinge besser als in den Geschöpfen selbst» (Liebesflamme 4,5, P 1064). «Gott und sein Werk ist Gott» (Sprüche 29, vgl. P 1097).

Für uns ist es wichtig zu sehen, daß für die Erfahrung der mit Gott vereinigten Seele Gott zwar Person bleibt, aber ebenso das Gesicht der Welt bekommt. Wenn der Mensch dem Herzen der Wirklichkeit nahe gekommen ist und von dorther schaut, sieht er alle Dinge in ihrer eigentlichen Wahrheit: als nichts anderes als Gott. In dieser Erfahrung bleibt Gott Person, aber dies Persönliche reicht bis in alle Dinge, die den Mystiker umgeben. Die alltägliche Wirklichkeit, die zunächst unter dem Zeichen von Gottes Abwesenheit stand, wird nun persönlich: «Für mich ist mein Geliebter dieses Bergland.»

Analog der Verneinung des Persönlichen bei Meister Eckhart findet bei Johannes vom Kreuz eine Ausbreitung der persönlichen Sphäre statt. Mit derselben persönlichen Bezogenheit steht der Mensch Gott und allen Dingen gegenüber, denn sie sind im Grunde eine einzige Wirklichkeit. Die Grenzüberschreitung der interpersonalen Erfahrungsmodalität führt nicht zu einer unpersönlichen kosmischen Gotteserfahrung, sondern zu einem persönlich-göttlichen Kosmoserlebnis. Diese Seele «sieht Gott, dessen Angesicht erfüllt ist von der Schönheit aller Geschöpfe» (Liebes-

flamme 4,11, P 1067). Vorbedingung für diese Erfahrung scheint neben der Läuterung der Nacht ein sinnliches Gefühl für Schönheit zu sein; dem Dichter Johannes vom Kreuz ist das eigen.

2.2. Gott als das exzentrische Zentrum der Seele

Eine andere Art von Texten des Johannes vom Kreuz nennt Gott das Zentrum der Seele. Im Kommentar auf den Vers: Gott verwundet die Seele «im Allertiefsten ihrer Mitte», benutzt er den Vergleich vom Stein. Im Stein liegt natürlicherweise die Notwendigkeit zu fallen, bis in die tiefste Tiefe der Erde. Wenn er in der Erde sitzt, wenn auch nicht in ihrem Mittelpunkt, sagen wir doch, daß er «auf die eine oder andere Weise in seinem Mittelpunkt ist. Er befindet sich ja in dem Bereich seines Mittelpunktes, seiner Arbeit und seiner Bewegungsmöglichkeit» (Liebesflamme 1,11, P 987). Wenn aber das Hindernis fortgenommen ist, kann er auch noch weiter, aus eigener Kraft und Neigung; dann fällt er bis in den tiefsten Mittelpunkt, das Zentrum der Erde. «Der Mittelpunkt der Seele ist Gott. Die Seele wird also bis in ihren äußersten und tiefsten Mittelpunkt durchgedrungen sein, wenn sie dort bei Gott angekommen sein wird, gemäß dem totalen Vermögen ihres Seins und kraft ihrer Wirkung und Neigung. Das wird also der Fall sein, wenn sie dort mit all ihrer Kraft Gott erkennt und liebt und seiner genießt. Wenn sie nun noch nicht so weit vorangekommen ist – was wohl in diesem sterblichen Leben geschieht, in dem die Seele nicht mit all ihren Kräften zu Gott kann – ist sie doch in ihrem Zentrum: Gott. Hier ist sie durch seine Gnade und Selbstmitteilung. Aber sie kann noch weiter, weil sie noch Kraft hat, und die Neigung sie noch weiter zieht. Sie hat noch nicht genug, denn obwohl sie in ihrem Mittelpunkt ist – es ist noch nicht das Tiefste des Mittelpunkts. Sie kann noch weiterdringen bis in das Tiefste Gottes» (Liebesflamme 1,12, P 979).

Das ist eine Aussage über die Seele und ihr Verlangen. Das substantivisch von der Seele Gesagte ist Gott. Gott bleibt Person. Aber als solche ist er der Raum, in dem der Mensch zu seinem tiefsten Selbst kommen kann. Gott ist das Tiefste der Seele. In diesem Sinn ist Gott keine andere Person mehr. Oder besser: Gott ist in dem Maße andere Person und außerhalb des Menschen, wie das eigentliche Selbst des Menschen noch außer ihm liegt.

Schlußüberlegung: Wesens- und Brautmystik

In der Brautmystik ist Gott-selbst mehr persönlich, und in ihr liegt ein größerer Nachdruck auf dem persönlich gnadenvollen Handeln Gottes als in der Wesensmystik. Trotzdem zeigt sich, daß in beiden mystischen Richtungen das persönlich Göttliche aus seinen Fugen gehoben wird, wenn auch in verschiedenen Richtungen: bei Meister Eckhart mehr nach innen und bei Johannes vom Kreuz mehr nach außen[13]. Mystikern geht es um die Fahrt zu Gott-selbst. Für die Fahrt selbst ist der Unterschied zwischen Wesens- und Brautmystik bedeutsam; er nennt verschiedene Symbolstrukturen und verschiedene Richtungen der Fahrt. Je mehr aber die Reise ihr eigentliches Ziel erreicht, verliert der Unterschied seine Bedeutsamkeit. Für beide ist Gott-selbst dort, wo Gott zu Hause ist und wohin alles und alle mitgenommen werden: beim einen unter dem Nenner «ursprüngliche Einheit» und beim andern unter dem Nenner «endgültige Vereinigung». Korrespondierend mit dieser Entwertung des Unterschieds kommen wir zu der These, daß für beide Mystiker Gott-selbst jenseits des Dilemmas des «persönlich oder unpersönlich Göttlichen» steht. Aber diese These soll nur als Vermutung formuliert sein.

[1] Wir zitieren nach Josef Quint, Meister Eckhart. Deutsche Predigten und Traktate (München 1955), abgekürzt Q. Einige in diese Ausgabe nicht aufgenommenen Texte zitieren wir aus Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke, herausgegeben im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft (Stuttgart/Berlin 1936 ff), abgekürzt DW.

[2] Vgl. Q 269,21–28; Q 266,20; Q 270,9; Q 171,27; Q 172,4–8; Q 173,27–30; Q 396,30–33; Q 386,20–25; Q 54,20–24; DW I 488 f; DW I 486; DW V 539. – Ausnahme: DW II 701: «und niemals würde Gott das bewirken, außer wenn er will...»

[3] Vgl. Shizuteru Ueda, Über den Sprachgebrauch Meister Eckharts «Gott muß...»: Gerhard Müller/Winfried Zeller (Hrsg.), Glaube, Geist, Geschichte. Festschrift für Ernst Benz (Leiden 1967) 266 bis 279. Im Rahmen unsres Themas markiert der aus dem Osten stammende Ueda mit einer ausgezeichneten Analyse von Eckharts Gottesbegriff den Gesprächsort zwischen Ost und West. Trotzdem meinen wir, daß der persönlich-dreieine Gott im Vergleich mit der überpersönlichen Gottheit einen zentraleren Ort hat bei Eckhart, als dies Ueda scheint. – Vgl. A. Brounts, Hadewijchs erste ontwerp van de wezensmystiek: Handelingen 26 (1972) 52.

[4] Eckhart versucht dies einsichtig zu machen mittels einer schwierigen Mischung von aristotelischer Kausalitätsmetaphysik mit dem neuplatonischen Teilnahmegedanken. Darin hat die exemplarische Ursächlichkeit einen wichtigen Platz.

[5] Daher die besondere Stellung des Menschen in der Wiederkehr der ganzen Schöpfung. Indem er die Schöpfung ihrer Geschaffenheit entkleidet (durch einen intellektuellen Abstraktionsprozeß), trägt der Mensch die Schöpfung zu ihrem Ursprung. Vgl. Q 272,23–26; Q 273,24–25.

[6] So unterscheidet auch Eckhart geboren-werden und geborensein. Vgl. Q 186,10–12; Q 270,20–27; Q 127,28–31.

[7] Vgl. Vladimir Lossky, Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart = Études de Philosophie Médiévale 48 (Paris 1960) 342–344.

[8] Das ist eine der wenigen Stellen, in denen Eckhart das Brautmodell benutzt.

[9] «Vater» ist hier Prinzip der Ruhe. Vgl. A. Brounts, aaO. 32–33: Interpretation Hadewijchs «in enen persone». Manche Autoren, wie Ch.R. Robinson, Meister Eckhart's doctrine of God: The Heythrop Journal 5 (1964) 157, interpretieren diesen Text im Rahmen des

Rückwegs. Wir meinen, daß es ein weiterer Durchbruch-Text ist, so daß «Vater» ein Äquivalent für die «Gottheit» ist.

[10] Vgl. den Schluß von Bardo Weiss, «Gott ist anders» nach Meister Eckhart: Theologie und Philosophie 46 (1971) 395 f: nur z.T. berufen sich moderne Theologen bei ihrer Kritik am Gottesbild mit Recht auf Meister Eckhart.

[11] Übersetzt aus Jan Peters und J.A. Jacobs, Joannes van het Kruis. Mystieke werken (Gent ^{2}1975), abgekürzt mit P.

[12] Es ist erstaunlich, wieviele Übersetzer des Johannes vom Kreuz dem Mystiker in dessen Gott und Welt identifizierender Erfahrung nicht zu folgen wagen. Sie übersetzen z.B. «Mein Geliebter ist *wie* dieses Bergland» oder «Die Seele hat das Gefühl, daß...». Die Sorge betrifft oft die Gefahr, in Pantheismus zu geraten. Johannes vom Kreuz aber bewahrt sich selbst davor, besser als es durch schreckliche Übersetzungen möglich ist, indem er nämlich der Wahrheit folgt, daß «die Welt nichts ist», so daß der unendliche Unterschied zwischen Gott und Welt das noetische Fundament bildet für diese Identifikationsaussagen. Siehe darüber J. Bendiek, Gott und die Welt nach Johannes vom Kreuz: Philosophisches Jahrbuch 79 (1972) 88–105.

[13] Introvertierte und extrovertierte Mystik bei W.T. Stace, Mysticism and Philosophy (Philadelphia/New York 1960) 131–133.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

FRANS MAAS

1946 in Turnhout, Belgien, geboren. Karmeliter. Abschluß des Theologiestudiums an der Katholieke Theologische Hogeschool Amsterdam mit einer Arbeit über Meister Eckhart. Augenblicklich arbeitet er als Privatdozent an derselben Hochschule und lehrt dort Fundamentaltheologie für die freie Studienrichtung; außerdem hält er Seminare über mystische Texte (Spiritualität). Neben einigen kurzen Artikeln (Aktualität des Ordenslebens, Aktuelle Bedeutung der Mystiker) in den Zeitschriften «Relief», «Speling», »Jezus-Caritas» hat er eine Anthologie mit Predigten des Meister Eckhart herausgegeben und diese mit einer Einführung versehen: Van God houden als van niemand. Preken van Eckhart (Haarlem 1975). Anschrift: Bloemgracht 90, Amsterdam-C., Niederlande.

Georg Wildmann

Das persönliche Gottesverständnis als Bedingung für die abendländische Freiheitsgeschichte

«Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit.» Mit diesem Satz, der seine Geschichtsphilosophie zusammenfaßt, hat G.W.F. Hegel das Wesen der Geschichte als Freiheitsgeschehen gekennzeichnet. In der nachstehenden Skizze soll der Anregung Hegels folgend nach *einer* der maßgebenden Bedingungen der Freiheitsgeschichte gefragt werden: nach dem Verständnis Gottes als Person. Es geht um die geschichtliche Nachprüfung der Frage, ob der personal verstandene Gott eine wesentliche Möglichkeitsbedingung dafür darstellt, daß der abendländische Mensch in einem geschichtlichen Prozeß zum Bewußtsein geführt wird, ein freies Subjekt zu sein, das diese Freiheit als Bevollmächtigung zur Naturbeherrschung und als Recht zu individueller Entfaltung innerhalb der Gesellschaft leben darf. Die Behandlung der Frage beschränkt sich auf die Erhebung der freiheitsstiftenden Potenz des jüdisch-christlichen Erbes.

Die erkenntnisleitenden Hypothesen

Das Thema unterliegt der sinnverstehenden Vernunft, gehorcht also der historisch-hermeneutischen Methode. Allerdings bedarf auch die geschichtliche Hermeneutik der Hypothesen, damit ihre Ergebnisse prüfbar werden[1]. Die erste Hypothese ist religionsgeschichtlicher Art und besagt, daß zwischen dem Gottes- und dem Menschenverständnis eine Korrelation besteht: der Mensch versucht sich von Gott her zu verstehen. Die zweite Hypothese lehnt sich an die Religionssoziologie Max Webers an und behauptet, daß sich Gottes- und Menschenverständnis in Gesellschaftsstrukturen «verleiblichen»: das Gottes- und Menschenbild legt sich in politischen Dimensionen aus; es hat strukturbildende Potenz und Relevanz. Die dritte Hypothese behauptet, daß das Institutionelle hinter der «Idee», die es verkörpern soll, zurückbleibt. Es kann sich aus verschiedenen, hier nicht zu prüfenden Gründen die aus dem Gottes- und Menschenverständnis hergeleitete «Idee» nicht adäquat in gesellschaftliche Realität umsetzen. Man kann daher in Anlehnung an die Theorie vom «cultural lag»[2] (= kulturelle Verzögerung, kulturelle Phasenverschiebung, kulturelles Zurückbleiben) von einem «institutional» oder «structural lag» sprechen.

Der befreiende Gott des Alten Testaments

Das Alte Testament läßt sich geschichtstheologisch in eine innere Kohärenz bringen, wenn man die Idee des befreienden Gottes als zentrale Bezugsgröße einsetzt. Der personal-frei verstandene Gott bedingt gemäß der Korrelationshypothese das Erwachen des Freiheitsbewußtseins im alttestamentlichen Menschen. Gott ist verstanden als ein Du, das frei zum Bunde ruft und erwählt. Der Mensch fühlt sich von Gott als freier Partner genommen, denn nur mit einem solchen kann man

einen Bund schließen. Er wird, kaum daß sich Gott als Schöpfer und Erwähler gezeigt hat, als Ebenbild Gottes bezeichnet. Als Abbild schöpferischer Freiheit Gottes soll er über die Erde verfügen. Im 9. Kapitel der Genesis wird mit dem Hinweis auf die Gottebenbildlichkeit auch die Unverletzlichkeit des Menschen motiviert. Damit sind zwei entscheidende Momente in die Freiheitsgeschichte eingebracht: das Verfügungsrecht des Menschen über die Welt und die Unverfügbarkeit menschlicher Existenz. Der «structural lag» zeigt sich in der Tatsache, daß es dem Volk nicht gelingt, eine unmittelbare Gottesherrschaft zu errichten. Man schafft ein Königtum, das bald die Züge der umliegenden Despotien annimmt. Die Suche nach voller Einheit von Gottesherrschaft in Menschenherrschaft führt das gläubige Hoffen zur Gestaltung der Idee eines Messias.

Das freiheitsstiftende Wirken Jesu

Die dargelegte geschichtliche Konstellation macht deutlich, daß derjenige, der mit dem messianischen Anspruch auftrat, die Idee des befreienden Gottes weiterführen mußte, wobei er allerdings mit geschichtlicher Unausweichlichkeit auf zwei befreiende Wirksamkeiten festgelegt war. Zum ersten mußte er die reine Legalität der zeitgenössischen Gottesbeziehung einer Kritik unterziehen und ihr die liebende Moralität entgegensetzen. So hat Jesus – und das entspricht der Korrelationshypothese – den befreienden Gott in seinem Menschsein gelebt und die Voraussetzung jeder gesellschaftlichen Freiheit zur Darstellung gebracht: die existentiell freie Subjektivität. Zum zweiten mußte er gegen die nationalistisch verengte Idee der Gottesherrschaft ankämpfen. Die Stoßrichtung des Wirkens und Redens Jesu zielte denn auch auf den Totalanspruch Gottes auf alle Völker und den Kosmos überhaupt. Das bestätigt sich in der Erstreflexion des Christusereignisses, die sich bei Paulus und Johannes zu einer Befreiungstat kosmischen Ausmaßes ausartikuliert. Das Reich Gottes erscheint als Befreiung des gesamten Kosmos.

Die politische Wirkungsgeschichte des Inkarnations- und Trinitätsgedankens in der christlichen Antike

Der Tod Jesu war auch ein von der legitimen Staatsgewalt verhängter Verbrechertod. Durch die Auferweckung dieses politisch Geächteten desavouierte Gott die staatliche Autorität und die staatstragende römische Religion. Gott entsakralisierte den Kaiser und beauftragte seinen Sohn mit der Überwindung des bösen Äons. Daraus ergab sich für die Christen: der eigentliche Kyrios ist Christus Jesus. Sie entwickelten das Bewußtsein, daß die Gemeinde derer, die Christus nachfolgen, das Recht hat, sich als ein vom Staat unabhängiges Sozialgebilde zu betrachten und frei ihrem Herrn zu folgen. Mit dieser Aufhebung der Deckung von Politik und Religion deutet sich die Basis der Religionsfreiheit an. Zudem darf sich die Gemeinde mit den sozial Benachteiligten solidarisieren, welche die Bibel als die «Armen» bezeichnet. Im Prinzip ist also bereits soziale Kritik an Staat und Gesellschaft möglich. Die Gemeinde darf darüber hinaus Gott mehr gehorchen als den Menschen, womit sich prinzipiell auch die Gewissensfreiheit ins Bewußtsein hebt.

Die vielbeklagte «Konstantinische Wende» stellt insofern einen «structural lag» dar, als Konstantin der Große die Kirche in die Stellung einer Reichskirche drängte. Das Christentum mußte die Funktion der antiken Religion übernehmen, Grundlage des Staatswesens und Mithüterin seiner Kultur sein.

Mit der Definition von Chalzedon gewann das christliche Gottesbild zusätzliche gesellschaftskritische Brisanz. Wenn nämlich angenommen werden darf, daß in der Gottheit drei Personen in freier, gleicher und liebender Gemeinschaft leben, dann kann der Mensch mit jeder der drei Personen in einen schöpferischen Dialog treten. Überdies konnte gemäß der Korrelationshypothese die Anwendung des neuen Personbegriffs auf den Menschen nicht ausbleiben. Aus der Definition des Boëthius, nach der Person individuelles Insichselberstehen der Vernunftnatur ist, blieb es möglich, eine freiheitsstiftende Konsequenz zu ziehen: Person kann niemals nur Funktion eines anderen sein, auch nicht des Kollektivs. Sie existiert vielmehr um ihrer eigenen Vollkommenheit willen.

Die Dynamik des personalen Gottesbildes im abendländischen Mittelalter

Zunächst mutet es befremdend an, daß das Corpus Christianum nicht auf die freie und liebende Subjektivität als seinen strukturellen Ansatz aufgebaut wurde. Das feudale Ordogebilde des Mittelalters zeigt deutliche Kennzeichen eines «structural lag». Das neue Gottes- und Menschenbild wurde mit den unzulänglichen Mitteln römischer und germanischer Herrschafts- und Rechtsvorstellungen ausgelegt. Der Mensch genießt nur funktionale Freiheiten, die «libertates», die ihm auf Grund seines Geburtsstandes zufallen. Nun sprachen aber die geschichtsmächtigen Gruppen dieser Epoche die heilsstiftende Initiative vorzugsweise je einer der drei Personen Gottes zu und sahen sich daher existentiell entweder mehr dem Vater oder mehr dem Sohne oder mehr dem Heiligen Geist verpflichtet. Das brachte sie in reichs- und kirchenpolitische Gegensät-

ze, aus denen eine die Neuzeit vorbereitende Freiheitsdynamik resultierte. Das will sagen: Ohne die aus der Dreipersonalität Gottes entspringende Ideendynamik wäre die Geschichte des Mittelalters unverständlich. Die Auseinandersetzungen der gestaltenden Kräfte dieser Epoche bei ihrem schon im Diognetbrief der christlichen Antike programmatisch formulierten Versuch, Seele und Sauerteig des Weltreiches im ganzen zu sein, waren demnach theologisch legitimiert. Die Erlösungstheorie Anselms von Canterbury stellt den Vater in die Mitte der Erlösungsökonomie. Diese spielt sich ab innerhalb der Freiheiten, die die göttlichen Personen gemäß der scholastischen Dreifaltigkeitstheologie zugesprochen bekommen. Eine analoge Handlungsökonomie findet sich in den Freiheiten der Stände. Die Träger der Feudalordnung bevorzugen demnach eine existentielle Bindung an den Vater-Gott.

Mit der «päpstlichen Revolution» Gregors VII. bricht sich die freiheitsstiftende Funktion des Kreuzes Christi wieder Bahn und bedingt das Ende des «Konstantinismus». Die Päpste, nunmehr anstelle der Kaiser selbst «Vicarii Christi» genannt, sehen sich als die eigentlichen Verwalter der «Sache des Sohnes.» Die kirchliche Hierarchie scheint demnach existentiell stärker an den Sohn gebunden zu sein.

Bei Otto von Freising, dem bedeutendsten Geschichtsschreiber des Mittelalters, deutet sich erstmals der epochale Traum an, das Reich Gottes könne bereits in dieser Geschichte realisiert werden. Sein Ordensbruder Joachim von Fiore führt um 1150 diesen Gedanken weiter, indem er die Weltgeschichte in eine Abfolge dreier «Gottesreiche» teilt. Das Alte Testament sei das Reich des Vaters gewesen, das Jahrtausend der Ausbreitung der neutestamentlichen Botschaft das des Sohnes; nun werde das Reich des Heiligen Geistes folgen, ein Reich der herrschaftsfreien Kontemplation, der Preisung und der Wahrheitsfülle. Hier nun ist endgültig der Gedanke artikuliert, daß die Geschichte ein irreversibel fortschreitendes Wahrheitsgeschehen sei. Daß für die Träger des «Dritten Reiches» die existentielle Bindung an den Heiligen Geist prävalent ist, braucht nicht eigens betont zu werden. Der eintretende «institutional lag» ist wohl darin zu erblicken, daß Kirche und Gesellschaft das Anliegen der «Pneumatischen Linken», wenn man sie so nennen darf, nicht austrugen, sondern diese Bewegung niederschlugen.

Da somit das Reich des Geistes im Bewußtsein der Zeit ins völlig Unabsehbare hinausgeschoben war, erlag die Kirche der Illusion der Endgültigkeit ihrer Strukturen. Die einsetzende massive Selbstzwecklichkeit und Verrechtlichung sollte sich als ein auslösendes Moment der Reformation erweisen. Das Anliegen der «Pneumatischen Linken» wurde in der Folge vom Lager der Ketzerei, von Randgruppen des Corpus Christianum und schließlich von den Splittergruppen der Reformation wahrgenommen. Die Reich-Gottes-Idee wirkte weiter als Sehnsucht nach einer reinen Geist-Gemeinde und enthielt die Aspiration auf Freiheit von autoritärer Fremdbestimmung, auf Gleichheit und Bruderliebe aller Menschen. Sie wurde zum «Prototyp aller weltgeschichtlichen Utopien»[3], zur treibenden Kraft, die in die Artikulierung der Menschenrechte mündete und im Deutschen Idealismus die «Revolution des Geistes» inspirierte.

Die Freiheitsgeschichte der Neuzeit als Dynamik ins Politische umschlagender christlicher Ideen

In Anschluß an W. Pannenberg[4] soll folgende These in der gebotenen Kürze belegt werden: Auf der spätmittelalterlichen Folie der zunehmenden Individualisierung werden die aufgezeigten christlichen, dem personalen Gottesverständnis entspringenden Ideenimpulse als treibende Kräfte der Neuzeit wieder wirksam. Es handelt sich dabei erstens um die Idee der Gottebenbildlichkeit des Menschen, verstanden als Unverletzlichkeit personaler Würde und als Herrschaftsbefugnis über die Natur. Zweitens handelt es sich um die Idee der freien Subjektivität des Menschen, die sich vom Christusereignis her in ihrer Liebesentscheidung als existentiell frei erfährt, sich vom Kreuzesgeschehen her als von gesellschaftlicher Totalverfügung emanzipiert weiß und sich durch das Geistereignis auf der Grundlage eines progressiven Geschichtsbewußtseins zu höherer Freiheit, größerer Liebe und komplexerer Bildung in der Wahrheit verhalten sieht. Diese Ideen werden in einem dialektischen Prozeß in ihrer Tragweite für Individuum und Gesellschaft erkannt und teils auf eine säkularisierte, das heißt hier auf eine von der konkreten Religion unabhängige Form gebracht – und dies in Auseinandersetzung mit den traditionellen religiösen und politischen Autoritäten.

Die strukturbildende Relevanz der Gottebenbildlichkeitsidee bewirkte beim Menschen der anbrechenden Neuzeit das volle Bewußtwerden seines Herrseins über eine «entzauberte» Natur und eine Anthropozentrik in der Auslegung der Welterfahrung. Ein «institutional lag» trat mit der Tatsache ein, daß es nicht gelang, die verhärtete spätscholastische Bildungsvermittlung rechtzeitig aufzubrechen, so daß sich die *studia humanitatis* gegen das etablierte Bildungswesen durchsetzen und einem antikisierenden Naturalismus zuneigen mußten. Zudem fanden die von maßgebenden Autoren der Spanischen Neuscholastik des 16. Jahrhunderts bereits eingeforderten Menschenrechte,

wie das Recht auf Leben, auf physische Integrität, auf Ehe und Familie, auf Rechtsschutz, auf Eigentum, auf freien Zusammenschluß sowie die Theorie von der Begründung des Staatswesens in einem Vertragsvollzug freier Bürger keine Resonanz bei den staatlichen und religiösen Autoritäten[5].

Das Einbringen der freien Subjektivität in das gesellschaftliche Bewußtsein des Abendlandes in Form der «angeborenen Rechte» oder «Menschenrechte» ist das Werk der «Pneumatischen Linken», die in den Randgruppen der Reformation ihre Wiedererstehung fand. Luther und Calvin selbst kennen keine Lehre von den Menschenrechten. Eine entscheidende Förderung des Bewußtseins der Freiheit brachte die Reformation nicht als Lehre, sondern als Ereignis und als Behauptungskampf der freikirchlichen Gruppen im England des 17. und im Nordamerika des 17. und 18. Jahrhunderts. Besonders die Kongregationalisten vertraten die Forderung nach einer von der Staatskirche freien, pneumatisch inspirierten und demokratisch strukturierten Einzelgemeinde. Da hier auf keine näheren Einzelheiten eingegangen werden kann[6], sei lediglich darauf verwiesen, daß die freikirchlichen Gruppen Glaubens- und Gewissensfreiheit als «Geburtsrechte» behaupteten und daß unter ihrem Einfluß dort, wo sie mit anderen religiösen Gruppen zusammenleben mußten, wie etwa in den Kolonien Nordamerikas, volle Religionsfreiheit für alle deklariert wurde, so 1636 in Providence und schon ein Jahr später in der rein katholischen Kolonie Maryland.

Die Menschenrechtsidee erwuchs aber wesentlich auch aus jener demokratischen «Lebenssphäre» Nordamerikas, die hauptsächlich der Kongregationalist John Wise im 18. Jahrhundert durch seine Devise «Demokratie ist Herrschaft Christi in Kirche und Staat» stiftete und mit Hilfe des Rechtsdenkers der deutschen Frühaufklärung, Samuel Pufendorf, theoretisch untermauerte. Pufendorfs Naturrechtsdenken steht noch ganz in der christlichen Tradition und läßt die dem menschlichen Wesen eingeschriebenen Normen in Gott begründet sein. Diese in Theorie und Praxis christlich fundierten Argumente stützen ungemein stark die 7 Menschenrechtserklärungen der nordamerikanischen Staaten, die der «Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte» der Französischen Revolution als Vorbild dienen sollten.

Die Artikulierung der subjektiven Freiheitsrechte ist also, ideengeschichtlich betrachtet, christlich motiviert. Der «structural lag» ist darin zu suchen, daß die Menschenrechte in ihrer Konfrontation mit dem Absolutismus und der Aufklärungsgeistigkeit notwendig individualistisch konzipiert werden mußten und so die Grundlage abgaben für die individualistisch-liberale Gesellschaftsstruktur der Folgezeit. Das gebrochene Verhältnis der katholischen Kirche des 19. Jahrhunderts zu den Menschenrechten resultiert zu einem Gutteil daraus, daß die viel zu sehr auf das Individuum zugeschnittenen Formulierungen den Anschein erweckten, einer schrankenlosen und pflichtenfreien Libertinage Vorschub zu leisten.

Im Kontinentaleuropa des 17. und 18. Jahrhunderts konnte sich die «Pneumatische Linke» nur in der metapolitischen Sphäre entfalten. In den Konventikeln um Jakob Böhme suchte man unter der Devise «Bildung» nach Selbsterlösung. Die «Stillen im Lande» brachten die deutsche «Revolution des Geistes» hervor, eine Bewegung, die zugleich Geschichts- und Heilsphilosophie sein wollte. Nach ihr kann der neue Äon nur mittels der Wandlung des menschlichen Geistes im Heiligen Geist herbeigeführt werden. Zur Kennzeichnung dieses erhofften Äons benützen vor allem die Denker der Romantik den Begriff «Reich Gottes». «Der revolutionäre Wunsch, das Reich Gottes zu realisieren, ist der elastische Punkt der progressiven Bildung und der Anfang der modernen Geschichte», schreibt 1800 Friedrich Schlegel.

Man kann die Behauptung wagen, daß von der Französischen Revolution an alle geschichtsmächtigen geistigen Bewegungen der Idee der Realisierbarkeit des «Reiches Gottes» in der jetzigen Weltzeit gehorchen, wobei freilich das pneumatozentrische Gottesbild als Kern dieser Reichsidee zu einer variablen Größe wird, die auch völlige Säkularisierung erleiden kann. Nach Kant nimmt der Mensch mittels seiner Vernunft die dauernd geschehende Offenbarung des Heiligen Geistes in sich auf. Das Subjekt steht so in der Fülle des Geistes und damit in der Freiheit. Bei Hegel vollends verwirklicht sich der absolute Geist, insofern er Gott verkörpert, als «Geist in der Gemeinde», die das Reich Gottes ist. Hegel ist wohl der letzte maßgebende Denker, der vorbehaltlos das Christentum als Bedingung der Freiheitsgeschichte bezeichnet. Nach ihm würde ohne Christentum auch die freie Subjektivität, auf die jeder Staat aufbaut, verlorengehen[7].

Um den skizzierten Versuch abzuschließen:

In der abendländischen Geistesgeschichte erscheint das persönliche, speziell trinitarische Gottesverständnis als eine wesentliche, wenn nicht als die wesentlichste Bedingung der Möglichkeit existentiell freier Subjektivität, der Entfaltung der Menschenrechte als subjektiver Freiheitsrechte, der produktiven Gesellschafts- und Naturveränderung sowie der progressiven Bildung. Eine vergleichbare Entwicklung läßt sich

im Kulturraum anderer Religionen nicht feststellen. Das unpersönlich Göttliche legt eine unveränderliche Weltordnung nahe, die den Abglanz des Ewigen in der Zeitlichkeit darstellt. Die fatalistische oder resignative Hingabe an das Ewig-Gleiche hemmt die produktive Veränderung der Gesellschaft und macht den Menschen in einem allgemeinen Sinne «unpolitisch». Vom persönlichen Gottesverständnis her erscheint der Gestaltungssinn der Geschichte im Fortschritt zum freieren, liebenderen und gebildeteren Menschen, kurz: in der Evolution des Menschen zu höherer geistiger Komplexion.

[1] Zur näheren Begründung der Brauchbarkeit dieser Hypothesen vgl. G. Wildmann, Das personale Gottesverständnis als Bedingung der Freiheitsgeschichte: K. Krenn (Hrsg.), Die wirkliche Wirklichkeit Gottes (Schöningh, Paderborn 1974) 15–17.

[2] Wir beziehen uns hier nur lose auf die Theorie vom «cultural lag», wie sie ihr Schöpfer, W.F. Ogburn, konzipiert hat.

[3] A. Mirgeler, Kritischer Rückblick auf das abendländische Christentum (Freiburg 1969) 145.

[4] H. Blumenberg hat die These aufgestellt. die Ideengeschichte der Neuzeit bestehe nicht in der Dialektik säkularisierter christlicher Ideen, sie stelle vielmehr einen Ideenbruch dar und habe daher ihre eigene Legitimität (vgl. Die Legitimität der Neuzeit, 1966). Die Neuzeit sei die Emanzipation der Vernunft im Sinne einer humanen Selbstbehauptung gegen den Begnadigungs- und Verwerfungsabsolutismus der voluntaristischen Theologie des Spätmittelalters. Demgegenüber hat W. Pannenberg zu Recht behauptet, daß der besagte Voluntarismus die Freiheit Gottes und des Menschen gegen das geschlossene kosmische Zwangssystem des extremen linken Aristoteles verteidigt habe. Die Neuzeit sei charakterisiert durch das Bestreben des Menschen nach Emanzipation von der Bevormundung durch religiöse und politische Autoritäten. Sie sei ein Prozeß der Säkularisierung im Dienste der Mündigkeit (vgl. Gottesgedanke und menschliche Freiheit, Göttingen 1972, bes. 124,127). Säkularisierung bedeute, daß christliche Themen (Ideen, Motive, Wertvorstellungen usw.) weiterwirken, aber ihre religiöse Form verlieren, da sie der Bevormundung durch die Kirche entzogen oder ohne direkten Rückgriff auf Gott begründet werden.

[5] Das zweieinhalb Jahrhunderte dauernde Experiment der angewandten Menschenrechte im Jesuitenstaat von Paraguay scheint eine bloß geduldete Einrichtung gewesen zu sein.

[6] Zu den Details vgl. G. Wildmann, aaO. 34–37, und die dort angegebene Literatur.

[7] «Im christlichen Zeitalter ist der göttliche Geist in die Welt gekommen, hat im Individuum seinen Sitz genommen, das nun vollkommen frei ist, substanzielle Freiheit in sich hat.» G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Bd. I, hrsgg. von Hoffmeister, Phil. Bibl. Bd. 171 a (Hamburg 1955) 157.

GEORG WILDMANN

1929 in Jugoslawien geboren. Studierte Philosophie und Theologie an der Diözesanhochschule in Linz/Österreich und an der Gregoriana in Rom. 1959 Promotion zum Doktor der Theologie. Ab 1962 Lehrer für Religion und Philosophie an Höheren Schulen. 1971–1974 ordentlicher Professor für Philosophie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Diözese Linz. Seither Professor für Religion und Philosophie am Oberstufenrealgymnasium und am Berufspädagogischen Institut in Linz. Veröffentlichungen: Personalismus, Solidarismus und Gesellschaft. Der ethische und ontologische Grundcharakter der Gesellschaftslehre der Kirche (Wien 1961) sowie eine Reihe von Beiträgen zu gesellschaftsphilosophischen, geschichtstheologischen und sozialethischen Fragen. Anschrift: Pillweinstraße 29, A–4020 Linz.

George Maloney

Das Gebet und das ‹personal Göttliche›

In allen Menschen ist ein innerer Drang, eine treibende Kraft zur Vereinigung mit dem anderen wirksam. Die ganze Menschheitsgeschichte hindurch hat man den transzendenten Anderen «Gott» genannt. Alle endlichen Wesen sind letztlich unfähig, dieses tief liegende Sehnen nach tieferer, innigerer wechselseitiger Durchdringung zu befriedigen.

Man hat Religionen und Arten des Gebetes auf verschiedenste Weise dargestellt und voneinander unterschieden. Bei einigen von ihnen hat man als Charakteristikum herausgestellt, daß sie vornehmlich den transzendenten, ganz «anderen« als Gott und Quelle, aus der alle anderen Geschöpfe hervorgehen, in den Vordergrund stellen. Er ist transzendent und jenseits des menschlichen Bereiches, unverstehbar; kein Mensch kann ihn sich aneignen; er ist unwandelbar und ewig in seiner vielfachen Vollkommenheit, ganz und gar heilig und unabhängig von allen außerhalb seiner selbst liegenden Kräften. Er ist das Feuer, von dem alle Funken kommen; ein Abgrund von Unendlichkeit trennt ihn von der geschaffenen Welt. Judentum und Islam betonen in diesem Sinne besonders Gottes Transzendenz.

Andere Religionen dagegen, namentlich die fernöstlichen wie der Hinduismus und der Zen-Buddhismus betonen die Immanenz des Göttlichen. *Advaita*, die Nicht-Zweiheit, überbrückt den Abgrund zwischen dem Menschen und dem transzendenten Gott «außerhalb» und «dort oben» in dem Maße, in dem der Mystiker durch jahrelange Selbst-Disziplin und seelische Reinigung entdeckt, daß er mit Gott und der Gesamtheit der Schöpfung eins ist.

Im Hinblick auf die Fülle Gottes singt die *Isha Uphanishad* von dem Alles-in-Allem, das so tief im

Menschen liegt und dennoch außerhalb des Menschen, daß es keinen Ort gibt, an dem der Mensch Gott nicht entdecken könnte.

Fülle überall; Fülle dort; Fülle hier.
Aus der Fülle entströmt Fülle, und überall
eins mit sich selbst, bleibt Fülle[1].

Wissenschaftler wie Bischof Söderbloom, Friedrich Heiler und M. Conrad Hyers haben zur Unterscheidung von Religionen und Gebetsformen die Kategorien *prophetisch* und *mystisch* eingeführt. Die prophetische Religion betont die Ehrfurcht und Scheu, die den Anbeter eines hoch transzendenten Gottes in dem von Rudolf Otto beschworenen «mysterium tremendum» überkommt, während die mystische Religion das «mysterium fascinans» oder die Bewegung zur ekstatischen Vereinigung oder Identität hervorhebt[2].

Die Synthese im Christentum

Das Christentum ist jenseits aller anderen Religionen bemüht, eine glückliche Spannung zwischen diesen beiden Strömen herzustellen: dem Gott, der personal ist, doch jenseits des Bereiches des anbetenden Menschen bleibt, und jenem, der mit dem erleuchteten Menschen, dem Mystiker, eins ist; durch das menschgewordene Wort Gottes und des Menschen in einer Person, die beiden scheinbar einander widerstreitenden Akzentsetzungen zu einer Synthese zu bringen. Gott bleibt stets der dem Menschen gegenüber ganz «andere», doch in einer fortschreitenden mystischen Vereinigung werden Gott und Mensch eins durch die Gnade. Gottes lebendiges Einwohnen im Menschen macht diesen dem trinitarischen Leben ähnlich durch die Liebe, die den subjektiven Charakter des Menschen nicht zerstört, sondern seine Individualität derart differenziert, daß er seines Einsseins mit Gott bewußt wird.

In der Mystik des Ostens ist die *coincidentia oppositorum* von Heilig und Profan eine Identität von Entgegengesetztem. Die profane Wirklichkeit hört auf, sich zu regen, oder verschwindet ganz, wenn sie mit dem Heiligen identisch wird. Es gibt dann keine Gegenüberstellung, keinen Gegensatz mehr zwischen Heilig und Profan; was einst *Maya* war oder Täuschung durch die Sinnenwelt, wird nun transzendiert im Prozeß der Erleuchtung, dem sogenannten *samadhi* oder *satori*.

Doch das Christentum hält, wie Nikolaus von Cues und Bonaventura lehren, fest an der *coincidentia oppositorum*, die sich in einem Spannungsverhältnis befinden, das nicht zerstört wird, wenn beide sich in Richtung auf eine größere Einheit bewegen. Dr. Thomas Altizer hat die christliche Dialektik zwischen Heilig und Profan, zwischen Gott als Ungeschaffenem und dem Menschen in seiner geschaffenen Welt, treffend geschildert:

«Werden Heiliges und Profanes als einander dialektisch Gegenüberstehendes verstanden, dessen wechselseitige Negation in einem Übergang oder einer Metamorphose des einen in sein Gegenüber kulminiert, dann muß man den Eindruck gewinnen, daß eine christliche und eschatologische *coincidentia oppositorum* in diesem Sinne letztlich ein Zusammentreffen oder eine dialektische Vereinigung in einem ursprungshaft Heiligen und in seiner Wurzel Profanen ist. Folglich muß ein konsequent christlicher Dialektik folgendes Verständnis des Heiligen letztlich zur Auferstehung des Profanen in einer verklärten und somit letztlich geheiligten Form hin tendieren.»[3]

Der heilige Andere

In den 2000 Jahren seines Bestehens hat das Christentum stets danach gestrebt, seine Existenz im Spannungsfeld zwischen Gottes Transzendenz und Gottes Immanenz, seiner im Gläubigen wohnenden Gegenwart, zu wahren. Der Mensch vermag Gott nicht zu sehen, noch kann er Ihn so erkennen, wie Er wirklich ist. Nur Gott selbst kann den Schleier von seiner Verborgenheit heben und zu uns sprechen durch seine Propheten, vor allem durch sein menschgewordenes Wort, das besonders vollkommen in Wort und Handeln die Attribute der Person Gottes offenbart. Die Heilige Schrift offenbart Gottes ehrfurchtgebietende Gegenwart als schöpferische Kraft, aus deren Händen alle Geschöpfe hervorgehen. «Preise meine Seele, Jahwe; Jahwe, mein Gott, wie bist du überaus groß! Gekleidet bist du in Hoheit und Würde, wie ein Mantel umhüllt dich das Licht. Den Himmel hast du ausgespannt wie ein Zelt» (Ps 104,1–2).

Um seinem transzendenten Gott zu begegnen, darf der Christ nicht voranschreiten in seiner eigenen Kraft; doch wenn er – paradoxerweise – in Demut niederfällt vor dem heiligen Gott, sieht er durch den Glauben, während er nicht sieht durch seine eigenen Gedanken und Vorstellungen. Gott ist kein Land, das durch des Menschen Kraft erobert werden muß, sondern Heiliges Land, dem der Christ, so wie Moses dem brennenden Dornbusch, naht mit bloßen Füßen als Zeichen völligen Leerseins von eigener Macht. Ist der Christ im Gebet bereit, auf eigene vorgefaßte Vorstellungen von Gott endgültig zu verzichten, dann wird Gott sich offenbaren. Der Mensch steht vor Gott wie Moses vor dem Dornbusch. Er sagt nichts, – denn was kann er sagen angesichts des Unaussprechlichen? Welchen Gedanken kann er denken, dessen würdig, der

der Unbegreifliche ist? In Anbetung bringt der Mensch sich diesem verzehrenden Feuer dar, um sich reinigen zu lassen von allem, was unabhängiges Ich ist.

Das erste Element, das christliches Beten im Judentum, Islam und anderen «prophetischen» Religionen teilt, ist daher, daß Gott sich mitteilende Person ist. Er besitzt höchste Freiheit und ist absolut unabhängig von seiner Schöpfung. Doch um diesen personalen Gott zu erkennen, muß der Mensch offen sein für Gottes Wort, den Weg seiner Selbstmitteilung an den Menschen, sein Geschöpf.

Durch das eine Wort Gottes ist jegliche Schöpfung ins Dasein gerufen. Berge, und Ozeane, Vögel und anderes Getier, Blumen und Gras strömen in überquellender Fülle aus der Hand des Schöpfer-Gottes:

Vom Wort Jahwes sind die Himmel geschaffen,
vom Hauch seines Mundes ihr ganzes Heer.
Wie im Schlauch sammelt er die Wasser des Meeres,
in Kammern faßt er die Fluten. (Ps 33,6.)

Gott pulst mit seinen schweigenden Kräften in der gesamten belebten und unbelebten Natur der Pflanzen, Bäume und Tiere, die unablässig den geräuschvollen Pilgern auf der Straße zurufen: «...in Ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir» (Apg 17,28). Gott hat alles in dem Wort und durch das Wort geschaffen, und ohne dieses Wort kann nichts Geschaffenes existieren (vgl. Joh 1,2).

Gottes Offenbarung in der Schrift zeigt uns Gott als Liebe. Einen Akt der Liebe fordern, aus Liebe erschaffen, bedeutet ein erkennendes und liebendes Wesen sein. «Gott ist Liebe... Dadurch ist die Liebe Gottes an uns offenbar geworden, daß Gott seinen eingeborenen Sohn in die Welt gesandt hat, damit wir durch ihn leben» (1 Joh 4,9–10). Die Liebe Gottes ist daher der eigentliche Grund für die menschliche Existenz. Wenn der Mensch Person ist, deren größte Erfüllung durch die sich selbst hingebende Liebe zu einem andern geschieht, so ist dies nur deshalb möglich, weil «Gott die Liebe ist, und wer in der Liebe bleibt, in ihm bleibt» (1 Joh 4,16).

Der Mensch ist das Überfließen der Fülle Gottes. In seiner äußersten Selbstlosigkeit, wo er doch alles war, schuf Gottes Güte den Menschen, – nicht um dafür von ihm Liebe zu empfangen, deren er bedurft hätte, sondern um aus dem unendlichen Überfluß seines Seins Mitgeteiltes-Leben-in-Liebe auszuschütten. Dieses Mysterium, uns offenbart durch das ewige Wort des Vaters, gibt uns die Sicherheit, daß wir von Gott aus Liebe und in Liebe geschaffen sind, bestimmt zur Liebe durch die Teilnahme an Gottes eigenem Leben. Dieses lebendige Wort kam, damit wir Gottes eigenes Leben hätten und es in größerer Fülle hätten (vgl. Joh 10,10).

Das gesamte Universum hat seinen Sinn, seinen *logos*, seinen Daseinsgrund nur in dem göttlichen Logos und durch ihn. Das volle Wesen des Menschen ist: der Mensch, in dem der Logos lebt. Der Mensch ist geschaffen «nach dem Bild und Gleichnis» (Gen 1,26), das Jesus Christus ist. Das Abbild Gottes im Menschen besteht letztlich im Besitz der geistigen Fähigkeiten des Intellekts und Willens als menschliche Person, durch die der Mensch sich als ein Ich darstellen kann, das abhängig ist von dem absoluten Ich Gottes. Gott schafft den Menschen nicht als total unabhängiges Wesen, sondern eben als sich selbst voraussetzendes, das in einer Bezogenheit auf einen Prototyp lebt. Dieser Prototyp ist das göttliche Wort, das «Abbild des unsichtbaren Gottes», wie Paulus Christus charakterisiert (Kol 1,15).

Emil Brunner schildert den diesem Verhältnis zwischen Gott, dem Schöpfer, und dem Menschen als Geschöpf innewohnenden Personalismus sehr treffend, wenn er schreibt, Gott schaffe den Menschen derart, daß eben in dieser Schöpfung der Mensch aufgefordert sei, in tätiger Weise das Wort zu empfangen, das heißt: daß er gerufen sei, zu hören, zu verstehen und zu glauben; Gott schaffe des Menschen Sein derart, daß der Mensch erkennt, daß er von Gott determiniert und konditioniert und eben darin wahrhaft menschlich ist. Die Existenz des Menschen als ein «Ich» – so schreibt er weiter – rühre her von und bestehe in dem göttlichen «Du» oder, genauer gesagt, von dem und in dem Göttlichen Wort, dessen Anspruch den Menschen ins Dasein «ruft»... Die charakteristische Eigenart des Menschen aber entfalte sich nur auf der Grundlage göttlicher Bestimmtheit, als Antwort auf einen Ruf und vermittels einer Entscheidung. Die hinter der Entscheidung stehende Notwendigkeit, eine Verpflichtung, der er sich niemals entziehen kann, liege in dem spezifischen Bild des Menschen als Mensch... Es bestehe – so Brunner – in dem Geschaffensein von Gott, um ihm gegenüberzustehen als jemand, der Gott zu antworten vermag und der in dieser Antwort allein Gottes Absicht mit der Schöpfung erfülle – oder zerstöre.[4]

Gott wohnt im Menschen

Doch gerade weil der christliche Gott so vollkommen, so ganz und gar transzendent und heilig ist, ohne jede Notwendigkeit, durch eine von außen kommende handelnde Kraft vollendet zu werden, wird er durch seinen eigenen freien Liebesakt dem Menschen immanent gegenwärtig auf eine neue und höchst personale Weise: «Wenn einer mich liebt, wird er mein Wort halten, und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden

zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen» (Joh 14,23). Das ist die Frohe Botschaft, die von den Hausdächern verkündet werden soll. Der Mensch ist Tempel Gottes, der in ihm wohnt (vgl. 1 Kor 3.16). Der Mensch kann nie wieder einsam sein, wenn er einmal durch den Glauben des Heiligen Geistes erfahren hat, daß er ein Kind Gottes ist und «Abba – Vater» rufen kann (vgl. Röm 8,15,17; Gal 4,6), da er durch Christus Erbe Gottes ist.

Das Reich Gottes ist im Menschen (vgl. 17, 21). Des Menschen Zweck ist, den im Menschen wohnenden Gott zu betrachten und so zu lernen, ihn, der immanent in der gesamten Schöpfung wohnt, anzubeten und ihm zu dienen. In dem Maße, wie der Mensch sich der Gegenwart Gottes als dem Menschen nicht fern und außerhalb von ihm vorhanden, mehr bewußt wird, bewegt er sich zu auf eine tiefe Einheit, in der sein wahres Selbst zu einem Sein wird, das in liebender Verbindung zu dem ihm einwohnenden Gott steht.

Die zentrale Lehre des Christentums besagt, daß Gott gnadenhaft in der Seele des Menschen gegenwärtig ist; doch nur die, die in die Tiefen des Betens vorstoßen, beginnen in bewußter Erkenntnis dieser mystischen Einigung mit Gott zu leben. Das ist keine Einheit, die die menschliche Identität zerstört. Teilhard de Chardin beschreibt das Wesen christlichen Gebetes ganz richtig im Sinne von Liebe. «Liebe vereint, während sie differenziert.» Das Wesen christlichen Glaubens und Betens, das beides von allen übrigen Religionen unterscheidet, liegt darin, daß Gott nicht nur eins ist im Wesen, sondern zugleich eine Dreiheit voneinander verschiedener Personen: Vater, Sohn, Heiliger Geist. Der Vater gießt in sich selbst entäußernder Liebe die Fülle seines Seins in sein Wort, seinen eingeborenen Sohn, der vollkommenes Abbild (*eikon*) des Vaters ist. Er tut dies durch den schweigenden Hauch der Liebe: den Heiligen Geist. Der Sohn wiederum unterwirft sich dem Vater durch denselben Heiligen Geist, der das Band der Liebe des Vaters zum Sohn und des Sohnes zum Vater ist.

Diese Dreiheit der zwar verschiedenen, aber nicht geschiedenen Personen lebt im Christen. Der Vater zeugt weiter in dem Christen seinen Sohn durch seinen Geist. Der höchste Grad der Kontemplation, wie ihn die griechischen Väter, namentlich Maximus Confessor, schildern, ist die *theoria theologica* oder die wahre *Theologie*. Gott offenbart sich nicht mehr durch die *logoi* in den Geschöpfen, vielmehr entfaltet das trinitarische Leben sich in der Seele des Christen, der es in der Kontemplation erfährt. Es geschieht eine Vereinigung der Menschheit des Menschen mit der Gottheit Gottes, ähnlich der *perichoresis*, der gegenseitigen Durchdringung und Einwohnung der göttlichen und menschlichen Natur in der hypostatischen Union. Doch ist dies nicht die hypostatische Union, sondern die Union zwischen Gott, der Dreieinigkeit, und dem Menschen als Anbetendem durch die göttliche Gnade, die ungeschaffenen Kräfte der ihm einwohnenden Dreieinigkeit, die den Menschen vergöttlicht zu einem geliebten und liebenden Kind Gottes.

Dann aber offenbart Gott sich nicht mehr durch der menschlichen Vernunft entnommene Begriffe, sondern durch ein unmittelbares Gewahrwerden der liebenden und heiligen Gegenwärtigkeit Gottes, das dem Menschen geschenkt wird. In diesem Gewahrwerden durch eine in Erfahrung gewonnene Erkenntnis wird der Mensch durch die Vergöttlichung (*theosis*), eine gnadenhafte Teilhabe, das, was Jesus von Natur aus war. Gott ist für den Menschen dann nicht mehr Objekt. Es beginnt eine vollkommene innere Kommunikation und gegenseitige Durchdringung. Der Mensch tritt ein in Gott. Und obwohl er weiter existiert als menschliches Wesen, lernt er jetzt schon eine neue Existenzform kennen. Zwei Willen sind virtuell eins in der Liebe.

Je mehr der Christ im Gebet die Einheit und das Viele, die Vereinigung zwischen der Dreieinigkeit und ihm selbst erfährt, die ihn in das einmalige *Ich* hineinruft, das er selbst ist, jenes Ich, das durch das *Du* von Gottes aktivierender Präsenz der Liebe in ihm zu immer höherem Sein gerufen ist, desto mehr wird er fähig, Gott kontemplativ zu erfassen als durch seine «ungeschaffenen Kräfte» in immanenter Weise in das Innere des schöpferischen Prozesses einbezogen. Der Bereich der Geschichte ist ein Raum, in dem Gottes liebende Wirkkraft tätig wird. Durch den gekreuzigten Christus, sein Wort, das gehorsam wurde bis zum Tod, ja bis zum Kreuzestod (vgl. Phil 2,8), hat Gott ihn verherrlicht, indem er ihn auferweckte als den Neuen Adam, und ihn in die materielle Welt hineingesenkt als den Sauerteig, der alle Dinge in die große Einheit hineintreibt, die vom Vater von Ewigkeit her geplant war.

Gott ist dem Menschen und der Schöpfung durch seine Wirkkräfte gegenwärtig, darüber hinaus aber noch auf eine wahrhaft erregende neue Weise: durch die Auferstehung. Die Welt ist ständig umspült von der Gnade der göttlichen Kräfte. Alles ist Geschenk. Gott schafft nicht einfach, wie es sich der Deismus vorstellt, und läßt die Welt sich dann «natürlich» aus sich selbst weiterentwickeln. Gott bleibt vielmehr weiter in die Schöpfung einbezogen und bekundet seine Liebe durch seine Wirkung frei setzenden Kräfte. Es ist die ganze Trinität, die sich selbst nach außen hin dem Menschen gibt. Doch ruft Gott durch Jesus Christus und seinen Geist den Menschen in dieses dynamische

Handeln hinein, das zum Ziel hat, die Welt der Geschichte in die vollendete neue Schöpfung einzubringen.

«Wenn einer in Christus ist, so ist er Neuschöpfung. Das Alte ist vergangen, siehe ein Neues ist geworden. Alles aber kommt aus Gott, der uns durch Christus mit sich versöhnt und uns den Dienst der Versöhnung gegeben hat. So war es also Gott, der in Christus die Welt mit sich versöhnt und statt ihnen ihre Fehltritte anzurechnen, unter uns das Wort von der Versöhnung aufgerichtet hat. An Christi Statt also walten wir des Amtes...» (2 Kor 5,17–18).

Entpersönlichte Gottheit

Manche der fernöstlichen Religionen bedienen sich in so nachdrücklicher Weise einer apophatischen Ausdrucksform, daß es den Anschein hat, als bestritten ihre Anhänger die wirkliche Personalität Gottes. Das «Leersein», das heißt der Zustand, den die Mystiker des Ostens zu erreichen suchen, um mit dem Absoluten identifiziert zu werden, ist oft nicht so sehr eine theologische Bestimmung als eine psychologische Schilderung eines in der Vereinigung mit dem Absoluten weit fortgeschrittenen Mystikers. Für den Menschen des Westens impliziert eine derartige Ausdrucksweise einen Bereich, in dem der Mystiker und Gott in ein Eines eintauchen, das keine Individuation übrigläßt, weder auf seiten Gottes noch auf seiten des Mystikers. Doch wenn wir C.G. Jungs falsches Ego oder das Verhaftet-Sein an das eigene Selbst, wie Maximus der Bekenner es formuliert, dafür einsetzen, dann besagt die negative Seite einer solchen Gebetsform vielleicht, daß es nichts gibt, das völlig isoliert vom übrigen Universum existiert. Alle Lebewesen und die nicht-lebende Umwelt wirken zusammen als Teile eines Ganzen. Konkret gesagt geht ein Mystiker in diesem Sinne aus von einem solchen Einssein mit seinem wahren Ego und dem Mitgefühl mit jedem Teil des Universums als einem Teil seiner selbst.

Das Christentum rettet durch seine Offenbarung, die noch besonders konkretisiert wird durch das menschgewordene Wort, den Christen davor, durch die Annahme einer *coincidentia oppositorum* eine psychologische Darstellung auf die objektive Wirklichkeit zu projizieren. Es behauptet, daß wir alle zueinander in Beziehung stehen durch Gottes Logos, in dem und durch den alles geschaffen ist. Indem es erklärt, wir seien alle eins, offenbart das Christentum uns nicht allein, daß wir immer, auch in der größten Vereinigung mit Gott und als Geschöpf mit anderen Geschöpfen, in einer einzigartigen Weise verschieden und geschieden sind von Gott und von allen anderen Geschöpfen – vielmehr gibt Jesus Christus uns durch die Kirche seinen Heiligen Geist, der allein dieses spannungsreiche Paradox zu einer gelebten Realität macht.

Liebe und Demut

Was immer auch andere Religionen über eine persönliche oder unpersönliche Gottheit sagen: das Leben des Einzelmenschen als Person, die betet und jener Gottheit begegnet, zeigt der Welt nicht allein, ob er nur glaubt, daß Gott Person ist, sondern auch, daß er diesem anderen als Person begegnet ist. Sein Leben wird zeigen, daß im Herzen des Personseins die Bewegung nach außen hin erfolgt, hin zu anderen sich frei darstellenden Personen, durch Liebe und demütiges Dienen. Jesus Christus lehrt, daß der Mensch an seinen Früchten als sein Jünger zu erkennen ist.

Der Christ erfährt im Gebet, daß Gott ein Gott in drei Personen ist, die in einer liebenden Gemeinschaft vereint sind, daß diese Gemeinschaft den Christen vergöttlicht zu der gleichen Gemeinschaft von Einem und Vielen. Der Christ, der sein Christsein voll verwirklicht hat, ist der Mensch, der von allen sündhaften Neigungen und Anhänglichkeiten vollständig losgelöst ist, so daß er unter der Erleuchtung des Heiligen Geistes die verschiedenen *logoi* in dem einen Logos Jesus Christus betrachten kann. Indem er sucht, sein Leben dem Logos gemäß zu führen, begreift er den Sinn menschlichen Lebens. Daher unterscheidet sich seine Einstellung zu Krieg, Abtreibung, Armut, Arbeit, Ehe, Umweltproblemen usw. von der des Nichtchristen. Ein solcher in der Personalität des dreieinigen Gottes wurzelnder Mensch erkennt in der Betrachtung die Kraft Jesu Christi, die im Leben aller Menschen, gleich welcher Kultur oder Religion, und nicht im Leben der Christen allein wirksam ist. Er wird zum Bürger des gesamten Universums. Er zerbricht die gettohaften Vorstellungen, wie Jesus Christus in seiner Welt wirken sollte und müßte, da er ihn in dem ständigen Prozeß erblickt, der das Universum durch die im Menschen zutiefst vorhandene Güte zu seiner Fülle und Erfüllung hin entwickelt. Er beginnt zu erkennen, wie Gott mit Hilfe der Technologie im Geist aller Menschen auf der ganzen Welt ein kosmisches Bewußtsein weckt. Psychologisch gesehen können solche Christen nicht länger in ihrer eigenen Klein- oder Großstadt oder Nation leben, sondern beginnen, als Bürger der einen gigantischen «Welt-Stadt» zu denken.

Ein solcher Christ sieht, daß die «Materie heilig ist» in dem Sinne, daß sie der Ort der Begegnung mit einer dynamischen Trinität ist, die aus Liebe zur Menschheit und dem Verlangen, ihr göttliches Leben mit den Men-

schen zu teilen, als in das «Innen» aller geschaffenen Wesen eingepflanzt gefunden wird. Gottes materielle Welt ist von Gott nicht für die Zerstörung gedacht, sondern für die Verklärung und Erfüllung in und durch Jesus Christus.

Gott ruft uns zur Liebe, dazu, einmalige Personen zu sein in der Erfahrung seiner einzigartigen Liebe zu einem jeden von uns. Wir sollen unsere Ewigkeit damit verbringen, daß wir wachsen in der Liebe Gottes, die sich widerspiegelt in anderen Geschöpfen. Der Himmel soll diese ganze wunderbare Welt werden, die verklärt ist durch die Gegenwart Gottes in einem ständig wachsenden Grad bewußter Aufnahme seiner persongewordenen Gegenwart und Liebe. Daß Gott uns in der Betrachtung der in uns wohnenden Trinität wirklich zu einer echten Erfahrung gebracht hat, können wir aus unserer Fähigkeit erkennen, Person zu sein, aus uns heraus zu gehen und andere als einmalige Personen zu lieben, so wie Gott uns geliebt hat. Der Kontemplative erkennt sich als von Gott außerordentlich geliebt und entdeckt sich in dieser Gnade mehr auf Gott zentriert, mehr eins mit Gott und dabei doch auch mehr eins mit allen anderen Wesen. Hier ist kein Platz mehr für Angst oder ein Gefühl der Unsicherheit. Der Kontemplative wurzelt in der persongewordenen Liebe Gottes zu ihm und kann somit weiter gehen und die Welt lieben, wie Gott sie liebt, und mit Gottes wirkender, persongewordener Liebe, die in ihm lebt.

Wir entwickeln uns nach dem Maß selbstloser Liebeskraft in uns zu einmaligen Persönlichkeiten. Doch zeigt sich diese Liebe in demütigem Dienst an anderen, die wir durch Gottes Erleuchtung in uns als einmalige Personen erkennen, da Gottes je einmaliges Liebeswirken in ihrem Leben am Werk ist. Wahre Liebe, das heißt Gottes *agape* im Menschen, zeigt sich durch die Bereitschaft, Person zu werden, indem man die Grenzen der Selbstbezogenheit vergißt und in Demut dem anderen zu dienen sucht. Christliches Beten ist Erfüllung dessen, was Jesus uns gelehrt hat: unser Leben verloren geben, um es zu gewinnen. So werden wir in höherem Maß jene einmaligen Personen, als die Gott uns von Ewigkeit her gewollt hat, als er uns in seinem Logos schuf, wenn wir uns von den in uns wohnenden einmaligen liebenden Personen der Dreieinigkeit bewegen lassen, die *koinonia*, den Leib Christi, zu schaffen durch die Kraft des Heiligen Geistes, der allein vereint, indem er differenziert.

[1] Aus der Isha Upanischad, zitiert von Swami Abhishiktananda in: Hindu-Christian Meeting Point, Within the Cave of the Heart (Bandra-Bombay 1969) 65.

[2] Eine moderne Interpretation dieser Kategorien bietet M. Conrad Hyers: Prophet and Mystic: Toward a Phenomenological Foundation for a World Ecumenicity = Cross Currents (Fall 1970, West Nyack N.Y.) 6–7.

[3] Thomas J.J. Altizer: The Sacred and the Profane: A Dialectical Understanding of Christianity = Radical Theology and the Death of God. Thomas J.J. Altizer und William Hamilton (Hrsg.) (Indianapolis 1965) 146.

[4] Emil Brunner, Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und wirklichen Menschen (Zürich [4]1965); vgl. in der englischen Übersetzung, Man in Revolt (London 1953) 97–98.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

GEORGE MALONEY

geboren in Green Bay, Wisconsin. Jesuit. Er studierte Russisch an der St. Louis- und der Fordham-Universität. 1958 Lizentiat der Theologie an der Gregorianischen Universität in Rom, 1962 Doktorat in Orientalischer Theologie. Während des Sommers wirkt er unter den russischen Emigranten in Salzburg, München und Paris. Er ist Mitglied des Papst-Johannes-Zentrums für Östliche Studien und lehrt orientalische Theologie und Spiritualität an der Fordham Universität. Herausgeber der Artikel zum Themenkreis der östlichen Riten in der New Catholic Encyclopedia of Catholic University. Zahlreiche Beiträge zu den Problemen der katholisch-orthodoxen Beziehungen. Gründer und Herausgeber der Zeitschrift Diakonia. Als Mitglied der Bischöflichen Ökumenischen Kommission Kontakte mit orthodoxen Theologen, vor allem in theologischen Gesprächen. Neueste Veröffentlichungen: Inward Stillness; Mary – the Womb of God; A History of Orthodox Theology since 1453. Anschrift: John XXIII. Center for Eastern Christian Studies, 2502 Belmont Ave., Bronx, N.Y. 10 458, USA.

Robert Mellert

Die Prozeßtheologie und das personale Sein Gottes

Es ist nun über ein Jahrzehnt her, seit in Amerika die «Gott-ist-tot-Theologie» ihren Gipfelpunkt erreicht hatte. Heute ist das Interesse an ihr fast gänzlich verebbt. Die meisten ihrer Vertreter haben ihr Augenmerk von der Religion weg- und weltlichen Anliegen zugewandt. Manche sind einfach zu christlichen oder marxistischen Humanisten geworden. Einige wenige haben einen Barthianischen Glaubensakt vollzogen und sind zur Rechtgläubigkeit zurückgekehrt.

Dafür haben andere amerikanische Theologen die Wasser in Bewegung gehalten, indem sie irgendeinen geeigneten philosophischen Ansatz ausfindig zu machen suchten, um an ihm den christlichen Glauben an einen persönlichen Gott wieder zu verankern. Eine dieser Gruppen, für gewöhnlich Prozeßtheologie genannt, verwirft die statische, vom Begriff der Substanz bestimmte Tradition eines Aristoteles und Thomas von Aquin zugunsten der Prozeßmetaphysik, die von dem englischen Mathematiker und Philosophen Alfred North Whitehead (1861–1947) artikuliert worden ist.

Prozeß und Bezogenheit

Zwei entscheidende Begriffe der Metaphysik Whiteheads sind Prozeß und Bezogenheit; sie besagen, daß Zeit und Ort notwendige Bestandteile jeder metaphysischen Situation sind. Jede Wirklichkeit, mit Einschluß der göttlichen Wirklichkeit, muß sich wenigstens in gewissem Sinn an irgendeinem Punkt des Raums und der Zeit befinden. Von einer nicht auf Raum und Zeit bezogenen Wirklichkeit sprechen, hieße von etwas rein Abstraktem reden. Wenn Gott eine Wirklichkeit ist, muß auch er irgendwie zeitlich und räumlich bestimmt sein.

Um das göttliche Sein in Prozeßkategorien zu definieren, muß man den klassischen Begriff der Einfachheit Gottes aufgeben. Die Prozeßtheologie bringt in das Gottsein die Gegensätzlichkeiten, die im allgemeinen den Unterscheidungen der herkömmlichen natürlichen Theologie zugrunde liegen, wie z.B. Zeit und Ewigkeit, Ansprechbarkeit und Unwandelbarkeit, das Geistig-Begriffliche und das Physisch-Gegebene.

Dies ist nicht so umstürzend, wie es den Anschein macht. Jeder Moment, jedes Geschehnis im menschlichen Erleben bildet eine Synthese von dessen bedeutsamer Vergangenheit, die auf eine je neue Weise verwirklicht wird. Die Anhänger Whiteheads nennen diese Erlebniseinheiten «aktuelle Geschehnisse», «aktuelle Entitäten»; diese bilden die grundlegenden Aktualitäten der Prozeßphilosophie. In jeder solchen Aktualität finden wir sowohl die Kontinuität mit der Vergangenheit als auch das Aufkommen von etwas Neuem. Die physische Gegebenheit, die in der Erfahrung erfaßt wird, wird mit einer neuen Begrifflichkeit verbunden, was zu einer neuen Aktualität führt. Mitunter entsteht etwas überraschend Neues; im allgemeinen aber herrscht Wiederholung vor.

Das Geistig-Begriffliche und das Physisch-Gegebene sind somit nicht verschiedene, antithetische Wirklichkeiten, sondern eine einzige, zweipolige Spannung in der Zusammensetzung von etwas jeweils Wirklichem. Auch von Gott läßt sich denken, daß sich in ihm diese beiden Pole finden. Die Prozeßtheologen nennen sie die Urnatur und die Folgenatur Gottes.

Die Urnatur und die Folgenatur Gottes

Die Urnatur, die – grob gesprochen – dem begrifflichen Pol in einem Moment der menschlichen Erfahrung entspricht, ist Gott als das Reich der bloßen Möglichkeit. Hier hat Gott die Funktion, die Möglichkeitstotalität wahrzunehmen und sie für konkrete Prozesse verfügbar zu halten. Wenn man ihn nur dieser seiner Urnatur nach nimmt, entbehrt Gott der Aktualität. Dies ist die völlig abstrakte, ewige Seite Gottes, in bezug auf die sich metaphysisch nicht von Zeit und Raum sprechen läßt. Somit kann auf dieser Ebene auch keine Interaktion mit einzelnen Wesen stattfinden. Wie Whitehead bildhaft sagt, ist Gott in seiner Ursprünglichkeit «mit sich allein».

Was der Urnatur Gottes an Aktualität abgeht, wird durch die Folgenatur ergänzt, durch die Gott mit der gesamten übrigen Wirklichkeit in innerer Verbindung steht. Dies ist die physische Seite Gottes, worin jede vergangene Gegebenheit (denn bei Gott ist alles Vergangene bedeutsam) für immer bewahrt wird. Diese Natur ist auch der sich wandelnde, zeitliche Aspekt Gottes, denn jedes Neuheitsmoment, das in der Welt zustande kommt, wird systematisch zu ihm hinzugefügt. Jede raum-zeitliche Aktualität, die in der Welt in Erscheinung tritt, trägt letztlich sich selbst zu dieser physischen Seite Gottes bei, worin Gott alles Geschehen umgreift. Was wir tun, wirkt sich auf Gott aus! Whitehead charakterisiert Gott dieser physischen, zeitlichen Natur nach als den «verstehenden Leidensgefährten».

Gottes Bezogenheit

Dieses von der Prozeßtheologie formulierte Gottesmodell ergibt sich aus den allgemeineren Voraussetzungen der Philosophie Whiteheads. Erstens nimmt die Prozeßtheologie, dem metaphysischen Status der Bezogenheit entsprechend, eine reale Beziehung Gottes zur Welt sowie eine reale Beziehung der Welt zu Gott an. Somit darf man mit Recht behaupten, Gott sei auf die Welt angewiesen und die Welt sei auf Gott angewiesen. Gott und die Welt stehen in polarer Spannung, so daß für keinen der beiden Pole ein Sinn ausfindig gemacht werden könnte ohne die gleichzeitige Wirklichkeit des andern.

Für die reale Beziehung der Welt zu Gott spricht sich eine starke theologische Tradition aus. Eine umgekehrte reale Beziehung, wonach Gott von der Welt abhängig wäre, ist weniger geläufig und wirft vielleicht einige Fragen auf in bezug auf das Dasein Gottes als eines verschiedenen, für sich bestehenden Seins. Dieses Problem weist auf einen grundlegenden Unterschied zwischen dem Prozeßdenken und der herkömmlichen Philosophie hin. Das Prozeßdenken beginnt nicht mit der Hypothese, daß es individuelle Substanzen gibt, welche verschiedene Wesen ausmachen. Statt dessen setzt es bei der realen Bezogenheit der Wirklichkeit an und findet die Individualität im Knotenpunkt eines gegebenen Bündels von Beziehungen. Damit lehnt es den Gedanken ab, eine zugrunde liegende Seinssubstanz bilde die Basis für die Individualität. Das Entstehen einer neuen Aktualität in Zeit und Raum wird veranlaßt durch eine Einverleibung früherer Gegebenheiten und neuer Möglichkeiten an einem besonderen Ort. Und sobald sie zustande gekommen ist, wird diese jetzige Aktualität zu einer Grundlage zu neuer Emergenz. So gilt, was Whitehead in seiner berühmten metaphysischen Prozeßdefinition gesagt hat: «Das Viele wird eins und wird durch eines vergrößert».

Gott bildet keine Ausnahme vom metaphysischen Prinzip der Bezogenheit. Seine Individualität läßt sich ohne seine Beziehung zur Welt nicht erklären. Bei Gott verhält es sich jedoch insofern anders als bei den sonstigen Wirklichkeiten, als er für alle Zukunft «geschieht», d.h. er inkorporiert den Strom des Werdens der sonstigen Wirklichkeit beständig in sich. Doch ohne seine reale Bezogenheit auf diese Wirklichkeit könnte es Gott nicht geben, denn für Prozeßphilosophen ist keine Grundsubstanz vorhanden, um Gott oder irgendein anderes Wesen zu individualisieren. Wirklichkeiten werden durch ihre Beziehungen konstituiert; sie werden durch diese Beziehungen nicht lediglich modifiziert. Folglich erhält Gott seine Aktualität von der Welt. Der Umstand, daß die Welt sich selbst zu Gott beiträgt, gibt diesem seine physische Natur, individualisiert ihn und bewahrt ihn davor, eine reine Abstraktion zu sein. Somit gibt die Welt Gott einen Platz in der Wirklichkeit, indem sie eine der Vorbedingungen für das Wirklichsein erfüllt.

Gottes Zeitlichkeit

Zweitens nimmt die Prozeßtheologie entsprechend dem Prozeßprinzip in der Philosophie Whiteheads an, daß Gott zeitlich ist, was eine weitere Vorbedingung für das Wirklichsein darstellt. Die reale Beziehung zwischen Gott und der Welt erfordert für sein Wirken ein zeitliches Medium. Somit verändert sich Gott. Die Wandelbarkeit Gottes wird von der göttlichen Tätigkeit gefordert, worin er alle einstigen Gegebenheiten sich einverleibt, sie unsterblich bewahrt und für die Zukunft verfügbar macht. Diese Funktion ist die Folgenatur, die physische Natur Gottes, worin er stets neues Geschehen erwirbt und fortwährend erfüllt wird.

Wiederum stellen sich einige Fragen. Wie läßt sich das Zeitlichsein mit dem Begriff der Vollkommenheit Gottes vereinbaren? Wandel schließt ja offenbar Unvollkommenheit in sich, entweder vor oder nach seinem Eintreten. Kann ein sich wandelnder Gott vollkommen sein? Charles Hartshorne, ein Schüler Whiteheads und selbst ein hervorragender Prozeßphilosoph, löst dieses Problem auf dem Wege, daß er zwischen absoluter und relativer Vollkommenheit unterscheidet. Relative Vollkommenheit impliziert, daß man von nichts übertroffen werden kann außer von sich selbst. In all den Fällen, wo Zeitlichkeit absolute Vollkommenheit verunmöglicht, können wir somit eine relative Vollkommenheit Gottes annehmen, d.h. Gott ist von solcher Vollkommenheit, daß er notwendigerweise vollkommener ist als jede andere Aktualität, und doch kann er in einem späteren Stadium des Prozesses sich selbst übertreffen. Gott ist also nicht auf eine statische, sich nie wandelnde Existenz festgelegt, die sich von der in ständigem Fluß befindlichen Welt metaphysisch unterscheiden würde. Auch er wandelt sich, so wie die Welt sich wandelt.

Das Prozeßmodell Gottes

Die philosophischen Voraussetzungen des Prozeßdenkens gaben somit den Denkanstoß, ein gänzlich neues Gottesbild zu schaffen. Dieses entspricht weder dem Gottesbild der herkömmlichen Theologie, die daran festhält, daß Gott von der sonstigen Wirklichkeit völlig unabhängig und nur rational auf sie bezogen ist, noch dem Gottesbild des Pantheismus, für den

Gott mit der sonstigen Wirklichkeit identisch ist. Das Prozeßmodell Gottes ist – vielleicht zutreffender – als Pan*en*theismus bezeichnet worden, was besagt: Die Welt ist in Gott, aber Gott und die Welt sind zwei verschiedene Wirklichkeiten.

Der Panentheismus gründet auf einem realen Unterschied zwischen Gott und der Welt und auf einer gegenseitigen, realen Beziehung zwischen Gott und der Welt. Auf der einen Seite ist das Sein Gottes von der Welt verschieden, weil es die Möglichkeitstotalität in sich faßt mit Einschluß der unendlichen Möglichkeiten, die mit der tatsächlichen Struktur der bestehenden Welt unvereinbar sind. Gott steht auch insofern einzig da, als er alle vergangenen Gegebenheiten in sich vereint. Auf der anderen Seite ist die gegenseitige Beziehung zwischen Gott und der Welt für beide wesentlich, wie wir bereits sahen, als wir die Bezogenheitstheorie erörterten. Somit stimmt das Gottesmodell der Prozeßtheologie mit dem herkömmlichen Theismus darin überein und unterscheidet sich vom Pantheismus darin, daß es an Gottes Individualität festhält, während es mit dem Pantheismus darin übereinstimmt und sich vom herkömmlichen Theismus darin unterscheidet, daß es an der gegenseitigen realen Beziehung zwischen Gott und der Welt festhält. Wir möchten deshalb meinen, daß sich vom Prozeßmodell Gottes sagen läßt, es weise personale Züge auf, ohne daß es auf die Schwierigkeiten stoße, die sich mit der herkömmlichen Auffassung ergeben.

Man kann das Prozeßmodell Gottes als personalistisch bezeichnen, weil es, indem es in Gott Zeitlichkeit und Bezogenheit annimmt, dem christlichen Glauben eine metaphysische Grundlage für echte Kommunikation zwischen Gott und der Welt verschafft. Gott kann der Menschheit religiös greifbarer werden, und die herkömmliche Kluft zwischen dem Gott des Philosophen und dem Gott des gläubigen Menschen läßt sich so überbrücken.

Eine Reihe jeweiliger Entitäten oder eine einmalige, dauernde Aktualität?

Die Prozeßtheologen sind sich nicht darüber einig, ob die ontologische Struktur Gottes eher als eine Reihe jeweiliger Entitäten oder als eine einzige, dauernde Aktualität zu verstehen ist. Die erste Position hat den Vorteil, daß ihre Gottesvorstellung ontologisch die gleiche ist wie das Bild, das sie sich von der menschlichen Person macht: beide bestehen dann aus einer raum-zeitlichen Reihe jeweiliger Entitäten, die diejenige Wirklichkeit konstituieren, die wir als «Person» bezeichnen. Hartshorne, der sich für diese Auffassung entscheidet, erklärt, die göttliche Person enthalte das Absolutum und nicht den andern Weg herum. Die Reihe von Entitäten, welche die Person Gottes ausmachen, machten somit auch auch das Absolutum in Gott aus.

Ich hingegen ziehe die zweite Position vor, worin sich die ontologische Struktur Gottes als einer einzigen, dauernden Entität von der einer menschlichen Person unterscheidet. Der Glaube an einen persönlichen Gott erfordert ja, daß Gott interpersonal funktioniert, d.h. daß der Mensch über Möglichkeiten verfügt, mit Gott in Verbindung zu treten, und daß Gott die Macht hat, einen Wandel herbeizuführen. Meines Erachtens ist es nicht notwendig, Gott die gleiche ontologische Struktur beizulegen, deren man sich bedient, um eine menschliche Person zu beschreiben, damit wir uns an seine personalistischen Züge halten können.

Personalistische Sprache

Die zweite Position ermöglicht es somit dem Theologen ebensogut wie die erste, sich beim Sprechen über Gott einer personalistischen Sprache zu bedienen. Diese Sprache ist über ihren anthropomorphistischen Sinn hinaus richtig, weil personalistische Charakteristika einem Gott angemessen sind, mit dessen Struktur, die räumlich-zeitlich ist und in gegenseitiger Beziehung mit der Welt steht, die Möglichkeit zu wechselseitiger Kommunikation und Beeinflussung gegeben ist. Wenn wir beispielsweise sagen, Gott offenbare sich oder er erhöre unsere Gebete, sprechen wir nicht von einer Beziehung zu einem höchsten, transzendenten, metaphysisch verschiedenen Wesen, sondern von einer konkreten Beziehung, in die Gott und die Welt miteinbeschlossen sind. Gott offenbart sich aus dem Bestand an vergangenen Gegebenheiten heraus und in den für die Zukunft zu Gebote stehenden Möglichkeiten. Unsere Bitten an ihn werden beantwortet im volleren Verständnis seiner Wirklichkeit und in den für uns bedeutsamen Möglichkeiten. Diese Kommunikation ist weder in ein Mysterium gehüllt, noch besteht sie in einer rein psychologischen Gemütserhebung. Sie ist eine echte Kommunikation mit einem Gott, der in Raum und Zeit mit uns ist.

Die göttliche Offenbarung und Gottes Antwort auf unsere Gebete gründen auf der Macht Gottes, mit der Welt in persönlicher Beziehung zu stehen. Die göttliche Macht sucht nicht zu zwingen, sondern zu überzeugen. Gott lockt die Welt zum Idealen, Neuen, Ungewöhnlichen hin. Whitehead sagte dies so: «Gottes Macht besteht darin, daß er zur Anbetung inspiriert.»

Ein persönlicher Gott ist ein Gott, der in persönliche Beziehung tritt und Macht besitzt. Wenn sich im

christlichen Glauben an einen persönlichen Gott wirklich das Bestreben der Menschheit widerspiegelt, mit Gott in persönliche Verbindung zu treten und auf der Seite seiner Macht zu sein, so meine ich, daß die Prozeßtheologie ein höchst nützliches Instrument sein kann, diesen Glauben zu stützen.

Bibliographische Hinweise

Weil dieser Aufsatz nur ganz kurz von einer schwer verständlichen, weithin noch unvertrauten philosophischen Synthese handelt, weise ich den interessierten Leser auf folgende Bücher hin, die den Grundstock zu einer Bibliographie bilden:

John B. Cobb Jr., A Christian Natural Theology (Westminster Press, Philadelphia 1965).

Charles Hartshorne, The Divine Relativity (Yale University Press, New Haven 1948).

Robert B. Mellert, What Is Process Theology? (Paulist Press, New York 1975).

Alfred North Whitehead, Process and Reality (Mac Millan Company, New York 1929).

Alfred North Whitehead, Religion in the Making (World Publishing Company, Cleveland 1960).

Übersetzt von Dr. August Berz

ROBERT MELLERT

Studierte und promovierte an der Universität Freiburg (Schweiz) und an der Fordham University in New York. Theologieprofessor an der Universität Dayton (Ohio) und sodann Philosophieprofessor am Brookdale College in Lincroft (New Jersey). Neben zahlreichen Aufsätzen und Referaten veröffentlichte er kürzlich das Buch «What Is Process Theology?» (New York). Gegenwärtig arbeitet er an einem Werk über Prozeßethik. Auch interessiert er sich für Zukunftsforschung und ist Mitglied und Mitarbeiter der World Future Society. Anschrift: Brookdale Community College, Newman Springs Road, Lincroft, New Jersey 07738, USA.

Das neue Bach-Buch bei Bärenreiter

Herausgegeben von Barbara Schwendowius und Wolfgang Dömling. Geleitwort von Andreas Holschneider

Mittel- und Norddeutschland zur Zeit Johann Sebastian Bachs

Ludwig Finscher: Politische und soziale Verhältnisse / **Walter Blankenburg:** Geistiges und kulturelles Leben / **Harald Keller:** Architektur und Bildende Künste

Johann Sebastian Bach Leben und Werk

Christoph Wolff: Die Familie / **Christoph Wolff:** Lebensstationen und Wirkungsstätten / **Christoph Wolff:** Dienstherren und Auftraggeber / **Hans-Günter Klein:** Vorbilder und Zeitgenossen / **Alfred Dürr:** Zeitgenössische Drucke, Autographe, Abschriften / **Jürgen Eppelsheim:** Die Instrumente

Johann Sebastian Bachs Nachwirken

Georg von Dadelsen: Die Söhne und die Schüler / **Wolfgang Dömling:** Die Bach-Tradition des 19. und 20. Jahrhunderts

Anhang

Biographische Daten / Literaturhinweise / Die Autoren / Register



Erste Presse-Stimmen

„Ein Buch, das sich nicht in Gedankenspielerei verfängt, sondern in konzentrierter, verständlicher und anschaulicher Form Fakten darstellt ... Die neun prominenten Autoren lieferten bemerkenswert konzise Beiträge, die Wissenschaftlichkeit und Verständlichkeit zwanglos verbinden." Neue Musikzeitung

„Bestechend ist zunächst das Äußere, die glanzvolle bibliophile Aufmachung, die Qualität von Schrift und Druck, vor allem aber die vorzüglich geratenen Reproduktionen ... Aber nicht allein das Äußere, vor allem der Inhalt des Werkes, der hohe Informationsgehalt, den Schrift und Bild vermitteln, machen es dem Rezensenten leicht, dieses Buch Freunden der Bachschen Musik wärmstens zu empfehlen." Musica

Format 32 x 31,5 cm. 179 Seiten. 158 schwarzweiße und 11 farbige Abbildungen. Weißer Leinenband mit Silberprägung, farbiger Schutzumschlag. DM 64,– / ISBN 3-7618-0546-2

Konfrontation

Fernando Bastos de Ávila

Die Kirche und der Hunger in der Welt

Die Feststellung, der Hunger sei ein Problem des Menschengeschlechts, ist eine heute schon bis zum Überdruß wiederholte Aussage. Wenn man dies als Problem formuliert, scheint der Hunger zu einem akademischen Diskussionsthema zu werden, dessen Lösung Gruppen von wohlgenährten Technikern übertragen ist. Um jedoch den Weg zu einer Überwindung des Hungers anzubahnen, müssen wir von der Überzeugung ausgehen, daß er nicht ein Problem, sondern ein Skandal ist. Die Lösung eines Problems erfordert, daß die Erfindungskraft mobilisiert wird und Vernünftigkeit anstrebt. Die Beseitigung eines Skandals verlangt eine leidenschaftliche Erfindungsgabe und Schamgefühl.

Die Völker, die den Hunger als demütigende Wirklichkeit, nicht als akademisches Problem kennen, empfinden die ganze Heuchelei, den ganzen Betrug der schönen Worte, in die ihre Probleme eingewickelt werden. Die problemorientierte Weise, mit der man an den Hunger herantritt, zeigt deutlich das Bemühen, eine Art Wort-Asepsis zu betreiben. Man vermeidet inhaltsgeladene, straffe Begriffe; man zieht vorsichtige, akademisch aseptische Schönredereien vor. Statt von Hunger spricht man von Unterernährung, statt von elenden und unterentwickelten Völkern von Völkern auf dem Wege der Entwicklung, wie wenn das Elend der Weg zu etwas wäre[1]. Nichts Wirksames wird gegen den Hunger unternommen, wenn nicht das Bewußtsein vorhanden ist, daß er einen Skandal bedeutet. Das Anfangsproblem ist also ein Erkenntnisproblem.

Man kann sich an den Anfang der fünfziger Jahre versetzen, als die Menschheit das Gespenst des Hungers wahrzunehmen begann. Vielleicht war es das Verdienst von Josué de Castro, daß man auf diese tragische Wirklichkeit aufmerksam wurde[2]. Mehr als zwanzig Jahre sind seitdem verflossen. Man kann nicht bestreiten, daß einige Maßnahmen getroffen worden sind. Sie lassen sich auf die folgenden Kategorien zurückführen: Maßnahmen, die in dramatischen Lagen *unmittelbare Hilfe* bringen wollten. Wir unterschätzen den Wert dieser Maßnahmen nicht; der Hunger kann nicht auf Strukturlösungen warten. Aber es waren Maßnahmen, die die Wirkungen abschwächten, die Ursachen jedoch nicht ausschalteten. Das Beispiel, das Symbolwert erlangt hat, war Ende der sechziger Jahre der Fall Biafra: während Hunderttausende, die sich im elendesten Zustand des Verhungerns befanden, durch das Wohlwollen verschiedener Länder und Institutionen, unter anderem auch des Papstes, Hilfe erhielten, überflogen Amerikaner und Russen diesen Schauplatz in 254 Kilometer Höhe und tranken einander mit Champagner zu, was viele Millionen Dollar kostete.

In der Folge kamen die *Maßnahmen technischen Charakters*, die teils die rasche Vermehrung der Konsumgüter anstrebten, teils eine fortschreitende Verminderung der Verbraucherzahlen. In der gleichen Zeit, in der man durch die Technik beträchtliche Fortschritte der Produktion, der Aufbewahrung, der Wiedergewinnung und neuer Formen der Ausnützung des Bodens verzeichnete, breiteten sich die neomalthusianischen Initiativen, Feldzüge und Methoden der Geburtenbeschränkung aus. Das war der Augenblick der Propaganda für die grünen Zonen und der Ausdehnung der International Planned Parenthood Federation (IPPF). Ohne den Wert einiger dieser Maßnahmen zu unterschätzen, müssen wir heute feststellen, daß sie nicht bis zu den Strukturursachen der Lage unseres hungernden Planeten vordrangen.

Das zeigt sich in der dritten Gruppe der Maßnahmen; es sind die *Maßnahmen statistischer Natur*. Noch nie haben wir über eine so beeindruckende Menge quantitativer Angaben verfügt, sei es über den heutigen Mangel an Nahrungsmitteln, der für Millionen endemischen Hunger bedeutet, sei es über die voraussichtlich düstere Weiterentwicklung dieser Lage[3]. Angesichts all dieser genauen Informationen ist keine Schuldlosigkeit mehr möglich, und dabei müssen wir sogar zugeben, daß die Lage heute schlimmer ist als vor zwanzig Jahren.

Wo liegt der Grund für die Fähigkeit der Menschheit, die Last dieses verderbten Gewissens zu tragen, nachdem sie aus Menschen besteht, für die es unerträglich wäre, einen Verhungernden zu sehen, ohne sich seiner anzunehmen? Die Gründe für diese paradoxe Möglichkeit liegen im Wahrnehmungsproblem. All die genannten Maßnahmen erlauben, den Hunger als Problem zu sehen, aber noch nicht als Skandal. Der zum Problem herabgespielte Hunger ruft zu theoretischen Erörterungen auf, nicht aber zu radikalen Maßnahmen, die an die Ursachen, die Wurzeln der Lage greifen. Die Informationen und Statistiken über den Hunger als Problem werden seltsamerweise zum Verbrauchsobjekt der Gelehrten. Sie bieten Material für Studien und Dissertationen, für eindrucksvolle Artikel der Weltpresse, sogar Stoff für imponierende interna-

tionale Kongresse und mitleidige Erörterungen am reich gedeckten Familientisch.

Das Entscheidende ist also nicht, den Hunger zu problematisieren, sondern ihn aus eigener Erfahrung heraus zu verstehen[4]. Die Völker der Wohlstandsgesellschaften, besonders die Europas, hätten eine Möglichkeit, zu diesem Verständnis zu gelangen. Sie brauchten sich nur der düstern Erfahrung zu erinnern, die sie während des Krieges mit all seiner demütigenden Erniedrigung machten[5].

Wenn wir diese Erfahrung wachrufen, die statt dessen als unheimliches Schauerbild sorgfältig verdrängt wird, so sollte dies genügen, um sich zu erinnern, daß das für Millionen die dauernde, normale Lage ist.

I. Der Hunger als Funktion eines weltwirtschaftlichen Systems der Konsumgesellschaft

Wir beabsichtigen nicht, hier die vielschichtigen Ursachen der Lage darzustellen, in der wir uns heute befinden: auf der einen Seite Millionen von Verhungernden, auf der andern nie erreichte Höhen des Verbrauchs und technischer Hilfsmittel zur Fernhaltung des Hungers. Eine solche Untersuchung würde entzückendes Material für die gelehrten Erörterungen der Wissenschaftler bieten, die den Hunger studieren. Hier geht es darum, von einer Feststellung auszugehen: von der Unmöglichkeit, im Rahmen der Konsumgesellschaft den Hunger der Welt auszutilgen oder zu vermindern. Diese Gesellschaftsform, die im Begriffe ist, über unseren Planeten hinauszugreifen, strebt mit all ihren Eigenschaften nur auf eines hin: den Gegensatz dieser Situation zu verschärfen, die auf ihrem Weg zur äußersten Grenze schon als eine Art «allgemeine apartheid» bezeichnet worden ist[6].

Die technische Kultur hat tatsächlich eine Gesellschaft hervorgebracht, die man heute Konsumgesellschaft nennt. Diese sieht sich einerseits vor so riesige Probleme gestellt, daß sie den Zwang fühlt, sich der Technokratie auszuliefern. Die technische Kultur hätte sich geschichtlich in einer anderen Richtung entwickeln und eine andere Möglichkeit verwirklichen können. In Wirklichkeit hat sie sich zu einer Verbrauchergesellschaft entwickelt, und die technische Kultur geht den Weg zur Technokratie, die sich der Wirksamkeit der Rationalität zuliebe vornimmt, die Probleme zu lösen und den Ausgang aus den Sackgassen zu finden. Dafür verlangt sie aber einen Preis: die wachsende Selbstentfremdung des Volkes, das verurteilt ist, der technokratischen Leistung zuzuschauen. Die Verbrauchergesellschaft entwickelt sich zur Zuschauergesellschaft, ohne Rücksicht auf Systeme und Ideologien. Das ist die furchtbarste Form der Selbstentfremdung, die der Menschheit droht, die monumentalste Wiederholung des «panem et circenses». Nur gilt heute nach der Bemerkung von Jacques Attali: «Je mehr Zirkus, desto weniger Brot».[7].

Das erste Kennzeichen der Konsumgesellschaft ist ihre Dynamik. Ihre Festigkeit beruht auf einer fortwährenden Beschleunigung des Verbrauchs; nur wachsender Verbrauch kann ihre Beständigkeit gewährleisten. Diese Situation eines dynamischen Gleichgewichts läßt sich mit der des Fahrrads vergleichen: verliert es Geschwindigkeit, so verliert es an Standfestigkeit; hält es an, so fällt es um.

Unterdessen wird uns immer klarer, daß es unmöglich in dieser kopflosen Hetze weitergehen kann. Die Hinweise auf die Grenzen, wo sich die Lebensmöglichkeiten erschöpfen, werden immer deutlicher. Dennoch können nur schwere Erschütterungen wie die Ölkrise zuweilen eine Lage schaffen, in der die Menschheit ihre verlorenen Werte wieder entdeckt.

Um die Beschleunigung des Konsums zu gewährleisten, tritt eine zweite Eigenschaft dieser Gesellschaft ins Spiel: der über alles Maß gewachsene Einfluß der Massenmedien mit ihrer Verführungskraft, die in Wirklichkeit eine wahre Manipulation des Volkes bedeuten. Die riesigen Ausgaben für diese Massenmedien werden weithin ausgeglichen durch den wahnsinnigen Absatz[8].

Um ihre Wirksamkeit zu sichern, verfügen die Massenmedien ihrerseits über einen psychologischen Mitverschworenen, den sie so sehr pflegen und hochtreiben, daß er zu einem neuen Kennzeichen dieser Gesellschaft wird: der Status der Person wird nach ihrem Konsumniveau bestimmt. Jedermann, auch der Kleine mit schwacher Kaufkraft, wird durch ständigen Anreiz oder durch Krediterleichterungen angelockt, das Maß seines Verbrauchs zu erhöhen und zu verfeinern; das ist Bedingung für Ansehen, sozialen Aufstieg und Berufserfolg. Mehr Besitz als Mittel, um noch mehr zu bekommen, läßt so die wahren Werte der Person und die moralischen Wertnormen der Gesellschaft als unbedeutend erscheinen. Und diese Verkehrung wird von der allgemeinen Mentalität der Konsumgesellschaft weiter verallgemeinert und gebilligt.

Das Bild des Angebots und der Menge der zum Konsum gebotenen Waren entspricht nicht den wirklichen Notwendigkeiten des Volkes, sondern einer durch die Propaganda verdrehten Nachfrage, welche natürlich die Gebiete ins Auge faßt, wo größerer Gewinn garantiert ist. Grundbedürfnisse, vor allem der Mangel an Nahrungsmitteln, machen den Mechanismen, die den Markt beherrschen, keinen Eindruck, denn sie verfügen über keine Kaufkraft und können nicht in wirtschaftliche Nachfrage verwandelt werden.

Die Hungernden, die an den Rand Gedrückten existieren für die Verbrauchergesellschaft einfach nicht.

Erwähnen wir schließlich noch, daß diese Gesellschaft trotz des wachsenden ökologischen Bewußtseins weiterfährt, die natürlichen Hilfsmittel zu verschleudern und die Umwelt mit ihren Abfällen zu verschmutzen, um die Beschleunigung des Verbrauchs zu erhalten. Doch verlegt sie heute, zu größerer Vorsicht gezwungen, die ökologischen Opfer ihrer Ausweitung in schutzlose Peripherien.

Das Unheilvollste jedoch ist, daß die Konsumgesellschaft Teil eines ganzen Systems ist, das nicht nur durch seine Dynamik katastrophal wirkt, sondern auch in seiner Struktur ungerecht ist. Seltsam und dramatisch ist die Tatsache, daß diese in ihrer Geradheit für viele anstößige Behauptung für andere, die aus der Sicht der hungernden Völker der unterentwickelten Welt denken, absolut selbstverständlich ist. In dieser Welt ist die Entwicklung nicht mehr glaubhaft.

Die Theorie der Entwicklung nährte die Illusion, man müsse bei den Völkern zwischen entwickelten und unterentwickelten unterscheiden. Doch die Unterschiede sind rein quantitativ und lassen sich mit gutem Willen auf beiden Seiten leicht aus dem Wege räumen. Die entwickelten hatten sogar das Feingefühl, uns Völker auf dem Weg der Entwicklung zu nennen und so bei uns Begeisterung zu wecken. Doch heute können wir das tragische Ergebnis dieser Illusion feststellen: noch nie war die Entfernung, die uns voneinander trennt, so unermeßlich unüberbrückbar. Im Schatten dieser Illusion entwarfen einerseits die entwickelten ein wahrhaft prä-utopisches Bild; die unterentwickelten andererseits oder die Mehrzahl von ihnen verloren jede politische und wirtschaftliche Möglichkeit und sahen sich gezwungenermaßen einem Schutzkreis von Satellitenstaaten zugerechnet.

Heute wissen wir, daß die Unterentwicklung kein Weg zu irgendeiner Lösung ist, weil die Unterschiede nicht bloß quantitativ sind, sondern qualitativ und strukturhaft. Die Ungerechtigkeit kann nicht nach dem Unterschied des Einkommens pro Kopf, nach der Schätzung der Ersparnisse und Investitionen bemessen werden; sie liegt in der Struktur eines Systems, in dem die große anonyme Mehrheit einer Entwicklung unfähig sein muß, damit die anderen überentwickelt sein können.

Es gibt einen konkreten Beweis für die These, die wir verfechten, daß es nämlich unmöglich ist, im Rahmen der Konsumgesellschaft den Hunger auszumerzen. Es gibt auf unserem Planeten nur einen Fall einer raschen Ausrottung des Hungers in großem Ausmaß: es ist das Experiment Chinas, dem es gelang, den Hunger von Millionen auf eine schickliche Armut zu senken. Was nun dieses Experiment aufs eindeutigste kennzeichnet, ist die Tatsache, daß es den monumentalsten Gegensatz, die radikalste Abweisung der Konsumgesellschaft verwirklicht. Durch die Umstände gezwungen, gab dieses Experiment die Antwort auf die Forderung nach neuen Formen menschlicher Verwirklichung bei geringen ökologischen Kosten und niedrigen Verbrauchstaxen[9]. Nun möchten wir fragen, ob nicht dies die Forderung ist, die immer drängender auf der ganzen Menschheit und besonders auf der technischen Kultur lastet: das «Mehr-Haben» so zu verringern, daß es ein Mittel zum «Mehr-Sein» wird, wie schon das Rundschreiben «Populorum Progressio» forderte[10].

II. Die Herausforderung der Kirche

So gelangen wir zu einer Feststellung: es ist unmöglich, die Hungersituation in der Dynamik der Konsumgesellschaft zu bewältigen, die einen Teil eines Gesamtsystems ungerechter Strukturen bildet.

Dieses System schließt eine Herausforderung in sich. Kann die Kirche als Institution einfach daran vorbeisehen? Auf diesen Punkt möchten wir nun unser Augenmerk richten und ihn in verschiedenen Abschnitten darlegen.

1. Die Kirche ist keine internationale Agentur wie etwa die FAO, die den Auftrag hätte, das Problem des Hungers in eine Gleichung zu bringen, entsprechende Statistiken zu sammeln, technische Anregungen und strategische Maßnahmen zu seiner Lösung zu bieten. Ebensowenig ist sie eine Versorgungszentrale oder ein Fonds von Nahrungsmittelreserven, um in dringenden Fällen einzuspringen.

2. Die Schwierigkeit, die Reduzierung des Hungers auf ein bloßes Problem zu vermeiden, sondern ihn als Skandal aufzufassen, besteht auch für die Kirche. Sie läuft Gefahr, nur einen Kniff anzuwenden, wenn sie der Herausforderung des Hungers ausweicht und die Verantwortung daran den Christen zuschiebt.

Wir wissen, daß wir Christen, das Volk Gottes, die Kirche sind. Wir wissen, daß wir als Christen eine große Verantwortung und wertvolle Möglichkeiten haben, bei der Antwort auf die Herausforderung mitzuarbeiten. Die Wahrheit ist aber, daß zu dieser Antwort heute die Kirche als Institution aufgerufen ist. Sie kann sich nicht um diesen Aufruf herumdrücken. Das ist so wahr, daß sie als Institution Hilfsmaßnahmen ergriffen hat, um in unaufschiebbaren dringenden Fällen Beistand zu leisten. In diesen Fällen begnügte sie sich nicht damit, einen hochherzigen Aufruf an die Verantwortung des Gottesvolkes zu erlassen, sondern er-

griff auch Maßnahmen, um unmittelbare Hilfe zu senden.

Ob nur ein Kniff vorliegt, ist leicht zu erkennen, wenn wir auf die Erfahrungsebene herabsteigen. Wenn in einer kleinen Ortsgemeinde ein Weiler aus irgendwelchen Gründen vom Hunger betroffen wird, fühlt sich die Ortskirche direkt als Institution einbezogen und als solche von dem Fall betroffen. Sie nimmt als Institution an der Beseitigung der Ursachen dieser Lage teil. Nun kann heute die Welt dieses Dorf sein, von dem McLuhan mit seinem «global village», seinem «weltweiten Dorf» spricht. Mehr noch. Wir alle sind Astronauten auf einsamer Raumfahrt, auf der durch irgendeinen unvorhergesehenen Zufall die Nahrungsmittel ausgehen. Wir kommen nicht weiter, indem wir nach Kontakt mit der Erde rufen: die Erde sind wir.

3. Den Ortskirchen obliegt die strenge Pflicht der prophetischen Sendung. Sie müssen daher die Ungerechtigkeiten der Konzentrationsmodelle und bei der Verteilung der Güter anprangern, für deren Herstellung die Geringsten mit ihrem Schweiß und Blut mitwirken. Dank ihrer größeren Nähe bei den verschiedenen Wirklichkeiten haben diese Kirchen den Vorteil, genauer und in weniger abstrakten Begriffen sprechen zu können. Es geht für sie nicht darum, Alternativmaßnahmen vorzuschlagen; diese betreffen das Gebiet der Technik und fallen daher nicht unter ihre Zuständigkeit und Verantwortung. Auch ist es nicht ihre Sache, sich in den Manichäismus ideologischer Streitigkeiten hineinziehen zu lassen. Ihre Aufgabe ist, die Stimme im Namen der Gerechtigkeit zu erheben, das Gute herauszustellen und zu unterstützen, das Böse dagegen anzuklagen und zu verurteilen. Offensichtlich können sie diese Sendung nur in dem Maße erfüllen, als sie frei von Kompromissen mit politischen oder wirtschaftlichen Mächten an der Befreiung der Menschen, mit deren Los sie solidarisch sind, mitarbeiten können. Nur wer frei ist, kann befreien[11].

4. Es kommt vor, daß ein Hungerfall nicht die Dimensionen eines nationalen, sondern die eines technischen Problems aufweist, das sich aus dem wachsenden Mangel an Hilfsmitteln gegenüber dem weltweiten demographischen Druck ergibt. Diese Verschiebung der Verantwortung für den Hunger auf das demographische Problem kann eine Strategie auf lange Sicht bedeuten, kann aber auch einen Betrug bemänteln. Der Hunger ist da, aktuell, verschlingt jetzt seine schutzlosen Opfer. Die Lösung kann nicht auf sich warten lassen. Sie muß mit der Bevölkerung rechnen, die unausweichlich kommen wird, trotz aller Bemühungen, ihre Vermehrung zu beschränken. Wir stehen nicht nur vor einem technischen und demographischen Problem, sondern vor einer sozialen Frage im weiteren Sinne des Wortes. Zur Frage steht eine radikale Entscheidung gegenüber einem System und einer Gesellschaftsform.

5. Wenn dies der Kernpunkt der Frage ist, so muß die Aufmerksamkeit der Kirche ihm vor allem gelten. Hier hat sie besondere Möglichkeiten für einen wirksamen Beitrag. Sie steht wirkmächtig auf beiden Seiten des Schützengrabens, in beiden Gebieten des Konflikts. Einerseits steht sie auf der Seite der Bedürftigen, der Hungernden, der Unterdrückten, deren Nöte und Forderungen sie zum Ausdruck bringen kann. Sie kann die Stimme derer sein, die keine Stimme haben, und sie ist es gewesen. Aber andererseits steht sie auch auf der Seite der Reichen und Unterdrückter, in deren Gewissen sie die Stimme der Unterdrückten erklingen lassen kann. Auf diese Sendung darf sie nicht verzichten, sonst verrät sie ihre prophetische Aufgabe.

6. Die Lage der Hungernden hat eine ethische Dimension, die die Kirche direkt angeht. Diese Lage ist nicht nur durch Grenzen niederer Ordnung, d.h. solche materieller und technischer Art, bestimmt, sondern auch durch höhere Grenzen ethischer Natur, im Kampf gegen wertfeindliche Faktoren, welche die Möglichkeiten freier Wahl beschränken. Das starre Festhalten an hohen Konsummengen, die nationalen Empfindlichkeiten, die riesigen Aufwendungen für den Tod im Rüstungswettlauf, die Unterhaltskosten für Unterdrückungsmaschinen: all das sind Teile einer unvollständigen Liste wertfeindlicher Faktoren, die schwer auf der Menschheit lasten und ihre Möglichkeiten zur Überwindung des Skandals des Hungers beschränken. Es ist prophetische Pflicht der Kirche als Institution, nicht nur der einzelnen Gläubigen, gegen all dies ihre Stimme zu erheben.

7. Jetzt aber empfindet man eine immer größere Enttäuschung angesichts der großen offiziellen Erklärungen. Oft sind sie in einer so ausgleichenden Balancierung gegensätzlicher Aussagen verfaßt, suchen so sorglich die widerstreitenden Forderungen zu berücksichtigen, daß ihr Endsaldo beinahe Null ist. Die sich widerstreitenden Sätze heben sich gegenseitig auf. Das läßt uns glauben, daß die Kirche angesichts der Schwere des Skandals des Hungers heute vor der Forderung steht, von den Erklärungen zu prophetischen Taten überzugehen.

Die prophetische Tat besteht darin, daß sie sich auf den Punkt des «no return» stellt, auf den Punkt, von dem her es kein Zurück mehr gibt. Solcher Natur sind die Handlungen freiwilliger Entäußerung, die den Wert eines Symbols in sich schließen und die Kirche mit denen in eine Reihe stellen, die unter dem Unrecht leiden.

8. Es handelt sich dabei um eine Entäußerung, die radikal sein muß, die bis zu den Vorurteilen, den «partis pris» reichen muß, welche uns an der Aufgeschlossenheit für Lösungen hindern, die durch eine lange Tradition von den offiziellen Ansichten der Kirche hartnäckig abgelehnt wurden. Ein treffendes Beispiel für diese Hartnäckigkeit ist die Schwierigkeit der kirchlichen Autoritäten, den Begriff «Sozialismus» «entteufelt» zu sehen, trotz der tiefen sozialen und semantischen Veränderungen, die seit den ersten Verurteilungen eingetreten sind. Wenn es unmöglich ist, den Skandal des Hungers aus der Struktur und Dynamik eines ungerechten und räuberischen Systems auszumerzen, so gebietet ein ethischer Imperativ unserer Tage, eine gegenteilige Lösung zu suchen und zu finden.

Diese andere Lösung kann nur in Begriffen eines Modells definiert werden, dessen Kennzeichen die dem jetzigen System entgegengesetzten Eigenschaften sind. Dieses Modell muß frei sein von der Besessenheit durch das quantitative Element der unbegrenzten Vermehrung der meßbaren Werte, der unbegrenzten Vermehrung der Kapitalrendite, des Bruttonationalproduktes, der Spar- und Investitionsraten, der Raten des industriellen Wachstums, der Zahl der Automobile, Fernsehapparate, Kühlschränke usw. pro Einwohner. Ein Modell, das den dauernden Werten des «Mehr-Seins», der Gerechtigkeit, der Freundschaft und Liebe, der Wahrheit und Loyalität und Schönheit den Vorrang gibt, das neue Formen menschlicher Verwirklichung und Beziehung bei niedrigen ökologischen Kosten fördert. «Die Gesellschaft wird ihre Hoffnung auf einen unablässig weitergehenden grenzenlosen Fortschritt aufgeben... Denn in unseren Tagen erhebt sich ein Zweifel an seinem Wert und seinem Ziel. Was bedeutet in Wirklichkeit dieses unersättliche Suchen nach einem Fortschritt, der immer wieder zerrinnt, wenn man ihn erreicht zu haben glaubt? Ein Fortschritt, der keine Norm anerkennt, läßt Unzufriedenheit zurück. Mit vollem Recht hat man auf die Grenzen und die schädlichen Wirkungen eines rein quantitativen wirtschaftlichen Wachstums hingewiesen und dem Wunsch Ausdruck verliehen, es möchten auch qualitative Ziele erreicht werden. Die Beschaffenheit und Wahrhaftigkeit der menschlichen Beziehungen, der Grad der Teilnahme und Verantwortlichkeit sind für die Zukunft der Gesellschaft nicht weniger bedeutsam als die Menge und Vielfalt der erzeugten und verbrauchten Güter. Wenn der Mensch die Versuchung überwindet, alles nach den Maßstäben von Erfolg und Umsatz, nach den Beziehungen von Kräften und Interessen zu messen, so wird er heute diese quantitativen Maßstäbe immer mehr durch menschlichen Umgang, Verbreitung von Wissen und Kultur, gegenseitigen Dienst und gute Harmonie ersetzen, um eine gemeinsame Aufgabe zu fördern.»[12]

Das ist ein Vorbild, das wachsende Gemeinschaftsformen vorbereitet, das immer drängender als Sozialismus in Freiheit bezeichnet wird. Es ist leicht einzusehen, daß dieser Begriff hier eine tiefgreifende Sinnveränderung erlebt. Es handelt sich nicht um einen Sozialismus als politische Möglichkeit oder als bloßen Wechsel von Machtregimen, sondern um einen Sozialismus als Kulturlösung ohne notwendige Bindungen an entfernte philosophische und doktrinäre Ursprünge. Johannes XXIII. hat schon diskret darauf hingewiesen, daß solche Öffnungen, die über den kleinlichen Eintagsformen der ideologischen Wechselfälle stehen, angezeigt sind. «Es ist durchaus in Ordnung, daß man gewisse geschichtliche Bewegungen, die sich mit wirtschaftlichen, sozialen, kulturellen oder politischen Zielen befassen, nicht mit falschen philosophischen Ideen über die Natur, über Ursprung und Ziel des Universums und des Menschen gleichsetzt, auch wenn sie in ihren Anfängen und ihrer Inspiration solche philosophische Ideen hatten. Wenn eine Lehre einmal festgelegt ist, bleibt sie, wie sie ist; eine Bewegung dagegen ist in die geschichtlichen Verhältnisse eingetaucht; ihr ständiges Werden erlebt notwendig deren Einfluß und kann daher tiefgreifende Veränderungen erfahren. Wer wagt übrigens zu bestreiten, daß in diesen Bewegungen, insofern sie mit der richtigen Vernunft eins gehen und die gerechten Bestrebungen des Menschen deuten, positive, der Billigung würdige Elemente enthalten sind?»[13]

Die Kirche kann sich als Institution diesem ethischen Imperativ unserer Zeit nicht entziehen. Sie darf es nicht unterlassen, das ganze Gewicht ihrer moralischen Autorität einzusetzen, um zu erreichen, daß ihre Kinder bei der Antwort auf die große Herausforderung vom Einsatz nicht ausgeschlossen bleiben. Es wäre verhängnisvoll, wenn sie durch ein Sichfestklammern an stereotype Formeln dieser neuen, tiefen kulturellen Wandlung fern bliebe. Denn mit ihr, ohne sie oder gegen sie bereitet sich die einzige Alternative vor, welche die Menschheit vom Skandal des Hungers befreien kann.

[1] Man weiß, daß Hunger und Unterernährung, unterentwickeltes Land und Land auf dem Weg der Entwicklung Begriffe sind, die technisch verschiedene Ideen ausdrücken. Doch in der akademischen Formulierung schafft man algebraische Zeichen für die Ideen und zieht immer die euphemistischen vor; sie sind weniger beunruhigend.

[2] Wir verweisen besonders auf seine zwei Hauptwerke: Géographie de la faim, (Ed. Ouvrières, Lyon 1946) und Geopolítica da Fome (Ed. Brasiliense, São Paulo 1951).

[3] Die reichste Angabenquelle ist natürlich die ausgezeichnete Dokumentation der FAO. Wir verweisen auch auf vorausschauende Studien, vor allem die des Clubs von Rom, besonders die von Eduard Pe-

stel und Mihajilo Mesarovic, Momento de decisão (Ed. Agir, Rio de Janeiro 1975), Übers. des engl. Originals: The Mankind at the Turning Point.

[4] In der Linie der von Max Weber erarbeiteten «verstehenden Soziologie».

[5] Niemand hat diese Erfahrung kraftvoller beschrieben als Elsa Morante in ihrem Buch: La Storia. Uno scandalo che dura da diecimila anni (Einaudi, Turin 1974).

[6] Der Ausdruck stammt von Tibor Mende, zit. bei René Dumento, A utopia ou la morte (Ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro 1975) 124. Übers. des franz. Originals: L'utopie ou la mort.

[7] Vgl. La parole et l'outil. Coll. Economie en liberté (Presses Universitaires de France, Paris 1975) 233.

[8] Um sich eine Idee von den ökologischen Kosten dieser Publizität zu bilden, braucht man sich nur eine von René Dumont zitierte Angabe vor Augen zu halten: jede Sonntagsnummer der New York Times kostet 15 – 20 Hektar Wald in Kanada. AaO. 63.

[9] In der reichen Bibliographie über das Unternehmen Kontinentalchinas ist das Werk, das diesen Punkt am besten zeichnet, Peyrefitte Alain, Quand la Chine s'éveillera le monde tremblera (Payard, Paris 1974) 2 Bde.

[10] Ed. Poliglotta Vaticana (1967) n. 49.

[11] Unter den ausgezeichneten Beispielen solcher Haltung von Ortskirchen erwähnen wir die Erklärung der Bischöfe und Prälaten Nordbrasiliens mit dem Titel: Ouvi o clamor de meu povo.

[12] Apost. Brief Pauls VI. Octogesima Adveniens (14. Mai 1971) N. 41.

[13] Enzyklika Pacem in terris (11. April 1963) N. 159.

Übersetzt von Dr. Hildebrand Pfiffner OSB

FERNANDO BASTOS DE ÁVILA

1918 in Rio de Janeiro, Brasilien, geboren. Eintritt in die Gesellschaft Jesu in Nova Friburgo, wo er auch seine Philosophiestudien absolvierte. Lizentiat in Theologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, Doktorat in Politik- und Sozialwissenschaft an der Universität Löwen. Gründete an der Katholischen Universität in Rio de Janeiro, deren Vizerektor er war, die Abteilungen für Soziologie und Wirtschaftswissenschaft und wirkte mit bei der Gründung der Zeitschrift Síntese Política Economica e Social (SPES). Mitglied der Internationalen Vereinigung für das wissenschaftliche Studium der Bevölkerungsprobleme. Außer zahlreichen Beiträgen in brasilianischen und ausländischen Zeitschriften veröffentlichte er: L'immigration au Brésil (Doktor-Dissertation); Economic Impacts of Migration (auch ins Japanische übersetzt); Neocapitalismo, Socialismo e Solidarismo; Introdução à Sociologia; Pensamento Social Cristão antes de Marx; Pequena Enciclopédia de Moral e Civismo. Anschrift: Centro João XXIII, Rua Bambina 115, Botafogo, 20.000 Rio de Janeiro RJ, Brasilien.

Ronaldo Muñoz

Die Kirche in einer Gesellschaft der Armen

Wenn man in einer Universalität anstrebenden internationalen Zeitschrift über ein Thema wie dieses schreibt, muß man meines Erachtens zunächst deutlich angeben, *aus welchem Blickwinkel* man schreibt. In dieser unserer Welt, die auf der Grundlage der uns bekannten Ungleichheiten und ungerechten Strukturen eine wirtschaftliche Einheit bildet, wirkt ja der Ort, an dem man sich befindet, zwangsläufig auf die Optik ein, mit der man die Probleme des Ganzen betrachtet.

I. Koordinaten des Problems

Zweifellos kann und soll der «Logos», der rationale Diskurs, auf allgemeine Gültigkeit bedacht sein. Doch wenn es sich dabei – wie in der ganzen christlichen «Theo-logie» – um einen «Logos» über den Gott-mit-uns handelt, treibt man bloß müßige Spekulation, falls dieser «Logos» nicht eine lebendige Erfahrung wiedergibt. Und man erfährt den *Gott der Armen* anders, je nachdem man ihn als ein aus einer fremden Welt Gerufener erlebt oder als Wirklichkeit, von der man in der Welt der Armen selbst umgeben ist, so wie ja auch die Erfahrung des *Herrn der Kirche* eine andere ist, je nachdem ich sie an einer nordeuropäischen Kurie oder in einer lateinamerikanischen Volksbasisgemeinde mache.

Nun gut: Was mich betrifft, schreibe ich von einem Arbeiter-«Volk» oder -viertel von Santiago de Chile aus. Das heißt, ich schreibe nicht von einem Land des industrialisierten nordatlantischen Westens aus, von der «Ersten Welt» der reichen Völker her (obwohl daselbst mehr oder weniger an den Rand gedrängte arme Minderheiten leben), sondern aus einem Land des unterentwickelten Lateinamerika, das einen Teil der «Dritten Welt» der *armen Völker* darstellt, obwohl sich hier reiche Minderheiten finden, die sich als nicht zum Volke gehörig verstehen.

Und da wir in dieser «Dritten Welt» der armen Völker daheim sind, müssen wir sodann klarstellen, um welchen *Kirchentyp* es sich hier handelt. Wenn nämlich die Frage, die uns hier beschäftigt, lautet: Welche Funktion erfüllen die Armen in der Kirche oder können sie in ihr erfüllen?, so läßt sich diese Frage nicht von der anderen trennen: Gegenüber welchen Personen oder Sektoren der Kirche erfüllen die Armen diese Funktion oder können sie diese erfüllen? Und sowohl die erste als auch die zweite Frage müssen verschieden beantwortet werden je nach dem Typus der konkreten Kirche, in der sich Arme finden.

Handelt es sich nämlich um eine Kirche von *kolonialem* Typus, werden die Armen darin lediglich die Kundschaft oder das Pfarrvolk eines gesellschaftlich-

kulturell fremden Klerus sein. In diesem Fall werden die Armen passive Nutznießer der religiösen, karitativen oder erzieherischen Dienstleistungen eines Kirchenpersonals sein, das dem Volke fremd bleibt. Es wird hier kaum die Rede davon sein können, daß diese Armen eine aktive Funktion oder einen aktiven Einfluß ausüben auf die Nichtarmen der Kirche, d.h. auf den Klerus selbst und seine Hilfskräfte und auf die kolonisatorischen Klassen oder Völker, denen sie angehören[1].

Handelt es sich hingegen um eine Kirche von *autochthonem* Gepräge, so werden die Armen in ihr – so weit sie wirklich bodenständig geworden ist – die aktive Trägerschaft der Kirche bilden, auch wenn sich unter den Seelsorgern Brüder fremder Herkunft befinden, die sich gesellschaftlich-kulturell dem Volk anzugleichen suchen. In diesem Fall werden die Armen nicht nur von der Kirche empfangen oder sich in ihr befinden, sondern selbst Kirche sein: eine Kirche, die sich in der Situation dieses armen Volkes und mit den Werten seiner Kultur neu schafft[2]. Hier können die Armen, die zu einer Basiskirche oder Ortskirche konstituiert sind, gegenüber den Nichtarmen dieser Ortskirche und gegenüber den nichtarmen Kirchen der Welt eine höchst wichtige Funktion erfüllen, und sie erfüllen sie auch tatsächlich: die Funktion *prophetischen Einspruchs* gegen den besitzgierigen Materialismus, die Ungerechtigkeiten und Trennungen, die heute die Menschheit zerreißen, und vor allem die Funktion einer *evangelischen Ankündigung* eines erneuerten Zusammenlebens als Brüder in Christus und des tätigen Einsatzes in einer von der Hoffnung auf die Herrschaft Gottes beseelten Geschichte der Befreiung. Um das Gesagte besser zu verstehen, müssen wir jedoch ein wenig genauer untersuchen, wie in der Kirche der hiesigen Regionen die Armen dazu gelangt sind, diese Rolle zu spielen.

II. Der Beitrag der Kirche der Dritten Welt

In der Kirche der Dritten Welt kommt die Erneuerungsdynamik der Nachkonzilszeit vor allem darin zum Ausdruck, daß auf dem Weg von einer kolonialen Kirche zu einer bodenständigen Kirche ein bedeutender Schritt getan wurde. In Lateinamerika kam dieser Schritt durch eine Öffnung und in vielen Fällen durch einen «Auszug» der Kirche aus den wohlhabenden Sektoren auf die Welt der armen Mehrheiten hin zustande. Bedeutsame Personen und Gruppen der Kirche, die gesellschaftlich-kulturell den wohlhabenden Minderheiten angehören – vor allem Priester und Ordensgemeinschaften –, nähern sich dem Volk der Armen auf eine neue Weise, und viele von ihnen reihen sich in die städtische oder ländliche Arbeiterschaft ein, um die Lage, die Hoffnungen und Kämpfe der Welt des Volkes zu teilen und ihm die befreiende Botschaft des Evangeliums zu verkünden. Und in Entsprechung zu dieser Bewegung bilden sich unter den Arbeitern, den Bewohnern der Elendsviertel und den Bauern Gruppen und Gemeinschaftskerne, die einerseits ein Netz zur Organisation des Volkes weben und andererseits sich mit den Pfarreien und den sonstigen traditionellen Rahmen der Kirche organischer verbinden. In solchen Gemeinden verspürt man wiederum die Wärme der christlichen Bruderschaft, liest man die Frohbotschaft Jesu an die Armen mit neuen Augen und aus einer konkreten Situation heraus; es reift das Bewußtsein heran, einem Volk mit einer Geschichte der Unterdrückung und einer Berufung zur Freiheit anzugehören, und man nimmt die Sendung auf sich, Ferment des Gottesreiches in der Masse des Volkes zu sein[3].

Auf diesem Weg gelangen wir hierzulande zu einer mehr oder weniger artikulierten Koexistenz von *zwei Kirchenmodellen*, von zwei Modellen, die eben durch den Typus der Beziehung der Kirche zum Volk der Armen und durch die Funktion, die diesen darin zukommt, charakterisiert werden. Es handelt sich dabei gewiß nicht um zwei Kirchen, sondern bloß um zwei Ebenen oder Sektoren ein und derselben Kirche, nur daß sie ihr Kirchesein unterschiedlich leben und eine eigene pastorale Praxis haben, was zu zwei verschiedenen ekklesiologischen Denkweisen führt.

Auf der einen Seite finden wir das Modell einer Kirche als «*Großinstitution*». Diese Kirche hat ihr soziologisches und kulturelles Zentrum außerhalb der Welt der Armen in den reichen Sektoren des Landes und in den reichen Ländern der Welt; sie legt mehr auf die Disziplin Wert und strebt einen starken funktionellen Zusammenhang an, praktiziert die Hilfe an die Armen systematisch und besitzt Macht, um mit den politischen und militärischen Autoritäten zu verhandeln, auf sie einen gewissen Druck auszuüben und zu erreichen, daß die unsozialen Auswirkungen des Regimes gemildert werden; sie legt autoritativ eine Lehre vor und weiß sich durch die Massenmedien Gehör zu verschaffen.

Auf der anderen Seite finden wir das Modell einer Kirche als «*Netz von Gemeinschaften*». Diese Kirche hat ihre soziologische und kulturelle Mitte in der Welt der Armen, in den Sektoren der Mehrheit, die von den Armen des Landes und den armen Ländern der Welt gebildet wird; sie legt mehr Wert auf die Brüderlichkeit und strebt eine größere Mitverantwortung aller an; sie lebt und fördert die Solidarität inmitten des Volkes; sie übt darin einen prophetischen Einspruch

gegen die Ungerechtigkeit aus, zwar zurückhaltend, doch die unvermeidlichen Risiken auf sich nehmend, um in den Armen das Wissen um ihre Würde und die Hoffnung auf eine andere Welt zu nähren; sie sucht in der Welt der Armen und aus ihr heraus das Evangelium zu bezeugen, hat aber dabei für gewöhnlich keine anderen Kommunikationsmöglichkeiten zur Verfügung als den direkten Kontakt mit Personen und Gruppen.

Somit liegen zwei verschiedene Schemata für die *Beziehung zwischen Kirche und Welt* vor. In beiden Fällen handelt es sich um Beziehungen, die mit der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gesellschaft oder Kultur oder mit der Angleichung an sie sowie mit einem gesellschaftlich-politischen Engagement und Aufeinanderwirken gegeben sind. Doch wird die «Welt» hierzulande charakterisiert durch den schreienden Gegensatz zwischen dem Lebensniveau der privilegierten Minderheiten und dem des Volkes, durch ein Wirtschaftssystem, das die Naturschätze und das Menschenpotential unserer Länder in den Dienst des Profitstrebens und des Wohllebens dieser Minderheiten stellt, durch eine Überlagerung von Kulturen und ein politisches System, das den Mehrheiten die Möglichkeiten, sich zum Ausdruck zu bringen und sich an den die Allgemeinheit betreffenden Entscheiden zu beteiligen, beschneidet. Deshalb dürfen wir nicht darüber verwundert sein, daß die Inkarnation der Kirche in einer so geprägten Welt eine deutlich differenzierte, ja konfliktgeladene kirchliche Wirklichkeit hervorbringt. So stellt sich auf jeder der beiden besehenen Ebenen der Kirche die Beziehung zwischen Kirche und Welt je anders dar und wird von zwei verschiedenen Seiten her artikuliert.

Im ersten Fall erscheint die Kirche als *Großinstitution* auf die «Welt» oder auf die als «Nation» organisierte Gesamtgesellschaft bezogen, indem sie von deren Spitze ausgeht: von den wohlhabenden Kreisen und dem Staat. Die Beziehungen der Kirche zum Volk und zu den Volkskreisen reproduzieren hier gewissermaßen das Schema der Zentralisierung und des Paternalismus, das in Lateinamerika die Beziehung zwischen der Spitze und den Basen innerhalb jeder Nation charakterisiert. Es handelt sich um eine Kirche, die lehrt, vorschreibt, Güter und Dienstleistungen *für* das Volk der Armen liefert, doch weder *von seiten* der Armen noch *mit* den Armen. Im zweiten Fall hingegen erscheint die Kirche als *Netz von Gemeinschaften* auf die Gesamtgesellschaft bezogen, indem sie von ihrer Basis, dem Volk der Armen ausgeht. Aufgrund ihrer solidarischen Präsenz unter den Armen bestrebt sich ihr Wort, in erster Linie prophetischer Einspruch gegen die Ungerechtigkeit und evangelische Ankündigung der Brüderlichkeit unter den Söhnen zu sein, und ihre Tätigkeit geht vor allem darauf aus, unter den Brüdern Gemeinschaft zu schaffen und mit vereinten Kräften eine Welt aufzubauen, die dem Willen des Vaters besser entspricht. Die Beziehungen der Kirche zu den wohlhabenden Schichten und zum Staat liegen hier innerhalb des Schemas der Randständigkeit, das die Situation der armen Mehrheiten gegenüber den gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Spitzen unserer Nationen charakterisiert, und ihre Haltung zu ihnen liegt im Umraum der Gesellschaftskritik, des Befreiungskampfes und des Anstrebens einer neuen Gesellschaft durch die bewußteren Schichten des Volkes. Daraus erklärt sich, daß auch die Reaktion der wohlhabenden Schichten und des Staates gegenüber der Kirche als Netz von im Volk verwurzelten Gemeinschaften immer mehr die distanzierte Toleranz oder die Repression reproduziert, die in unseren Nationen ihre Reaktion gegenüber jeder Volksorganisation charakterisieren, die das Wissen um die Unterdrückung weckt und sich für die Zurückgewinnung der Rechte und die Befreiung tätig einsetzt.

III. Der wechselseitige Einfluß zwischen Großinstitution und Basisgemeinden

Doch wenn hier von zwei Kirchenmodellen die Rede ist, die zwei Schichten oder Ebenen ein und derselben konkreten Kirche entsprechen, so muß auch *die Verbindung und Wechselwirkung* zwischen diesen beiden Ebenen zur Sprache gebracht werden. Und dies müssen wir selbstverständlich auch in einer geschichtlichen Sicht tun, welche die Erneuerungsdynamik der Nachkonzilszeit in Lateinamerika hervortreten läßt. Das Aufkommen und der Ausbau eines «Netzes von Gemeinschaften» konnten – wo dies der Fall gewesen ist – nicht vor sich gehen, ohne die Haltung der Kirche, die als «Großinstitution» im Zentrum bleibt, bedeutend zu ändern. Und dieser Aspekt ist für das Thema, das uns in diesem Aufsatz beschäftigt, von großer Bedeutung, weil von ihm in hohem Maß die Möglichkeit abhängt, daß die aktive Funktion der Armen in der Kirche sich auch über die Volksschichten unserer Länder hinaus auswirkt und zu einer Läuterung und Bereicherung der Gesamtkirche beiträgt.

Nun aber verlief seit dem lateinamerikanischen Kleinkonzil, der Bischofsversammlung von Medellín (1968), die Entwicklung der Ortskirchen auf unserem Kontinent sehr ungleich, wenn nicht divergent.

In manchen Fällen hat Medellín auf der Ebene der «Großinstitution» zu einer ziemlich tiefgehenden Haltungsänderung und zu einer bedeutsamen Neuausrichtung der pastoralen Tätigkeit geführt; dieser Wandel und diese Neuausrichtung haben sich zu einer wirksa-

men Unterstützung des Wachstums und der Befreiungspastoral des Netzes von Gemeinschaften, die aus dem Volk hervorgehen, konkretisiert und gleichzeitig haben sie sich von der Erfahrung und dem Zeugnis dieser Basisgemeinden genährt. Je mehr dies der Fall war, desto weniger hat sich die Kirche mit den wohlhabenden Klassen und dem Staat eingelassen und mit ihnen zusammengewirkt, was zu einer mehr oder weniger latenten oder erklärten Konfliktsituation geführt hat. Hingegen hat sich die Präsenz der Kirche unter den Armen vertieft und gefestigt, weil die Gemeinden besser miteinander verbunden und durch ein organischeres und ausgeglicheneres Wachstum gekräftigt sind und vor dem Volk nicht nur als Randgruppen, sondern als Präsenz und Engagement der Großkirche dastehen können, die sich selbst zur Stimme der Stimmlosen und zur Verkündigerin des Evangeliums an die Armen macht.

In anderen Fällen hingegen ist die Selbstverpflichtung auf das Zweite Vatikanum und auf Medellín von seiten der im «Zentrum» bleibenden Schichten der Kirche oberflächlicher, wenn nicht rein verbal. Der «Auszug» zur Welt der Armen und die Bildung neuer kirchlicher Gemeinschaften werden nur «grundsätzlich» gutgeheißen, ohne daß sie wirklich angestrebt werden, ohne daß man auf die Neuentzifferung des Evangeliums hört, die in dieser Situation geschieht, und ohne daß man die Verpflichtungen auf sich nimmt, die sich daraus ergeben. In dem Maß, als dies der Fall war, droht das Randdasein, in der diese Gemeinden von der Großinstitution gelassen werden, zu einem Konfliktsfall oder zu einem Sonderdasein zu werden. Damit bleiben einerseits diese Gemeinden der Verwurzelung in der Kirche und der Rückendeckung beraubt, die ihr Bestreben läutern und legitimieren sollten, und andererseits bleibt die «Großinstitution» des prophetischen Atems beraubt, der ihr behilflich sein sollte, aus eigener Kraft aus ihren jetzigen Verbindungen herauszukommen, um sich auf die Welt der Armen hin zu öffnen und ihre Praxis in einer evangeliumsgemäßeren Ausrichtung zu erneuern.

IV. Drei Faktoren bedingen den Einfluß der Armen auf die Kirche

Im Licht dieser lateinamerikanischen geschichtlichen Erfahrung können wir – zusammenfassend – sagen: Damit die Armen tatsächlich zu einer Erneuerung der Kirche im Geist des Evangeliums beitragen können, müssen *drei Faktoren* zusammenspielen: die Werte des Volkes der Armen, die christlichen Gemeinden als Zeichen und Ferment im Volk und die Großinstitution Kirche im Dienst der Gemeinde im Volk.

a) Die Werte des Volkes der Armen

In Lateinamerika leiden die Volksmehrheiten bekanntlich darunter, daß durch Gesellschaftsstrukturen und konkrete Fälle von Unterdrückung die Gerechtigkeit vorenthalten und die Brüderlichkeit schwer beeinträchtigt wird. Was manchmal außerhalb des Kontinents weniger bekannt ist, ist dies, daß diese Völker – in ihrem religiösen Glauben – ein zwar unklares, doch tiefes Bewußtsein haben, von Gott geliebt und zu einer Gemeinschaft mit ihm berufen zu sein, in der es nicht auf den Reichtum, das Wissen und die Macht dieser Welt ankommt, sondern auf die Bruderliebe und die gleiche Sohneswürde. Dieses in der christlichen Evangelisation wurzelnde Bewußtsein, daß alle Menschen Brüder und zur Freiheit berufen sind, liegt zweifellos in der Linie der biblischen Überlieferung des Bundes, den der Heilsgott mit seinem unterdrückten Volk schloß und der im Kreuze Christi seine Fülle erreicht hat. Wir können Äußerungen dieses Bewußtseins wahrnehmen in den kollektiven Praktiken des Volkes – an den religiösen Festen wie in den Arbeiterkämpfen und der täglichen Solidarität mit Nachbarn und Kameraden –, sogar in solchen, die mit der christlichen Orthodoxie und Orthopraxis nicht viel zu tun zu haben scheinen. Doch handelt es sich dabei um eine mehrdeutige und unvollkommene Praxis, die infolge der Unterdrückungsstrukturen und der herrschenden Kultur die geschichtliche Dynamik des christlichen Glaubens zur integralen Befreiung des Menschen und zum Aufbau einer gerechten, brüderlichen Gemeinschaft behindert.

b) Die christlichen Gemeinden als Zeichen und Ferment im Volke

Die Osterdynamik des christlichen Glaubens kann im Volk nur dadurch geschichtsmächtig werden, daß sich in ihm Gemeinden bilden, die diesen Glauben in einem klareren Bewußtsein und einem engagierteren Verantwortungssinn leben. In einer Situation des Gefangenseins, der Zerstreuung und des Bewußtseinsmangels, worin ein objektives Fernsein vom Gott des Auszugs und des Paschageschehens liegt, stellt die christliche Gemeinde im unterdrückten Volk eine prophetische Kritik und ein konkretes Zeichen für eine neue Brüderlichkeit dar, für eine Brüderlichkeit, die in der Erfahrung wurzelt, daß der Gott Jesu Christi der Vater aller ist. Doch damit diese Gemeinden eine solche Funktion erfüllen, dürfen sie nicht von außen aufgedrängt und programmiert werden. Auch wenn es pastorale Kräfte von außen braucht, müssen sich diese Gemeinden doch im Volk der Armen selbst bilden und

in ihm Gestalt annehmen, denn nur dadurch, daß sie zu diesem Volk gehören und sich mit ihm zusammen einsetzen, können ihnen diese neue Brüderlichkeit und diese prophetische Sendung aufgehen in einer geschichtlich situierten Neuentzifferung der Frohbotschaft Jesu und in einer Deutung der Unterdrückungssituation, der Werte und der Berufung des Volkes im Licht des Evangeliums.

c) Die Großinstitution Kirche im Dienst der Gemeinden im Volke

Andererseits können sich die christlichen Gemeinden im Volk nur unter Beiziehung und mit Unterstützung von Pastoralträgern bilden, die aus den nationalen Zentren und den Nationen der Welt entsandt werden, wo die Kirche über ein institutionalisierteres Wissen um die auf Jesus Christus zurückgehende Überlieferung verfügt. Nur vermittels dieser «Großinstitution» können die Gemeinden und Gruppen, die sich im Volk bilden, mit der großen christlichen Überlieferung (Katholizität der Zeit nach) und der Universalität der Kirchen, die in der Welt pilgern (Katholizität dem Raume nach), verbunden bleiben. Und – was unser Thema spezifischer angeht –: nur vermittels dieser «Großinstitution» können die Erfahrung und die prophetisch-sakramentale Sendung der Volksgemeinden über die Zerstreuung und das Randdasein hinausgelangen, worin sich das Volk der Armen selbst befindet, so daß dann auch die wohlhabenden Schichten evangelisiert und zur Änderung der gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Strukturen, die heute auf nationaler, kontinentaler und Weltebene in Geltung sind, bewogen werden können. Doch kann umgekehrt die Kirche als «Großinstitution» diesen Dienst der Unterstützung, Verbindung und Lancierung der Volksgemeinden nur in dem Maß leisten, als sie sich weitsichtig auf deren Sendung einläßt und sich durch deren evangelische Erfahrung, die in den Werten und der geschichtlichen Situation der Armen der Erde wurzelt, in Frage stellen und erneuern läßt.

Zum Schluß möchte ich zwei wesentliche Aspekte der Botschaft hervorheben, die die Armen – soweit die eben dargelegten Bedingungen vorhanden sind – heute für die katholische Kirche und ihr Zeugnis an die Welt beitragen. Diese Aspekte lassen sich in zwei Worten zusammenfassen: *Brüderlichkeit und Hoffnung*[4]. Im Randdasein, in der Vermassung und im Individualismus, die ihnen durch die herrschenden gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und kulturellen Strukturen aufgezwungen werden, teilen die Armen dennoch ihre Güter, ihre Leiden und Freuden mit Nachbarn und Kameraden, und gleichzeitig machen sie bisher unbekannte Gruppierungs- und Gemeinschaftsformen ausfindig, worin jede Person ihr Antlitz und ihr Wort zurückgewinnt und die Christen die konkrete Brüderlichkeit der Jünger Jesu wiederentdecken, die dessen Erfahrung des Vaters teilen.

In den ungerechten, bedrückenden und versklavenden Verhältnissen, die ihnen durch die herrschenden politischen und Polizeisysteme aufgezwungen werden, geben die Armen ihren Glauben an die Möglichkeit einer Welt der Gerechtigkeit und Freiheit nicht auf; viele von ihnen führen den Kampf weiter, um eine solche Welt aufzubauen, und die Christen lassen sich wiederum geschichtlich auf den Gott ein, der mit seinem unterdrückten Volk einen Bund geschlossen hat und ihm auf seinen Weg die Aussicht auf Gerechtigkeit und integrale Befreiung mitgibt[5].

[1] Wir erinnern daran, daß die Zweite Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats, die 1968 in Medellín (Kolumbien) stattfand, in ihrer Analyse der gesellschaftlich-wirtschaftlichen, politischen, kulturellen und religiösen Wirklichkeit dieses Kontinents die Kategorien «*innerer Kolonialismus*» und «äußerer Neokolonialismus» verwendet hat, obwohl es sich um Nationen handelt, die schon anderthalb Jahrhunderte in der Unabhängigkeit verbracht haben (vgl. Medellín, Conclusiones, Cap. 2, 4 und 6).

[2] Erinnern wir uns, welch wichtige Stellung in den Beratungen der letzten Bischofssynode (1974) das Thema der *autochthonen Kirche* einnahm, hauptsächlich dank den afrikanischen Bischöfen. Der Gedanke wurde dann in der Schlußdeklaration diskret angetönt (Nr. 9); in «Evangelii Nuntiandi» (Nr. 62–63) kam neulich Paul VI. ausführlicher darauf zu sprechen.

[3] Seit Jesus die Frohbotschaft von der Liebe des Vaters verkündet und die vom Judentum seiner Zeit festgesetzten Grenzen überschritten hat, um zu den Armen und Sündern zu gehen, wird die Kirche Jesu während des ganzen Laufs ihrer Geschichte beständig herausgefordert, *ihr Establishment zu verlassen, um zu der fremden Welt der Außenstehenden zu gehen.* Und dies nicht nur dazu, um dieser Welt das Evangelium in seiner der Kirche bereits bekannten Form zu bringen, sondern um den eigentlichen Kern seiner Botschaft wiederzuentdekken, der sie in ihrer geschichtlichen Wirklichkeit interpelliert und sie ihre Grenzen zu durchbrechen heißt, um mit dem Beitrag der anderen eine neue Katholizität aufzubauen. Dazu kam es mit den Heidenchristen zur Zeit des Paulus, mit den germanischen und slawischen Barbaren zur Zeit des Bonifatius und des Cyrillus und Methodius, mit den Eingeborenen Amerikas zur Zeit des Las Casas und jetzt mit den Armen der Dritten Welt (vgl. Bischofssynode 1971, Die Gerechtigkeit in der Welt, vor allem Einleitung und Schlußkapitel).

[4] Vgl. Bischofssynode 1971, Die Gerechtigkeit in der Welt, Schlußkapitel.

[5] Erinnern wir uns daran, daß zusammen mit der autochthonen Kirche und der Volksreligion *die kirchliche Basisgemeinde und die integrale Befreiung des Menschen* die spezifischen Hauptthemen waren, die auf der letzten Bischofssynode (1974) im Zusammenhang mit dem allgemeinen Thema der Evangelisation der heutigen Welt behandelt wurden. Diese Themen wurden vor allem von den Bischöfen der Dritten Welt zur Sprache gebracht und von Paul VI. in «Evangelii Nuntiandi» (Dezember 1975) ausführlicher behandelt.

Übersetzt von Dr. August Berz

RONALDO MUÑOZ

1933 in Santiago de Chile geboren. Nach dem Studium der Architektur 1954 Eintritt in die Genossenschaft der Heiligsten Herzen (Picpus-Patres). Studium der Philosophie und der Theologie in Los Perales, Chile. 1961 zum Priester geweiht. 1962 Lizentiat der Theologie an der päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. 1963 Zulassung zum Doktorat der Theologie am Institut Catholique in Paris. Seit 1964 zu gleichen Teilen mit Lehrtätigkeit (seit 1966 an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität von Chile) und mit theologischer Beratung von verschiedenen Gemeinschaften und kirchlichen Organisationen in Chile und auf gesamtlateinamerikanischer Ebene befaßt. 1972 Doktorat in Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Regensburg mit einer Dissertation zum Thema «Nueva Conciencia de la Iglesia en América Latina», die 1973 in Santiago de Chile veröffentlicht wurde. Anschrift: Casilla 723, Santiago, Chile.

Yorick Spiegel, Klaus Winger

Die Aufgaben der Kirche angesichts psychischer Verelendung

Relative Unbemitteltheit in den industrialisierten Ländern, aber auch jede andere Art von Benachteiligung durch physische, soziale, psychische, ethnische Faktoren führen zu jener Form von Armut, bei welcher soziale Isolation, Mangel an Beziehungen und Kommunikation im Vordergrund stehen. In diesem nur allzu reichen Spektrum wird hier eine einzige Linie herausgegriffen: die psychische Verelendung durch entfremdende Strukturen der Arbeitswelt; dazu werden paradigmatisch Verhältnisse in der heutigen Bundesrepublik Deutschland untersucht. Die Verfasser erhoffen sich von dieser Konkretheit eine größere Prägnanz der Aussagen, zugleich aber auch die Möglichkeit der Analogieschlüsse für andere Regionen und andere Armutssymptome.

1. Zum Begriff der «psychischen Verelendung»

Der Begriff der «psychischen Verelendung» setzt die Neurezeption der Marxschen Theoriebildung voraus, wie sie sich in der BRD seit der Mitte der 60er Jahre vollzieht. Im «Kommunistischen Manifest» war davon gesprochen worden, daß die Proletarier nichts als ihre Ketten zu verlieren haben[1], und im «Kapital» hieß es: «Die Akkumulation von Reichtum auf dem einen Pol ist also zugleich Akkumulation von Elend, Arbeitsqual, Sklaverei, Unwissenheit, Brutalisierung und moralischer Degradation auf dem Gegenpol, d.h. auf Seite der Klasse, die ihr eigenes Produkt als Kapital produziert.»[2]

Nachdem der Wirtschaftsaufschwung der BRD nach 1945 der Arbeiterschaft einen nicht unbeträchtlichen materiellen Wohlstand gebracht hatte, erhob sich die Frage, ob dieser Teil der marxistischen Theorie nicht durch die geschichtliche Entwicklung überholt sei[3]. Dabei wurde die Gegenthese aufgestellt, daß trotz der unstreitbar verbesserten materiellen Reproduktionsbedingungen der Lohnabhängigen die Verelendung durch die Arbeit fortschreite. Sie habe sich nur vom physischen auf den psychischen Bereich verlagert. Die materielle Verelendung sei zwar vorläufig überwunden, die psychische Verelendung aber werde immer intensiver. Dafür sprachen zwei zunächst nicht in Verbindung miteinander stehende Beobachtungen: 1. Das öffentliche Bekanntwerden der Tatsache, in welch erschreckend hohem Ausmaß psychische Erkrankungen in der BRD verbreitet sind, und 2. die Verlagerung von einer mehr die physischen Kräfte beanspruchenden Arbeit auf eine Arbeit, die intensive psychische Anforderungen stellt.

Über das Ausmaß und den Entwicklungstrend psychischer Störungen in der BRD gibt es bisher kein ausreichend gesichertes Zahlenmaterial. Psychische Krankheiten und Behinderungen sind jedoch kein quantitativ unbedeutendes Problem. Zum anderen stellten Arbeitsphysiologen und Arbeitssoziologen übereinstimmend fest, daß in der Organisation der Arbeit die psychische Beanspruchung stark zunimmt. Dies läßt sich an drei Punkten feststellen: Erhöhung der psychischen Anforderungen, erhöhte Arbeitsintensität, Dequalifikation in der Verwaltung durch Einführung der Datenverarbeitung.

Psychische statt physischer Arbeitsanforderungen

Geht man von dem weitverbreiteten Modell einer dreistufigen technologischen Entwicklung aus, so tritt die industrielle Produktion in der BRD nach der stark handwerklich geprägten Phase und der Phase der Massenfertigung unter Einsatz spezialisierter Einzelmaschinen und der Fließbandtechnik in die Phase der automatisierten Produktion ein. Charakteristisch ist hierfür der Einsatz von sich selbst regulierenden Maschinen. Der Arbeiter wird zum Wächter und Regula-

tor des Produktionsprozesses[4]. Damit verändern sich auf entscheidende Weise die Arbeitsbedingungen. Die neuen Arbeitsplätze verlangen vor allem Kontroll-, Überwachungs- und Steuerungsfunktionen; das Ausmaß der harten physischen Arbeit tritt demgegenüber zurück. Auf spezielle Signale muß ein Arbeiter rasch und unmittelbar steuernd eingreifen. Die Anforderungsstruktur verschiebt sich von der körperlichen auf die geistig-psychische Anforderung; «zur Aufnahme und Verarbeitung der den Arbeitsablauf bestimmenden Informationen sind hohes Perzeptionsvermögen, Abstraktionsvermögen, Reaktionsfähigkeit und logisches Denkvermögen erforderlich»[5]. Zugleich steigt die Verantwortung und damit die Angst vor Fehlhandlungen[6]. Diese psychischen Anforderungen führen zu einer wachsenden Verbreitung vegetativer Fehlsteuerungen und psychoneurotischer Verhaltensweisen[7]. «Die unmittelbare Kooperation und Kommunikation wird immer schwieriger, und vollends werden durch die Einförmigkeit und Reizarmut des Arbeitsvorganges nicht selten Müdigkeits- und Unlustgefühle erzeugt, Pulsfrequenzen und Blutdruck heruntergedrückt sowie die Aktivität und Reaktionsfähigkeit erheblich vermindert.»[8]

Verstärkte Arbeitsintensität

Zugleich werden jedoch die technologischen Möglichkeiten der zweiten Phase von den Unternehmen voll ausgeschöpft, um die Arbeitsintensität zu erhöhen. Die Verknappung der Arbeitskräfte einerseits, die Wirtschaftskrisen von 1967 und 1974 andererseits haben die Bemühungen der Unternehmen verstärkt, die gestiegenen Lohnkosten durch eine Intensivierung der Arbeit zu senken. Daher wird seit der Mitte der 60er Jahre die Arbeitswissenschaft zur «wissenschaftlich» optimalen Herstellung der Bedingungen und der Anwendung der Arbeit eingesetzt. Es gibt eine Reihe von Methoden, die es ermöglichen, die Intensität der Arbeit zu erhöhen. Es kann eine Leistungsverdichtung durch die Einführung des Zweihandsystems, durch Verschärfung des Arbeitsprozesses und durch die Rückführung komplizierter Arbeit auf eine mechanische, bloß physische Denkprozesse betreffende, erreicht werden. Bewegungen lassen sich durch die Schaffung von einfachen, schnell zur Gewohnheit werdenden Arbeitsabläufen und durch Beseitigung überflüssiger Bewegungen vereinfachen. Kraftaufwendungen sind durch rhythmisches Arbeiten und genaue Kalkulation des Krafteinsatzes zu vermindern[9]. Erst wenn alle arbeitsintensivierenden Möglichkeiten erschöpft sind, lohnt sich der Übergang zu automatisierter Produktion.

Dequalifikation in der Verwaltung

In der Verwaltung wird durch die Einführung der elektronischen Datenverarbeitung (EDV) die ehemals einheitliche Sachbearbeitertätigkeit zwischen wenig qualifizierten, eher maschinenorientierten Arbeiten und den hochqualifizierten Expertenarbeiten aufgeteilt. Es entsteht für einen Teil der Angestellten und Beamten eine nur geringe Qualifikationsanforderungen stellende Vor- und Zuarbeit zur maschinellen Bearbeitung, für einen anderen, sehr viel kleineren Teil die Aufgabe der Bearbeitung von «schwierigen Fällen», eine Tätigkeit, die höhere Qualifikationsanforderungen stellt[10]. Mit der drohenden Dequalifizierung tritt in den Mittelschichten eine Gefährdung der beruflichen Identität auf. Gerade die mittelschichtspezifische Sozialisation betont Werte wie Selbstverwirklichung in der Arbeit, Autonomie und die Berufsmotivation, aufsteigen zu können. Die beschriebenen Veränderungen schränken die Realisierbarkeit dieser Berufserwartungen ein.

Die Einführung der EDV bedeutet, auch wenn sie nicht zur Arbeitslosigkeit führt, eine einschneidende Änderung, die als Bruch im beruflichen Lebenslauf wahrgenommen wird. Sie sind für die Betroffenen um so belastender, als «bislang keine subjektiven Orientierungen und Erfahrungen vorhanden sind, wie diese abgefangen werden können»[11]. Es gibt zahlreiche Hinweise auf die mit der Arbeitsumstellung gegebene Unmöglichkeit, ein die Selbstachtung ermöglichendes Selbstbild zu realisieren. Der Verlust der beruflichen Aspekte von Selbstverwirklichung, Individuierung, beruflicher Genugtuung und Erfolg erhöht das Erkrankungsrisiko[12].

2. Arbeit und die Befriedigung menschlicher Bedürfnisse

Wir haben in einem ersten Schritt erläutert, auf welche gesellschaftlichen Erscheinungsformen sich der Begriff der «psychischen Verelendung» bezieht. In einem zweiten Schritt möchten wir nun den Zusammenhang von psychischer Belastung am Arbeitsplatz und psychischer Erkrankung aufweisen und diesen Zusammenhang an zwei Beispielen verdeutlichen.

Als Ausgangspunkt kann eine sozialmedizinische Untersuchung von Patienten einer Kurklinik dienen. In dieser Untersuchung, die von J. Siegrist durchgeführt wurde[13], sahen 90 % der befragten Patienten einen Zusammenhang zwischen ihrer beruflichen Belastung und ihren psychosomatischen Beschwerden. An erster Stelle standen als belastende Faktoren das er-

höhte Tempo der Arbeit infolge von Rationalisierungsmaßnahmen, an zweiter Stelle fremdbestimmte Eingriffe, an dritter Stelle die Diskrepanz von beruflicher Fähigkeit und zugewiesener Aufgabe (Unter- und Überforderung), an vierter Stelle die Beschränkung auf immer gleiche Aufgaben (z.B. von Sekretärinnen allein auf Schreibarbeit). An fünfter Stelle stand die Belastung durch Mängel in der Arbeitsorganisation und an sechster Stelle die Belastung, für Fehler verantwortlich gemacht zu werden, auf deren Entstehen die Betroffenen keinen Einfluß hatten. In diesem Sinne sagte ein Meister in einem metallverarbeitenden Betrieb: «Das Nervliche ist bei mir das Schlimmste. Einerseits ist man verantwortlich, andererseits hat man nicht die nötigen Befugnisse. Da sehe ich den Widerspruch.»

Diese Untersuchung kann verdeutlichen, welche Auswirkungen Veränderungen in der Organisation der Arbeit haben. Ein Arbeitsplatz ist keineswegs ein affekt-neutraler Ort, an dem der Arbeitende die Anzahl der von ihm geforderten Stunden verbringt und dafür einen angemessenen Lohn einstreicht, sondern ist der Ort, wo der Arbeitende das einzige, was er zu bieten hat, nämlich seine Arbeitskraft und damit im hohen Maße seine eigene Identität zu Markte trägt, und zwar auf einen Markt, den er nur in einem begrenzten Ausmaß bestimmen kann. Hier steht zur Entscheidung an, was er wert ist und wo er fähig ist, hier steht er unter dem Diktat von Arbeitsbedingungen und Arbeitsanforderungen, die sich weitgehend seiner Selbstbestimmung entziehen. Er kann nur begrenzt darüber entscheiden, ob er die angebotene Arbeit für sinnvoll und bereichernd hält. Die Erhöhung der Arbeitsintensität ebenso wie Unterforderung an vielen automatisierten Arbeitsplätzen kann er als Einzelner nicht verändern.

Trotz dieser Fremdbestimmung der Arbeit, die für die meisten abhängig Arbeitenden unausweichlich ist, verbinden sich mit dem Arbeitsplatz auch positive Funktionen, deren Bedeutung erst voll bei ihrem Verlust sichtbar wird. Mit der Angabe, einer geregelten Arbeit nachzugehen, verbinden sich verschiedene Formen sozialer Anerkennung und sozialer Absicherung. Der Arbeitsort ist ein Ort der gesellschaftlichen Zuordnung, des sozialen Kontaktes, der Möglichkeit der Selbstdarstellung. Hier können Leistungen erbracht werden, die die Achtung der Kollegen bringen, hier kann man auf schlichte Formen der Solidarität rechnen. Hier ist auch der Ort, wo sich emotionale Loyalitäten entwickeln (wie die – oft von Unternehmerseite ausgebeutete – Bindung an «meinen» Betrieb). Hier können politische Informationen durch die Vertreter der Arbeitnehmerschaft vermittelt werden, und hier vollzieht sich die politische Sozialisation.

Jede Veränderung in der Organisation der Arbeit, die von dem Arbeitenden als negativ empfunden wird, bringt real oder auf dem Hintergrund bisheriger positiver Erfahrungen Wirkungen hervor, die, wenn sie nicht aufgehoben oder bearbeitet werden können, langfristig zu Formen psychischer Verelendung führen müssen. Die Konsequenzen der Arbeitsintensivierung, der Arbeitsverarmung, der Dequalifizierung, der Schicht- und Nachtarbeit und des Verlustes des Arbeitsplatzes sind Folgen eines Technologisierungs- und Rationalisierungsprozesses konkurrierender Einzelkapitale, aber auch der öffentlichen Verwaltungen, durch die Kostenersparnisse unter nur minimaler Berücksichtigung des Faktors Arbeitskraft durchgesetzt und somit auf dem Rücken der abhängig Arbeitenden ausgetragen werden. Treten wirtschaftliche Krisen hinzu, wird die Berücksichtigung des Faktors Arbeitskraft noch unnötiger.

Wir wollen nun an zwei Beispielen, nämlich Nacht- und Schichtarbeit sowie Arbeitslosigkeit, demonstrieren, wie Veränderungen in der Organisation der Arbeit sich auf die psychische Gesundheit der abhängig Arbeitenden auswirken.

3. Beispiel I: Nacht- und Schichtarbeit

Nacht- und Schichtarbeit ist weiter verbreitet, als allgemein bekannt ist. Bereits 1965 leisteten 11,2 % aller Berufstätigen Nachtarbeit (darunter besonders viele Beamte, vor allem der Bundesbahn). Während in den Verkehrs- und Krankenpflegeberufen die Nachtarbeit eine im ganzen stagnierende Tendenz aufweist, ist sie im Bereich der industriellen Arbeit kontinuierlich gestiegen. Von 1965 bis 1972 hat sich die Zahl der Arbeitnehmer, die Nacht-, Sonntags- und Feiertagsarbeit leisten, von 2,4 Millionen auf 3,8 Millionen erhöht[14]. Dies bedeutet, daß in der BRD grob geschätzt von der Schichtarbeit 10 Millionen Menschen direkt oder als Familienglieder betroffen sind.

Die Ursachen der steigenden Nacht- und Schichtarbeit liegen auf der Hand. Angesichts steigender Investitionskosten und damit gestiegener Kapitalkosten pro Arbeitsplatz zwingt der Konkurrenzdruck dazu, privates Produktionsvermögen nicht brach liegen zu lassen, sondern die Anlagen rund um die Uhr in Betrieb zu halten. Da wenig Vorbehalte des Gesetzgebers gegenüber dieser Arbeitsform bestehen und über Ausmaß und Auswirkungen der Öffentlichkeit wenig bekannt ist, besteht auch die Möglichkeit, technologische Verfahren zu entwickeln, die von vornherein auf eine 24-Stunden-Ausnutzung angelegt sind. Zwar sind bestimmte öffentliche Dienstleistungen notwendig, wie die Kranken- und Stromversorgung, vielfach wird

aber auch erst ein Bedarf an öffentlichen Leistungen erweckt, indem im Produktionsbereich Nachtarbeit eingeführt wird. So müssen Strom und Verkehrsmittel von der öffentlichen Hand bereitgestellt werden, *weil* die gesetzliche Möglichkeit von industrieller Nachtarbeit besteht.

Die psychische Belastung der Nacht- und Schichtarbeiter ergibt sich besonders durch ihren gestörten Tag- und Nacht-Rhythmus. Dieser Rhythmus verändert sich auch nicht bei einer mehrmonatlichen Nachtarbeit. Er ist nicht vorwiegend biologisch bedingt, sondern ist darauf zurückzuführen, «daß die für den Menschen entscheidenden Zeitgeber – Zeitbewußtsein und sozialer Kontakt – bei Nachtarbeit in ihrer Phasenlage nicht zu verschieben sind. Jeder Nachtarbeiter bleibt sich darum ständig bewußt, was die ‹anderen› jetzt tun und was er selbst jetzt ‹eigentlich› tun möchte»[15]. Bezeichnenderweise stellt sich der Tag--Nacht-Rhythmus z.B. bei Flugreisen in Länder mit einem anderen Tag-Nacht-Rhythmus in kurzer Zeit auf diesen ein, d.h. auf die jeweils vorherrschenden Lebensverhältnisse[16].

Der Zwang zu einer phasenverschobenen Lebensweise bedeutet für den Arbeiter eine höhere Belastung, da er seine Leistungen gerade dort zu erbringen hat, wo sein eigener Körper und seine Umwelt auf einem Tiefpunkt der Leistungsfähigkeit und auf die Wiederherstellung physischer und psychischer Energien ausgerichtet sind. Diese größere Belastung während der Arbeit verstärkt sich dadurch, daß die Schlafzeit deutlich verkürzt ist[17], bedingt durch den erhöhten Lärmpegel während des Tages und durch die Wohnverhältnisse, die keinen abgeschirmten Raum gegenüber der Familie gewährleisten. Zugleich ist der Schlaf von verminderter Qualität.

Für die von der Schichtarbeit betroffenen Familien gilt verstärkt das, was sich in Untersuchungen allgemein über proletarisches Familien-Verhalten aussagen läßt[18]. Nach R. Wald zwingt der geringe Anteil (2–3 Stunden) der frei verfügbaren Zeit (also der Zeit, die nicht durch Arbeit, Wegezeiten, notwendige häusliche Arbeit, Schlaf beansprucht wird) dazu, sich in seinen Sozialkontakten ganz auf die Familie zu beschränken[19]. 79 % der von Wald Befragten verbringen ihre Freizeit im engeren oder weiteren Kreis ihrer Familie. Dabei kann man sich nicht der Täuschung hingeben, es handele sich, insbesondere bei Schichtarbeitern, um eine Zeit intensiven familiären Zusammenseins.

Der Untersuchung von Wald zufolge werden außerfamiliäre Kontakte vehement abgelehnt, vielfach mit der Begründung, dabei komme doch nichts heraus[20]. Wald führt diese Ablehnung auf die Unmöglichkeit zurück, solche Kontakte dauerhaft durchhalten zu können. Auch zu den Arbeitskollegen wurde von über 70 % kein oder kaum ein Kontakt außerhalb der Arbeit aufrechterhalten (27). Dies wird, so läßt sich vermuten, verstärkt für Schichtarbeiter gelten, für die meist überhaupt nicht die Gelegenheit gegeben ist, nach dem Schichtschluß um 14 Uhr und morgens um 6 Uhr ein entsprechendes Lokal zu finden.

Dies bedeutet, daß das Familienleben, ein ohnehin bereits stark eingeschränkter Bereich von Sozialkontakten, unter einer starken psychischen Belastung steht. Jedes von der Routine abweichende Ereignis bedroht seine Funktionsfähigkeit, seien es zusätzliche Pflegeleistungen, schulische Schwierigkeiten der Kinder und ein nicht diesen Anforderungen entsprechendes Verhalten einzelner Familienglieder, etwa ein sich entwickelndes Bedürfnis der Ehefrau nach persönlicher Emanzipation. Das Familiensystem steht vielfach am Rande der äußersten Belastungsfähigkeit, und jede Abweichung muß notwendig zu explosiven Auseinandersetzungen und aggressiven Handlungen führen, um die bisherige Ordnung wiederherzustellen. «Indem die gesellschaftsstrukturell fixierten Grenzen der Lebensmöglichkeiten die Arbeiterklasse und konkret jedes individuelle Glied der Klasse dazu zwingen, von der bescheidenen Wunschvorstellung von Leben täglich neu Abschied zu nehmen und sich den ‹unverrückbaren› Gesetzen der Warenproduktion, aus welchen sie individuell nie entweichen können, zu unterwerfen, bilden diese Grenzen der Lebensmöglichkeiten den realen Grund der psychischen und bewußtseinsmäßigen Deprivation der besonders scharf ausgebeuteten Teile der Arbeiterklasse.»[21]

4. Beispiel II: Arbeitslosigkeit

Massenarbeitslosigkeit ist auch für die BRD eine Realität geworden. Die Zahl der beschäftigungslosen Arbeitnehmer pendelt – mit konjunkturellen Schwankungen – um eine Million. Hierbei ist die beträchtliche Dunkelziffer offiziell nicht erfaßter Jugendlicher und der in die Haushalte zurückgekehrten weiblichen Arbeitslosen nicht berücksichtigt. Massenarbeitslosigkeit hat sich als ein Elend erwiesen, das dem kapitalistischen Wirtschaftssystem strukturell inhärent ist. Sie stellt die Konsequenz eines Systems dar, das die Arbeitskraft nur im Rahmen der Rentabilität von Einzelkapitalen einsetzt, die aber die auf die Arbeit bezogenen Bedürfnisse unberücksichtigt läßt. Technologisierung, Rationalisierung, Dequalifikation, Arbeitsplatzexport und Produktionskonzentration wurden allein unter ökonomischen Gesichtspunkten durchgeführt, die möglichen Arbeitserleichterungen dagegen wurden weitgehend verweigert.[22]

Die «Klassenangst» der Arbeiterschaft vor Arbeitslosigkeit, die nie verloren gegangen war[23], hat nach langen Jahren, in denen die Krisenanfälligkeit des kapitalistischen Systems hinter wachsendem Wohlstand verborgen blieb, wieder einen subjektiv erfahrbaren, realen Nährboden gefunden. Im Einzel- und im Kollektivschicksal wird der Klassencharakter dieser Gesellschaft wieder deutlich: Die Ideologie der Wohlstandsgesellschaft, die auch der Lebensphantasie der Arbeiterschaft entspricht, zerbricht nun an der Realität der Massenarbeitslosigkeit, die grundsätzlich jeden Arbeitnehmer bedroht.

Das Beispiel des Jungarbeiters, seit über einem halben Jahr beschäftigungslos, der immer noch wie früher täglich mit seiner Aktentasche um sechs Uhr früh das Haus verläßt und gegen fünf Uhr nachmittags wiederkommt, verrät einiges von den Auswirkungen der Arbeitslosigkeit auf die Betroffenen: Arbeit als *die* Lebensrealität ist im Kern zerbrochen, der äußere Schein wird aufrechterhalten. Warum? «Mit der Freisetzung aus dem Produktionsprozeß zerbricht zugleich die Kontinuität der sozialen Biographie: ‹Ein Leben hat nur dann eine Perspektive, wenn ihm Existenzsicherheit zugrunde liegt. Darauf beruhen das Lebens- und Denkmuster eines Menschen. Diese Basis wird jetzt vernichtet› (Angehöriger der Enka-Werke).»[24]

Das Erleiden von Arbeitslosigkeit trifft in seinen materiallen und psychischen Auswirkungen den Kern der Arbeiterexistenz. Die Darstellung der Schichtarbeiterproblematik hat bereits die zentrale Bedeutung der Lohnerwerbstätigkeit für Inhalte und Formen gezeigt, die das Arbeiterleben, die Familie, die Sozialbeziehungen gestalten. «Arbeiten», «Schaffen» bilden letztlich den einzigen Wert, den der Lohnabhängige auf dem gesellschaftlichen Markt anzubieten hat, und damit das Zentrum der Arbeiteridentität. Wird dieser Identität der Boden entzogen, so hat dies Konsequenzen für alle materiellen und psychischen Bedingungen der Arbeiterexistenz, die unter dem Diktat einer spezifisch bürgerlichen Öffentlichkeit sich dem Zwang einer bürgerlichen Lebensweise anpassen muß. Der Gegensatz von öffentlicher, kollektiver Form, seine Arbeitskraft zu verausgaben, und der privaten Erholung (etwa in der Form der bürgerlichen Kleinfamilie) wird beim Arbeiter gegenwärtig meist gelöst durch eine wert- und formmäßige Bindung an diese bürgerlichen Lebensformen, die durch die (physische wie psychische Kräfte ruinierende) Lohnarbeit erkauft wird und die die *äußere*, aber emotional hochbesetzte Hülle der Arbeiteridentität bildet. Wird dieser Identität durch Arbeitslosigkeit der materielle Boden entzogen und herrscht kein politisches, d.h. proletarisch-antibürgerliches Klassenbewußtsein vor, so ergeben sich Folgeprobleme für alle materiellen, sozialen, psychischen und wertmäßigen Bezüge[25], in denen der Arbeiter sich bisher definieren konnte.

Wird ein Arbeiterhaushalt von der Erwerbslosigkeit betroffen, so bedeutet das eine gewichtige Schmälerung seiner wirtschaftlichen Potenz. Dies bedeutet als Folge den zumindest teilweisen Rückzug aus solchen außerfamiliären Bezügen, die finanziellen Aufwand erfordern. Die bisherigen Versuche, die gesellschaftliche Ausschließung des eigenen Arbeiterdaseins durch die Aneignung (klein)bürgerlicher Statussymbole zu kompensieren, lassen sich nicht länger voll realisieren bzw. führen zu beträchtlichen Verschuldungen.

Die stärkste Einschränkung der Sozialkontakte besteht in dem Verlust der durch den Betrieb gegebenen Beziehungen zu den Kolleginnen und Kollegen und anderen Formen einer Arbeiteröffentlichkeit, wie sie z.B. die Gewerkschaften darstellen (die im außerbetrieblichen Wohn- und Freizeitbereich ganz unzureichend organisiert sind). Weiter entfallen die Kontakte, die in unmittelbarer räumlicher, personeller und zeitlicher Nähe des Arbeitsplatzes angesiedelt sind: Das schnelle Bier nach der Schicht, die Fahrgemeinschaft.

Zu dem Verlust einer sozialen Position in den Arbeitskontakten treten Rollenentstabilisierungen im Privatbereich hinzu. Da, wo etwa die Autorität des Vaters wesentlich auf seiner Erwerbspotenz beruht, wird sie bei eintretender und anhaltender Arbeitslosigkeit in Frage gestellt. Des Familienvaters existenzsichernde Funktion verkehrt sich für die Familie in ihr Gegenteil, in eine Belastung. Die Machtposition als Ernährer der Familie und als durch seine Berufstätigkeit erfolgreiches Modell von Realitätsbewältigung reduziert sich drastisch. Das Verhältnis der Ehepartner zueinander verändert sich zugunsten der bisher eher beherrschten Frau (inkl. der Kinder). Eingefahrene Abhängigkeitsverhältnisse, bisher Garanten der Beziehungskohäsion, werden aufgelöst und lösen sich nicht selten in einer aggressiven Abfuhr aufgestauten Erleidens.

Das heißt: Arbeitslosigkeit bedeutet für alle Betroffenen die massive Gefahr des Zerbrechens von gesellschaftlich vorgegebenen und individuell akzeptierten Realitätsdefinitionsmustern, von Formen und Werten also, die im Normalfall psychisch und bewußtseinsmäßig labil (gemachten) Arbeiterindividuen ihre materielle Existenz und psychische Identität stabil halten helfen. Entfallen diese Muster und können sie auch nicht etwa in vorhandenen sozialen und ideologischen Aktions- und Verstehensmustern einer organisierten Arbeiteröffentlichkeit aufgefangen werden, dann ist der Boden für eine psychische Verelendung bereitet.

5. Ausbeutung und menschliche Bedürfnisse

Psychische Verelendung ist eine gesamtgesellschaftliche Erscheinung, die nicht nur Menschen erfaßt, die innerhalb des Arbeitsprozesses stehen bzw. aus dem Arbeitsprozeß ausgeschieden werden, sondern sich auch bei Kindern und alten Menschen findet. Dennoch zeigen die zwei Fallbeispiele mit hoffentlich zureichender Deutlichkeit: 1. Die Erfüllung menschlicher Bedürfnisse hängt in einem hohen Maße von den Erfahrungen ab, die ein Mensch am und mit dem Arbeitsplatz macht. 2. Je stärker die Organisation der Arbeit diese Bedürfnisse nicht mehr erfüllen kann, desto stärker wird die Bedrohung und die Realität psychischer Verelendung in den verschiedenen Formen der Arbeitsunfähigkeit, der psychosomatischen Erkrankung, des Verlustes des sozialen Kontaktes, der Unfähigkeit, sein Leben angemessen gestalten zu können, des Alkoholismus und der Drogenabhängigkeit. 3. Die psychische Verelendung des einzelnen in seiner Arbeit oder bei Verlust seiner Arbeit wirken auch auf die Menschen, mit denen er in der Familie und in der häuslichen Umwelt zusammenlebt, und lösen bei diesen Formen psychischer Verelendung aus. So lösen durch die Schichtarbeit bedingte eheliche Konflikte psychische Schwierigkeiten bei den Heranwachsenden aus.

Wir behaupten nicht, daß psychische Verelendung ausschließlich durch die Organisation der Arbeit innerhalb des kapitalistischen Systems bedingt ist. Sicher gibt es auch andere Ursachen: die auch in Industrieländern fortdauernde Knappheit der materiellen Ressourcen, die Begrenztheit menschlicher Zeit, biologische Grundverfassung (Alterungsprozesse), frühkindliche Sozialisationsformen. Dennoch bestimmt im hohen Ausmaß die Organisation der Arbeit Ausmaß und Form der Verelendung.

In der Phase des hochindustrialisierten Kapitalismus wird die systembestimmende Konkurrenz der Einzelkapitale vor allem auf der Basis hochentwickelter Technologien geführt. Die Ausbeutung des Produktivfaktors Arbeitskraft geschieht nicht mehr vorwiegend auf der Basis physischer Gewalt, sondern wird vermittelt durch die maschinellen Anlagen, die bestimmte menschliche Arbeitsformen erfordern, z. B. Fließbandarbeit, Nachtarbeit, reizarme Überwachungstätigkeit. So läßt sich z. B. vielfach das Arbeitstempo einer Maschine beliebig beschleunigen und findet damit das Arbeitstempo seine Grenzen nur an den physischen und vor allem psychischen Belastungen, die dem Arbeitenden zugemutet und von ihm ertragen werden können, und sei es auf Kosten langfristiger psychischer Verelendung. Immer weniger vermögen die im Konkurrenzkampf der Einzelkapitale eingesetzten maschinellen Anlagen die vielfältigen menschlichen Bedürfnisse zu befriedigen, die durch den Arbeitsplatz vermittelt werden, immer stärker setzt die maschinelle Aufrüstung Arbeitskräfte frei und überläßt sie der sozialen Isolierung mit allen ihren psychischen Folgen. Die Entwicklung von Technologien, das Vorantreiben von Automation und Datenverarbeitung im Interesse privatwirtschaftlich organisierter Einzelkapitale nimmt wenig Rücksicht auf die Bedürfnisse des Einzelnen, die durch seinen bisherigen Arbeitsplatz befriedigt wurden.

Die liberal-kapitalistische Gesellschaftsauffassung ging bisher davon aus, daß menschliche Bedürfnisse am besten durch die Konkurrenz der Einzelkapitale zu sichern seien. Es werden Waren auf einem möglichst rationellen Wege produziert, die die Bedürfnisse des Einzelnen erfüllen. Dabei wurde jedoch nicht hinreichend beachtet, daß die Befriedigung von Bedürfnissen nicht nur durch Waren erfolgt, sondern auch und gerade durch die Organisation der Arbeit selbst. Wird die Erfüllung menschlicher Bedürfnisse, die durch den Arbeitsplatz vermittelt werden, bedroht oder unmöglich, dann kann diese Unzufriedenheit nur sehr begrenzt durch den Kauf von Waren kompensiert werden.

Gerade weil heute die Erfüllung wesentlicher Bedürfnisse über die Organisation der Arbeit vermittelt wird, bedarf es einer gesellschaftlichen Konzeption, die verstärkt auf den Arbeitsplatz und seine Gestaltung reflektiert[26]. Es geht um die «Humanisierung der Arbeit», die man bezeichnen kann als «die Anpassung der Arbeitsbedingungen an die Eigenschaften, Bedürfnisse und Interessen der Beschäftigten»[27]. Es müssen «die kurz- und langfristigen Auswirkungen bestimmter Beanspruchungen auf die Gesundheit, berufliche Mobilität, Lernfähigkeit und andere Aspekte der sozialen Chancen»[28] Berücksichtigung finden. Das fordert die Beachtung all dessen, was für die Situation von Arbeitsplätzen von Bedeutung ist, die Umweltbedingungen im Betrieb, die hierarchischen Abhängigkeiten bis hin zu Investitionsentscheidungen und zur Entwicklung von Technologien, was wiederum nicht möglich ist ohne eine durchgreifende Demokratisierung der Betriebe und Unternehmungen.

6. Theologie und psychische Verelendung

Daß es sich bei der Frage der Arbeit durchaus auch um eine theologische Frage handelt, machte die zynische Äußerung des BASF-Direktors Dr. H.A. Bischoff unmißverständlich deutlich: «Der Mensch steht keinesfalls im Mittelpunkt des Betriebes. Dort steht ... der wirtschaftliche Erfolg... Da alle Mittel funktionieren müssen, müssen auch die Menschen funktionieren

... Der Betrieb braucht die Menschen nicht als Menschen, die Gott bei ihrem Namen gerufen hat, sondern als Funktionen... Da die Menschen innerer Teil eines Ganzen, des Betriebes sind, sind sie ersetzbares Teil und Ersatzteil. Ersatzteile müssen griffbereit, katalogisiert sein, eine Nummer tragen.»[29]

Auch wenn die Kirchen nur begrenzte Möglichkeiten haben, auf gesellschaftliche Veränderung Einfluß zu nehmen, so muß das nicht zu Resignation führen, als stünden sie ohnmächtig den gesellschaftlichen Entwicklungen gegenüber und könnten höchstens etwas dazu tun, die schlimmsten Auswirkungen zu verhüten und zu verlangsamen. Vielmehr müssen die geringen Möglichkeiten verbessert und wirkungsvoller organisiert werden. Dies kann sich auf zwei Ebenen vollziehen: 1. auf der Ebene der Neuinterpretation und Weiterentwicklung ihrer Überlieferungen; 2. auf der Ebene der Handlungsbereiche, in denen sie wirksam sind.

Wie eine kreative Weiterentwicklung theologischer Aussagen, die auf eine langfristige Wertveränderung ausgerichtet ist, aussehen könnte, soll an einigen Punkten verdeutlicht werden:

1. In der theologischen Tradition wird der Familie eine starke Bedeutung zugemessen: viele Konflikte zwischen Staat und Kirche haben sich an der rechtlichen Sicherung der Familie entzündet (Elternrecht, Ehescheidung, zum Teil die Regelung der Abtreibung). Die Kommunikation in der Familie gilt als gewichtig und symbolisierungswürdig: Das Ich-Du-Verhältnis, das Opfer der Mutter für ihre Kinder, die Autorität des Vaters. Dagegen ist die Bedeutung der *Arbeitssituation* ohne vergleichbare theologische Bewertung geblieben, wenn man einmal von der stark frühkapitalistisch orientierten Interpretation der Arbeit als Werk, Beruf und Dienst innerhalb des Protestantismus absieht[30]. Die theologisch einseitige Überhöhung der Familie hat den Blick dafür verschlossen, wie stark die Familie abhängig von der Organisation der Arbeit bleibt. Nichts kann eine Familie zuverlässiger in allen ihren Funktionen zerstören als Nacht- und Schichtarbeit, nichts untergräbt die Autorität des Vaters mehr als Arbeitslosigkeit, und doch, welchen propagandistischen Aufwand entfalten die Kirchen, um gewisse Änderungen des Eherechtes zu verhindern, ohne dort aktiv zu werden, wo wesentliche Ursachen für das Zusammenbrechen der familialen Kommunikation liegen. Soll theologische Symbolik existenzerhaltend sein, muß der Mensch sich im Bilde des tätigen Gottes verstehen können, der kein in sich ruhendes Sein ist, sondern in der Ruhe des siebenten Tages sich seiner Arbeit erfreut, sie gut findet, nicht im Haß-Liebe-Verhalten zu seiner Arbeit steht.

2. Das Haß-Liebe-Verhältnis, in dem viele Arbeitende zu ihrer Arbeit stehen, besagt, in welchem Maße in der industriellen Arbeit das *Bedürfnis nach Kommunikation und sozialer Anerkennung* innerhalb und außerhalb des Arbeitsprozesses zerstört ist. Wenn der Arbeitende sich innerhalb des Betriebes nur als ein Rädchen fühlen kann, das weder eine für sich selbst sinnvolle Arbeit verrichtet noch schwer zu ersetzen ist, und seine Erfahrungen der gesellschaftlichen Realität entsprechen, wenn er entweder unter Monotonie der Arbeit oder Überlastung leidet, wenn eine vom Unternehmen listig einkalkulierte und geförderte Betriebs«treue» durch die Entlassung tief enttäuscht wird, dann bleiben menschliche Bedürfnisse auf eine solche Weise unerfüllt, daß nur noch eine psychische Verelendung die Folge sein kann.

Das heißt, hinsichtlich der Theologie der Arbeit muß es auch eine «Lehre vom Fall» geben. Die biblische Theologie verweist vielfach auf die Mühseligkeit der Arbeit, sie verrät jedoch nicht, und kann es aus ihrem geschichtlichen Standort auch nicht, wann die Arbeit Ausbeutung ist und Menschen des Eigenen beraubt werden. Über die Ausbeutungsformen innerhalb der industriellen Arbeit wird theologisch zu wenig gesprochen.

Eine Theologie der Arbeit kann daher weder einfach Arbeit als göttlich angeordnete Pflicht noch als ungöttliche Mühsal darstellen, sondern muß auch die Formen der Ausbeutung benennen, die zur psychischen Verelendung führen. Sie darf die Arbeitenden weder allein auf das Glück in der Familie verweisen noch das Maß der psychischen Zerstörung durch den Arbeitsprozeß herunterspielen. Hier fällt die Entscheidung, ob diese Welt als prinzipiell gut oder als prinzipiell böse anzusehen ist.

3. Die Theologie der letzten Jahrhunderte hat sich stark darum bemüht, gegen gesellschaftliche Gewalt die *Bedeutung des einzelnen* herauszustellen und dem gesellschaftlich angeschlagenen Individuum mit seiner individuellen Beziehung zu Gott einen Ort letzter Selbst- und Fremdbestätigung eröffnet. Sie hat damit aber zugleich dazu angeleitet, das Leiden an und in der Welt privat zu verarbeiten. Wir sahen in den Beispielen, wie stark z. B. der Verlust des Arbeitsplatzes vom Arbeitenden als ein persönliches Versagen angesehen wird und wie sehr die Familie dieses Urteil übernimmt, obgleich er ein Opfer wirtschaftlicher Prozesse ist, auf die er keinen Einfluß hat. Es gibt den Meister, der nichts entscheiden kann, aber persönlich für Schwierigkeiten verantwortlich gemacht wird. Es kommt im Betrieb zum Konkurrenzkampf der einzelnen, der mit der Vernichtung des Unterliegenden endet, mit Resignation, Verlust der Arbeit, psychosomatischer Er-

krankung, wobei der einzelne sich selbst die Schuld an seiner eigenen Zerstörung gibt. Gerade die nur individuelle Verarbeitung aber verhindert eine politische Organisierung des Konfliktes.

Schließlich, 4. sei an die christliche Vorstellung von *Gerechtigkeit* erinnert. Akut ist das Problem der gerechten Zuordnung von Leistung und Entlohnung, die heute die Arbeitsverhältnisse bestimmt. Viele Formen psychischer Verelendung knüpfen an die kränkende, d.h. krankmachende, Erfahrung an, ungerecht behandelt worden zu sein. Die Zurückweisung bei einer Lohnforderung, die Erfahrung, in seiner Tätigkeit gegenüber anderen schlechter bezahlt zu werden, die Zurücksetzung angesichts der Beförderung eines anderen, das alles führt zu der Vorstellung, in dieser Gesellschaft sei keine Gerechtigkeit zu erwarten, führt zu Resignation und individuellem Rückzug. Gerade dieses Gefühl der Gerechtigkeit ist von der Seite des Kapitals ausbeutbar. Die Einführung z.B. einer «wissenschaftlichen» Arbeitsplatzbewertung gestattet es, die geforderte Leistung zu erhöhen, vermittelt aber zugleich den täuschenden Eindruck, daß hier ein gerechtes Verfahren der Einstufung vorliege.

Die Theologie hat in ihrer Geschichte ein ausgefeiltes System des Zusammenhanges von Leistung und Lohn entwickelt, dennoch fällt es ihr schwer, Gerechtigkeit und Rechtfertigung auf die konkreten Probleme der Gerechtigkeit am Arbeitsplatz zu beziehen, obgleich gerade das gerechte Verhältnis von Lohn und Leistung zu einer beherrschenden Frage geworden ist. Es wäre an der Zeit, angesichts dieses Problems, das so viel psychisches Elend mit sich bringt, zu fragen, worin hier die Gerechtigkeit Gottes besteht.

7. Ansätze kirchlichen Handelns

Es lassen sich fünf Ebenen nennen, auf denen die Kirche dem Problem der psychischen Verelendung entgegentreten kann:

a. Kirche als politische Lobby: Die Kirche hat in der BRD in der Auseinandersetzung um die Änderung des Abtreibungsparagraphen gezeigt, daß sie über ein beträchtliches Potential verfügt, wenn es darum geht, Leben, auch ungeborenes, zu schützen. Vermutlich hätte sie mehr Verständnis innerhalb der Gesellschaft gefunden, wenn sie von einer theologischen Darstellung eines menschenwürdigen Lebens und seinen Bedingungen ausgegangen wäre. Die konkreten Forderungen, die z.B. Gewerkschaften mit der «Humanisierung der Arbeit» verbunden haben[31], sollten von der Kirche aufgenommen werden, zumal nicht nur die Sonntagsarbeit, sondern auch die Erschöpfung durch den Arbeitsprozeß und der Verlust sozialer Kontakte vielfältigen negativen Einfluß auf die kirchliche Arbeit mit sich bringen. Es gibt in der kirchlichen Arbeit durchaus Ansätze, etwa verschiedene Entschließungen zum Abbau und zur Kontrolle von Schichtarbeit, aber als politische Lobby ist die Kirche nicht tätig geworden. Es gibt eine große Anzahl von kirchlichen Einrichtungen für alte Menschen, von Altenclubs über Altenkreise bis zu Altersheimen, aber eine spezielle Gesetzgebung zur Altenproblematik wird von der Kirche nicht gefordert. Hier sind viele Möglichkeiten unausgeschöpft.

b. Arbeit in den Gemeinden: Die Kirchen verfügen mit ihren Gemeindeorganisationen über einen Verteilerapparat, der es ermöglicht, Fragen der psychischen Verelendung in Gruppen zu behandeln. Hier kann zumindest ein gewisses Problembewußtsein geschaffen werden, auch wenn die hier genannten Problemgruppen in stark mittelschichtorientierten Kirchen nur in geringer Zahl vertreten sind. Dabei wird es notwendig sein, genau zu überlegen, wie die Problematik an die Gemeinden herangetragen werden kann.

c. Das Thema der psychischen Verelendung wird auch in den *Einzelgesprächen* auftauchen, wenn ein Pfarrer bereit ist, auf diese Problematik zu hören. Hinter Familienkonflikten stecken nicht selten Probleme, die sich auf das Verhältnis zur Arbeit beziehen, obgleich sie weniger als die Familie als theologische Thematik angesehen werden, auch von seiten der Ratsuchenden. Es kann sich aber hier vieles artikulieren, vor allem die Angst am und um den Arbeitsplatz. Probleme des Älterwerdens, Fragen der Gerechtigkeit, der Identifikation mit der Arbeit und dem Betrieb, das Verhältnis am Arbeitsplatz, die Sorge um die Gesundheit. Gerade wenn ein Pfarrer Verständnis zeigt dafür, daß die Ermüdung von der Arbeit und die Priorität für die Familie die Erfüllung religiöser Pflichten erschwert oder verhindert, wird sich Bereitschaft finden, über die Ängste und Belastungen, die durch den Arbeitsplatz verursacht sind, zu sprechen. Der Kindergarten kann hier ein wichtiger Vermittlungspunkt sein, um ins Gespräch zu kommen; schon seine Öffnungszeiten verraten, wie die Kirchen zur Problematik der werktätigen Frauen stehen.

d. Wenn wir davon ausgehen, daß kirchliche Arbeit als Zielrichtung die längerfristige Veränderung von Werthaltungen und Weltdeutungen anstrebt, kann es nicht ihre Aufgabe sein, selbst als politische Partei aufzutreten. Aber gerade wenn es um solche längerfristigen Veränderungen geht, muß die Kirche immer wieder durch *«symbolische Aktionen»* öffentlich aufweisen, auf welcher Seite sie steht, wo sie die Grundkonflikte und Grundgegensätze in dieser Gesellschaft sieht. Geht ihre Tätigkeit auf die Einübung demokratischer und solidarischer Verhaltensweisen, muß dies

gerade vor Ort sichtbar werden. Der Einsatz kirchlicher Initiativ-Gruppen, wenn Entlassungen und Arbeitslosigkeit drohen, ist eine solche symbolische Aktion. Das Engagement katholischer und evangelischer Pfarrer in Speyer angesichts der drohenden Schließung der Vokker-Wulf-Flugzeugwerke ist ein Beispiel für das hier Gemeinte. Es gibt genug Mißstände in den Gemeinden, die mit der Problematik von psychischer Verelendung zu tun haben, z. B. Heime, in denen alte Menschen oder psychisch Gestörte und Jugendliche unter unwürdigen Umständen zusammenleben müssen, ohne Therapie, ohne Anregungen, ohne Kontakte zur Außenwelt. Freilich bedarf es der sorgfältigen und geduldigen Vorbereitung und Auswertung, wenn eine solche «symbolische Aktion» nicht scheitern oder mit der Enttäuschung aller Beteiligten enden soll.

e. Die Veränderung der grundlegenden Ursachen psychischer Verelendung ist keine Aufgabe, für die die Kirchen allein zuständig oder zu der sie gar allein fähig wären. Die Kirchen neigen dazu, sich selbst genug zu sein. Sie brauchen aber *Bündnispartner*, mit denen sie eine so weitgreifende Problematik wie die psychische Verelendung angehen können. Wir denken an die Gewerkschaften, die über Zugänge zu den Ursachen psychischer Verelendung verfügen, so bei der Arbeitsplatzbewertung und -einstufung, bei Arbeitslosigkeit und Humanisierung der Arbeit. Wie in jeder Organisation gibt es hier Bereiche, die in der Alltagsroutine gar nicht bemerkt oder außerhalb des organisatorischen Interesses liegen.

Schluß

Eine Neuorganisation der Arbeit, die Arbeitsintensivierung, Arbeitsverarmung, Dequalifikation, Nacht- und Schichtarbeit sowie Arbeitslosigkeit mit sich bringt, führt zum Verlust psychosozialer Selbstverwirklichung und Selbststabilisierung. Da diese Identitätsbedrohung allgemein nur individuell verarbeitet werden kann, führt die Privatisierung zur Normen- und Wertdestruktion, zur psychischen Dekompensation und zum Gesamtbild der psychischen Verelendung. Diese Neuorganisation der Arbeit, die solche psychische Verelendung hervorruft, ist jedoch nicht Ursache technischer Zwänge, sondern das Ergebnis von Technologisierungsprozessen und Rationalisierungsvorhaben, die die konkurrierenden Privatkapitale und in ihrem Gefolge die öffentlichen Verwaltungen auf Kosten und auf dem Rücken der Lohnabhängigen austragen, unter Mißachtung der Erfüllung menschlicher Bedürfnisse, die an und mit dem Arbeitsplatz vermittelt werden.

Psychische Verelendung wirkt in alle Tätigkeiten der Kirchen hinein, und dies wird deutlich, wenn sie vorwurfsvoll von der Bequemlichkeit, der Passivität, der Isolierung und der Vereinsamung des modernen Menschen sprechen. Wer psychisch kaputt ist, dem kann man lange predigen. Die Kirchen müssen lernen, in welchem Ausmaß psychosoziale Identität am Arbeitsplatz gewonnen und verloren ist und wie ihre theologischen Symbole vom tätigen Gott, dem Sündenfall, der Rettung und der Gerechtigkeit auf den tätigen Menschen und seine Ausbeutung, auf Lohn und Leistung innerhalb der Organisation der Arbeit zu beziehen sind. Schließlich: Daß der Auftrag der Weltveränderung kein Anlaß zur Resignation ist, sondern sich realisieren läßt, aber nicht von den Kirchen im Alleingang, nicht ohne die aktive Mitarbeit derer, die die Gegenwehr gegen die «psychische Verelendung» als eine öffentliche Aufgabe in Angriff genommen haben.

[1] K. Marx/F. Engels, Manifest der Kommunistischen Partei, MEW 4, 493.

[2] K. Marx, Das Kapital, Bd. 1, MEW 23, 674 f.

[3] Zur Diskussion vgl. W. Wagner, Verelendungstheorie – Die hilflose Kapitalismuskritik (Frankfurt 1976).

[4] H. Kern/M. Schumann, Industriearbeit und Arbeiterbewußtsein, Teil I (Frankfurt 1970) 27 f.

[5] Sieben Berichte, Wirtschaftliche und soziale Aspekte des technischen Wandels in der Bundesrepublik Deutschland, 1. Bd., Kurzfassung der Ergebnisse (Frankfurt 1970) 226 f.

[6] W. Bungard/H.E. Lück, Arbeit in sozialer Isolation: Arbeit und Leistung (1971) 189–191.

[7] H. Valentin u.a., Arbeitsmedizin (Stuttgart 1971) 9.

[8] H.-U. Deppe, Industriearbeit und Medizin (Frankfurt 1973) 125 nach A. Gubser, Monotonie im Industriebetrieb (Bern/Stuttgart 1968) 79 ff.

[9] Industriearbeit und Gesundheitsverschleiß (Frankfurt 1974), Exkurs: Wichtige Lohnfindungsmethoden, 80–84.

[10] N. Altmann u.a., Öffentliche Verwaltung (Frankfurt 1971) 13.

[11] F. Böhle/N. Altmann, Industrielle Arbeit und soziale Sicherheit (Frankfurt 1972) 41.

[12] Chr. Rebell, Sozialpsychiatrie in der Industriegesellschaft (Frankfurt 1976) 91.

[13] J. Siegrist, Belastungen der Arbeitssituation bei Angestellten: Zeitschrift für Allgemeinmedizin, Der Landarzt, 42 (1971) 1037 ff.

[14] Materialien zur Lebens- und Arbeitssituation der Industriearbeiter in der BRD (Frankfurt 1973) Tab. 64.

[15] J. Rutenfranz, Arbeitsphysiologische Aspekte der Nacht- und Schichtarbeit: Arbeitsmedizin, Sozialmedizin, Arbeitshygiene (1967) 17–23.

[16] H.-U. Deppe, aaO. 128.

[17] J. Rutenfranz, aaO. 17; vgl. auch W. Menzel, Menschliche Tag-Nacht-Rhythmik und Schichtarbeit (Basel 1962) 134–141.

[18] J. Miehe, Schichtarbeit, in: K. Thomas, Analyse der Arbeit (Stuttgart 1963) 251–264.

[19] R. Wald, Industriearbeiter privat (Stuttgart 1966) 54.

[20] Wald, aaO. 34 bzw. 72.

[21] K. Winger, Determinanten der Sozialisation in Schichtarbeiterfamilien – Materialien zur kritischen Analyse von Devianztheorien (Manuskript Marburg 1974).

[22] Vgl. dazu: J. Hoffmann/W. Semmler, Kapitalistische Krise und Arbeitslosigkeit in der Bundesrepublik: Probleme des Klassenkampfs 5 (Dez. 1972) 125 ff.

[23] O. Negt, Soziologische Phantasie und exemplarisches Lernen (Frankfurt/M/Köln ^{5}1972) 45 f.

[24] G. Paul/A. Wacker, Psychologische Erfahrungsdimensionen

der Arbeitslosigkeit: POLITIKON, Göttinger Studentenzeitschrift Nr. 75 (April 1975) 15.

[25] Vgl. z.B. R. Reiche, Proletarische Familie: diskus, Frankfurter Studentenzeitung (Juni 1973).

[26] H.O. Vetter (Hg.), Humanisierung der Arbeit als gesellschaftspolitische und gewerkschaftliche Aufgabe (Frankfurt 1974); M. Helfert, Ziele und Durchsetzung der Humanisierung der Arbeit, WSI-Mitteilungen, Zeitschrift des Wirtschafts- und Sozialwissenschaftlichen Instituts des Deutschen Gewerkschaftsbundes 28 (1975) 245–256; M. Kittner, Mitbestimmung der Arbeitnehmer über die Arbeitsorganisation und über die Ausgestaltung und Umgebung des Arbeitsplatzes, aaO. 256–269.

[27] M. Helfert, aaO. 246.

[28] AaO. 247.

[29] Zitiert nach: Industriearbeit und Gesundheitsverschleiß, aaO. 77.

[30] Vgl. Y. Spiegel, Arbeit und Leistung als sozialethisches Problem: Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft, 65 (1976) 240–256.

[31] Vgl. die unter 26 zitierte Literatur. Vgl. auch die Thesen der Confédération générale du travail (CGT), Zur Humanisierung der Arbeitswelt, Sonderausgabe zu CGT-Informationen, Nr. 16, November 1974, mit ihren klaren Formulierungen zur Schichtarbeit, 16 f.

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 am 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 1973); Praktische Theologie heute (Hg., München–Mainz 1974); Kirche und Klassenbindung (Hg., Frankfurt 1974); Aufsätze zur Praktischen Theologie, zur Soziopsychoanalyse und zur Kirchensoziologie. Anschrift: J.W.Goethe Universität, Betriebseinheit Evang. Theologie, Senckenberganlage 13–17, D–6000 Frankfurt am Main.

KLAUS WINGER

1951 in Walkenried/H. geboren. Studium der Pädagogik und Theologie in Bethel/Bielefeld und Marburg, 1975 Diplom im Fach Erziehungswissenschaft in Marburg. Ab 1975 Tätigkeit als Studieninspektor am Theologischen Konvikt, Frankfurt am Main. Anschrift: Savignystraße 59, D-6000 Frankfurt am Main.

Theologische Begründung

Aquinata Böckmann

Welches sind die Impulse des Neuen Testamentes für das Verhältnis der Kirche zu den Armen?

Das Neue Testament kann uns keine genauen Anweisungen zu dem gestellten Problem geben, dafür ist allein der zeitliche Abstand zu groß, aber es liefert uns Modelle, Grundimpulse, allgemeine Hinweise für heute. Solange man fragt: «Was bedeutete dieser und jener Auftrag Jesu in seiner Zeit?» ist es noch relativ leicht. Die Schwierigkeiten beginnen, wenn man nach der Relevanz für heute fragt. Das Problem der Hermeneutik müßte eigentlich stärkere Beachtung finden[1]. Aber man wird auch so die Einkleidung in zeitbedingte Formen sehen und wird den Mut haben müssen, die Grundimpulse wiederum in zeitbedingte Formen zu übersetzen, heute anders als morgen und in der westlichen Welt anders als in den Ländern der dritten Welt. Unsere Fragen von heute sind nicht die Fragen des Neuen Testamentes, und man überstrapaziert die Texte, wenn man die konkreten Probleme etwa der Weltwirtschaft, der Entwicklungshilfe, der Befreiung von Entfremdung, der Strukturveränderung direkt an das Neue Testament heranträgt.

Es ist hier nach den Impulsen des Neuen Testamentes allgemein gefragt. Deswegen können keine rein exegetischen Ausführungen erwartet werden, und eine Entwicklung des Themas etwa nach den verschiedenen Traditionsschichten muß unterbleiben. Aber auf der Grundlage der Exegese sollen einige Überlegungen folgen mit den Schwerpunkten der Evangelien, des Kontextes der judenchristlichen Gemeinden und der Briefliteratur des Paulus.

1. Jesus und der Jüngerkreis im Verhältnis zu den Armen

1.1 Der Text der Seligpreisungen (Lk 6,20–26; Mt 5,3–12)

1.1.1 Welches ist die ursprüngliche Botschaft? Wahrscheinlich ist die erste lukanische Seligpreisung mit der Anrede der Armen in der zweiten Person ohne den Zusatz «im Geist» und mit der Verheißung des Gottesreiches im Jetzt die früheste greifbare Fassung. Es ist anzunehmen, daß dieser Heilsruf an den Anfang der öffentlichen Tätigkeit Jesu gehört (vgl. auch Jesu programmatische Verkündigung: Lk 4,18). Jesus wendet sich direkt an die Armen und spricht ihnen das Gottesreich zu. Die *Basileia* ist in besonderer Weise gerade für die Armen da. In der ursprünglichen Situation sind wohl die Zuhörer, die Jesus anredet, einfache Menschen aus Galiläa, solche, die heilsbedürftig sind, denen etwas fehlt und die deshalb einem unbekannten Propheten nachlaufen.

Die Angeredeten stehen in der alttestamentlichen Tradition und wissen von den Verheißungen eines Messias der Armen (vgl. Jes 61,1; 58,6). Durch das Alte Testament zieht sich der Gedanke, daß die Armen und Gebeugten Gott ihren besonderen Helfer nennen dürfen (vgl. u.a. Jes 25,4; Ps 69,34; 72,4). In der Zusage des Gottesreiches an die Armen offenbart Jesus, daß in ihm der Gott der Armen angekommen ist. Sie werden seliggepriesen, nicht, weil sie arm sind, sondern weil gerade zu ihnen Jesus kommt und dadurch ihre Armut verwandelt. Jesus fragt nicht nach besonderen Vorbedingungen und Verdiensten. Das Gottesreich ist nicht zunächst eine Belohnung für Tugenden, sondern es ist ein Geschenk. Damit stößt er die normale menschliche Wertordnung um. Den Armen und nicht den Reichen, den Kleinen und nicht den Mächtigen gehört der Vorrang. Die Seligpreisungen sind vergleichbar mit dem Magnificat, das die Umkehrung der Werte in der Stunde, da die Heilszeit beginnt, besingt, anknüpfend an das alttestamentliche Schema von Erniedrigung und Erhöhung (vgl. Lk 1,52 f).

1.1.2 Betrachtet man die Fassung des Lukas, so merkt man, daß er die Jünger angesprochen sein läßt (6,20), d.h. in seiner Perspektive die Christen seiner Zeit. Er spricht ohne Hinweis auf die moralischen Qualitäten von den Armen, den Hungernden, den Weinenden und Verfolgten. Diese Fakten treffen auf die lukanischen Gemeinden zu[2]. Lukas weiß auch, daß mit der Ankunft des Messias sich die Umkehrung der Situationen nur in einigen wenigen Fällen wirklich sichtbar ereignet hat. Die Sättigung, das frohe Auflachen, der Lohn werden in Fülle erst im eschatologischen Gottesreich verwirklicht werden, noch nicht jetzt. So werden die Seligpreisungen zu einem Trostspruch für die christliche Gemeinde. Der jetzige Äon ist durch Armut, Unterdrückung und Verfolgung gekennzeichnet. Aber einmal werden die Situationen umgekehrt werden.

Lukas hat neben den Seligpreisungen noch vier Weherufe (6,24–26). Wiederum ist schockierend, daß er das *Wehe* nicht auf das schlechte Verhalten der Reichen gründet, sondern auf die Fakten des Reichseins, des

Sattseins, des Lachens, des Hofiert-Werdens an sich. Hier wird stark polarisiert: auf der einen Seite die Armen, Hungernden und Verfolgten, auf der anderen die Satten, Reichen und Verfolger. Am Reichtum selbst scheint ein Verderben zu kleben (vgl. Lk 16,9.11). Ähnlich ist es in den Parabeln vom reichen Prasser und armen Lazarus (Lk 16,19–31) und vom reichen Kornbauern (Lk 12,16–21). Solch harte Worte stehen nur bei Lukas, der wahrscheinlich in besonderer Weise die verhängnisvollen Folgen des Reichtums erfuhr. Die Reichen haben keine Lücke mehr, durch die Gottes Reich Eingang findet. Ihr Reichtum trennt sie von den Armen, die sie nicht mehr sehen; sie sammeln auf der Erde, anstatt bei Gott Schätze zu sammeln, d.h. Almosen zu geben (Lk 12,15.21). Besonders das Lukasevangelium hat eindringliche Warnungen vor dem Reichtum (vgl. 12,33; 14,33; 16; 12). Seine einzig rechtmäßige Verwendung scheint es zu sein, ihn im Sinn der Wohltätigkeit zu verwenden (Lk 16,1–12; 12,33; 11,41: lk. Veränderung!)[3].

1.1.3 Bei Mattäus ist der Kreis der Adressaten erweitert zu allen, die Christen sind und sein wollen. Die Armen sind die Demütigen, die Barmherzigen, die Gerechten usw. Damit steht Matthäus in der Armenfrömmigkeit des Alten Testamentes und umschreibt mit seinen Rufen das, was die neue Gerechtigkeit der Bergpredigt umschließt[4]. Entsprechend dem hebräischen Denken ist Armut und Demut eine einzige Haltung[5], wobei schwerlich an eine rein geistliche Armut ohne jede materielle Grundlage gedacht werden kann. Diese Armen im Geist sind der Hilfe bedürftig, aber sie nehmen ihre Situation vor Gott an, sind bereit, Verfolgung zu leiden, hungern nach der Gerechtigkeit Gottes; sie vertrauen auf Gott, üben Barmherzigkeit und stiften Frieden. Armut im Geist wird ein zu erstrebendes Ideal für alle Christen.

Die Gerichtsrede (Mt 25,31–46) schildert diese barmherzigen und gerechten Menschen, die die Hungrigen speisen, die Dürstenden tränken, die Fremden beherbergen, die Nackten bekleiden, die Kranken und Gefangenen besuchen. Vergleicht man mit den Seligpreisungen, wird klar, daß nur solche Menschen, die selbst durch und durch arm sind, so helfen können. Und solches Tun ist Tun an Christus.

1.2 Jesus und die Armen

Aus dem Gesamtzeugnis der Evangelien erhellt, wie Jesus immer den Vorzug denen gibt, die hilfsbedürftig sind. Das sind zunächst jene, die Hilfe im Sinn von Heilung brauchen. Lukas läßt Jesus die Seligpreisung der Armen sprechen, als dieser von einer großen Volksmenge umgeben ist, «die gekommen war, um von den Krankheiten geheilt zu werden» (Lk 6,18). Und das Zusammen von Heilungen und Verkünden der frohen Botschaft an die Armen ist auch das Erkennungszeichen für Johannes den Täufer (Lk 7,21 f, par Mt 11,4 f). Man sieht, wie es nicht nur eine Verheißung von Heil in Worten, sondern gleichzeitig ein heilschaffendes Tun ist. «Nicht die Gesunden bedürfen des Arztes, sondern die Kranken» (Mk 2,17 parr). Es geht Jesus um das Heil des ganzen Menschen. Dadurch, daß er sich ihnen zuwendet und ihre Gemeinschaft sucht, rehabilitiert er auch ihr Ansehen.

Er selbst kommt aus dem einfachen Volk, und er verkehrt, besonders in Galliläa, meistens mit ihm. Aber er betrachtet die Menschen nicht nach ihrer Zugehörigkeit zu einem bestimmten Stand oder zu einer bestimmten Klasse. Er sieht auf die Person und darauf, wie sehr sie ihn braucht. Er läßt sich sowohl von Pharisäern wie von Zöllnern zum Mahl einladen (vgl. Lk 7,36–50; 19,1–10); er läßt sich von Nikodemus aufsuchen (Joh 3,1–21), und er hat Lazarus zum Freund (Joh 11,3).

Jesus läßt Kinder zu sich kommen und stellt sie als Vorbild hin (Mk 10,13–16 parr), und er preist die Unmündigen und Kleinen selig (Lk 10,21, par Mt 11,25). Damit hängt das Paradox der Bevorzugung der Letzten zusammen (Mk 10,31 par; Mt 20,16; Lk 13,30). Jesus wendet sich sogar an die Heiden (Mt 8,5–13; 21,31f; 15,21–28 par), spricht mit der Samariterin (Joh 4,1–42) und stellt den Samariter als Vorbild hin (Lk 10,30–37). Er läßt sich von einer Sünderin mit kostbarer Salbe überschütten (Lk 7,36–50), er begnadigt die Ehebrecherin (Joh 8,1–11), er stellt eine arme Witwe den Jüngern als Beispiel hin (Lk 21,1–4 par), und viele Frauen dienen ihm (Lk 8,1–3).

Manche wollen in solchem Handeln Jesu eine Lektion der Subversivität sehen[6]. J. Moltmann sagt: «Die Liebe Gottes und die Humanität Christi sind parteilich für die Mühseligen und Beladenen, für die Erniedrigten und Beleidigten ... Erst durch die parteiliche Dialektik kommt der Universalismus des Gekreuzigten in die Welt.»[7] Jesus nimmt Partei für die Armen, und – so J. Rollet – «Wenn man sagt, man nähme Partei für die Armen, ohne die Bedingungen zu ändern, die die Armut hervorbringen, d.h. die Ausbeutung im ökonomischen, politischen und kulturellen Bereich, so ist das ein Betrug und eine Heuchelei.»[8] G. Gutierrez nennt all solches Tun Jesu befreiend und politisch[9].

Dagegen gibt es viele Beweise dafür, daß Jesus kein Sozialrevolutionär war. Da ist vor allem die Offenheit zu allen politischen und ökonomischen Lagern. Gegenüber den Indizien, aus denen man eine Zugehörigkeit zur Zelotenpartei schließen könnte (z.B. Reich-Gottes-Verkündigung, Missionsbefehl, kritisches

Verhalten gegenüber Herodes, die Ironie in Lk 22,25, das Tragen des Schwertes in Lk 22,36, der Einzug in Jerusalem, die Begründung des Todes)[10], steht eine ganze Reihe anderer Fakten, die beweisen, daß Jesus zu keiner der Parteien gehörte, so z.B. die Betonung der Gewaltlosigkeit, der Feindesliebe, die Seligpreisung der Friedensstifter, die Anweisung, wehrlos auf die Missionsreise zu gehen, die Treue gegenüber dem Gesetz, das Zurückweisen jeder politischen Aktivität[11]. Er geißelt die soziale Ungerechtigkeit seiner Zeit, den Gegensatz zwischen arm und reich, der dem Willen Gottes entgegen ist, aber er ruft nicht zur Revolution auf und stellt kein revolutionäres Programm auf. Gott wird richten. Jesus ruft jeden zu einer selbstkritischen Überlegung, zur wirklichen Bekehrung und Nächstenliebe auf[12]. Er selbst will dienen, nicht herrschen, und ist bereit, den Tod auf sich zu nehmen.

1.3 Der Jüngerkreis und die Armen

Jesus wählt die meisten seiner Jünger aus dem einfachen Volk; es ist auch ein Zöllner dabei. Man kann nicht wie Belo sagen[13], daß sie alle der Proletarierklasse angehören. Vermutlich war Judas ein Zelot, aber es kann sein, daß er Jesus gerade deswegen verriet, weil dieser ihm nicht zelotisch genug war.

Jesus verlangt von seinen Jüngern im allgemeinen, daß sie ihr Eigentum aufgeben und ihm folgen, indem sie von einem Tag auf den anderen, von Almosen und Gastfreundschaft leben. Innerhalb des Jüngerkreises gelten keine früheren Besitzordnungen, sondern sie haben eine gemeinsame Kasse, und diese dient anscheinend nicht nur zur Deckung der Lebenskosten, sondern auch zum Almosengeben (vgl. Joh 13,29; 12,6).

Entgegen wirtschaftlichem Denken sendet Jesus seine Jünger mittellos aus, so daß sie vermutlich nicht von Reichen und Hochgestellten aufgenommen werden, sondern nur von Kleinen und Unbedeutenden, von denen, die wirklich auf das Heil warten.

Jesus gebietet den Jüngern, die Armen in ihre Gemeinschaft aufzunehmen (Lk 14,12f.21). Er vermittelt ihnen entsprechend der alttestamentlichen Frömmigkeit die Hochschätzung des Almosengebens (Lk 12,33; 6,30–34). Es war eine Zeit, in der man die Armut als mit dieser Weltzeit gegeben annahm. «Arme habt ihr allezeit bei euch» (Mk 14,7; Mt 26,11; Joh 12,8). Die Frage, die Ursachen dieser Armut zu beseitigen, konnte noch nicht auftauchen.

In einem Rückblick kann man als Grundimpulse herausstellen: Die Priorität gebührt denen, die am bedürftigsten sind. Unter diesen kann man Jesu Vorliebe für die wirklich Armen, die Kranken, Zurückgestellten, Benachteiligten usw. feststellen.

Nicht die Zugehörigkeit zu einer Gruppe, sondern die Hilfsbedürftigkeit der Person ist ausschlaggebend. Nie ist Jesus fanatisch, sondern er ist offen zu allen.

Die Evangelien prangern die soziale Ungerechtigkeit an und warnen eindringlich vor den Gefahren des Reichtums. Die beste Verwendung des Besitzes ist es, ihn im Sinn des Wohltuns an den Armen zu verwenden.

Um wirklich barmherzig zu sein, ist eine Haltung der Armut, wie sie Matthäus in den Seligpreisungen beschreibt, die nötige Voraussetzung. Das Tun am geringsten Brunder ist entscheidend für den Eintritt in das ewige Gottesreich.

Armut, Not und Verfolgung gehören nach Meinung der Synoptiker zur jetzigen Weltzeit und werden endgültig erst am Ende der Zeit eliminiert. Die Frage, die Ursachen dieser Armut zu beseitigen, stand noch nicht zur Debatte im Unterschied zu heute.

2. Die judenchristlichen Gemeinden

2.1 Die Urgemeinde in Jerusalem nach der Apostelgeschichte

In einem der beiden Sammelberichte, die das Leben der ersten Christen in idealer Weise schildern, heißt es: «Es gab unter ihnen keinen Notleidenden» (Apg 4,34). Damit wird in dieser Gemeinde die alttestamentliche Verheißung von Dtn 15,4 wahrgemacht. Im Gottesvolk sollen alle das Nötige haben und einander helfen, so daß es keine Bedürftigen gibt. Die Urgemeinde stellt das messianische neue Gottesvolk in der Vollgestalt dar. Die Christen teilen alles untereinander oder stellen den Besitz den andern zur Verfügung. (Die Berichte widersprechen sich; vgl. 2,44; 4,32 b c mit 2,45; 4,34f.) Und dieses praktische Verhalten im Alltag ist eine Konsequenz der Feier des Brotbrechens. Einige Textzeugen haben in Apg 4,32 hinzugefügt: «Es gab keinen trennenden Unterschied zwischen ihnen.» Vor der Bruderschaft in Christus wird der Rechtsanspruch auf die Güter relativiert. Diese werden zum Band der Brüderlichkeit und Einheit.

In Apg 6,1–6 liest man, daß die Apostel mit der Wortverkündigung den täglichen Dienst an den Tischen verbanden. Später werden Männer, «erfüllt vom Hl. Geist und von Weisheit» (Apg 6,3), nach Gebet und Handauflegung (6,6) zu diesem Dienst aufgestellt, – ein Zeichen für den Stellenwert, den dieser Dienst (wahrscheinlich allgemein als Betreuung der bedürftigen Gemeindemitglieder gedacht[14]) in der alten Kirche einnimmt.

2.2 Der Jakobusbrief

Der Verfasser tadelt seine Gemeinde hart, daß sie, wie Jak 2,1–3 schildert, den Reichen entsprechend seinem Ansehen behandelt und dem Armen einen geringen Platz zuweist. «Armenliebe und Personenkult mit den Reichen schließen sich gegenseitig aus.»[15] Der gleiche Brief ruft den Reichen ein hartes Wehe entgegen (5,1–3) und tadelt, wie sie die Armen ausbeuten (5,4–6). Aber es folgt kein Aufruf zur Rebellion, sondern zum Warten auf die Ankunft des Herrn, der nahe ist (5,10). Gott wird sich der Entrechteten annehmen. Wegen der Naherwartung kann nicht die Frage entstehen, wie man zu einer besseren Gesellschaftsordnung kommen kann.

Mit folgenden Punkten lassen sich die Grundimpulse aus diesen Mitteilungen über die judenchristlichen Gemeinden umschreiben: In Gottes Volk soll es keine Bedürftigen geben. Innerhalb der christlichen Gemeinde sind alle eins, gilt kein Ansehen der Person; die Güter sollen geteilt oder zur Verfügung gestellt werden. Der Dienst an den bedürftigen Gemeindemitgliedern wird als sehr wichtig erachtet. Die Ungerechtigkeit der Reichen gegenüber den Armen wird deutlich angeprangert.

3. Paulus und die Armen

3.1 Die Armen in der korinthischen Gemeinde

Paulus schreibt, daß Gott Törichte, Menschen niedriger Geburt, Verachtete, «Nichts-Seiende» erwählt habe (1 Kor 1,26–29). Er sieht in der Zusammensetzung der Gemeinde hauptsächlich aus den untern Bevölkerungsschichten eine theologische Bedeutsamkeit. Es ist die Freiheit der göttlichen Gnadenwahl (vgl. 1 Kor 1,18–25) und hängt zusammen mit dem Paradox des Kreuzes, daß Gottes Macht und Herrlichkeit sich in menschlicher Ohnmacht und Niedrigkeit zeigt. Niedrige und Ohnmächtige können Gott eher unter den enttäuschenden Anzeichen der Schwachheit, der Torheit und des Kreuzes erkennen. Durch die Erwählung der Schwachen geschieht die Umkehrung der Werte: Das Niedrige wird erhöht, das Hohe erniedrigt. Hier ist jedes menschliche Rühmen ausgeschlossen.

Es gibt in der Gemeinde auch einige (nicht viele: 1,26) Weise und Mächtige. Aber alle bindet Gott in der Gemeinschaft um den erhöhten Herrn zusammen, in der *koinonia* der Eucharistiefeier. Paulus tadelt in 1 Kor 11,17–34 das Verhalten der Korinther. Zwar ist die eucharistische Feier in sich intakt. Aber er beanstandet, daß sich bei der vorausgehenden Agape gesellschaftliche Unterschiede bemerkbar machen. Der eine hat genug zu essen, der andere hungert. Der harte Vorwurf trifft sie: «Liegt euch nichts an der Gemeinde Gottes, und wollt ihr die Armen beschämen?» (1 Kor 11,22). Die sozialen Unterschiede hochkommen lassen, – das ist ein unwürdiges Essen des Herrenmahles. Jeder nimmt das Eigene. Essen und Trinken sind so Anlaß und Symbol der Trennung, während sie doch Einheit herstellen und bezeugen sollten. Die Christen können die Liebestat Christi, der in seinem Leib Einheit unter den Menschen schafft, nicht bezeugen, wenn sie untereinander gesellschaftliche Barrieren aufrichten. Das Mitteilen an die Armen ist Bedingung für die rechtgläubige Feier des Herrenmahls[16]. «Das Brot, das wir brechen, ist es nicht *koinonia* mit dem Leib des Christus? Weil *ein* Brot, so sind wir vielen *ein* Leib, denn wir haben alle teil am *einen* Brot» (1 Kor 10,16f). Die empfangene Liebe muß weiterströmen zum Bruder, besonders im Dienst zum Bedürftigen hin. So wird eine andere Rangordnung der Werte konstituiert. «Da ist nicht mehr Jude oder Grieche, nicht mehr Sklave oder Freier, nicht mehr Mann oder Frau, alle sind eins in Christus» (Gal 3,28; vgl. 1 Kor 7,22; 12,13). Der Reiche hat keinen Vorrang vor dem Armen, im Gegenteil, das Privileg soll dem Armen gelten. So wird innerhalb der Gemeinde eine neue Ordnung geschaffen.

3.2 Paulus und die Handarbeit

Von manchen wird Paulus als erster Arbeiterpriester beansprucht[17]. Aber es ging ihm nicht darum, sich durch die Arbeit in die Welt der Arbeiter (besser: Handwerker) seiner Zeit einzugliedern; die Handarbeit ist nicht Teil seiner apostolischen Tätigkeit. Er will zum einen den Nachlässigen ein Beispiel geben, zum andern braucht er die Unabhängigkeit für sein Apostolat; und er will die Botschaft vor jedem Vorwurf sichern (vgl. 2 Thess 3,7–9; vgl. Apg 20,33–35). Sie soll als glaubwürdig erwiesen werden. Durch die unentgeltliche Verkündigung erscheint das Heil als ein unverdientes Geschenk (vgl. dagegen Annahme von Unterstützung, wo es der Glaubwürdigkeit nicht schadet: Phil 4,10–18).

3.3 Die koinonia der einzelnen Gemeinden untereinander

Paulus nennt die Mitglieder der Jerusalemer Gemeinde «Arme» (Röm 15,26; vgl. Gal 2,10). Ob hier eine Art Würdetitel im Sinn der jüdischen Armenfrömmigkeit vorliegt[18] oder ob die Gemeinde wirklich sozial arm war (vgl. Apg 11,28–30), kann hier nicht entschieden werden. Die Kollekte des Paulus ist aber mehr als nur ein karitatives Hilfswerk, sie ist ein Zeichen der *koino-*

nia zwischen Tochtergemeinden und Muttergemeinden. Die einzelnen Kirchen sind in Christus eins und füreinander verantwortlich. Auch in der «weltweiten» *koinonia* soll ein Ausgleich stattfinden, soll Gleichheit herrschen (2 Kor 8,13f). Paulus sagt ausdrücklich, daß es nicht darum geht, daß sich die Korinther arm machen, sondern der materielle Überfluß der einen soll den Mangel der andern ausgleichen. Es ist nicht nur ein einseitiges Geben, denn auch die Korinther empfangen in ihrem Mangel vom geistlichen Überfluß der Jerusalemer Gemeinde (2 Kor 8,14). Das gleiche Prinzip wie in der Ortsgemeinde gilt auch hier: beschenkt mit der Liebestat Christi sollen sie aus innerem Bedürfnis freiwillig der Armut der andern zu Hilfe kommen, ihnen mit ihrem Vermögen dienen und auf Austausch und Ausgleich bedacht sein, während sie wissen, daß sie von den andern in anderer Weise beschenkt werden.

In der paulinischen Briefliteratur stehen die Armen und Sklaven außerhalb der christlichen Gemeinden nicht im Blickpunkt. Daß die Christen sich bemühen sollen, allgemein eine bessere Gesellschaftsordnung zu schaffen, ist noch unterbelichtet. Es liegt wohl daran, daß die Christen eine Minderheit sind, die sich hauptsächlich aus den unteren Schichten rekrutiert, und daß man das Ende der Welt bald erwartet. Das Problem der Weltgestaltung liegt noch nicht im Blickfeld (vgl. 1 Kor 7,29–31). Ähnlich wie bei der Bruderliebe in den johanneischen Schriften steht die Liebe innerhalb der christlichen Gemeinden im Vordergrund. Das ist verständlich, wenn man bedenkt, daß da eine zusammengewürfelte Schar sich als Bruderschaft in Christus entdeckt und gemeinsam erkennt, welche Konsequenzen die ihr geschenkte Liebe Gottes nach sich zieht.

Als Hauptimpulse wären festzuhalten: In der christlichen Gemeinde darf es keinen Unterschied von Besitzklassen und Ständen geben, da alle im Herrenmahl in Liebe eins geworden sind. Es geht darum, im Sinn der Liebestat Christi die empfangene Liebe weiterzuschenken, besonders im Dienst am bedürftigen Bruder, und einen Ausgleich zwischen allen zu schaffen. Die *koinonia* der geistlichen und materiellen Güter soll sich auch über die Ortsgemeinde hinaus fortsetzen in einem Austausch des Gebens und Nehmens.

Überschaut man das Gesamtzeugnis des Neuen Testamentes, so sind stark ausgeprägt
- der Vorrang der Bedürftigen, und innerhalb dieser das Privileg der materiell Armen,
- die Einheit in Christus als Konsequenz des Herrenmahles, die keine Barrieren nach Besitz, Ansehen usw. duldet,
- die Warnung an die Reichen, die Mahnung, zu teilen und Gerechtigkeit zu üben und den Besitz im Sinn der Bruderliebe zu verwenden.

Zu diesem Tun ist eine Haltung der Armut Voraussetzung.

Das sind Grundimpulse, die heute sehr konkret übersetzt werden müssen, u.a in Eintreten für die Sache der Armen, prophetischer Mahnung an die Besitzenden, Eliminierung der Gründe der Armut, Entwicklungshilfe, Hilfe zur integralen Befreiung, Einsatz für gerechte Strukturen.

Doch dabei müßte immer die Intention Jesu lebendig sein, der Wille zum Dienen, zur eigenen Armutshaltung, zum Erleiden von Ungerechtigkeit, wenn nötig, und weiter die Offenheit zu allen Menschen, ohne jeden Fanatismus.

Auch dürfte man sich sicher heute nicht nur auf die Armen der christlichen Gemeinden beschränken, sondern müßte im Bewußtsein der universalen Liebe Gottes die Solidarität mit allen Menschen in Armut, gleich welcher Konfession und Religion, üben.

[1] Vgl. H. Schürmann, Haben die paulinischen Wertungen und Weisungen Modellcharakter? Gregorianum 56 (1975) 237–271; L'Impact des normes morales du Nouveau Testament sur la vie chrétienne: La Documentation catholique 57 (1975) 761–766.

[2] Vgl. J. Dupont, Introduction aux Béatitudes: Nouv. Rev. théol. 108 (1976) 107.

[3] Vgl. H.-J. Degenhardt, Lukas – Evangelist der Armen (Stuttgart 1965).

[4] Vgl. J. Dupont, Les Béatitudes III (Paris 1973) 304 f.

[5] Vgl. 469–471.

[6] Vgl. F. Belo, Lecture matérialiste de l'évangile de Marc (Paris 1974) 262.

[7] Der gekreuzigte Gott (München 1972) 76f.

[8] Libération sociale et salut chrétien (Paris 1974) 178: «Dire qu'on prend parti pour les pauvres sans vouloir changer les conditions qui donnent naissance à l'exploitation dans les sphères économiques, politiques et culturelles, est une imposture et une hypocrisie.» Vgl. aaO. 179 u. 184.

[9] Teologia de la liberación (Salamanca 1972) 239; vgl. aaO. 308.

[10] Vgl. O. Cullmann, Jésus et les révolutionnaires de son temps (Neuchâtel 1970) 17.

[11] Vgl. aaO. 17, 36.

[12] Vgl. aaO. 39–43, 20; vgl. M. Hengel, Was Jesus a Revolutionist? (Fortress Press 1971) 28; vgl. 20–27. Deutsche Ausgabe: War Jesus ein Revolutionär? (Stuttgart 1970).

[13] AaO. 343.

[14] Vgl. G. Stählin, Die Apostelgeschichte (Göttingen [13]1970) 98.

[15] F. Mussner, Der Jakobusbrief (Freiburg 1964) 123.

[16] Vgl. P. Neuenzeit, Das Herrenmahl (München 1960) 234.

[17] Z.B. P. Gauthier, Ich habe Dich gerufen (Graz 1969) 223. (Aux prêtres, aux religieuses, aux laics).

[18] Vgl. P. Seidensticker, Saint Paul et la pauvreté: La pauvreté évangélique (Paris 1971) 104.

AQUINATA BÖCKMANN

1937 in Münster geboren. 1962 legte sie ihre Profeß in der Kongregation des Missions-Benediktinerinnen von Tutzing ab. Sie studierte Theologie und Französisch in Münster, Lyon und München und promovierte 1972 zum Doktor der Theologie an der Universität Münster. Seit 1973 ist sie Dozentin für Moraltheologie am Päpstlichen, der Gregoriana angeschlossenen Institut Regina Mundi und seit 1974 Profes-

sor an der Benediktinerhochschule Sant' Anselmo. Sie veröffentlichte u.a.: Die Armut in der innerkirchlichen Diskussion heute. Ein Beitrag zu einem Neuverständnis der Ordensarmut (Münsterschwarzach 1973). Anschrift: Via dei Bevilacqua 60, I–00165 Roma, Italien.

Michel Mollat

Armutsbewegungen und Dienst an den Armen in der Geschichte der Kirche

Der Historiker kann Erfahrungen feststellen. Er hält sich nicht für berechtigt, darüber zu urteilen. In der Frage der Armut charakterisieren im ganzen die Zweideutigkeit und die Widersprüche die Beziehung zwischen der Kirche und den Armen. Der Grundsatz zumindest ist aber eindeutig; es ist die von Christus bestimmte Sendung, den Armen die Frohe Botschaft zu verkünden. So muß der Aufbruch zu den Armen erfolgen; er ist ein Dienst. Durch die Worte Christi, die die Werke der Barmherzigkeit bestimmen, vervollständigt, erscheint der Dienst an den Armen als eine Pflicht zur Befreiung; nun bedeutet – und das ist der Gipfel der im übrigen durch die geschichtliche Überlieferung kommentierten Paradoxie – dem Armen beistehen und ihn von seinen Leiden und Abhängigkeiten befreien: Christus selbst beistehen und ihn befreien, ihn, dessen Bild die gleiche Tradition im Armen erkannt hat. Der Stand des Armen bleibt also eine Mühsal, eine Prüfung, auch wenn er durch die Inkarnation erhöht wurde.

Andererseits muß die Kirche die Armut loben, weil sie die Sendung erhält, die Seligpreisungen zu verkünden: nicht nur den Armen loben, der seinen Stand annimmt, sondern ganz einfach sein Los als königlichen Weg des Heils. Zweifelsohne liegt dieses Lob im geistlichen Bereich nicht auf derselben Ebene wie die Gesten der Barmherzigkeit, so daß sich der scheinbare Widerspruch lösen läßt. Das ist kein Hindernis für den Rat, der den Propheten der Frohen Botschaft gegeben worden war, ihren Weg in voller Verfügbarkeit zu gehen, ohne *impedimenta*, das heißt ohne Gepäck, ohne Kleider und Schuhe zum Wechseln, selbst ohne sich um ihre Familie zu sorgen. Wie können so entgegengesetzte Begriffe der Armut in Einklang gebracht werden?

In der Praxis gibt es Armut und Armut; die historischen Umstände geben ihr wechselnde und den jeweiligen Verhältnissen entsprechende Nuancen. Wen betrachtet man als arm? Welche Armut lobt man? Wenn man von freiwilliger Armut spricht, worin besteht sie? Und wie sind deren Beginn, Grenzen und Gesetzmäßigkeiten?

Weil die Sendung der Kirche dergestalt und die Problematik mit solchem Ineinandergreifen von Geistigem und Leiblichem komplex ist, wäre die offensichtlichste Paradoxie die, daß die aus fehlbaren Menschen zusammengesetzte Kirche diese Sendung ohne Rückschläge erfüllt hätte. Umgekehrt wäre es für die Kirche ein Zeichen der Schwäche gewesen, wenn sie frei gewesen wäre von Protesten oder gar tätigem Widerstand, die sie, zu Recht oder zu Unrecht, wieder auf den rechten Weg bringen wollten.

Wie hat sich die Kirche mit den beiden offensichtlich entgegengesetzten Problemen auseinandergesetzt? Die Geschichte hilft es erklären. Bedeutsame Tatsachen zeigen sich überall und in allen Epochen. Die Erfahrungen der mittelalterlichen Christenheit im Verlaufe eines Jahrtausends bieten Möglichkeiten zu Bezugnahme und Vergleich mit jenen späterer Jahrhunderte.

*

Obwohl Armutsbewegungen und Dienst an den Armen zwei verschiedene Sachverhalte sind, kann sie der Historiker nicht gesondert betrachten. Sie sind solidarisch. Dennoch ist der Dienst an den Armen beständig, auch wenn seine Formen wechseln, während die Armutsbewegungen zeitweilige Impulse sind, die mehr oder weniger lange anhalten und die ausgelöst werden durch eine neue Begeisterung für die freiwillige Armut als asketischen Weg oder geistliches Anliegen, einen Skandal wegen Verstößen gegen die Liebe oder Gerechtigkeit gegenüber den Armen oder durch neue Probleme im Zusammenhang mit der Entwicklung von Massenarmut. In jedem Fall tragen die Armutsbewegungen den Charakter eines mehr oder weniger strengen Ordnungsrufs zur Rückkehr zu den evangelischen Quellen. Zwischen dem Dienst an den Armen und den Armutsbewegungen entwickelt sich so die dialektische Beziehung zwischen der statischen Praxis und der dynamischen Aktion. Diese Beziehung begleitet die historischen Umwälzungen und nimmt sie gewissermaßen zum Vorbild; dafür trägt sie dazu bei, die

sozialen Aspekte der aufeinander folgenden Epochen zu nuancieren.

Es ist ratsam, die Bedeutung einiger Begriffe zu präzisieren. Der Sinn des Wortes «arm» kann weit sein. Über den Sinn des an den Bettelstab gebrachten Bedürftigen hinaus bezeichnet es die Person, die aus verschiedenen Gründen auf die Hilfe des Nächsten nicht verzichten kann. Diese Situation kann sich aus der Unsicherheit oder aus der Mittellosigkeit ergeben, aus dem Mangel an lebensnotwendiger Nahrung, Kleidung und Unterkunft, aus körperlichen und geistigen Behinderungen, aus dem Mangel an Freiheit, Ausbildung oder menschlichen Beziehungen. Diese Benachteiligungen treffen den einzelnen nicht gleichzeitig, vor allem nicht den freiwillig Armen. Die freiwillige Armut wird unter zwei Gesichtspunkten betrachtet, dem individuellen und dem gemeinschaftlichen; sie kann beides zugleich sein, muß es aber nicht. Eine letzte Präzisierung ist noch nützlich: je nach Fall und Zeit wird das Wort Kirche verwendet im institutionellen Sinn von kirchlicher Gesellschaft oder im engen Sinn von kirchlicher Hierarchie und Kirchenleitung oder im weiten Sinn von Gemeinschaft der Gläubigen.

*

Um im Verlauf des Mittelalters einer Zeit zu begegnen, in der Armutsbewegungen und Dienst an den Armen gleichzeitig eine gleiche Lebenskraft gezeigt haben, muß man bis zum Ende des 11. Jahrhunderts warten und dessen Entwicklung bis in die Mitte des 14. Jahrhunderts verfolgen. Um die Zeit vor dem 11. Jahrhundert zu charakterisieren, kommt einem spontan das Wort «Erschlaffung» in den Sinn. Aber es ist übertrieben, ungerecht, also ungenau. Und doch änderte sich das Los der Armen wenig in einer im wesentlichen ländlichen Gesellschaft, die sich langsam zur Stabilität eines hierarchischen Systems von vertikalen Abhängigkeitsbeziehungen entwickelte. Eine Pyramide von «Ordnungen» galt als Idealstruktur der Ordnung, deren Ruhe den Frieden gewährleisten mußte. Man müßte von einem eher sozialen als politischen Augustinismus (dessen Authentizität noch aufzuzeigen wäre) sprechen.

Während dieses großen halben Jahrtausends hat die Kirche, haben Bischöfe und Gläubige die auf die Armut und die Armen bezogenen evangelischen Anweisungen nicht vergessen. Der Arme des 6. bis 8. Jahrhunderts entspricht dem traditionellen Typus des Hungernden, des Bettlers, des Opfers von Erpressungen durch Verwaltungen und von Nöten der Bürgerkriege: dieses Bild zeichnet Gregor von Tours in seiner Geschichte der Franken. Es gab auch bedürftige Landstreicher und die Handwerker von Arles, an die ihr Erzbischof, der heilige Caesarius, konkrete und unmittelbare Homilien zu richten wußte; er tröstete andere Arme, indem er die Gefangenen der Goten befreite. In Rom hatte es auch die Opfer der Pest und der Hungersnot gegeben, die Papst Gregor der Große unterstützte.

So wurde eine Tradition des Dienstes an den Armen fortgesetzt, die auf der Lehre der lateinischen Kirchenväter, hauptsächlich des heiligen Ambrosius, gründete und indirekt auf der Lehre der griechischen Kirchenväter, zu denen der Westen die unmittelbare Beziehung zu verlieren im Begriffe war: und doch waren die Verweise eines Johannes Chrysostomos und der beiden Gregor, von Nyssa und von Nazianz, an die städtischen und kaiserlichen Mächte virulent gewesen. Durch die Bemühungen der Bischöfe und die Almosen der Gläubigen wurde dann eine Infrastruktur der Fürsorge aufgebaut. In den Pfarreien dienten die Kirchenbücher zugleich als Hilfskassen für diejenigen, deren Namen sie notiert hatten; auf diözesaner Ebene war in den Bischofsstädten die *Domus Dei* in der nächsten Nachbarschaft der bischöflichen Wohnung die unmittelbare Vorläuferin von vielen heutigen städtischen Krankenhäusern. Gegen die Gewalttätigkeiten und die Rechtsverweigerungen blieben die «evangelische Anzeige» beim Bischof und die Inanspruchnahme des Asylrechtes ohne Ansehen der Person für die Unglücklichen di letzten Rechtsmittel. Der Bischof war der «Verteidiger der Armen», wie auch die Güter der Kirche das «Erbteil der Armen» bildeten, dem nach Kirchenrecht ein Viertel des Zinsaufkommens zufließen mußte. Das Hochmittelalter war die bischöfliche Phase des Dienstes an den Armen; es könnte aber auch monastische Phase genannt werden. Der Arme hat seinen Platz in der benediktinischen Liturgie der Fußwaschung (des *mandatum*), die von einem Almosen begleitet war; und er zieht aus den Verteilungen an der «Pforte» der Klöster Nutzen.

Diese Praktiken erhalten sich während Jahrhunderten. Die monastische Gastfreundschaft kannte eine sehr große Entwicklung, die man sich auf Grund des außerordentlicherweise erhaltenen St. Galler Klosterplanes und der «Bräuche» der großen Klöster vorstellen kann. Man mußte die Armenfürsorge von der Gästeabteilung trennen, ihr besondere Mittel zur Verfügung stellen und den Dienst – später das Amt – für die Armen einem dazu beauftragten Mönch übertragen. Muß man daraus auf eine Verschärfung des Elends oder einen größeren karitativen Einsatz schließen? Es sind mehrere Erklärungen möglich: die Zunahme der Bevölkerung, einige technische Fortschritte in der Landwirtschaft, die in einigen Gegenden und ohne

Ernteausfälle die Nahrungssituation der ländlichen Bevölkerung verbessern konnten. Der karitative Einsatz hat sicher Nutzen gezogen aus der Unterweisung über das Almosen, das «die Sünde auslöscht», litt jedoch an Verkalkung, Nachlässigkeiten und Versagen. Die Feudalisierung der kirchlichen Güter, die Unwürdigkeit gewisser Bischöfe, das Aufgeben der Kirchenbücher und die Routine in der klösterlichen Armenfürsorge führten zu Skandalen. Bis zu dieser Zeit kann man die vereinzelten Initiativen von merowingischen Eremiten oder die Verbreitung der im kollektiven Reichtum der Abteien individuell gelebten freiwilligen Armut nicht Armutsbewegungen nennen. Sie bekräftigten den geistlichen Wert der gelebten Armut als Askese oder Geduldsprobe und die Pflicht zu Almosen und seinen Nutzen für das Heil des Reichen; aber die Verwirklichung dieser Geste schien jenen nicht mehr zu genügen, deren Gewissen geheimnisvollerweise für neue geistliche Erfordernisse wach wurde.

Denn der wirkliche Ursprung der Armutsbewegungen seit dem 11. Jahrhundert ist der Wille, das wieder erweckte geistliche Leben dem Christus des Evangeliums anzugleichen. Es wäre unbegründet, sie im wesentlichen und ausschließlich durch wirtschaftliche Ursachen erklären zu wollen. Die Bemühungen um die asketische Reinigung eines Petrus Damiani oder die Forderungen der Pataria in Mailand dürfen nicht vergessen werden; der durch die Gregorianer gelieferte Kampf zur Befreiung des geistlichen Lebens wollte jedoch die Quellen des geistlichen Lebens zum Zeugen nehmen und an die gemeinschaftliche Armut der Alten Kirche von Jerusalem anknüpfen: Jerusalem, von dem die Generation des ersten Kreuzzuges träumte, Wiege der Kirche und angenommener Ort des Letzten Gerichtes. Die Nachahmung des Beispiels Christi und der Apostel erforderte, daß man auf die Armen zuging, weil sich im Namen der Liebe und der Gerechtigkeit der Protest zu ihren Gunsten aussprach. Die Armutsbewegungen enthielten gleichzeitig: die Forderung zur Entäußerung; den Widerspruch zwischen dem Eingeständnis, unter der materiellen Armut zu leiden, und ihrer geistlichen Überwindung; das Paradox einer Entscheidung für einen demütigen Lebensstil. Kurzum, das war eine Herausforderung für den Reichtum und für die Macht unter ihren aufeinanderfolgenden Formen: Besitz des Landes, der Waffengewalt, von Titeln, Einfluß, Geld und auch Wissen.

Gewiß hatte die westliche Christenheit kein Monopol auf Initiativen im Bereich der Armut und der Karitas. Sie konnte von ihrer Schwester, der östlichen Christenheit, viel lernen, mit der sie anläßlich der Eroberung Konstantinopels im Jahre 1204 einen Familienstreit auszutragen begann. Der Islam konnte seine Sufis und den berühmten von Massignon geschätzten al Hallaj mit den christlichen Eremiten und Anachoreten vergleichen und den Kreuzfahrern und Pilgern blühende Hospize und Spitäler vor Augen führen, die der Großzügigkeit der Gläubigen zu verdanken und den christlichen Einrichtungen in medizinischer Hinsicht voraus waren. Ganz zu schweigen von der hinduistischen Askese, der der Westen vermittels des Mendikanten Wilhelm von Rubruck – der zwanzig Jahre vor der Reise Marco Polos nach Karakorum in der Mongolei kam – Anerkennung zollen mußte. Nicht zu vergessen ist das Beispiel der «schwarzen Mönche» von Äthiopien, die sich im Josaphattal niedergelassen hatten und die von Jakob von Vitry, damals Bischof von Akko, geschätzt wurden. Das war die Zeit, in der die «Kinder», die das 20. Jahrhundert die «Jungen» genannt hätte, das Abenteuer einer Pilgerfahrt ohne Waffen und ohne Geld ins Heilige Land versuchten und bei Sardinien jämmerlich scheiterten, Opfer geldgieriger genuesischer Reeder. Das war auch die Zeit, in der sich der heilige Franz zum Ärger von ganz Assisi entäußert und diesen ihm zugeschriebenen Dialog mit Christus geführt hatte: «Du bist verrückt, Franz.» «Nicht so sehr wie du, Herr.» Ohne etwas von dieser Art Verrücktheit hätte die Armutsströmung, von ihren Anfängen bis zu ihrem Höhepunkt im 13. Jahrhundert, nicht die Kraft eines Flusses mit seinen Strudeln und Überschwemmungen erreicht. Die geistlichen Führer der Christenheit hatten viel zu tun, um die Fluten einzudämmen und zu kanalisieren und um Dämme aufzurichten. Und weil dies Menschenwerk war, gab es Nähte, an denen die Flickarbeit sichtbar blieb.

Wir möchten hier nicht die im übrigen bekannten Fakten aufzählen, sondern deren Bedeutung hervorheben. Eine logische Kette führte zu karitativen Initiativen. Eine Art Dialektik entwickelte sich zwischen der Mystik und der Aktion. Gestärkt mit der gemeinsamen Kraft, dem evangelischen Leben, differenzierten sich die einzelnen Zweige der Armutsbewegung nur in ihrer Entwicklung. Weil sie in der Einsamkeit der Wälder Christus suchten, fanden Robert von Arbrissel und Stephan von Muret die Armen. Im Hinblick auf ein dem apostolischen Ideal entsprechenderes Leben überholten die Chorherren den *ordo antiquus*, die erste Regel des heiligen Augustinus, und erneuerten in Prémontré ihre pastorale Aktion in der gemeinschaftlichen Armut des *ordo novus*. Indem der heilige Bernhard und der heilige Bruno eine strenge individuelle Armut vorschlugen, verwirklichten sie Cîteaux und La Chartreuse. Arnold von Brescia und Heinrich von Lausanne gründeten ihre Forderungen ebenfalls auf die Imperative des evangelischen Lebens. Durch die Legende vom heiligen Alexius soll Waldes sich sei-

ner Berufung bewußt geworden sein. Antworteten nicht diesem gleichen Anruf Durandus von Huesca, Dominikus und Franziskus? Ein Handwerker von Puy im Velay mit dem verbreiteten Namen Durand gründete nach einer Vision der Jungfrau Maria die Bruderschaft der Kapuziaten, die gegen 1182 zu einer blutigen Bewegung entartete. Vierzehn Jahre später verkündete in England ein anderer Laie, Wilhelm Langbart, angeregt durch Erinnerungen an die Bibel, einen gewaltsamen Umsturz zur «Befreiung der Armen», als deren «Sachwalter» er sich bezeichnete. Der Millennarismus hatte seine Glaubwürdigkeit nicht verloren. In Kalabrien, der alten Heimat von Eremiten, entzündete der Abt Joachim in seinem Kloster von Fiore den Funken, der die befreiende Herrschaft des Geistes ankündigte. Wie im Gleichnis wuchsen das Unkraut und der Weizen. Wo war das Unkraut und wo der Weizen? Der Historiker versucht, ohne zu urteilen, die Mißerfolge und die Erfolge zu verstehen.

Manche wollten säen, ohne etwas zu gründen. Die meisten Wanderprediger haben als einzige Erinnerung ihr Beispiel und ihren Einfluß hinterlassen. Einige Eremiten sind bekannt; ihre Einsamkeit hatte Grenzen; sie scharten Jünger um sich; die Bußpredigt und die Sorge um die Armen holten sie aus ihrer Zurückgezogenheit heraus. Scharen von Bettlern, Vagabunden und Ausgeschlossenen begleiteten Robert von Arbrissel, und eine Menge folgte dem Eremiten Petrus. Petrus hat nichts hinterlassen, Robert gründete schließlich Fontevraud und Stephan von Muret Grandmont.

Bewegungen oder Institutionen? Kann die innere Dynamik die Praxis einer vollständigen Entsagung lange unterstützen, damit sie genügend beispielhaft wird, um die Predigt der Armut und den Dienst an den Armen glaubwürdig zu machen? Das Axiom *Nudus nudum Christum sequi* wurde weder erörtert noch angefochten, und die Zustimmung zur vollständigen gemeinschaftlichen Armut wurde nie als Häresie eingestuft. Wenn man dagegen behauptete, die Praxis des evangelischen Lebens ermächtige hinreichend zur Predigt und eine Einfügung in die kirchlichen Institutionen sei nicht notwendig, änderte sich alles.

Drei Beispiele: Robert von Arbrissel, Waldes und Franz von Assisi. Der erste erhielt als Priester vom Papst den Auftrag, weiterhin zu predigen. Es widerstrebte ihm, Kirchen zu bauen, nicht aus Feindschaft gegen die liturgische Feierlichkeit, sondern weil er die traditionellen Strukturen ablehnte; als er Fontevraud gründete, gab er ihm eine eigene Ursprünglichkeit. Waldes war Laie, Francesco Bernardone ebenfalls. Beide hatten sich entschlossen, mit einigen Gefährten arm zu leben, Buße zu predigen und den Unglücklichen beizustehen. Beide suchten ihre Bischöfe auf, und beide Bischöfe ermutigten sie zunächst, aber Waldes, der verheiratet war, wurde nicht gestattet, seine Frau zu verlassen. Warum ist Waldes gescheitert und hatte Francesco Erfolg? Waldes hielt dafür, daß es besser sei, Gott zu gehorchen statt den Menschen; für Francesco war die bischöfliche und päpstliche Autorität von Christus gegeben, so daß die Weisheit des Gehorsams die Forderungen der Demut bekräftigte. Hier liegt der Unterschied. Ebenso blieben Durandus von Huesca und die Humiliaten in der Kirche, während Waldes ausgeschlossen wurde. «Die Meinungsverschiedenheit betraf nicht die Frage der Armut als solche, sondern die jeweiligen Funktionen von Amtsträgern und Laien in der Kirche» (A. Vauchez) und die Notwendigkeit einer Beauftragung durch die Hierarchie für den Dienst der Verkündigung. Es gibt dieses bedeutsame Zusammentreffen der Diakonatsweihe des Poverello und der Ermächtigung, sein Experiment von Armut und Bußpredigt forzusetzen.

Zweiter Aspekt des Problems: die Form der Armutsbewegungen. Manche beurteilen die Gründungen von Fontevraud und von Grandmont und die den Humiliaten gegebene Erlaubnis als ein «Wieder-Einfangen», und sie beurteilen die Forderung, eine Regel aus den vorhandenen Texten auszuwählen und anzunehmen, als eine geschickte Maßnahme. Es war logisch, daß Dominikus in seiner Hinwendung zur Aktion den Weg der kanonischen Pastoral eingeschlagen hatte. Es ist weiter nicht verwunderlich, daß die Vorschriften von Franziskus unbestimmt sein wollten: der Geist interessierte ihn mehr als das Gesetz. Er wollte lieber Ratschläge formulieren als Strukturen festlegen und der Bewegung so eine Richtung geben, ohne sie erstarren zu machen. Und doch hat die Erfahrung die Gefahren der Unbestimmtheit gezeigt.

Unterdessen trug die theologische und kanonistische Reflexion dazu bei, die Aktion im 12. Jahrhundert zu klären und ihr eine Richtung zu geben, ehe der «Armutsstreit» im 13. Jahrhundert diese Reflexion in Schulkontroversen unfruchtbar machte. Der Wert der Armut? Die Tatsache, daß Christus sie gelebt hatte, machte sie einer freien Wahl würdig, und daß er darunter gelitten hatte, machte sie für jene, die sie teilten, zu einer heiligenden Prüfung, und für jene, die sie milderten, heilbringend.

Wie ist die freiwillige Armut zu leben? Die Überlegungen von Gerhoh von Reichersberg († 1169) bereiteten jene des 13. Jahrhunderts über die arme Lebensweise vor. Über die Werke der Barmherzigkeit – daß sieben aufgezählt wurden, drückt deren Aufschwung aus – dachten nach: Gratian, Alain von Lille, Petrus der Dichter, Petrus von Blois und Raoul Ardent. Eine lebendige Empfindsamkeit für die Leiden der Armen

gründete die Wohltätigkeit auf die Gerechtigkeit wie auf die Liebe. Der Begriff des Rechtes des Armen entschuldigte und rechtfertigte zu Beginn des 13. Jahrhunderts den Diebstahl durch den Armen im Falle der Not. Trotz dieser Änderung in der Haltung wurden die landläufigen Meinungen über den Armen nicht besser. Gewiß wurde er als Bild Christi betrachtet; Petrus von Blois nannte ihn «vicarius Christi». Aber er blieb ein Objekt im Dienst seines Wohltäters als Fürsprecher im Austausch seiner Gaben.

Wie das eine das andere erklärt, erreichte die Armutsbewegung die Laienkreise. Eine Art Werbewirkung lud diese ein, sich von der monastischen Spiritualität inspirieren zu lassen und eine ihnen gemäße zu finden. Die franziskanische Armut zog viele Laien an; ihr Erfolg in Frauenkreisen, bei den Töchtern der heiligen Klara, beweist es; jener der Dritten Orden und der Beginen ebenso. Der Dienst an den Armen wurde unter den Laien sicher die entwickeltste Form der Armutsbewegung. Einzelne Handlungen waren nicht neu: das Handalmosen, die Verteilungen an die Bedürftigen, die testamentarischen Stiftungen. Die Zunahme der Gaben an die Aussätzigenheime, deren Bedarf größer wurde, ist charakteristisch. Eine Neuheit war die Entwicklung von eigentlichen Dienstleistungen für die Armen unter Beteiligung der Laien: Krankenhäuser in den Städten, Gasthäuser in den Dörfern, Hospize an den Wegen für Landstreicher und Pilger, Armentische, Wohltätigkeit der Bruderschaften. Ein anderes Zeichen: die Kongregationen mit dem Zweck, den Armen zu dienen, wie der am Ende des 12. Jahrhunderts von Guido von Montpellier gegründete Orden vom Heiligen Geist und die Orden zum Loskauf von Gefangenen (Mercedarier, Trinitarier).

*

Das Jahrhundert zwischen Robert von Arbrissel und Franziskus hat viel nachgedacht und viel gehandelt. So erscheinen auch das Lob und die Vorbehalte von Jakob von Vitry in seiner *Historia Occidentalis* hinsichtlich der «Armen Christi» gerechtfertigt. Ohne annehmen zu wollen, daß das 12. Jahrhundert die späteren Probleme vorausgesehen habe, waren seine Erfahrungen, selbst das traurige Scheitern der Kapuziaten oder «Häresiarchen» von Nutzen. In seiner Rückkehr zu den Quellentexten der evangelischen Armut verstand der Humanismus des 12. Jahrhunderts das Neue Testament und die Apostelgeschichte neu zu lesen, den unmittelbaren Zugang zu den Kirchenvätern wiederzufinden und vernachlässigte Texte wie den Jakobusbrief zu nutzen. Es zeigte sich, daß man, indem man grundlegende Texte zur Armut als Zeugen aufrief, fruchtbare und nicht ungehörte Proteste begründen und radikale Verhaltensänderungen anregen konnte. Etwas anderes zeigte sich noch in der Kirche, daß nämlich keine Armutsbewegung ohne das Einverständnis der Bischöfe und ohne Demut gelingen konnte. Die Armutsbewegungen haben schon vor den Bettelorden und unter ihrem Einfluß um so mehr diese Forderung des Dienstes an den Armen wiederentdeckt: arm unter den Armen zu leben. Am Ende des 11. Jahrhunderts haben es die Eremiten versucht. Petrus von Blois hat es angeraten: *locum eligisti ubi posses inter multos pauperes unus esse* (PL 207, 744). Franziskus von Assisi hat es gelebt. Die Rolle der Laien wurde größer, aber nicht im neuzeitlichen Sinn von «Laisierung» der Fürsorgeinstitutionen. Man kann die Bedeutung der Entwicklung kaum überschätzen, in der die Generationen zur Zeit des Vierten Laterankonzils im Sinne einer Verpersönlichung ihres religiösen Lebens lebten; die Spiritualität der Armut und einer bereits sozialen Karitas behauptet sich. Das war ein Anfang und ein Beispiel.

Den Lehren des 12. Jahrhunderts folgte man zweifelsohne nicht mehr als den von einer Generation einer anderen gegebenen Beispielen. Man unternahm die gleichen Versuche, beging die gleichen Irrtümer und so fort. Welche Gründe lassen sich dafür finden? Eine Änderung der Umstände? Das Veralten der alten Lösungen? Ein Vergessen der wesentlichen Grundsätze? Ein Mangel an Vorstellungskraft, Mut und Kühnheit? Oder einfach das Ergebnis der Routine und der Schwerfälligkeit von Institutionen und Menschen?

Einige Beispiele. Im Verlauf der Jahrhunderte bleibt die durch den Geist der Armut und den Dienst an den Armen gebildete Partnerschaft untrennbar trotz mehr oder weniger tiefen oder vorübergehenden Mißverständnissen, wie sie selbst bei ältesten Ehepaaren vorkommen. Die freiwillige Armut der Bettelorden unterlag zunächst der Versuchung der Zeit und gewissen Zugeständnissen, jene der Spiritualen an den systematischen Protest, jene der Konventualen an die Bequemlichkeiten der Stabilität. Der Bettelmönch wurde als Müßiggänger kritisiert, der die Almosen der wirklich Armen erschleiche. Im 14. Jahrhundert sodann reihten der wirtschaftliche Aufschwung und die aufeinanderfolgenden Rezessionen an die traditionellen Bettler und an die Opfer von Naturkatastrophen, Pest und Krieg neue Kategorien von Armen an: ruinierte und ob ihrer Erniedrigung beschämte Menschen, vor allem die Masse der Landarbeiter und Handwerker. Die ersten ließ man rasch, die zweiten langsamer gelten. Um 1350 klagten nur wenige Prediger, der Dominikaner Taddeo Dini in Florenz zum Beispiel, die Ungerechtigkeit an: aber niemand vermochte die strukturellen

Ursachen der Armut zu erkennen. Trotz der Verurteilung von Habgier und Wucher vergrößerte sich die Kluft zwischen Reichen und Armen. Es kam noch schlimmer: die Welt der Bettler und der «arbeitenden Armut» wurde in die Verachtung und in die Furcht, deren Objekt die zunehmende «Bettelei» war, eingeschlossen. Die «arbeitende Armut» wurde von neuem mißverstanden, indem man zur Zeit Wiclifs und Hus' die Aufstände der Armen mit Subversion und Häresie verwechselte. Th. Brinton, ein Zisterzienser, also ein Armer, zeigte als Bischof von Rochester nach 1381 keine Anteilnahme am Aufstand der englischen Arbeiter, für deren Los er sich vorher interessiert hatte.

Manche Verzögerungen sind schwer aufzuholen. Dennoch erlebte das 15. Jahrhundert die Wiederherstellung der Armut durch die Observanten und eine Erneuerung des Dienstes an den Armen. Die Barmherzigkeitsbewegung hatte sich entwickelt. Neben den strengen Rügen eines Bernardin von Siena und den flammenden Reden eines Savonarola gibt es die Unterweisungen in Wirtschaftsethik eines Antonius von Florenz, die Schaffung öffentlicher Leihhäuser (*Montes pietatis*) mit Bernardin von Feltre sowie zu Beginn des 16. Jahrhunderts die Reorganisation der Fürsorgeeinrichtungen in großen Städten wie Lyon unter Beteiligung von Klerus und Laien.

Im 17. Jahrhundert fiel die Spiritualität der «französischen Schule» mit den Liebeswerken von Vinzenz von Paul zusammen. Das mittelalterliche Verständnis der Armut hielt sich bis zum industriellen Zeitalter. Dieses erlebte in Frankreich die Restauration der Orden und Kongregationen nach der Französischen Revolution, die Initiativen von Ozanam und die bischöflichen Hirtenschreiben, die die Anerkennung der menschlichen Würde des Arbeiters forderten.

Was kann aus dieser kurzen Übersicht geschlossen werden? Ein Zeitabschnitt hat als Test gedient. Insgesamt besteht die in der Kirchengeschichte festgestellte Verbindung zwischen dem Dienst an den Armen und dem Geist der Armut darin, Verfügbarkeit und Anpassungsfähigkeit an jenen, den man liebt und dem man hilft, zu fordern.

Kurzbibliographie

Études sur l'Histoire de la Pauvreté (Moyen Age – XVIe s.), Seminararbeiten unter der Leitung von M. Mollat, 2 Bände mit Bibliographie veröffentlicht von der Sorbonne (Paris 1974), sowie die Zusammenfassung: Les pauvres dans la société médiévale (Hachette, Paris 1976).
Y. Congar, Für eine dienende und arme Kirche (Mainz 1965). Povertà e richezza nella spiritualità dei secoli XI e XII (Todi 1969).
A. Vauchez, La pauvreté volontaire au Moyen Age (à propos de T. Manteuffel, Naissance d'une hérésie. Les adeptes de la pauvreté volontaire au Moyen Age): Annales E.C.S. 6 (1970) 1566–1573.
J.P. Gutton, La société et les pauvres en Europe (XVIe – XVIIIe s.) (Paris 1974).

Übersetzt von Dr. Rolf Weibel

MICHEL MOLLAT

1911 geboren, Agrégé in Geschichte und Geographie, Doktor der Philosophie, Professor an der Sorbonne und an der École Pratique des Hautes Études, leitet seit 1962 ein Forschungsseminar über die Armen und die Armut im Mittelalter. Er veröffentlichte u.a.: Genèse médiévale de la France moderne (XIVe – XVe s.) (Grenoble 1970); Ongles bleus, Jacques et Ciompi. Les révolutions populaires en Europe aux XIVe – XVe s. Unter Mitarbeit von Ph. Wolff (Paris 1970) sowie zahlreiche Beiträge für verschiedene Zeitschriften. Anschrift: 1, rue Bausset, F–75015 Paris, Frankreich.

Marie-Dominique Chenu

«Kirche der Armen» auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil

«Die Kirche der Armen», «die Kirche als eine arme»: diese Formel, die einen einzigen Bedeutungsgehalt in zweifacher Ausrichtung aufweist und die gerade in der unauflöslichen Verbindung dieser beiden Aspekte einzig ist und zugleich ein Zweifaches beinhaltet, weil sie in zwei verschiedenen Bereichen Forderungen stellt, drückt hervorragend einen jener Gesichtszüge aus, den sich die Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat geben wollen. Sie wollte damit sich selbst treu sein in einem intensiven Bewußtwerden ihrer Natur.

Auf dem Konzil betrachtet sich die Kirche im Evangelium, hatte damals Pater Congar gesagt: Ein banaler Vorgang, werden einige sagen; in Wirklichkeit jedoch ein erneuerndes Tun, denn es führt, über die guten Absichten hinaus, zu einer Reform der Strukturen. Es wäre falsch, hier nur die pastorale Beschwörung eines mehr oder weniger romantischen Evangelismus zu sehen: Es geht vielmehr um die konstitutive Eigenart der Kirche.

Die Geschichte des Konzils, besonders die der ersten Sitzungsperiode, macht dies deutlich. Man weiß, welche Erschütterung die Versammlung ergriffen und welch harte Reaktionen dies gegen die Vorlage, die ihr vorgelegt worden war, hervorgerufen hatte. Die vorkonziliare Theologenkommission hatte in der Tat ein Schema erarbeitet, das ganz auf einer Ekklesiologie basierte, wie sie seit drei Jahrhunderten gemeinhin gelehrt worden war, insbesondere in den römischen Schulen: Die Kirche ist eine vollkommene Gesellschaft, Mittlerin des Wortes Gottes und dafür mit Lehr- und Hirtengewalt ausgestattet, um die Wahrheit und Effizienz dieses Wortes zu garantieren, dank eines hierarchischen Apparates, der von der höchsten Gewalt des Papstes abhängt, mit dem Ziel, die Einheit der Gläubigen und die Katholizität ihres Glaubens zu sichern.

In diesem Anspruch wird das gnadenhafte Christusereignis mit der Institution identifiziert, diese erweitert sich in zeitliche Institutionen, die direkt oder indirekt die Artikulierungen der menschlichen Gemeinschaft kontrollieren. Dies geht so weit, daß diese Institutionen der notwendige und bevorzugte Durchgangsort des pastoralen Handelns werden.

Die Kirche, das Geheimnis Christi in der Geschichte, wird zu einer christlichen Gesellschaft, einer «Christenheit», deren Rechte und Privilegien die soziale und kulturelle Eingliederung ihrer Glieder in das profane Leben verwirklicht, das dann seinerseits hier die Garantie seiner Stärke und seiner Beständigkeit findet.

Durch diese Solidarität in der Macht erscheint die Kirche als Hüterin der bestehenden Ordnung und heiligt diese durch ihre Präsenz. Dieses Konkordat muß Meinungsverschiedenheiten mit sich bringen und hat sie in der Tat auch mit sich gebracht, da nämlich, wo es um die fließenden Grenzen dieser Macht geht. Es gibt sich jedoch als einen Dialog friedlichen politischen Zusammenlebens aus, man könnte sagen, als ein komplizenhaftes Zusammenspiel der Macht in sozialer und kultureller Hinsicht.

Es ist klar, daß sich in einer derartigen juridischen und psychologischen Einstellung die Existenz, die Probleme, Hoffnungen und Schmerzen der Armen bis hin zum Paradox des Evangeliums, das die Armen glücklich preist, nicht in erster Linie für eine Definition der Kirche anbieten. Gewiß, diese gelehrten Ekklesiologen behalten das Evangelium mit seinen abrupten Aussagen gegen Reichtum und Macht im Gedächtnis und halten ihm die Treue. Aber diese heilige Perspektive betrifft allein die Einzelnen auf ihrem Weg zur Vollkommenheit und nicht die Kirche als sichtbare Institution: auf sie muß man die evangelischen Themen der Demut, des Dienstes, der Armut gar nicht erst anwenden. Der vorkonziliare Entwurf erinnerte nur implizit – in einer Analogie zwischen der Kirche und dem menschgewordenen Wort – daran. Schon der Fragebogen, der vor dem Konzil an alle Bischöfe geschickt worden war, war nicht auf eine «Kirche der Armen» hin ausgerichtet. Gewiß, die großen Weltfragen: Hunger, Elend, Arbeit, Krieg und Evangelisierung der Armen wurden darin erwähnt; aber man bemerkte nicht, daß diese Probleme die Struktur der Kirche betrafen.

Dieses Auseinanderklaffen erklärt das Urteil, das man gemeinhin über das Verhalten der Kirche abgibt. Einerseits läßt sich nicht bestreiten, daß die Kirche in ihrer ganzen Geschichte immer die Zufluchtstätte der Schwachen, Verlassenen, Ohnmächtigen und Armen war. Sie hat soziale Lasten auf sich genommen, die die staatlichen Obrigkeiten nicht zu verwirklichen wußten oder nicht verwirklichen konnten. Die Erziehung der Kinder, die Einrichtung höherer Schulen, Krankenpflege, Altenbetreuung, neuerdings die Fürsorge für Behinderte: Alle diese Funktionen werden heute noch, mitten im Industriezeitalter, in bestimmten unterentwickelten Gegenden von der Kirche ausgeübt.

Andererseits ist es eine landläufige Meinung, daß die

Armen kaum Achtung und Stütze von seiten einer Kirche finden, in der sie – wie in der Gesellschaft – eine Existenz am Rande führen. Sie sind gewiß Objekte bewundernswerter Großmut, haben aber keine «Rechte», die man im Namen einer sozialen Gerechtigkeit fordern könnte. Die Arbeiterklasse ist außerhalb der Kirche gewachsen, und die Kirche weiß immer noch nicht, wie sie zu diesem überaus großen menschlichen Bereich Zugang finden kann.

In der Kirche wie in den politischen Gesellschaften werden die Armen immer als beunruhigend empfunden, und die bestehende Herrschaft fürchtet und überwacht ihre Forderungen. «Die Armen fühlen sich in der Kirche nicht zuhause; es wäre besser, man würde den Laden schließen», sagte ein Bischof auf dem Konzil mit schonungsloser Härte.

Als die Konzilsväter dann während der ersten Sitzungsperiode den vorkonziliaren Entwurf in Stücke rissen, um von einer autoritären Kirche zu einer Kirche überzugehen, die Volk Gottes sein wollte, in einer Gemeinschaft, die im Mysterium Christi ihren Ursprung hat, da war es normal, daß gerade darin die Sensibilität für die menschlichen und evangelischen Probleme der Armut wach wurde. Ziel war es, zugleich die Amtsgewalt zugunsten des Zeugnisses umzugestalten und den messianischen Forderungen der Frohen Botschaft zu genügen.

Im Verlauf der letzten Wochen der Debatten dieser Konzilsperiode (2. – 7. Dezember 1962) kam zu den entscheidenden Interventionen der Kardinäle Suenens, Montini und Frings, die das Konzept des ursprünglichen Schemas umstürzten, eine wesentliche Erklärung von Kardinal Lercaro, Erzbischof von Bologna, hinzu. Er erklärte:

«Als ich die Inhaltsübersicht des Schemas, das uns gestern ausgehändigt worden ist, durchlas, war ich nicht wenig überrascht und erschüttert über folgenden Mangel: Alle Schemata, die uns ausgehändigt worden sind oder uns noch ausgehändigt werden, scheinen mit diesem Entwurf, der ausdrücklich und formal mit der geschichtlichen Konjunktur übereinstimmt, folgende wesentliche und ursprüngliche Offenbarung des Christusgeheimnisses außer acht zu lassen: Jenen Aspekt, der von den Propheten vorhergesagt wurde als Zeichen der messianischen Konsekration Christi, jenen Aspekt, der in der Geburt, der Kindheit, dem verborgenen Leben und dem öffentlichen Wirken Jesu sichtbar wurde, jenen Aspekt, der das Gesetz und die Grundlage der Gottesherrschaft darstellt, jenen Aspekt, der jedem Ausgießen von Gnade und dem ganzen Leben der Kirche seine besondere Prägung gibt... Wir werden unserer Aufgabe nicht wirklich gerecht, wenn wir das Geheimnis Christi in den Armen und die Evangelisierung der Armen nicht zum Zentrum, zur Seele der doktrinalen und gesetzgebenden Arbeit dieses Konzils machen. Es darf nicht ein Thema des Konzils unter anderen sein, sondern muß die zentrale Frage werden. Thema dieses Konzils ist die Kirche, insbesondere insofern sie eine Kirche der Armen ist.» Darauf folgen genaue und konkrete Vorschläge.

Einer der besten Chronisten des Konzils gab daraufhin den Eindruck, den diese Rede damals machte, folgendermaßen wieder: «Diese Intervention des Kardinals von Bologna ist die kühnste und reformfreudigste von allen, die man während der ersten Sitzungsperiode gehört hat: Sie öffnet vielleicht neue Wege» (P. Rouquette in den Études, Februar 1963)[1].

Die Intervention von Kardinal Lercaro, der von der zweiten Sitzungsperiode an einer der vier Moderatoren des Konzils sein sollte, fiel auf einen nicht nur wohlwollenden, sondern wirksamen Boden in der Versammlung, und zwar dank einer Arbeitsgruppe, die sich schon vor seiner Rede aufgrund einer spontanen Begegnung zwischen mehreren Prälaten gebildet hatte.

Schon in den ersten Tagen des Konzils war nämlich durch Erzbischof Hakim von Nazareth und Bischof Himmer von Tournai ein kleiner Aufsatz von P. Paul Gauthier, einem früheren Professor am Priesterseminar in Dijon, Frankreich, und dann Arbeiterpriester in Nazareth, mit dem Titel «Jesus, die Kirche und die Armen» verteilt worden. Gut fünfzig Bischöfe und rund 30 Konzilsexperten, die je nach ihrer Art und ihrem geographischen und apostolischen Lebensraum für das evangelische Problem der Armut sensibilisiert waren, hatten sich am 26. Oktober 1962 im Belgischen Kolleg versammelt.

Zur Illustrierung des Gesagten wird man festhalten, daß an dieser Versammlung die Prälaten, die zu den in der «alten Christenheit» etablierten Kirchen gehörten, nicht oder nur ausnahmsweise teilnahmen. Sie ließen es zwar an persönlicher und funktionaler Großherzigkeit nicht fehlen, aber der Stil, in dem sie ihre «Amtsgewalt» auszuüben pflegten, war bei ihnen so, daß er die Zustimmung zu den Rechten der Armen doch etwas blockierte.

Diese an sich und in ihrer Arbeit völlig private Kommission stand in ständiger Verbindung mit wichtigen Männern des Konzils. Zunächst einmal hatte sie einen wirksamen Vorsitzenden: Kardinal Gerlier, Erzbischof von Lyon; dann ließ sie es nicht außer acht, Kardinal Lercaro auf dem laufenden zu halten. Dieser wiederum informierte den Papst.

Die Interventionen mehrerer Mitglieder dieser Kommission in der Konzilsaula ließen ihre Erfahrungen, Analysen, Lehren und Vorhaben in das Gewebe der Konzilsdebatten eingehen. Mehrere Dokumente

von großem Wert gingen von dieser Gruppe aus, die es sich im übrigen zur Pflicht gemacht hatte, äußerste Diskretion walten zu lassen, um weder die Bischöfe der reichen Länder noch die der armen zu kränken[2].

Von Anfang an hatte Kardinal Ottaviani wissen lassen, daß er alle Vorschläge hinsichtlich des Platzes der Armut in der Kirche («die Kirche als arme») wie auch hinsichtlich der Evangelisierung der Armen («die Kirche der Armen») in die Akten der Kommission, deren Vorsitzender er war, aufnehmen würde. In der zweiten Sitzungsperiode (Oktober – November 1963), als der neue Entwurf zur Diskussion vorgelegt wurde und zahlreiche Verbesserungen mit umfangreichen Anmerkungen der Konzilsexperten registriert wurden, wies der endgültige Entwurf tatsächlich eine kraftvolle Theologie der evangelischen Armut auf, die als zur Verfassung der Kirche gehörig dargestellt wurde («Lumen Gentium» Nr. 8).

So wurden während des ganzen Verlaufs des Konzils, bei vielen Gelegenheiten und in allen Bereichen Verweise auf die Armut als wesentlichen Bestandteil christlicher Existenz eingefügt. So in dem Kapitel über die Vollkommenheit («Lumen Gentium» Nr. 42), in dem Dekret über das Hirtenamt der Bischöfe (Nr. 13), bei der Aufzählung der Funktionen und Aufgaben der Priester (Nr. 20) und schließlich und vor allem in das Konzept der Konstitution «Gaudium et Spes», insbesondere in das Kapitel über das Wirtschaftsleben, das vom Geist der Seligpreisungen durchdrungen werden muß (Nr. 72). Man kann das Wort *paupertas* im Stichwortverzeichnis der offizielle Ausgabe der Konzilstexte (S. 1233) nachschlagen.

Man muß hier den grundlegenden Text, «Lumen Gentium» Nr. 8, wörtlich zitieren, denn dort ist ausdrücklich die grundlegende Bedeutung der Rolle der Armen innerhalb des Mysteriums der Kirche aufgezeigt:

«Wie aber Christus das Werk der Erlösung in Armut und Verfolgung vollbrachte, so ist auch die Kirche berufen, den gleichen Weg einzuschlagen, um die Heilsfrucht den Menschen mitzuteilen. ‹Christus Jesus hat, obwohl er doch in Gottesgestalt war, ... sich selbst entäußert und Knechtsgestalt angenommen› (Phil 2,6); um unseretwillen ist er arm geworden, obwohl er doch reich war (2 Kor 8,9). So ist die Kirche, auch wenn sie zur Erfüllung ihrer Sendung menschlicher Mittel bedarf, nicht gegründet, um irdische Herrlichkeit zu suchen, sondern um Demut und Selbstverleugnung auch durch ihr Beispiel auszubreiten. Christus wurde vom Vater gesandt, den Armen frohe Botschaft zu bringen, zu heilen, die bedrückten Herzens sind (Lk 4,18), zu suchen und zu retten, was verloren war (Lk 19,10). In ähnlicher Weise umgibt die Kirche alle mit ihrer Liebe, die von menschlicher Schwachheit angefochten sind, ja in den Armen und Leidenden erkennt sie das Bild dessen, der sie gegründet hat und selbst ein Armer und Leidender war. Sie müht sich, deren Not zu erleichtern, und sucht Christus in ihnen zu dienen.»

Was an diesem Text auffällt, dessen langdauernde Ausarbeitung eine Erklärung bildet für dieses Textgewebe, ist die wesentlich christologische Sicht. Unter dem Druck des Elends, in dem ein Teil der Menschheit lebt, oder in Hinblick auf die genau zu bestimmenden Beziehungen, die zwischen Ländern mit Hungersnot und den Überflußgesellschaften herzustellen sind, hätten die Konzilsväter diese Probleme im Namen der Brüderlichkeit unter den Menschen direkt ansprechen können.

Sie haben die Forderungen aber im Ausdruck der «Verfassung» der Kirche begründet und dieser damit die Dimension des Mysteriums Christi gegeben, der arm geworden ist, um die Schmerzen und Hoffnungen der Kleinen und Armen auf sich zu nehmen; denn dergestalt ist, in Christus, das Mysterium der Kirche.

Dieses Mysterium drückt sich in zwei Bereichen aus, die in dem Text ausdrücklich unterschieden werden: Einerseits wird die Kirche über alle Versuchung zur Macht hinaus zu einer gelebten Armut als Zeugnis für die Armut Christi verpflichtet; hier wird die «Kirche als arme» angesprochen. Andererseits muß die erste Sorge der Kirche den Armen gelten, denen sie die Frohe Botschaft der Befreiung durch den Messias verkünden muß. «Ich bin gekommen, um zu dienen, nicht um mich bedienen zu lassen»: Die Kirche muß Dienst sein und nicht in erster Linie Macht[3].

Im Verlauf der beiden letzten Sitzungsperioden des Konzils sollte, insbesondere auch für die Redaktion der zweiten Konstitution über «Die Kirche in der Welt von heute» die immer wirksamere Teilnahme der Bischöfe der armen Länder, der Dritten Welt, wie man sie nennt, eine immer größere Rolle spielen, um diese mystische Sicht zu vertiefen und deren konkrete Forderungen deutlich zu machen.

In der Tat kam immer mehr eine scharfsichtige Solidarität zwischen den Bischöfen der reichen Industrieländer und den Bischöfen der Entwicklungsländer zustande. Das dramatische Problem der wirtschaftlichen und politischen Entwicklung der Welt fand einen wirksamen Niederschlag in der Kirche selbst: ein Bewußtwerden, das nur, wenn man so sagen darf, die radikalen Forderungen des Evangeliums um so deutlicher herausstellte. Wir sind noch nicht damit fertig, die strukturelle Bedeutung dieser Revolution, die von da an empfunden und leidenschaftlich beobachtet wurde, richtig abzuschätzen.

Unter so vielen Entwicklungen im Verlauf des Konzils wollen wir auf jene Entscheidung hinweisen, die von Anfang an von der Gruppe im Belgischen Kolleg angeregt worden war, nämlich die, eine Kommission zu errichten, die sich an der Spitze der Kirche und in jeder Nation mit den Problemen der sozialen und politischen Gerechtigkeit befassen sollte. Dies führte zu der offiziellen Kommission «Justitia et Pax» mit ihrem zweifachen Arbeitsbereich.

«Gerechtigkeit»: hier befinden wir uns sehr wohl im Bereich des Rechts, nicht in dem der Wohltätigkeit und der Nächtenliebe. Man kann heute feststellen, daß sich die Kirche Tag für Tag kompromittiert, um dieser Forderung, die den Blickwinkel der sozialen Moral verschiebt, zu genügen und sich für die wirtschaftliche, soziale, politische und kulturelle Verwandlung der Welt, für die Befreiung der Menschen, engagiert.

Im Verlauf der vierten Sitzungsperiode wollte Paul VI. eine Enzyklika über die Armut veröffentlichen und teilte seinen Plan Kardinal Lercaro mit, der für diese Arbeit einige Bischöfe und einige Theologen engagierte. Das Vorhaben wurde nicht verwirklicht. Aber zu Ostern 1967 wurde die Enzyklika über die Entwicklung der Völker veröffentlicht, die in derselben Sicht die Leitlinien eines Programms zeichnete, in dem evangelische Motivierungen den Anruf von Menschen verstärken[4]. Die verschiedenen Artikel dieses Faszikels illustrieren gut die Gegebenheiten und die Forderungen dieses Programms.

[1] Kardinal Lercaro sollte auf das gleiche Thema zurückkommen in einer Fernsehansprache vom 22. Dezember 1962 (Vgl. Civ. Cattólica 114, 1963, I, S. 285 – 286; Documentation Cath., 60, 1963, Sp. 317 – 321); dann, breiter gefaßt, in einem Vortrag, den er im April 1964 im Collège des Apôtres in Junieh (Libanon) hielt. (Der Text wurde im Sammelband Église et Pauvreté, Cerf, Paris 1965, veröffentlicht).

[2] Wir wollen davon Abstand nehmen, eine Bibliographie zu veröffentlichen: Sie würde zu umfangreich ausfallen. Wir möchten hier aber aufmerksam machen auf das Werk von Paul Gauthier «Consolez mon peuple. Le Concile et l'Église des pauvres» (Cerf, Paris 1965), das die Aktivitäten der Gruppe des Belgischen Kollegs beschreibt. Im Anhang ist dort ein doktrinaler Bericht von P. Congar zum Thema «Le fondement du mystère des pauvres dans le mystère de Dieu et du Christ» veröffentlicht.

[3] Um sich ein Bild von der Mühe dieser langdauernden Ausarbeitung zu machen, kann man die geschichtliche Synopse von Lumen Gentium konsultieren, die G. Alberigo und das Religionswissenschaftliche Institut von Bologna (1975) herausgeben haben.

[4] Es macht mir Freude, zum Schluß den Text der «Dreizehn Selbstverpflichtungen einer anonymen Gruppe von Bischöfen» zu erwähnen, der sich mit der konkreten Verwirklichung der Armut nach ihrer Rückkehr in ihre jeweiligen Diözesen befaßt. Es ist ein Engagement von sehr genauem evangelischem Realismus, das sie bei Konzilsschluß anonym eingingen.

Übersetzt von Elisabeth Pfirrmann

MARIE-DOMINIQUE CHENU

Dominikaner, ehemaliger Rektor der Fakultäten von Le Saulchoir (Paris), Professor an der Fakultät für Katholische Theologie in Paris, Mitglied der Gesellschaft für Philosophie in Löwen und der Medieval Academy of America. Er veröffentlichte u.a. folgende Werke: Introduction à l'étude de St. Thomas (Paris 1950). La théologie au XIIe siècle (Paris 1957) und einen Sammelband von Einzelstudien: L'Évangile dans le temps (Paris 1964). Anschrift: 20, rue des Tanneries, F-75013 Paris, Frankreich.

Realisierung

József Lukács

Zur Problematik der Armut und der Armen in der katholischen Soziallehre: Marxistische Anfragen

Elend und Armut werden weder vom Christentum noch vom Marxismus als unüberwindbarer Zustand des Menschen angesehen. Das Erscheinen des Christentums erfolgte in einem Zeitalter, wo dies weltgeschichtlich schon einsehbar war, ohne daß die realen gesellschaftlichen Voraussetzungen für die Bewältigung der Armut vorhanden gewesen wären. Der Marxismus dagegen betritt den Plan der Geschichte in einem Zeitalter, wo die objektiven Voraussetzungen für eine Lösung schon in Herausgestaltung begriffen, wo die Bewußtmachung dieser Lage und zugleich die theoretische Kritik und praktische Bekämpfung der gesellschaftlichen Strukturen, welche die Symbiose von Reichtum erzeugender Armut und Armut konservierendem Reichtum fortpflanzen, gerade zur praktischen Aufgabe geworden sind.

Trotz fortbestehender weltanschaulicher Unterschiede trägt zu den Möglichkeiten einer wahrnehmbar erstarkenden Zusammenarbeit von Christen und Kommunisten in vielen Ländern unter anderen gerade die Tatsache bei, daß beide vom Verantwortungsgefühl für die Zukunft unserer menschlichen Welt durchdrungen sind. Das Prinzip des «nil humanum a me alienum puto« war der Leitsatz desselben Karl Marx, der mit Engels über diese Zukunft die bekannten Worte schrieb: «An die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassengegensätzen tritt eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist».[1] Sicher fühlten sich die Verfasser der *Pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute* von ganz anderen Motiven veranlaßt, als sie das *Prooemium* dieses wichtigen Dokuments abfaßten und insbesondere den Satz darin: «Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren [d.h. der Nachfolger Christi] Herzen seinen Widerhall fände» in einem Kontext niederschrieben, worin dieses Menschliche mit dem Schicksal «besonders der Armen und Bedrängten aller Art»[2] in Zusammenhang gebracht wurde. Daß man mit einer parallelen Problematik zu tun hat, ist immerhin offensichtlich: dem Dialog soll man nicht ausweichen.

1.

Wir können uns mit Historikern nicht einverstanden erklären, die behaupten, im antiken Orient, besonders aber in der Welt der griechischen Polisstaaten sei die Frage über das Verhältnis von Reichtum und Armut, über die Ursachen ihres Daseins meritorisch gar nicht aufgekommen. Doch trifft man tatsächlich in zahlreichen Büchern des Alten Testaments ein Drängen nicht nur auf eine religiöse, sondern auch auf eine soziale Umwandlung, die mit ähnlicher Heftigkeit in der hellenischen Welt nur ausnahmsweise präsent war. Die Strafe der Mächtigen und Reichen wird gerade so heiß erwünscht und als unmittelbar bevorstehendes Ereignis der menschlichen Welt betrachtet wie auch die Befreiung der Armen und Unterdrückten.

Dieser Bestrebung sucht vermutlich der apokalyptische Radikalismus des frühen Christentums durch das Jüngste Gericht in der Religion Geltung zu schaffen. Engels' Feststellung über die Offenbarung des Johannes, der zufolge ursprünglich auch das Christentum die «Religion... der Armen und Rechtlosen, der von Rom unterjochten oder zersprengten Völker» war, kann kaum in Frage gestellt werden. Es verkündete eine bevorstehende Erlösung von Knechtschaft und Not und besaß das Gefühl, «daß man sich im Kampf gegen eine ganze Welt befindet und diesen Kampf siegreich bestehen wird»[3]. Dementsprechend ging es noch nicht um eine Religion der Liebe, und vom Lieben unserer Feinde war besonders nicht die Rede: Johannes feuert sogar offen zur Rache an den Verfolgern der Christen an.

Aus dem provisorischen Stillstand der Krise des Römischen Imperiums und der Niederlage des jüdischen Aufstandes erklärt es sich, daß dieser Radikalismus gedämpft werden sollte. Die Christengemeinde war am Scheideweg angelangt: Entweder stand ihr die sichere Vernichtung bevor, oder sie sollte die vorhandenen gesellschaftlichen Verhältnisse wenn auch nicht gutheißen, wohl aber erst in der Praxis, später auch in der Theorie, anerkennen. Die Evangelien sowie die paulinischen Briefe beweisen, daß das Christentum die Gleichheitsidee der Stoa zwar beibehielt, sie jedoch in eine Gleichheit in Gott – in Schuld und Erlösung – transformierte. Reichtum ist hier in erster Linie ein Hindernis auf dem Wege des Heils, im Gegensatz zu

Armut, die zwar mit Bösem behaftet sein mag, ihrem Wesen nach aber, – d.h. sowohl als Mangel an irdischen Gütern, wie auch als Bewußtsein unserer menschlichen Schwäche – eine eindeutigere Bereitschaft und Möglichkeit der Gnade darstellt[4].

Es wäre jedoch verfehlt, nicht wahrzunehmen, daß das Christentum die Idee der Gleichheit als Gleichheit von Gläubigen innerhalb einer Kirche als Ziel gesetzt hat. Nach Alfred Webers treffenden Worten wurde die Kirche zur «Antiform» der auf Widerspruch von Reichtum und Armut fußenden Gesellschaftsstruktur, zu einer Art «Gegenpolis» nach der Auflösung der Polis, wo mindestens die *religiöse* Gleichheit der Minderheit der Erlösten verwirklicht werden konnte[5].

In einer Welt, in der keine reale gesellschaftliche Alternative gegenüber dem gleichzeitigen Dasein von Armut und Reichtum aufgewiesen werden konnte, hatte die Kirche ja nur zwei Möglichkeiten: Entweder der «bösen» Welt den Rücken zu kehren, oder der Welt, die herrschenden Klassen mit einbegriffen, Tür und Tor zu öffnen, wodurch eine Mission möglich und legal wurde und die Idee der in der Welt tätigen, doch ihre übernatürliche Bestimmung behaltenden Kirche sowohl theologisch als auch christologisch begründet werden konnte; dies mußte aber zweifellos mit einem eindeutigen Bruch mit gewichtigen Aspekten der Ideenwelt des frühen Christentums einhergehen.

Nach Auseinandersetzungen und Schwankungen beschritt die Kirche, wie bekannt, den zweiten Weg, was natürlich mit sich brachte, daß sie sich bald auch in Wirtschaft, Politik und Kultur zur Vergrößerung ihrer Einflußnahme Mittel und Methoden der herrschenden Klassen bediente. Die «katholische» Idee der Universalität wurde *«römisch»*, sie wurde zu einer Gemeinschaft, die neben ihrem feudalen Charakter zahlreiche Muttermale des römischen Imperiums aufwies.

Die Beurteilung der Armut im Neuen Testament blieb aber in schreiendem Gegensatz zur Praxis der Epoche und gab dem Protest der Plebejer und Bürger gegen die herrschenden mittelalterlichen Integrationen des christlichen Erbes immer wieder Aufschwung. Es gibt eine kontinuierliche Kette der Kritik an der sich mit der Welt der Reichen identifizierenden Kirche, von der Pataria über die Katharer und Waldenser bis zum Joachimismus, genährt jedenfalls von der *Hoffnung auf Wandel* der bestehenden Verhältnisse. Die andere Richtung der Kritik repräsentieren Mönchsorden, hauptsächlich Bettelorden, die die bestehenden Rahmen zwar akzeptierten, innerhalb dieser aber durch asketische Züge der persönlichen Lebensweise ihre innere Verpflichtung gegenüber dem mit den Armen sich solidarisierenden Heiland und mit den Armen selbst zum Ausdruck brachten.

2.

Max Weber zufolge machte der Protestantismus die Askese «diesseitig», indem er ihre Ordensgebundenheit aufhob. Die reiche Kirche wurde beseitigt, um ihr aber nur den auf Sparsamkeit, Nutzbarmachung des Kapitals und bald auf Ausbeutung des Industrieproletariats beruhenden Reichtum des bürgerlichen Individuums entgegenzustellen. Kirche wird von Staat getrennt, Glaube von öffentlicher Tätigkeit abgegrenzt; dies hat aber nur zur Folge, daß Wohltätigkeit statt der Caritas mittelalterlicher *Institutionen*, die im Dienste der Linderung des Elends standen, zur *individuellen* moralischen Pflicht wird.

Die bürgerliche Reformation trug natürlich den Protest ihrer plebejischen Gegner in sich, die sich – soviel am Beispiel eines Münzer, der Wiedertäuferkommune in Münster oder der Levellers zu sehen – mit einem kirchenorganisatorischen Demokratismus, der Betonung eines subjektiven anstatt eines satzungsmäßigen dogmatischen Glaubens oder mit der Rolle der göttlichen Vorsehung im Heil nicht zufriedengeben wollten.

Dieser Egalitarismus lief aber dem Profit-Prinzip der kapitalistischen Produktion zuwider. Kaum ist es Zufall, daß in fast allen *entwickelten* kapitalistischen Ländern als religiöser Ausdruck der Unerschütterlichkeit und Selbstsicherheit des Standes gerade die bürgerlich-protestantische Form des Christentums zur Dominanz gelangte.

Und nicht zufällig konnte andererseits der Katholizismus, der sich nach dem Tridentinum nicht mehr nur der Reformation, sondern auch den Wesenstendenzen der bürgerlichen Bestrebungen entgegenstellte, seine Macht in den halbfeudalen Ländern Mittel- und Südeuropas behalten; er vermochte somit gemeinsam mit der hierarchischen Struktur der Kirche gleichzeitig auch ihre spezifischen materiellen Mittel hinüberzuretten, aus denen aber neulich sogar schon Kapital geschlagen wurde.

Mit einer zutreffenden Formulierung von J. Levada absorbierte die bürgerliche Entwicklung die Gleichheitskonzeption des Christentums, was ihr deshalb gelingen konnte, weil sie die Gleichheit aller vor dem Gesetz und die Gleichheit des Warenmarktes, in der Konstitution der bürgerlichen Freiheitsrechte eine gewisse formale, abstrakte Gleichheit tatsächlich verwirklichte. Im 19. und 20. Jahrhundert werden aber schon gesellschaftliche Kämpfe geführt, in denen die *Klassengleichheit* selbst und zugleich die Wechselbedingtheit von Reichtum und Armut in Frage gestellt werden. Wahrscheinlich ist es kein Zufall, daß das Armuts-Problem in den Äußerungen über Sozialfragen der

führenden (meist rückschrittlichen) Kreise der Kirchen solange kaum hervortritt, bis die sozialistische Arbeiterbewegung am Ende des Jahrhunderts über ihre nur wirtschaftlichen Forderungen hinauswachsend auch ihre historischen Ziele verkündet.

Die Enzyklika *Rerum novarum* und die darauffolgenden Sozialenzykliken sind Früchte zum einen der neuen gesellschaftlich-politischen Situiertheit der katholischen Kirche, zum anderen der aufkommenden Krise der bürgerlichen Gesellschaft und der in Massenausmaß vor sich gehenden Säkularisierung, durch die gerade die Besitzlosen, die «armen» Schichten religiös desinteressiert oder geradezu atheistisch wurden. Vielleicht ist aber die Behauptung nicht übertrieben, daß die großen gesellschaftlichen Umwandlungen mittels und nach der Oktoberrevolution erfolgen mußten, um das Zweite Vatikanische Konzil zu der Deklaration zu veranlassen, das Problem der Armut sei nicht nur eine Frage des Konzils, sondern in gewissem Sinne *die* Frage selbst. «Das Ärgernis soll vermieden werden, daß einige Nationen, deren Bürger in überwältigender Mehrheit den Ehrennamen ‹Christen› tragen, Güter in Fülle besitzen, während andere nicht genug zum Leben haben und von Hunger, Krankheit und Elend aller Art gepeinigt werden.»[6] Zum erstenmal in der Geschichte der Menschheit haben die Völker die Überzeugung, daß die Vorteile der Zivilisation auch wirklich allen zugute kommen können und müssen.[7] Die Diagnose trifft zu, wenn die Exaktheit mancher ihrer Punkte auch diskutabel ist.

Die Kirche scheint also vor einer Doppelaufgabe zu stehen: zum einen soll sie, *ad intra*, die «Kirche der Armen» verwirklichen, zum anderen, *ad extra*, zur Beseitigung des Skandals des Pauperismus beitragen. Offensichtlich steht es auch fest, daß sie die Bekämpfung der Armut kaum fördern kann, ohne auf ihre Wirtschaftsprivilegien zu verzichten.

Das wahre Problem besteht jedoch darin, was für eine Lösung die katholische Kirche vorzuschlagen gedenkt.

3.

Eilends möchten wir feststellen: die Frage ist allzu schwerwiegend – zu einer befriedigenden Antwort braucht man Zeit. Ferner hat eine so mächtige multinationale Organisation wie die katholische Kirche auch äußerst unterschiedliche gesellschaftliche Voraussetzungen, die das Antlitz der heutigen Welt prägen, zu berücksichtigen, wodurch ihren leitenden Organen nur die Möglichkeit ziemlich abstrakter Direktiven offenbleibt. Andererseits darf man nicht vergessen, daß die Sozialfrage hier nur auf die früheren Soziallehren der Kirche bezogen beschrieben werden kann.

In der christlich inspirierten Literatur fehlt die Darstellung des Armut-Reichtum-Gegensatzes mitnichten. Mit Zustimmung zitiert Marx im «Kapital» den venezianischen Mönch Ortes, einen «der großen ökonomischen Schriftsteller des 18. Jahrhunderts», der schreibt, «... die Fülle der Güter sei für einige ... immer gleich dem Mangel derselben für andere... Die Armen und Müßigen sind eine notwendige Frucht der Reichen und Tätigen».[8] Schon Ortes entdeckte den Kern des Problems, und obwohl dieselbe Frage in manchen Enzykliken umgekehrt gestellt wird, indem sie das gleichzeitige Dasein von Armut und Reichtum, von Arbeit und Kapital aus dem *Naturgesetz* ableiten, spricht die Konstitution des Zweiten Vatikanums alle Menschen im Ton des Mitgefühls an, die die krassen Gegensätze zu eliminieren begehren.

Das Problem von Armut und Reichtum, d.h. die Art und Weise *der Verteilung* der Güter weist aber über sich selbst hinaus; die Verteilung ist nur Folge der Weise der *Produktion*, die *zugleich* Reichtum und Armut erzeugt. Eine wahre Kritik des Pauperismus ist gleich der Kritik jener Verhältnisse, die den Pauperismus erzeugen, der Kritik der Mechanismen, die «Überfluß» wie auch «Bedürftige» reproduzieren und ihren Stand petrifizieren.

Die christliche Soziallehre betont des öfteren, daß die *actio caritativa* in eine organisierte gesellschaftliche Aktion, in *actio socialis* umgewandelt werden sollte[9], und verurteilt die Profitgier des liberalen Kapitalismus und die auf deren Nährboden gedeihende Ausbeutung. Auch die Zahl von theologischen Werken ist nicht gering, die davor warnen, die materielle Armut in jedwelcher Form zu sanktionieren; die Kirche hält eine Sozialpolitik für wünschenswert, die die ökonomisch schwächeren Personen und Völker unterstützt.

Bis zu einem gewissen Grad steht die Förderung der sozialpolitischen Institutionen: die Unterstützung von Arbeitsunfähigen, Invaliden, Kranken, Witwen, Waisen und Alten u.a., d.h. der Schutz der gesellschaftlichen Stabilität, selbstverständlich auch im Interesse des modernen Monopolkapitalismus. *Um den Anteil an den sozialpolitischen Lasten* aber wird zwischen Staat, kapitalistischem Unternehmen und Einzelwerktätigem ständig gerungen und gefeilscht; bekanntlich streben die Großunternehmen in den meisten Ländern energisch an, den Großteil der Lasten auf die Werktätigen selbst abzuwälzen. Sogar da erblickt man den Klasseninhalt dieser Sozialpolitik: Mit Betonung der Imperative von Gerechtigkeit (*iustitia*) und Liebe (*caritas*) ist noch nicht Stellung genommen worden zu den einander widersprechenden gesellschaftlichen Interpretationen dieser Gebote.

Untersucht man, wie man vom *Recht auf Arbeit* in

der Realität Gebrauch machen kann, so gelangt man noch viel mehr zur obigen Konsequenz. Eine der Hauptquellen des Pauperismus ist, bis in die jüngste Vergangenheit, sowohl in den entwickelten kapitalistischen wie auch in den Entwicklungsländern *die Arbeitslosigkeit*, der das schlecht und recht funktionierende System der Arbeitslosenhilfe nicht abhelfen kann. *Diese* Art der Armut (die bekanntlich nicht nur eine wirtschaftlich, sondern auch gesellschaftlich, moralisch und gesellschaftspsychologisch stark destruktive Erscheinung ist), ist nicht nur *Folge* der monopolkapitalistischen Produktionsweise, sondern zugleich auch deren *existenziale Bedingung*. Diese Reservearmee «drückt während der Perioden der Stagnation und mittleren Prosperität auf die aktive Arbeiterarmee und hält ihre Ansprüche während der Periode der Überproduktion und des Paroxysmus im Zaum»[10]. Die auf den Abbau dieser Armee gerichteten Bestrebungen *kollidieren* über eine bestimmte Grenze hinaus mit den Interessen der Gesellschaftsordnung selbst. Die Frage also: unter welchen Eigentumsverhältnissen wir eine Garantie für die Beseitigung der Armut sehen, steht nach wie vor offen.

Im internationalen Vergleich werden die osteuropäischen Länder, darunter auch meine Heimat, gewöhnlich zu den entwickelten, genauer: den mittelmäßig entwickelten Ländern gerechnet, Was aber bei einer solchen statischen Klassifizierung oft außer acht gelassen wird, ist gerade die Tatsache, daß diese Länder – bis auf die Tschechoslowakei und die DDR – vor der sozialistischen Umgestaltung ausgesprochen zu den armen Ländern zählten (nicht ohne Grund wurde Ungarn das «Land der drei Millionen Bettler» und die Tuberkulose «morbus hungaricus» genannt) und daß ihr Aufstieg zum entwickelten Land, die Bekämpfung des Pauperismus die vollkommene Beseitigung der Arbeitslosigkeit, die Schaffung einer sozialen Sicherheit und der zwar nicht widerspruchslose, doch garantierte Anstieg des Lebensniveaus, untrennbar von der sozialistischen Umgestaltung der Eigentumsverhältnisse sind. Diese Länder repräsentieren daher Entwicklungsmodelle, die ins Auge zu fassen – gerade wegen der stark negativen Ausgangsbedingungen – allen Interessierten im Kampf gegen die Armut von Nutzen sein kann.

Gaudium et spes bekennt sich dazu, «daß das Grundgesetz der menschlichen Vervollkommnung und deshalb auch der Umwandlung der Welt das neue Gebot der Liebe ist»[11]. Das Prinzip der Gerechtigkeit bestimmt aber die Richtung der Ausgestaltung und Wahrnehmung der Verhältnisse, darunter die der Besitzverhältnisse folgendermaßen: «Darum soll der Mensch ... die äußeren Dinge, die er rechtmäßig besitzt, nicht nur als ihm persönlich zu eigen, sondern muß er sie zugleich als Gemeingut ansehen in dem Sinn, daß sie nicht ihm allein, sondern auch anderen von Nutzen sein können. Zudem steht allen das Recht zu, einen für sich selbst und ihre Familien ausreichenden Anteil an den Erdengütern zu haben. Das war die Meinung der Väter und Lehrer der Kirche, die sagen, es sei Pflicht, die Armen zu unterstützen, und zwar nicht nur vom Überfluß. Wer aber sich in äußerster Notlage befindet, hat das Recht, vom Reichtum anderer das Benötigte an sich zu bringen.»[12]

Was aber als Überfluß gilt, hängt von der jeweiligen Epoche, der gesellschaftlichen Schicht und auch von den individuellen Ansprüchen und Bedürfnissen des einzelnen ab. Anscheinend findet die Konstitution es nur im «Notstand» berechtigt, vom Reichtum anderer das Nötige zu nehmen. Befindet sich aber die Menschheit nicht in einer derartigen Lage, wenn zwei von drei Menschen Not leiden, hungern oder geradezu am Verhungern sind?

Die Konstitutionen der Konzilien und die darauffolgenden päpstlichen Verlautbarungen schließen die Enteignung der Güter in bestimmten Fällen *prinzipiell* nicht aus. Trotzdem sehen sie die wesentlichste materielle Voraussetzung für die Selbstverwirklichung des Individuums im Privateigentum («Eigentum und andere Formen privater Verfügung über äußere Güter vermitteln den unbedingt nötigen Raum für eigenverantwortliche Gestaltung des persönlichen Lebens jedes Einzelnen und seiner Familie.»), das zugleich auch als Hauptansporn zur Übernahme von Aufgaben und Verantwortungen und somit als Zutat zur staatsbürgerlichen Freiheit betrachtet wird.

Das Privateigentum soll in Einklang mit dem Gemeinwohl funktionieren; des weiteren ist auch bekannt, daß die Enzyklika *Populorum progressio* Papst Pauls VI. unterstreicht: das Recht an Privateigentum sei für niemand ein unbedingtes und unumschränktes Recht, die Enteignung der Produktionsmittel könne sich unter gegebenen Umständen als notwendig erweisen[13].

Die Betonung des sozialen Aspekts des Privateigentums kam in der katholischen Soziallehre nicht hier das erste Mal auf, die Darstellung der Möglichkeiten einer Enteignung ist aber zweifellos ein Novum, eine Akzeptierung der «Zeichen der Zeit». Über die theoretischen Gegensätze hinaus ist es aber nicht leicht, die Frage zu umgehen: Wo liegen die Grenzen, innerhalb deren das Privateigentum noch im Dienst der Selbstverwirklichung und Selbstdarstellung steht?

Selbstverständlich ist für den Marxisten der Besitz von *Gebrauchsgütern* im Dienste der Befriedigung der *individuellen* Bedürfnisse die *conditio sine qua non* der

Selbstverwirklichung. Das persönliche Eigentum ist jedoch nicht gleich *Privateigentum*, sein Charakter widerspricht sogar dem monopolistischen, das Eigentum anderer ausschließenden Charakter des Privateigentums, und besonders ist es also nicht identisch mit dem Privateigentum an *Produktionsmitteln*. Hinsichtlich des letzteren kommt gerade die meritorische Frage auf: Ist das Eigentum auch dann berechtigt, wenn es sich nicht auf die eigene Arbeit, sondern auf die von anderen gründet, wenn es also Mittel der Ausbeutung ist? Garantiert es die Entwicklung der Persönlichkeit unter Verhältnissen, wo große und unpersönliche Monopole den überwiegenden Teil der kapitalistischen Wirtschaft unter ihrer Kontrolle halten, wo der Einzelmensch unter dem Druck der Umstände nicht nur seine Wirtschaftsbasis, sondern auch die Möglichkeiten seiner persönlichen Entwicklung einbüßt?

Indem die Enzyklika *Populorum progressio* das Augenmerk des Staates gerade darauf lenkt, «an solchen Aktionen die Initiativen der Einzelnen und der Sozialgebilde zu beteiligen, um die Gefahr einer Kollektivierung oder einer mehr oder weniger zufälligen Planung zu bannen, die freiheitsfeindlich die Ausübung grundlegender Rechte der menschlichen Personen unmöglich machen» (Abschnitt 33), scheint sie dem sozialistischen Kollektivismus und der Planwirtschaft eine gesellschaftliche Wirkung beizumessen, die sie vielmehr dem System des Privateigentums beizumessen hätte; jenem System nämlich, das dem Einzelmenschen eher nur sehr beschränkt und sogar scheinbar Initiativen gestattet, das – soviel am Beispiel vieler Länder zu sehen – heute schon eher Schranke als Stütze der Freiheit ist.

So kompliziert und schwierig es auch sein mag, die assoziierten Menschen zu lehren, die enteigneten Produktionsmittel und gesellschaftlichen Potentialitäten verantwortungs- und sinnvoll zu kontrollieren und diese den menschlichen Bedürfnissen entsprechend zu entwickeln, kann nach einer Lösung kaum anderswo als gerade an diesem Punkt gesucht werden.

4.

Das christliche Kriterium der Armut beschränkt sich aber bekanntlich nicht auf die Knappheit an materiellen Gütern; selbst die Pastorale Konstitution verlangt von den Christen, ihr persönliches wie gemeinschaftliches Handeln nach dem Geist der Bergpredigt, besonders aber nach dem Geist der Seligpreisung der Armut (*beatitudo paupertatis*) zu richten. «In erster Linie muß die Kirche anerkennen, daß sie in kultureller Hinsicht arm ist»[14], hob Lercaro in seiner Rede auf dem Konzil hervor.

Natürlich gibt es mehrere Auslegungen des *Inhalts* der evangelischen Idee der Armut, der «Armut im Geiste». Für den Nichtgläubigen jedoch erscheint der gemeinsame, rationale Kern dieser Interpretationen darin, daß es zwar verfehlt wäre, die Probleme des Lebensniveaus und des Verbraucherdaseins der Massen außer acht zu lassen, daß aber der Begriff Armut sich ebensowenig auf die Frage nach dem Besitz von materiellen Gütern beschränken läßt.

Congar sieht den Sinn von Armut darin, daß sie Anlaß zu der Begegnung mit Gott gibt[15] (obwohl er hinzufügt, daß man in gewissem Sinne selbst die Liebe Gottes nur in der Nächstenliebe vollkommen verwirklichen kann[16]). Congar geht ebenso wie auch Metz[17] an die Bedeutung von Armut (besonders von Armut im Geiste) natürlich anhand des Beispiels Jesu heran, und beide gelangen zur Folgerung, der tiefste Sinn von Armut sei, zu den Erniedrigten herabzusteigen, sämtliche Folgen der Schuld, Armut und Knechtschaft, Leid und Kreuztod, sogar Höllenfahrt mit inbegriffen, ohne Groll oder Rachgier auf sich zu nehmen. Diese Armut ist zugleich eine angeborene Zutat unseres menschlichen Daseins: «Jede echte menschliche Begegnung geschieht im Geiste der Armut»; in diesen Begegnungen verzichten wir ja auf tausend andere Möglichkeiten – während wir unsere eigenen Möglichkeiten bewahren und ausdrücken –, bekennen wir unsere Endlichkeit, bis sich schließlich unser Schicksal im Tod vollbringt: «Im gehorsamen Erleidnis dieser tiefen Ohnmacht, in der der Mensch nichts mehr hat als die Hingabe selbst, und auch diese nur im Erlebnis totaler Entmächtigung, vollbringt sich die Armut im Geiste.»[18]

Der wahrste Inhalt der Armut im Geiste wäre also das Bewußtsein unserer Endlichkeit, unserer Beschränktheit und unseres Todes. Der Marxist fühlt sich verpflichtet, an dieser Stelle zu bemerken, daß die christliche Theologie gewisse, zwar lange Zeit hindurch wirkende, doch nicht überhistorische, sich auch am Leben Christi darstellende Merkmale für einen unaufhebbaren Wesenszug des diesseitigen Schicksals des Menschen erklärt. Der Tod des einzelnen ist zwar unvermeidliche Notwendigkeit, doch bleibt er der Tod des *Menschen*, der sich zu dessen Vorhandensein bewußt *verhält*. Selbst der religiöse Glaube an eine unsterbliche Seele ist kein Ausdruck der tiefen Ohnmacht des Menschen gegenüber dem Tod: er enthält mindestens genausoviel Sehnsucht und Drang, diese Schranke zu überwinden. *Die Ohnmacht ist keinesfalls Attribut unseres menschlichen Daseins*, im Gegenteil: Die die Natur, die menschlichen Zustände und das Antlitz des Menschen darin unaufhörlich neuprägende *sinnlich-gegenständliche Tätigkeit*, die Arbeit ist es

eben, worin der Mensch schlechthin als Gesellschaftswesen, als *zóon politikon* erscheint.

Die Armut im Geiste, das Gefühl der Ohnmacht und der prinzipiellen Beschränktheit stellen also für den Marxisten gerade einen geschichtlichen Zustand dar, wo die *Ergebnisse* der menschlichen Tätigkeit den Menschen selbst als fremde Mächte beherrschen, der aber mit Mitteln eben dieser Entwicklung überwunden werden kann[19].

Manche katholische Theologen betrachten demgegenüber diese prinzipielle Beschränktheit als (vom Sündenfall determinierten) *Ausgangspunkt*[20] und sehen die von Christus bezeugte Liebe nur *innerhalb der Grenzen dieser Umstände* verwirklichbar und als zu verwirklichende Aufgabe. Wie schon erwähnt, ist die wahre Frage der Zeit: Verpflichtet den Christen nicht gerade das Gebot der Liebe, sich von den Umständen, die die Ausbreitung der Dimensionen der menschlichen Solidarität, sozusagen der Liebe, unmöglich machen, sowohl in der Theorie als auch in der Praxis radikal abzukehren?[21]

Wenn wir nun mit den Katholiken insofern auch übereinstimmen, daß Armut nicht nur eine Frage des ökonomischen Zustandes, sondern sozusagen *auch die des menschlichen Verhaltens* und als solches als gesellschaftliches Verhältnis zu betrachten sei, scheint es uns doch nicht unvermeidlich zu sein, dieses von Armut geprägte Verhalten aufrechtzuerhalten. Genauer: der Marxismus als Vorantreiber der revolutionären Bewegung des Proletariats strebt gerade danach, *das Proletariat als solches* mit den Mitteln der entfremdeten Welt – andere haben wir ja nicht – in einem langen historischen Prozeß *aufzuheben*; zwar nicht die Endlichkeit des menschlichen Individuums, aber das Bewußtsein seiner *prinzipiellen* Beschränktheit, *die Entfremdung* selbst zu bekämpfen. Anders formuliert: diese Art «Armut» wird vom Sozialismus nicht nur eliminiert, sondern auch aufgehoben, indem er ihr nicht das Ideal der Anhäufung von materiellen Gütern, sondern – auf der Basis der Befriedigung von materiellen und kulturellen Bedürfnissen – *den Reichtum des menschlichen Individuums* gegenüberstellt.

«So scheint die alte Anschauung» – schreibt Marx, «wo der Mensch, in welcher bornierten nationalen, religiösen, politischen Bestimmung auch immer als Zweck der Produktion erscheint, sehr erhaben zu sein gegen die moderne Welt, wo die Produktion als Zweck des Menschen und der Reichtum als Zweck der Produktion erscheint. *In fact* aber, wenn die bornierte bürgerliche Form abgestreift wird, was ist der Reichtum anders, als die im universellen Austausch erzeugte Universalität der Bedürfnisse, Fähigkeiten, Genüsse, Produktivkräfte etc. der Individuen? Die volle Entwicklung der menschlichen Herrschaft über die Naturkräfte, die der sogenannten Natur sowohl, wie seiner eigenen Natur? Das absolute Herausarbeiten seiner schöpferischen Anlagen, ohne andere Voraussetzung als die vorhergegangene historische Entwicklung, die diese Totalität der Entwicklung, d.h. der Entwicklung aller menschlichen Kräfte als solcher, nicht gemessen an einem *vorhergegebenen* Maßstab, zum Selbstzweck macht? Wo er sich nicht reproduziert in einer Bestimmtheit, sondern seine Totalität produziert? Nicht irgend etwas Gewordenes zu bleiben sucht, sondern in der absoluten Bewegung des Werdens ist... ? Sie [die Antike] ist Befriedigung auf einem bornierten Standpunkt; während das Moderne unbefriedigt läßt, oder wo es in sich befriedigt erscheint, *gemein* ist.»[22]

Das Christentum war ein Protest gegen die bornierte Selbstgefälligkeit der antiken Welt und kann gegen die Gemeinheit der bürgerlichen Welt ebenfalls protestieren, es erblickt nämlich das wahre Ziel des Menschen *nicht* im Besitz von Gütern als Reichtum. Wollen die Christen aber vermeiden, zur Verewigung der Armut durch ihr Hochpreisen auch ungewollt ein Alibi zu liefern, dann haben sie – *ceterum censeo* – nach den konkreten gesellschaftlichen Verhältnissen zu suchen, die die Entfaltung des Reichtums der Persönlichkeit heutzutage tatsächlich fördern.

«Auf diesem Weg sind wir alle solidarisch ... der Friede der Welt, die Zukunft der Kultur steht auf dem Spiel.» «Alle Menschen, alle Völker haben ihre Verantwortung zu übernehmen», heißt es im Schlußwort Papst Pauls VI. zu *Populorum progressio*. Die Marxisten sind bereit, wie dies auch die Schlußkommuniqués der Beratungen der kommunistischen Parteien in Karlsbad, Moskau und Berlin beweisen, gemeinsam mit ihren andersgesinnten Gefährten auf dem Weg der Auseinandersetzungen und der Lösung jener Fragen voranzuschreiten, mit denen die den Fortschritt der Völker aufrichtig wollenden Kräfte jede für sich allein gar nicht oder nur viel schwieriger fertig werden könnten.

Marxisten und Christen können – wenn sie diesen Weg beschreiten – voneinander nicht verlangen, ihre eigenen Weltanschauungen aufzugeben. Sie können aber voneinander erwarten, ihr Handeln an den Interessen der aus Wohlstand und freier menschlicher Entwicklung ausgesperrten Menschenmillionen zu orientieren. Das gilt natürlich auch für den Dialog über die Armut.

[1] Manifest der Kommunistischen Partei: Karl Marx / Friedrich Engels; Werke, Bd. 4, 482.

[2] Die Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute «Gaudium et spes»: Lexikon für Theologie und Kirche. Das zweite Vatikanische Konzil. Teil III. (Freiburg–Basel–Wien 1968) 281. Im folgenden Zitiert als «Gaudium et spes».

[3] Friedrichs Engels, Zur Geschichte des Urchristentums: Karl Marx / Friedrich Engels, Werke, Bd. 22, 449–473.

[4] Vgl. Yves M. Congar, Für eine dienende und arme Kirche (Mainz 1965) 101–104; Art. Armut: Lexikon für Theologie und Kirche (Freiburg–Basel–Wien 1957) Bd. 1, 880.

[5] Vgl. Alfred Weber, Kulturgeschichte als Kultursoziologie.

[6] Gaudium et spes, Art. 88. AaO. 575.

[7] Gaudium et spes, Art. 9. AaO. 309.

[8] G. Ortes, Della economia nazionale libri sei, Bd. XXI. 1774. Vgl. Karl Marx, Das Kapital: K. Marx / F. Engels Werke, Bd. 23, 675.

[9] Vgl. Dekret über das Laienpostolat Nr. 8, Nr. 18.

[10] Karl Marx: Das Kapital: Karl Marx / Friedrich Engels: Werke, Bd. 23, 668.

[11] Gaudium et spes, Art. 38, aaO. 391.

[12] Gaudium et spes, Art. 69, aaO. 507.

[13] Populorum progressio, Abschnitte 23–24.

[14] Einleitung und Kommentare zum zweiten Kapitel des zweiten Teils der Pastoralkonstitution «Gaudium et spes»: aaO. 465–466.

[15] AaO. 109.

[16] AaO. 106–107.

[17] Johannes B. Metz, Armut im Geiste (München 1962).

[18] AaO. 41–57.

[19] Vgl. Karl Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte 1844. (Erstes Manuskript: Die entfremdete Arbeit).

[20] Wir sind uns dessen bewußt, daß diese Ansicht schon heute vielseitig diskutiert wird, was sich auch in der Diskussion des Konzils widerspiegelte. «Nicht Unwissenheit oder Armseligkeit, sondern Schlichtheit und Gespür für die Grenzen und bei alldem geistige Beweglichkeit, Hochherzigkeit und Mut, neue Wege zu begehen, auch wenn dies mit Risiko verbunden ist, Zucht und intellektuelle Demut, die zugleich wirkliche übernatürliche Weisheit, wie auch Sinn für das Heute und echter historischer Realismus ist», so charakterisiert Lercaro das Ideal der evangelischen Armut im Geiste. (AaO. 466.)

[21] Hier haben wir uns mit einer einzigen, diese Frage bejahenden Äußerung zufriedenzugeben. «Wir Geistliche sind verantwortlich für den Fatalismus, mit dem die Armen immer resigniert zur Kenntnis nahmen, daß sie eben arm und die unterentwickelten Nationen zurückgeblieben sind. Auf diesem Weg voranschreitend bestätigen wir die Marxisten, die die Religion eine entfremdete und entfremdende Kraft, nämlich das Opium des Volkes nennen.» (Aus einem Interview von Oriana Fallaci mit dem Erzbischof von Recife, Dom Helder Camara: Sign, Juli–August 1967.)

[22] Karl Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf): Karl Marx / Friedrich Engels, Werke, Bd. 46, 378–388.

JÓZSEF LUKÁCS

1922 in Budapest geboren. Leiter des Lehrstuhls für Philosophie II. an der Universität Eötvös Loránd, Budapest. Korr. Mitglied der Ungarischen Akademie der Wissenschaften, Hauptredaktor der Zeitschrift für marxistische Weltanschauung und Religionswissenschaft Világosság (Licht). Teilnehmer zahlreicher Dialoge zwischen Christen und Marxisten. Veröffentlichungen: Istenek utjai. A kereszténység elözményeinek tipológiájához (Wege der Götter. Zur Typologie der Vorläufer des Christentums), Budapest 1973 und 1975. Igent mondani as embere. Valláselméleti, valláskritikai tanulmányok (Den Menschen mit Ja beantworten. Aufsätze zur Religionstheorie und Religionskritik), Budapest 1973. Zahlreiche Aufsätze über Gesellschafts- und Geschichtsphilosophie. Anschrift: Pesti Barnabas u. 1, Budapest 1364, Ungarn.

Werner Post

Marxistische Lösungen für das Armutsproblem: Christliche Anfragen

I.

Zunächst gilt es, einem möglichen Mißverständnis zu begegnen. Es ist selbstverständlich, daß Marxismus fundamental mit dem Problem der Armut und ihrer Abschaffung zu tun hat, aber es wäre falsch, ihn primär als Programm zu begreifen, das *nur* der Beseitigung von materieller Not dient. Schon in der Mitte des 19. Jahrhunderts schlug sich dieses Mißverständnis in der Debatte um den sogenannten «Magenkommunismus» nieder. Unter diesem Stichwort suchte man alle politischen, philosophischen und sonstigen kritischen Gehalte der sozialistischen Theorien dieser Zeit als bloß ökonomischer Bedürftigkeit entsprungen zu bestimmen; wenn es demzufolge gelänge, die gröbste materielle Not vor allem des Proletariats zu mildern, dann müßten auch die politische Gefahr der Arbeiterorganisationen und der historische Anspruch der marxistischen Theorie, Kritik der bürgerlichen Gesellschaft im ganzen zu sein, bald hinfällig werden. Die gesamte Marxsche Theorie beispielsweise reduziert sich in dieser Sicht auf einen speziellen Aspekt der damals viel beschworenen «sozialen Frage».

Heute scheint es oft so zu sein, daß die westlichen Industrienationen Strategien zur Überwindung der Armut proklamieren, die weniger humanistischen Motiven entspringen als vielmehr der Absicht, das «Gespenst des Kommunismus» aus der internationalen Politik zu verjagen. Daneben trifft man einen gewissen «Philo-Marxismus», der auch Sozialisten zur Lösung des Armutsproblems besonders in den unterentwickelten Ländern einlädt. Pauperismus erscheint dabei als bloß regionales Verteilungsproblem, das quasi-technisch durch Mittel sozialistischer Politik gelöst werden könnte. Es bleibt jedoch impliziert, daß Beseitigung von Armut eine isolierbare Aufgabe sei, die sich aus dem gesamten Zusammenhang gesellschaftlicher oder heute sogar mondialer Ordnung heraustrennen ließe.

Eine Auseinandersetzung mit marxistischen Lösungsversuchen für das Armutsproblem kann sich deshalb nicht auf ein paar technische, äußerliche Aspekte erstrecken, sondern muß sich auf deren Voraussetzungen beziehen.

II.

Armut stellt sich der marxistischen Theorie – darin unterscheidet sie sich von ethischen oder manchen religiösen Auffassungen – nicht als moralisches Problem dar. Marxisten kritisieren oder beseitigen Armut nicht, weil sie einer sittlichen Idee oder einem moralischen Prinzip von Gerechtigkeit widerspräche; moralische Erwägungen haben vielleicht eine subjektive motivierende Bedeutung, spielen aber weder in der Systematik noch in der politischen Praxis eine tragende Rolle, auch wenn die Bedeutung impliziter Wertvorstellungen in der Marxschen Theorie noch nicht hinreichend geklärt sein mag. Insofern ist zunächst jenen Interpreten recht zu geben, die wie in der Gruppe um Althusser mit Nachdruck herausarbeiten, daß Marxismus nichts mit philanthropischem Humanismus gemein hat. Schließlich haben wir kein sicheres Wissen darüber, warum ein Zustand der Welt, bei dem zwei Drittel der Menschheit in Hunger und Elend leben, moralisch falsch sein muß. Ein solches Urteil setzte ein verläßliches Wissen darüber voraus, daß die Welt «eigentlich» besser sein müßte. Damit würde ein ideales Sollen der Realität einfach gegenübergestellt. Die Begründung eines solchen Ideals wäre philosophisch sicher weniger problematisch als praktisch uninteressant, weil aus ihm zunächst nicht mehr folgt als Appelle zum Handeln, Beschwörung des guten Willens oder Erzeugung von Schuldgefühlen.

Wichtiger wäre es, eine Vermittlung von Sollensvorstellungen mit realen Möglichkeiten zu erreichen, und zwar keine bloß intellektuelle Vermittlung. So muß man prüfen, ob es nicht eine historische Dynamik geben könnte, die sich gerade aus der Verarmung des größten Teils der Menschheit ergibt und Kräfte zur Überwindung dieses Elends aus sich hervortreibt. Wenn es gelingt, eine solche Dynamik in der Wirklichkeit nachzuweisen, werden moralische Appelle unnötig. Die Argumentation wäre dann nicht ethisch, sondern historisch-materialistisch, nicht auf Amoralität, sondern auf historische Widersprüchlichkeit bezogen.

III.

Die praktische Folgenlosigkeit moralischer Kritik läßt sich nun leicht durch vielfache Erfahrungen bestätigen; angesichts der beharrlich sich haltenden, ja sich steigernden Armut in der Welt auf eine reale Dialektik von Reichtum und Armut zu vertrauen, erscheint aber demgegenüber noch als glatter Hohn.

Dennoch geht es dabei weder um begrifflich-idealistische Auflösungen noch um geschichtsmechanistische Konstruktionen. Marx hat in der «Deutschen Ideologie» die Wissenschaft von der Geschichte als die «eine, einzige Wissenschaft» bezeichnet, weil sie vom wirklichen Lebensprozeß ausgeht; und das in einem doppelten Sinn: sie beginnt mit der materiellen Realität, den Bedingungen der Lebensproduktion, und sie faßt Wirklichkeit als Prozeß, d.h. jeder historische Zustand ist Resultat; nichts ist von Natur aus so, wie es ist, sondern stets geworden. So auch der Zustand der Verteilung von Armut und Reichtum heute: er ist historisches Resultat, Konsequenz menschlichen Handelns, und deshalb auch grundsätzlich veränderbar. Das muß als allgemeine Voraussetzung historisch-materialistischer Dialektik gelten. Die Verteilung von arm und reich hängt weniger von Naturfaktoren als von der konkreten Gesellschaftsform ab; solange Produktion unter strengen Knappheitsbedingungen stattfindet, ist Herrschaft unvermeidlich; in der kapitalistisch produzierenden Ära scheint diese Knappheit aber überwunden, Reichtum für alle möglich und Herrschaft überflüssig.

Marx hat es nun bekanntlich bei diesen allgemeinen Voraussetzungen nicht belassen, sondern die im Kapitalismus angelegte Dynamik, sich selbst zu überschreiten, Schritt für Schritt zu bestimmen versucht. Wie häufig beschrieben, beruht diese Dynamik letztlich auf dem Widerspruch von Kapital und Arbeit; ihr Ziel besteht darin, die private Verfügung über die Produktionsmittel in gesellschaftliches Eigentum zu überführen. Damit wäre der Antagonismus von besitzender und pauperisierter Klasse aufgehoben und das Problem der Armut gelöst. Dabei wird deutlich, daß Armut keine Naturkategorie ist, sondern – vom absoluten Existenzminimum einmal abgesehen – nur im Rahmen des jeweils historisch möglichen Reichtums bestimmt werden kann.

In der Arbeitswertlehre entwickelt Marx den für seine Theorie konstitutiven Gedanken, daß der Proletarier sein einziges Produktionsmittel, die eigene Arbeitskraft, verkaufen muß, um zu leben. Er erhält dafür den marktüblichen Preis, seinen Lohn; insofern wird er nicht «betrogen». Der Kapitaleigner verdient aber in der festgesetzten Arbeitszeit an der Arbeitskraft mehr, als sie ihn an Lohn kostet. Somit produziert er für sich Mehrwert, wird immer reicher, ohne daß der Arbeiter je für sich auch Mehrwert bilden könnte; er wird relativ eher ärmer. Reichtum beruht so auf Ausbeutung von Arbeitskraft.

Um den Profit zu steigern, muß der Kapitalist rationell produzieren, vor allem also die Lohnkosten durch Automatisierung senken; das bringt zunächst Arbeitslosigkeit und Niedriglöhne, führt aber auch, weil automatisierte Produktion nur bei hohen Stückzahlen rentabel ist, unter Konkurrenzverhältnissen zu Überproduktion; da die Massenkaufkraft wegen Arbeitslosigkeit usw. nachläßt, fällt Überproduktion mit Unterkonsumption zusammen und es entsteht eine Krise. Sie wird durch Vernichtung der Überkapazitäten, Konzentration zu konkurrenzlosen Oligo- oder Monopolen und Erschließung neuer Märkte zu überwinden versucht. Dies macht die Notwendigkeit für das Kapital aus, schließlich weltweit zu expandieren und sogar die nationalstaatlichen Schranken hinter sich zu lassen. Seine Ausdrucksform bleibt nicht nur ökonomisch, sondern geht ebenso in politische oder militärische Gestalt über.

Trotz dieser weltweiten Ausdehnung bleiben die inhärenten Widersprüche ungelöst, sie sind nur – wenn auch in gigantischem Ausmaß – verschoben. So kann man konsequent den heutigen Konflikt zwischen den reichen Industriestaaten und den unterentwickelten armen Ländern als Globalisierung des ehedem auf eine begrenzte Gesellschaft bezogenen Klassengegensatzes begreifen. Klassenkampf beginnt, wenn die Länder der Dritten Welt sich politisch zu organisieren beginnen und etwa ihre Rohstoffe nicht mehr in gleicher Weise zu Billigpreisen verkaufen wie der Proletarier des 19. Jahrhunderts seine Arbeitskraft. Der Schock der verharmlosend so genannten «Ölkrise» in Europa beweist, wie krisenanfällig das gegenwärtige System der Verteilung von Armut und Reichtum ist.

IV.

Freilich sind auch die Techniken der Krisenbewältigung im Verlauf der letzten Jahrzehnte beträchtlich verfeinert worden. Sie betreffen insbesondere das komplizierte Feld von Staat und Produktionssektor; trotz aller Elastizität des Krisenmanagements bleiben aber starke Zweifel, ob sie mehr als dilatorische Bedeutung haben können; wir können hier jedoch dieser Frage nicht weiter nachgehen. Tatsächlich ist nicht zu leugnen, daß der Wohlstand einer Minderheit mit Not und Elend beim größten Teil der Menschheit erkauft wird.

Ein wichtiger anderer Aspekt von Armut ist noch nicht erwähnt. Statt ständig neue Märkte erschließen zu müssen, kann der Warenumschlag ebenso durch die Schaffung künstlicher Bedürfnisse vergrößert werden. Konsumsteigerung erzeugt dann den Anschein von Wohlstand, und wirklich spielt materielle Armut in unserem Teil der Erde keine entscheidende Rolle mehr. Unter dem Titel «Entfremdung» hat aber bereits der junge Marx einen anderen als nur materiellen Begriff von Armut entwickelt. Unter kapitalistischen Produktionsbedingungen, so legt Marx dar, muß Leben letztlich zum Lebensmittel werden; Arbeit hat mit Selbstentfaltung der individuellen und Gattungskräfte nichts mehr zu tun; innere wie äußere Natur fallen dem Ausbeutungscharakter aller Produktion anheim; in der wachsenden Vereinsamung setzt sich internalisiert die Isoliertheit privater Produktion durch; Kommunikationsstörungen zeigen, was es bedeutet, wenn menschliche Beziehungen Tauschwertcharakter annehmen, Menschen sich buchstäblich wie Waren zueinander verhalten.

So wenig wie der Kapitalist sich als Individuum dieser Deformation entziehen kann, so wenig entgehen die reichen Länder als ganze heute dieser Form von Verelendung. Schlimmer noch: Auch dort, wo man bereits die Illusion nicht mehr teilt, durch Konsum für solche Armut entschädigt werden zu können, in den vielfachen antirepressiven Bewegungen setzt sich immer wieder die gesellschaftliche Totalität der Entfremdung durch; das reicht von der «Humanisierung der Arbeitswelt» bis zur sexuellen Befreiung; in der Form der «repressiven Entsublimierung» (H. Marcuse) tragen auch diese Versuche fast immer das Stigma subtiler Verelendung an sich. Ähnliches läßt sich unter dem Titel «Macht» zeigen, wenn trotz äußerer Liberalität die reale Ohnmacht gleichsam als Armut, auf politische Entscheidungen noch Einfluß nehmen zu können, erlebt wird. Das betrifft auch die meisten sozialistischen Gesellschaften.

Armut in marxistischem Verstande stellt sich also als ein qualitatives Problem dar; auch hoher Wohlstand bedeutet noch längst nicht die Überwindung von Armut. Trotzdem gilt der Umkehrschluß nicht: denn zur Überwindung von Armut gehört stets ein relativer Reichtum als materielle Bedingung.

V.

Christliche Kritik an marxistischen Armutslösungen macht es sich zu leicht, wenn sie, wie oft, schlicht auf die Praxis der sozialistischen Länder verweist. Es ist überhaupt schwer einzusehen, welchen Sinn eine solche Kritik verfolgen soll, wenn sie nicht bloß akademischen Zwecken oder der Legitimation dogmatischer Systeme dienen will. Wer heute etwa vatikanischen Pomp erlebt oder die seit Jahrhunderten währende Komplizenschaft der Kirche mit den reichen Klassen nicht vergißt, wer sieht, wie sich wohlgenährte Prälaten zu Vorträgen über die Tugend der Armut heran-

chauffieren lassen, wer das Verhalten der Kirche als Arbeitgeber kennt, der mag sich kompetentere Instanzen für das Problem der Armut vorstellen können. Auch die marxistische Religionskritik hat sich hinreichend deutlich zu christlichen Empfehlungen dieser Art geäußert.

Aber gleichwohl läßt sich eine besondere Affinität des Christentums zur Armut nicht übersehen. Die vielen kirchlichen Armutsbewegungen haben sich immer wieder darauf beziehen können. Daß Jesus im Stall geboren ist, blieb trotz aller Divinisierungsversuche ein wichtiger Topos, und es steht außer Frage, daß er den Mühseligen und Beladenen verbunden, dem Stall näher als dem Palast war. Nie nennt er Reichtum als Zeichen göttlicher Erwählung.

Wenn auch der Gedanke, Armut sei Strafe Gottes, sich nicht behaupten konnte, so doch eine Lehre von der *geistlichen* Armut, die sich immer wieder mit der Verklärung oder Verharmlosung *realer* Armut vermischte. Sie beruht wohl auf der metaphysisch wie eschatologisch abgeleiteten Überzeugung, daß diese Welt vorläufig und unvollkommen bleibe. Armut erfuhr so eine symbolische Überhöhung, sie drückte in anschaulicher Form die Erlösungsbedürftigkeit eines ganzen Weltzustandes aus. Daß es Not und Elend gibt, verliert so an skandalöser Bedeutung, denn auch Reichtum erscheint als vergänglicher Trug, und Eigentum ist nichts als ein zur Verwaltung übergebenes göttliches Gut. Die schlimmsten Folgen der Armut zu mildern, obliegt der Nächstenliebe.

Sehen wir einmal von der frei gewählten, spirituellbewußten Armut vor allem der großen Orden ab, so lassen sich zwei Linien in der christlichen Deutung der Armut verfolgen: Einmal von der Liebesethik der Bergpredigt her, die in geradezu überschwenglicher Radikalität den Gegensatz von Armut und Reichtum aufzuheben gebietet; dann in jener Lehre von der Vorläufigkeit der Welt, in der man mit Armut immer rechnen muß, weil die Vollendung noch aussteht, vor der diese Probleme aber an Gewicht verlieren. Theologisch könnten sich beide Linien durchaus – etwa in einer besonderen Christologie – vermitteln lassen; das aber würde nicht davon entbinden, eine praktische Form jeweils historisch angemessen zu realisieren. Vor dieser Aufgabe hat das Christentum historisch oft versagt. Bis auf den heutigen Tag läßt sich beobachten, wie konkrete Formen christlicher Sozialität theologisch hinter der «großen» Lehre ebenso zurückbleiben wie diese hinter einer glaubwürdigen Praxis.

VI.

Weder Marxismus noch Christentum begreifen also Armut als ein streng moralisches Problem sozialer Ungerechtigkeit. Die Theologie geht von einer unvollkommenen Realität aus, die auch durch brüderliche Solidarität und technischen Fortschritt nicht dauerhaft befriedet werden kann. Auch in der Marxschen Lehre finden sich solche eher skeptischen Züge, sie betreffen aber nicht die Armut. Als Resultat konkreter historischer Prozesse erscheint sie überwindbar; ein vorgängiger metaphysischer Unfall, durch den die Welt aus dem Gleichgewicht geraten sei, gilt marxistischer Theorie als Spekulation, die zur Lähmung praktischer Anstrengungen führt.

Freilich sehen auch Christen die Welt nicht nur als Fatum, sondern versuchen, die seit und mit Jesus als innere Möglichkeit in der Geschichte selbst angelegte neue Qualität – die Liebe – gerade gegen die Fatalität des alten Äons durchzusetzen. Insofern gehört die Überwindung von Armut elementar zum Christentum, freilich ohne auf feste Formen festgelegt zu sein; die Ära der Almosen ist gewiß vorbei, auch wenn viel mehr als einige Experimente und eine allgemeine Motivation, sich mit Verelendung nicht abzufinden, noch nicht zu erkennen sind. Darin äußert sich jedoch auch die Gelassenheit, nicht gescheitert zu sein, wenn diese Aufgabe nicht definitiv gelöst worden ist.

Die bloße Anstrengung, sein Bestes gegen die Armut gegeben zu haben, zählt für den Marxismus letztlich wenig. Er muß auf dem Resultat bestehen: Entweder ist Armut abgeschafft, der Zwang zur Verelendung gebrochen, oder nicht. Darin zeigt sich materialistische Konsequenz; wenn Armut als *conditio humana* gleichsam unüberwindlich erschiene, dann müßte sich die marxistische Theorie selbst fundamental in Frage stellen. Darüber aber jetzt ein Urteil zu fällen, wäre müßige Spekulation; die Entscheidung verlagert sich auf die Praxis.

VII.

Da es Armut noch im Übermaß gibt, könnten Christen natürlich fragen, ob die Geschichte nicht gegen die marxistische Version der Verelendung spricht; aber ebenso kann die historische Realität gegen das Christentum selbst angeführt werden. Wenn überhaupt, wäre zu prüfen, ob die marxistischen Konzepte in der Gegenwart, also vor einer vollständigen Beseitigung von Armut in einer revolutionären Ära, ausreichen. Zwei Punkte bieten sich zur Diskussion an.

Seit längerem gibt es im Marxismus eine Diskussion über den *«subjektiven Faktor»*; letztlich, wie individuelle Seiten des Kommunisten mit der objektiven Entwicklungslogik in Konflikt geraten können. Allein die Tatsache, daß diese Diskussion nötig geworden ist, spricht für sich. Bezogen auf das Armutsproblem heißt

das: Inwieweit wird menschliches Elend nicht funktionalisiert, wenn es primär als Ausdruck gesellschaftlich-allgemeiner Widersprüche gilt, wenn es im Rahmen einer Katastrophentheorie sogar verschärft werden soll, um die Widersprüche zu forcieren? Auch Marx und Engels kommen solcher strategischer Instrumentalisierung gelegentlich nahe, wenn sie über die Rolle des – revolutionär uninteressanten – «Lumpenproletariats» sprechen. Die christliche Forderung, sich gerade dem Geringsten der Brüder zuzuwenden, ist in diesem Punkte konkreter, wenn auch keineswegs vor Funktionalisierung geschützt.

Zum zweiten: Marx beginnt das «Kapital» mit einem beziehungsvollen Satz über den «Reichtum» der kapitalistisch produzierenden Gesellschaften. Im Kapitalismus ist prinzipiell ein historisches Stadium erreicht, in dem Wohlstand für alle möglich und die «vorgeschichtliche» Ära der Knappheit zu Ende ist. Armut ist lediglich ein Verteilungsproblem, letztlich also von Herrschaft, die freilich den ganzen Produktionsprozeß durchsetzt. Es mehren sich die Anzeichen dafür, daß Marx hier einer *fortschrittsoptimistischen Täuschung* aufsaß. Die Expansion des Kapitals und die von ihm freigesetzten industriellen Techniken haben die naturale Basis der Produktion von Wohlstand stärker beeinträchtigt, als einst vorauszusehen war. Es ist denkbar geworden, daß Überwindung der kapitalistischen Produktion nicht mehr im Zeichen gleichmäßiger Verteilung von Reichtum, sondern von Armut stattfinden müßte, wenn man den Wohlstand der entwickelsten Länder als Maßstab heranzieht. Wenigstens müßte erneut versucht werden, überhaupt zu bestimmen, was unter diesen konkreten Voraussetzungen Armut und Reichtum besagen. Gewisse christliche Aussagen über die unabänderliche Unzulänglichkeit könnten an Aktualität gewinnen, ihr Gehalt an Illusionslosigkeit wäre, seiner dogmatischen Aspekte entkleidet, ein Korrektiv für vielleicht zu hoch gesteckte Erwartungen an marxistische Konzepte zur Überwindung von Armut überhaupt.

WERNER POST

1940 in Balve/Westf. geboren. Studium der Philosophie, Theologie und Sozialwissenschaften in Paderborn und München, Promotion 1968 in Philosophie (bei Karl Rahner), 1968 Assistent, 1972 Dozent für Sozialphilosophie an der Pädagogischen Hochschule Bonn. 1975 Habilitation. Veröffentlichungen: Kritik der Religion bei Karl Marx (München 1969, Barcelona 1971); Verdirbt Religion den Menschen? Christlicher und marxistischer Humanismus (Düsseldorf 1969, Pamplona 1971) (zus. mit I. Fetscher); Kritische Theorie und metaphysischer Pessimismus. Zum Spätwerk Max Horkheimers (München 1971); Was ist Materialismus? Zur Einführung in die Philosophie (zus. mit Alfred Schmidt) (München 1975, Rom 1976, Barcelona 1976). Anschrift: Pädagogische Hochschule Rheinland, Römerstraße 164, D–5300 Bonn.

Gustavo Gutiérrez

Die Armen in der Kirche

Vielleicht ist es angezeigt, gleich zu Beginn darauf hinzuweisen, daß sich der Kirche die Armutsfrage nicht einfach dann stellt, wenn sie in einem armen Land ansässig ist. Die Frage richtet sich an sie zuerst und von Grund auf vom Gott der Bibel her, dem sie treu bleiben will – und treu zu bleiben hat. Der Umstand, daß sich die Kirche in einem armen Land befindet, kann zwar für die gesamte Kirche zum Anlaß werden, sich deutlicher ihrer Pflicht zu entsinnen, eine Gemeinschaft zu sein, die für den in Jesus Christus arm gewordenen Gott Zeugnis ablegt. Doch diese Klarstellung führt uns zu einer weiteren. Wir sprachen eben von armen Ländern. Dieser Begriff ist unklar; genau genommen sind es jeweils große Mehrheiten der Bevölkerung eines Landes, die im Elend leben, woran eine ungerechte Gesellschaftsordnung die Schuld trägt. Die Frage nach den Armen in der Kirche verweist uns somit nicht nur auf den Gott, an den wir glauben, sondern auch auf den Gesellschaftskonflikt, in dem wir leben.

Indem wir uns dies vor Augen halten, möchten wir einige Überlegungen anstellen, die sich aus den Erfahrungen und Diskussionen in der täglichen Arbeit ergeben. Diese führen zur Überzeugung, daß die Armen für die Kirche nicht nur ein Problem sind, sondern daß sie darüber hinaus die Frage nach dem stellen, was es heißt, Kirche zu sein.

I. Von den Verfemten der Erde her

Während der längsten Periode ihres geschichtlichen Daseins – während der Ära der sogenannten «Christenheit» – bezieht die Kirche ihr Selbstbewußtsein sozusagen *von innen her*. Das übernatürliche Heil erscheint als absoluter Wert, der ausschließlich ihr zu Gebote steht. Die westliche Christenheit wird pastoral

und theologisch ausschließlich auf den Gläubigen, auf den Christen hin aufgebaut. Um sich zu verstehen, blickt die Kirche auf sich selbst; es handelt sich um das, was man Ekklesiozentrik genannt hat. Daß diese Haltung geschichtlich bedingt ist, ist offenkundig und verständlich. Als neue Völker entdeckt werden, wird die Aufgabe, sie in die Kirche einzugliedern, als eine Heilssendung angesehen. Geschichtlich an die westliche Kultur, an die weiße Rasse, an die Herrschaftsklasse der europäischen Gesellschaft gebunden, trägt die Ausbreitung der Kirche in die Welt das Gepräge des Westens an sich. Die Missionare folgen ohne weiteres den von der Kolonialherrschaft gebahnten Wegen. Die Ekklesiozentrik sagt dem Westen zu.

Bekanntlich setzte das Zweite Vatikanum der Geisteshaltung der geschlossenen Christenheit ein Ende. Es führte die Stunde des Dialogs und des Dienstes an der Welt herbei. Das kirchliche Bewußtsein wird nun von außen, von der Welt her geschöpft. Diese ist eine vor Jahrhunderten entstandene, auf ihre Werte stolze, der Kirche feindliche Welt. Johannes XXIII. stellte dem Konzil die Aufgabe, sich auf die Welt hin zu öffnen und eine theologische Sprache ausfindig zu machen, die sich dazu eignet, von einer Kirche der Armen Zeugnis zu geben. Nach Überwindung einiger Anfangsschwierigkeiten erfüllt das Konzil diese beiden ersten Aufgaben. Die Konstitution «Die Kirche in der Welt von heute» entwirft den neuen Horizont, innerhalb dessen das Zweite Vatikanum das Wirken der Kirche sieht. Es ist eine optimistische Sicht der Welt, ihres Fortschritts, der heutigen Wissenschaft und Technik, der Person als Trägerin der Geschichte, der Freiheit – eine Sicht, zu der angesichts der Risiken, die diese menschlichen Werte in sich schließen, einige leichte Vorbehalte kommen. Und vor allem sagt man, daß diese Werte nicht zu ihrer Vollendung gelangen, wenn sie nicht mit der christlichen Botschaft in Zusammenhang gebracht werden. Die Konstitution ruft alle, Glaubende und Nichtglaubende, auf, mitzuarbeiten am «gerechten Aufbau dieser Welt, in der wir miteinander leben». In dieser für sich bestehenden Welt, die aber der Kirche nicht feind sein soll, ist der Herr zugegen und tätig, und aus ihr heraus ruft er die Christengemeinde auf, dem Evangelium treuer zu sein. In dieser Welt muß die Kirche ihrer Sendung nachkommen, Zeichen, universales Sakrament des Heils zu sein.

Die Hauptforderungen der modernen Welt werden, wenn auch mit Maß, übernommen. Die Gesellschaftskonflikte hingegen werden bloß angetönt in allgemein gehaltenen Ausführungen über das Elend und die Ungerechtigkeit in der Welt und über die Notwendigkeit, den armen Ländern zur Entwicklung zu verhelfen. Und wenn man auch vom individualistischen Wurzelgrund der bürgerlichen Welt etwas abrückt, wird doch keine ernsthafte Kritik geübt an dem, was heutzutage die Herrschaft des Monopolkapitalismus über die Volksklassen, zumal über die der armen Völker, darstellt. Man ist sich auch nicht deutlich der neuen Formen der Unterdrückung und Ausbeutung bewußt, die im Namen der Werte dieser modernen Welt verübt werden. Dem Konzil geht es um ein anderes Anliegen: Wir stehen in der Stunde des Dialogs mit der modernen Gesellschaft. Daß diese Gesellschaft nicht ein einiges Ganzes bildet, sondern von Konflikten zwischen Gesellschaftsklassen durchzogen wird, ist etwas, was nicht in der Blickrichtung des Zweiten Vatikanums liegt. Diese Öffnung auf die Welt hin entspricht dem Geschmack der bürgerlichen Gesellschaft.

Die dritte Aufgabe, die Johannes XXIII. dem Konzil zugewiesen hatte, scheint in dessen Verlautbarungen kaum auf. Das Thema der Armut, «Schema 14», wie man es in den Konzilskorridoren nannte, klopfte wohl an die Pforte des Konzils an, erhielt aber nur flüchtig Einlaß. Und doch geht in diesen Jahren vielen Christen immer deutlicher auf, daß die Kirche, wenn sie dem Gott Jesu Christi treu sein will, ihr Wissen um sich *von unten*, von den Armen dieser Welt her, von den ausgebeuteten Klassen, den verachteten Rassen, den Randkulturen her nehmen muß. Sie muß sich in die Hölle dieser Welt hinablassen und sich das Elend, die Ungerechtigkeit, die Kämpfe und Hoffnungen der Verfemten der Erde zu eigen machen, denn ihrer ist das Himmelreich. Im Grunde geht es darum, als Kirche das zu leben, was sehr viele ihrer Glieder als menschliche Wesen erleben. Von daher als Kirche geboren werden, wiedergeboren werden, heißt heute, in einer Geschichte der Unterdrückung und der vielfachen Mitschuld sterben; ihre Lebensfähigkeit hängt von ihrem Mut zum Sterben ab. Dies ist ihr Pascha. Was vielen als Träumerei erscheint, ist in Wirklichkeit eine wahre Herausforderung, der die Christengemeinde heute gegenübersteht. Es wird der Zeitpunkt kommen, an dem jeder andere ekklesiologische Diskurs wie leeres, sinnloses Gerede tönen wird. In diese Richtung drängen heute viele in verschiedenen, bescheidenen Formen (politische Dimensionen des Evangeliums, tätige Beteiligung an den Kämpfen der Armen, Verteidigung der Menschenrechte, Afrikanisierung des christlichen Glaubens, Bruch mit der kolonialen Vergangenheit usw.); das Ziel ist eine radikale Treue zum Evangelium und das Ansprechen auf den dauernd neuen Ruf Gottes. Dazu kommt ein weiteres: man versteht nach und nach besser, daß es letzten Endes nicht darum geht, daß die Kirche arm ist, sondern darum, daß die Armen dieser Welt das Gottesvolk sind, beunruhigende Zeugen für den Gott, der befreit.

II. Umsturz der Geschichte

Die Menschheitsgeschichte ist konkret die Stätte unserer Begegnung mit dem Vater Jesu Christi. Und in Jesus Christus verkündigen wir die Liebe des Vaters zu allen Menschen. Diese Geschichte ist, wie gesagt, voller Konflikte, doch ist damit noch nicht alles gesagt. Wir müssen betonen, daß man die Geschichte (worin Gott sich zu erkennen gibt und wir ihn verkünden) *vom Armen aus «umzulesen»* hat. Die Menschheitsgeschichte ist, wie einmal ein brasilianischer Theologe gesagt hat, «mit weißer Hand», vom Standpunkt der herrschenden Schichten aus geschrieben worden. Ganz anders sieht sie aus für die «Besiegten der Geschichte». Wir müssen diese Geschichte im Licht ihrer Kämpfe, Widerstände und Hoffnungen lesen. Man hat viele Anstrengungen unternommen, um den Unterdrückten ihre Erinnerung zu rauben; damit bringt man sie um eine Quelle von Energie, von Geschichtswillen, von Aufruhr. Heute suchen die erniedrigten Völker ihre Vergangenheit zu verstehen, um auf festen Grundlagen ihre Gegenwart aufzubauen.

Auch die Geschichte des Christentums ist mit weißer, westlicher, bürgerlicher Hand geschrieben worden. Wir müssen die Erinnerung an die «ausgepeitschten Christen Westindiens» (wie Bartolomé de las Casas die Indianer des amerikanischen Subkontinents nannte) zurückholen und damit die Erinnerung an alle Armen, an alle Opfer der Herren dieser Welt. Diese Erinnerung lebt weiter in Kulturäußerungen, in der Volksreligion, im Widerstand gegen alles, was vom kirchlichen Apparat verlangt wird. Es ist die Erinnerung an einen Christus, der in jedem Hungernden, Dürstenden, Eingekerkerten, Erniedrigten, in den verachteten Rassen, in den ausgebeuteten Klassen zugegen ist (vgl. Mt 25); die Erinnerung an einen Christus, der «uns zur Freiheit befreit» hat (Gal 5,1).

Doch das, was wir «Umlesung der Geschichte» genannt haben, kann als eine Übung für Intellektuelle erscheinen, wenn wir nicht wissen, daß dies das Ergebnis einer *Umschaffung der Geschichte* ist. Wir können die Geschichte nicht «umlesen», wenn wir nicht bei den Erfolgen und Mißerfolgen des Befreiungskampfes mit dabei sind. Die Geschichte umschaffen besagt, diese Geschichte umstürzen, sie «auf den Kopf stellen», so daß sie nicht von oben, sondern von unten her verläuft. Die bestehende Ordnung hat uns beigebracht, daß das Subversive etwas Schlechtes sei, ist es doch für sie etwas Gefährliches. Doch von anderswoher gesehen, besteht das Böse darin, daß man das ist – vielleicht weiterhin ist –, was man «super-versiv» nennen könnte: es besteht im Stützen der an der Macht befindlichen Herrschaft, im Ausrichten der Geschichte nach den Großen dieser Welt. Diese subversive Geschichte ist die Stätte einer neuen Glaubenserfahrung, einer neuen Spiritualität und einer neuen Verkündigung der Frohbotschaft. Das Glaubensverständnis, das aus der geschichtlichen Befreiungspraxis gewonnen wird, führt zu einer Verkündigung des Evangeliums in der Herzmitte dieser Praxis, zu einer Verkündigung, die gleichzeitig Geste der Wachsamkeit, tätiger Einsatz, konkrete Solidarität mit den Anliegen und Kämpfen der Volksklassen und Wort ist, das zur Tat wird, Haltungen bestimmt und in Danksagung gefeiert wird.

III. Das Evangelium des Armen

Die Evangelisation verkündigt die Befreiung in Jesus Christus. Eine totale Befreiung, die die letzte Wurzel jeglicher Ungerechtigkeit und Ausbeutung anpackt: den Bruch der Freundschaft, der Liebe. Doch geht es dabei nicht um eine Befreiung, die sich «spiritualistisch» deuten ließe, wie zäh man auch in gewissen christlichen Kreisen an dieser Umdeutung festhält. Der Hunger, die Ungerechtigkeit sind nicht nur wirtschaftliche und soziale Fragen, sondern sie sind, globaler, menschliche Fragen, die die Art und Weise, wie wir den christlichen Glauben leben, radikal in Frage stellen. So sagte Berdjajew, als er Ausdrucksweisen, die in den christlichen Kreisen, von denen wir sprachen, geläufig sind, neu deutete: «Wenn *ich* Hunger habe, ist das ein materielles Problem; wenn ein *anderer* Hunger hat, ist dies ein geistliches Problem.» Die Liebe und die Sünde sind geschichtliche Wirklichkeiten; man erlebt sie in konkreten Situationen. Darum spricht die Bibel von Befreiung und Gerechtigkeit als von Gegensätzen zur Versklavung und Erniedrigung des Armen in der Geschichte. Die Gabe der Gotteskindschaft wird in der Geschichte erfahren. Wir eignen uns dieses unverdiente Geschenk an nicht durch Worte, sondern durch die Tat, indem wir uns konkret zu Brüdern und Schwestern der andern machen. Damit leben wir die Liebe des Vaters und geben von ihm Zeugnis. Die Verkündigung eines Gottes, der alle Menschen in gleicher Weise liebt, muß in der Geschichte Gestalt annehmen, muß zur Geschichte werden. Dadurch, daß man diese befreiende Liebe in einer Gesellschaft proklamiert, die von der Ungerechtigkeit und der Ausbeutung einer Gesellschaftsklasse durch eine andere Gesellschaftsklasse geprägt wird, macht man dieses «Geschichte-Werden» zu etwas, was herausfordert und zu Konflikten führt. In einer Gesellschaft, in der die Gesellschaftsklassen einander gegenüberstehen, bezeugen wir Gott, indem wir Partei ergreifen für den Armen, für die Volksklassen, für die verachteten Rassen, für die an den Rand gedrängten

Kulturen. Von daher wollen wir das Evangelium leben und verkündigen. Seine Proklamation an die Armen dieser Welt wird diesen zum Bewußtsein bringen, daß ihre Lage dem Willen Gottes widerspricht, der sich in Befreiungstaten kundgibt. Sie wird ihnen behilflich sein, der tiefen Ungerechtigkeit ihrer Situation innezuwerden.

Die Lesung des Evangeliums mit den Augen der Armen, der ausgebeuteten Klasse, im Mitringen in ihren Befreiungskämpfen ruft eine Volkskirche zusammen: eine Kirche, die aus dem Volk herauswächst, aus dem Volk, das das Evangelium den Händen der Großen dieser Welt entreißt und so verwehrt, es zur Rechtfertigung einer Situation zu mißbrauchen, die dem Willen des befreienden Gottes widerspricht. Wenn die Armen der Erde das Evangelium denen aus den Händen nehmen, die sich heute als dessen Privateigentümer ansehen, wird das zustande kommen, was man seit einiger Zeit in gewissen Volksschichten Lateinamerikas «eine soziale Aneignung des Evangeliums» zu nennen begonnen hat. Im Evangelium wird uns gesagt, Zeichen für das Kommen des Gottesreiches sei es, daß den Armen die Frohbotschaft verkündigt werde. Die Armen sind die, die an Christus glauben und auf ihn hoffen, d.h. streng genommen die Christen. Können wir jedoch den Satz auch umkehren und sagen, die Christen seien die Armen von heute?

Vielleicht ist es notwendig, noch weiter zu gehen und sich vor Augen zu halten, daß die Evangelisation nur dann wirklich befreiend sein wird, wenn die Armen zu ihren Trägern werden. Dann wird das Evangelium zu einem Stein des Anstoßes werden, zu einem Evangelium, das «sich in der Gesellschaft nicht vorlegen läßt»; dann wird es weniger fein zum Ausdruck gebracht werden. Dann wird der Herr, der kaum noch Menschengestalt hat, aus ihm heraussprechen. Nur wenn wir diese Stimme hören, werden wir ihn als unseren Befreier erkennen. Diese Stimme ruft auf andere, besondere Art «zur Kirche» zusammen. Von da aus werden die Armen dieser Welt ihr «geschichtliches Credo» ausarbeiten und sich und allen sagen, weshalb sie an den Gott, der befreit, glauben, warum sie an ihn glauben im Verein mit einer ganzen geschichtlichen Vergangenheit, in den gesellschaftlichen Verhältnissen, in denen sie leben.

An verschiedenen Orten machte und macht man viele Anstrengungen in dieser Richtung. Wer beispielsweise meint, in Lateinamerika sei heute durch die Unterdrückung und den Faschismus alles erstickt worden, irrt sich. Zudem ist für das gedemütigte Volk dieses Kontinents das Leiden nicht etwas Neues, sondern von jeher vorhanden, aber der Auflehnungswille und die Hoffnung sind es gleichfalls. Schon seit langer Zeit befindet sich dieses Volk auf seinem eigenen Grund und Boden im Exil, aber auch im Exodus seiner Erlösung entgegen. Die Widerstandsfähigkeit und die Schöpferkraft der Volksschichten sind für die Verteidiger der bestehenden Ordnung unbegreiflich, ja sie sind verwirrlich selbst für diejenigen, die sich in der letzten Zeit daran gewöhnt hatten, in ihrem Namen zu sprechen. Vor einigen Jahren bestand zwischen verschiedenen christlichen Gemeinschaften Lateinamerikas, die sich für den Befreiungsprozeß einsetzten, eine rege, bereichernde Kommunikation; heute haben sich die politischen und kirchlichen Verhältnisse geändert und die Kanäle sind zum großen Teil verstopft. Doch fast überall kommt es zu neuen Vorstößen, beispielsweise in den Gruppen, die in Brasilien im Entstehen sind. Mit dem Schlimmerwerden des Hungers und der von jeher bestehenden Ausbeutung (insbesondere in den ärmeren Ländern), mit der Einkerkerung (die politischen Häftlinge auf dem ganzen Subkontinent, die in Riobamba versammelten Bischöfe), mit den Folterungen und dem Tod (die Landarbeiter von Honduras, die Priester Argentiniens) zahlt man den Preis dafür, daß man sich gegen eine jahrhundertelange Unterdrückung auflehnt und zu begreifen begonnen hat, was es heißt, heute Christ und Kirche zu sein. Doch dieses Leben und dieses Blut stellen, mehr als die Taktiken und Analysen, die von Klugheits- und Wirksamkeitserwägungen diktiert sind, die ganze Kirche (nicht nur in Lateinamerika) vor eine radikale Herausforderung: in dieser Herausforderung geht es um ihre Treue zu ihrer echten Überlieferung und damit zum Herrn, der «Gerechtigkeit und Recht schafft».

«Wie soll ich Gott lobsingen in fremdem Land?», fragte sich der Psalmist in der Verbannung. Ohne «Lieder» auf Gott, ohne Feiern der Hoffnung auf seine befreiende Liebe gibt es kein christliches Leben. Doch wie soll man Gott lobsingen in einer Welt der Unterdrückung und des Zwangs? Eine schmerzliche Frage für einen Christen, eine ernste Infragestellung des Glaubens, die gewissermaßen zu einem neuen Bund führt «mit uns, die wir heute hier stehen, mit uns, den Lebenden» (Dtn 5,4), und die mit dem alten Bund bricht, der mit der Herrenkultur, der Herrenrasse und den Herrenklassen geschlossen worden war. Sie führt uns zu einem Bund mit den Armen dieser Welt, einem andern Universalitätstypus entgegen. Dies versetzt einige geradezu in Entsetzen, andere wirft es aus ihren alten Bahnen, viele aber führt es zu einer beunruhigenden Hoffnung. Denn es ist, um mit den Worten des peruanischen Schriftstellers José María Arguedas zu sprechen, ein Weg, auf dem «das, was wir wissen, viel geringer ist als die mächtige Hoffnung, die uns beseelt».

Übersetzt von Dr. August Berz

GUSTAVO GUTIÉRREZ

1928 in Lima, Peru, geboren. Lizentiat in Psychologie an der Universität Löwen. Lizentiat in Theologie in Lyon. Nationalbeirat der UNEC (Unión Nacional de Estudiantes Católicos) und Professor an den Abteilungen für Theologie und Sozialwissenschaften der Katholischen Universität von Lima, Peru. Veröffentlichungen: La pastoral de la Iglesia Latinoamericana (Montevideo 1968); Apuntes para una Teología de la Liberación (Lima 1971), deutsche Ausgabe: Theologie der Befreiung (Mainz–München 1973). Anschrift: Apartado 3090, Lima, Perú.

Hubert Lepargneur

Das Dilemma von Armut und Effizienz in der Kirche

Der Stil von Armut oder Reichtum in der Kirche ist zu einem gleichen Zeitabschnitt von einer Gegend zur anderen spürbaren Variationen unterworfen, so als wäre das Ethos des Evangeliums in diesem Punkt nicht einheitlich. Im Extremfall bedingen zwei verschiedene Organisationsstile zwei unterschiedliche Mentalitäten. Vielleicht ist es auch besser, wenn man hier von zwei Geisteshaltungen spricht, die mitbestimmt sind von der Geschichte der Gesellschaft, in der sich die Ortskirche ansiedelt und die zwei Konzeptionen kirchlicher Organisation geprägt haben. Dieser beiden Mentalitäten wegen kommt es manchmal zu Auseinandersetzungen, insbesondere in den Missionsgebieten der Dritten Welt.

Angesichts dieser grundlegenden Feststellung will der vorliegende Beitrag darauf aufmerksam machen, 1. daß ein gewisser tatsächlich gegebener Antagonismus zwischen dem prophetisch-utopischen Pol in der Kirche und ihrer Inkarnation in einer Welt, in der Zweckfreiheit verdächtig erscheint und in der man die Institutionen nach ihren Früchten in der Geschichte beurteilt, den Charakter des Unvermeidlichen trägt; 2. will er ins Bewußtsein rufen, daß das Thema der Armut heute tief betroffen ist von einem Wandel der Wertmaßstäbe; 3. will er die Notwendigkeit einer ständigen Konfrontation zwischen Mitteln und Zweck in der kirchlichen Institution und in der christlichen Praxis aufzeigen; 4. will er auf die Aufgaben hinweisen, die der christlichen Gemeinde in dieser Hinsicht eigen sind.

Das Thema der Armut in der Kirche muß künftig mehr in einer funktionellen Ausdrucksweise im Zusammenhang mit einem sehr genau umrissenen Kontext gestellt werden, und es ist nötig, dessen relativen Charakter zu erkennen. Wir wollen hier zunächst die Gegebenheiten des Dilemmas aufzeigen als eine Veranschaulichung der allgemeineren Dialektik, die die Moral der Prinzipien und Intentionen einer Ethik der Resultate gegenüberstellt.

I. Die grundlegende Antinomie

1. Die «Machtlosigkeit» der Armut

Eine Armut an sich gibt es nicht. Es gibt die Erfahrung des Mangels am Notwendigsten, des Elends, und es gibt die Erfahrung des Mangels am weniger Notwendigen, der Armut. Als menschliches Phänomen ist die Armut gekennzeichnet durch einen Mangel an Macht; dieser wiederum ist Quelle von Wirkungslosigkeit. Die Armut läßt sich in einer Kontrastbeschreibung zu einem bestimmten, insbesondere sozioökonomischen Kontext näherhin kennzeichnen; sie beinhaltet aber auch eine sehr subjektive psychologische Dimension. Da die Mächte bestrebt sind, miteinander in Kommunikation zu treten, insbesondere durch gegenseitiges Durchdringen und Austausch, kann nicht arm sein, wer es sein will.

Diese negative Definition verbirgt einen positiven Ansatzpunkt: die Armut beinhaltet eine Fähigkeit zur Offenheit, zur Hoffnung, zum Erlangen eines tatsächlichen Fortschritts, die weder dem Elend noch dem Wohlstand eigen sind. So ist die Armut ein dynamischer Bestandteil jeden Vorgangs einer Befreiung. Unter diesem Gesichtspunkt ist das Elend nur eine Leben verhindernde Last.

Das Elend wirkt erdrückend; die Armut hingegen, die man noch dazu häufig für provisorisch ansehen kann, ist zu vereinbaren oder zeigt sogar eine gewisse Affinität mit der Freiheit des Geistes, der Gutherzigkeit, der Gesundheit der Seele, der geistlichen Freude. Wenn man in der Sprache der Befreiung sprechen will, so haben Humanisierung und Christianisierung zwei Aspekte: der Befreiung von der Gier nach Reichtum (von jenem, den man hat oder von jenem, den man nicht hat) und der Befreiung von der Sklaverei des Elends.

2. Die «Macht» einer jeden Organisation in dieser Welt, auch der kirchlichen

Da die Kirche, die Gemeinde der Glaubenden, bereit ist, sich als sichtbare Gesellschaft zu konstituieren,

kann sie die Probleme, die mit jeder Institutionalisierung verbunden sind, nicht vermeiden: Organisation, Hierarchie, Administration, die bestrebt ist, sich auszubreiten, Anwachsen der Güter und damit der Streitpunkte. Es wäre irreal, wollte man diesen Aspekt des Leib-Seins der Kirche in der Welt leugnen. Es ist ein Faktum, daß man der Kirche kaum das Recht abspricht, materielle Güter zu besitzen und ihretwegen von ihren Gläubigen Mittel zu erhalten.

Das Innehaben geistlicher Macht hat auch zeitliche Implikationen, die zwar durch den Vorgang der Säkularisierung an Bedeutung verloren haben, aber doch nie vernachlässigt werden können. Die Verwirklichung religiöser Zielsetzungen erfordert oder veranlaßt das Errichten von Gebäuden, die Ausbildung des Personals, das Abhalten von Versammlungen, das Ausüben von Riten, und dies alles schließt eine ökonomische, um nicht zu sagen finanzielle Seite ein. Um dies alles verwirklichen zu können, verfügt die Kirche außer über geistliche Macht und über ihre Mitglieder auch über Güter und über Können (*hardware* und *software*).

3. Rein verbale Aussöhnungen sind zurückzuweisen

Die «Armut im Geiste» nimmt einen bedeutenden Platz in der Spiritualität ein, aber sie ist unzureichend, wenn es darum geht, die Kirche auf eine gesunde Weise im sozioökonomischen Bereich anzusiedeln. Der Besitz von Gütern durch die Vermittlung von physischen oder moralischen Trägern genügt nicht mehr, um den *status quo* zu legitimieren. Organisationen, die die Kirche hervorragend vertreten, besitzen noch häufig große Reichtümer, und zwar sowohl in den hoch entwickelten Ländern als auch in den unterentwickelten Ländern, insbesondere in Lateinamerika. Dies ist im allgemeinen bekannt, auch wenn die Einzelheiten verborgen bleiben.

Mit Recht ist die öffentliche Meinung weniger perplex vor der großen Menge an Besitz, der von einer religiösen Organisation angehäuft wird, oder vor der wirtschaftlichen Macht, über die sie verfügt, als vor der Art und Weise, wie sie dieses Kapital verwaltet und ihre Mittel gebraucht. Geschieht dies, um die wirtschaftliche Konzentration noch zu verstärken oder um dem allgemeinen Interesse, insbesondere den Belangen der Armen zu dienen?

Diese Ordnung der Gegebenheiten findet selten Erwähnung in den kirchlichen Erklärungen und Reden; trotzdem bleibt sie nicht unbeachtet von der Öffentlichkeit. Das komplizenhafte Schweigen läßt gewisse bestehende Antinomien in Vergessenheit geraten. Wie kann man eine wirkliche Brüderlichkeit entwickeln, ohne die unvermeidlichen sozialen Hierarchien und die in ihnen angelegte Konfliktstruktur zu verschleiern? Wie kann man von einer Gleichheit predigen, die weder vom Kapitalismus noch vom Kommunismus respektiert wird? Und wie kann man eine Freiheit verkünden, die die Kirche selbst nicht immer geachtet hat? Das, was die Kirche redet, läßt sich in Zukunft nicht mehr trennen vom Gesamt ihrer Praxis. In bezug auf jedes dieser Probleme gilt es heute, ein Gleichgewicht herzustellen zwischen einer Rede, die prophetisch (und daher anklagend und aufbauend) sein will und doch häufig nur utopisch ist, und einer Praxis, die realistisch sein will und sich häufig vom eigenen Interesse leiten läßt.

II. Wandel der Werte

1. Das Ethos unserer Zeit legt den Schwerpunkt auf die Wirksamkeit

Im Wandel der Wertsysteme, der zur Zeit sehr spürbar ist, fällt es nicht leicht, herauszufinden, bis wohin die Wertmaßstäbe des Evangeliums dem kulturellen Wandel angepaßt werden müssen und wann sie sich dem Ethos der heutigen Zeit als Ausdruck des Zeitgeistes fest widersetzen müssen. Hier gilt es sicher, beide Extreme, ein starres Festhalten wie einen ständigen Wandel beim leisesten Anzeichen zu vermeiden.

Es ist nicht unsere Absicht, die mystische Inspiration der christlichen Armut in Frage zu stellen, die nie ein Tatbestand an sich ist. Die Kenose des menschgewordenen Wortes, die Nachahmung des armen und gekreuzigten Christus, die Identifizierung mit den Ärmsten, denen die frohe Botschaft verkündet werden soll, werden die christliche Armut immer inspirieren. Sobald dies jedoch feststeht, muß man sich heute mehr der Person des Armen als dem Mythos der Armut zuwenden. Es wäre sicher auch nötig, die vorgebrachte Rede zu mäßigen, um ganz konkret das Absolutum der Personen in der Relativität der Situationen und die Verschiedenheit der Berufungen zu respektieren.

Der Wandel des Ethos bezieht sich auch noch auf andere Punkte, und die Kirche kann sich dem nicht entziehen. Die Macht der Armut als Zeichen ist in der modernen Gesellschaft geringer geworden, und dies sowohl auf seiten der Reichen wie auf seiten der Armen. Gesellt man einen Armen einer Vielzahl von Armen zu, so ist die Wahrscheinlichkeit, daß man nur die gleiche Vielzahl von Armen dadurch erreicht, überaus groß. Die Armut behält ihre prophetische Zündkraft gewöhnlich nur in den Predigten.

Sogar in den Gegenden mit langer christlicher Tradition hat keines der drei großen Gelübde, keiner der Werte, die sie verkörperten, die Hochschätzung unan-

getastet bewahren können, deren sie sich noch vor nur dreißig Jahren erfreuten. Dies ist zwar kein Grund, um sie aufzugeben, wohl aber eine Rechtfertigung dafür, daß man der sozialen Dynamik der menschlichen Entwicklung besondere Aufmerksamkeit widmet: Im Hinblick auf die Vergangenheit ist es notwendig, die Wirksamkeit aufzuwerten, besonders in der Dritten Welt.

2. Die Armut ist viel mehr Preis und Bedingung des Zeugnisses als Substanz des Zeugnisses

Vor allem unter Armen gibt die Armut im allgemeinen keinerlei Zeugnis; andererseits erreicht das Zeugnis der Armut die Reichen sehr wenig. Und die Worte der Reichen über die Armut sind noch weniger durchschlagend. Dennoch nimmt das neue Ethos der evangelischen Armut nicht jede Bedeutung: Häufig ist sie der Preis, der für das Zeugnis gezahlt werden muß, denn derjenige, der nach Macht, Beförderung, Geld und Würden giert, besitzt nicht jene innere Freiheit, die nötig ist, um ein völlig durchsichtiges Zeugnis von der Gerechtigkeit und vom Evangelium zu geben; oder aber sie stellt die Bedingung dar, die erfüllt sein muß, wenn man in einem bestimmten Kontext gehört werden will.

Die Welt erwartet von der Kirche und von ihren Klerikern mehr Wahrheit in ihren Reden, mehr Authentizität in ihrer Lebensweise, mehr wirksame Mitarbeit beim Schutz der Unterdrückten und zur Entwicklung der Schwachen als Armut an sich. In Lateinamerika haben die Armen oft ihre Güter gegeben, um ihre Kirchen zu verzieren und ihre Priester zu unterhalten; sie haben nie verlangt, daß ihre Priester im Elend leben sollen, wohl aber daß sie aufrichtig sind und sich ihnen widmen.

3. Das Christentum übernimmt dieses Ethos in einer Perspektive der Befreiung

Die Theologie der Befreiung kam gerade recht, um jene Jahrhunderte anzuklagen, während derer die Kirche nur geringen Wert auf historische Effizienz zu legen schien (das Erkämpfen ihres eigenen Einflusses ausgenommen); sie bleibt jedoch nur dann christlich, wenn nicht auch sie der Idololatrie greifbarer Effizienz auf kurze Sicht hin verfällt. Im Aufschlüsseln kultureller Werte kommt dem Glauben die Funktion eines Katalysators zu; indem er sie assimiliert, weist er ihnen einen Ort zu und relativiert sie.

Die Wirksamkeit des Evangeliums fällt nicht mit irgendeiner weltlichen Wirksamkeit zusammen: sie rückt die Armen an die erste Stelle, ohne die Antagonismen zu verschweigen, die man früher verschwieg (Klassenkampf, Rivalitäten zwischen Rassen und Nationen). Die Wirksamkeit des Evangeliums ist auf die Befreiung des ganzen Menschen hin ausgerichtet. Besonders in Hinblick auf die Armut ist der Gesichtspunkt des «Zeugnisses» das Ergebnis einer Innerlichkeit, Niederschlag einer Spiritualität, einer persönlichen Wertentscheidung. Der Christ stellt seine Armut nicht zur Schau, er lebt sie ganz einfach. Aber er versteht es, die Zähne zu zeigen, wenn es um die Verteidigung der Rechte und der menschlichen Entfaltung des anderen geht, wo die Forderung nach Wirksamkeit in den Vordergrund rückt: jede Hilfe muß wirksam sein.

III. Die kirchlichen Funktionen

Will man die Armut der Kirche näher umschreiben, so kann man nicht von den Aufgaben absehen, von denen sie meint, daß sie sie *hic et nunc* übernehmen muß.

1. Die Dringlichkeit kirchlicher Zielsetzungen, ihre Hierarchie, die Anpassung der Mittel

Das, was man benötigt, benötigt man. Die Kirche gebraucht die geeigneten Mittel, um ihre Funktionen zu erfüllen, von denen sie glaubt, daß sie zu ihrer Sendung gehören; dabei unterläßt sie es nicht, ihre Macht zu kontrollieren und auf die Kritik von innen und von außen zu hören. Diese hilft ihr, sich zweifelhafter Zielsetzungen und Mittel, die der öffentlichen Meinung Stein des Anstoßes sind, bewußtzuwerden. Wenn die Kirche den Anspruch erhebt, die Menschen zu befreien, dann muß die Kirche ein Beispiel der Freiheit gegenüber ökonomischen und politischen Mächten geben, und dies wiederum verbietet es ihr, sich leichter, aber umstrittener Zugänge zu finanziellen Mitteln zu bedienen.

2. Erbe und gesunde Verwaltung in bestimmten Zusammenhängen

Die Ortskirche tritt nicht nur das Erbe geistlicher Werte an, sondern auch das einer Ordnung von Gütern, von denen sie eine Bestandsaufnahme machen und die sie kritisch sichten muß. Allzu oft tritt die schlechte Verwaltung überkommener Güter an die Stelle einer wirksamen Verwaltung der gegenwärtigen Zeichen der Nächstenliebe der Gläubigen. Die Vergangenheit wird dann zum Werkzeug der Entfremdung der Zukunft, und dies mittels der Blindheit der Gegenwart.

Wir wollen hier jene Weisheit anwenden, die die Welt uns lehren kann, nämlich die genaue Anpassung

der Mittel an die Zielsetzungen mit einer Offenlegung der Rechnungsbeträge der Verwaltung für die Gläubigen, die ihren Beitrag leisten zum allgemeinen Wohl und zur Großherzigkeit der Gemeinde. Anstoß erregen insbesondere die Ausgaben für exzentrische Dinge, die ständigen nutzlosen Reisen unbeständiger Menschen, die mit geistlicher Gewalt ausgestattet sind, die verschiedenen Verschwendungen, die wir in unserer Konsumgesellschaft anklagen. Es wäre zu wünschen, daß die kirchliche Verwaltung nicht Mieter, Kunden, Beitragspflichtige und Verwaltete zu Feinden der kirchlichen Macht werden lasse noch daß sie ihnen ermöglicht, aus Gütern, die in ihrem Besitz sind, unrechtmäßigen Profit zu schlagen.

Die Kirche sollte einem freiwilligen Beitrag den Vorzug geben, auch wenn die Leute sich heute angesichts einer breiten Konkurrenz schwerer dazu bewegen lassen und sein zufälliger Charakter eine Planung weniger leicht macht. So unerläßlich feste Einkommen auch sein mögen (das System des Zehnten ist bei weitem das beste von ihnen), so tragen sie doch mehr als andere Möglichkeiten zu einer Verstrickung in die sozioökonomischen Rahmen des Landes bei und erfordern so eine große Wachsamkeit, damit der Prophetismus, dessen Aufgabe es wäre, diesen Rahmen zu kritisieren, nicht erlahmt.

Eine richtige Verwaltung der Gemeinde erreicht aber ihre echten christlichen Dimensionen erst dann, wenn sie eine allgemeine und missionarische gegenseitige Hilfeleistung hervorbringt. Die Nächstenliebe kämpft nicht gegen den Realismus, seine Pläne und seine Rechenschaftsberichte, sie öffnet ihn vielmehr für einen weiteren Horizont.

3. Der Begriff der Schwelle als Grenze, an der die Werte ihre Zeichenhaftigkeit verändern

Die Besessenheit von einer greifbaren Wirksamkeit, die zu großen Investitionen in entwickelten und in unterentwickelten Ländern führt, läuft Gefahr, jede dem Evangelium wirklich gemäße Wirksamkeit verlorengehen zu lassen. Im anderen Extremfall kann das Zeugnis des Evangeliums in gewissen Gegenden nur schwer sein Licht ausbreiten, wenn es nicht über wertvolle materielle und personelle Mittel verfügt. Die Radikalisierung der Standpunkte trägt dazu bei, daß sie steril werden. Man muß in jeder Situation ein Gleichgewicht finden, im Wissen darum, daß die Skala der Phänomene Einfluß hat auf ihre Ergebnisse.

Wenn man gewisse Schwellen überschreitet, dann läuft jede Wohltat der Kultur Gefahr, ihren Sinn zu verkehren. Eine mißbräuchliche Sakaralisierung hat dann später eine nicht weniger radikale Entsakralisierung begünstigt. Das kirchliche Handeln darf nicht in Konkurrenz treten zur weltlichen Gesellschaft; es muß sich vielmehr auf jenen Dienst hin ausrichten, den jene nicht zu leisten vermag, sei es nun, daß dies nicht deren Aufgabe ist (Erziehung im Glauben), sei es, weil jene im gegebenen Augenblick nicht die Mittel dazu hat (Erziehung gewisser Behinderter). Es vereinigt sich mit dem Mühen der gesamten Gesellschaft, wenn Katastrophen ein massives und unmittelbares Mühen um Wirksamkeit erfordern.

Man muß jedoch der Veränderlichkeit der Situationen, die die Ordnung der Dringlichkeiten im Bereich kirchlichen Hilfsdienste rasch wandelt, große Aufmerksamkeit schenken. Werke, die Zeugnis gaben und die wirksam waren (die meisten Werke haben nur durch eine offenkundige Wirksamkeit hindurch Zeugnischarakter), verlieren diesen Charakter, ohne daß die Verantwortlichen es bemerken. Die Tragweite der Zeugnishaftigkeit muß demnach von Zeit zu Zeit an der öffentlichen Meinung getestet werden und die menschliche Wirksamkeit den allgemein anerkannten Kriterien entsprechend beurteilt werden, wobei das Hervorbringen finanziellen Profits ausgenommen bleiben kann.

IV. Konkrete Verantwortung

Das eifrige Mühen um Wirksamkeit ist vergeudet, wenn es die Qualität menschlicher Beziehungen der Häufung von Erzeugnissen opfert. Die Gerechtigkeit besteht darin, daß man brüderlich teilt in dem Maß, in dem die menschliche Herrschaft über den Kosmos wächst. Dabei dürfen die menschlichen Beziehungen nie dem Verhältnis zu Dingen, der Rentabilität, den Statistiken oder den Launen der Reichen zum Opfer fallen. Sich von der Tyrannei des Besitzes der Güter wie von der ihres Fehlens befreien, heißt das Mühen in geordneten Bahnen halten, heißt aber auch, unsere Wünsche kontrollieren und uns Brüder erhalten.

1. Die Institution Kirche

Die Angleichung der Mittel an kirchliche Zielsetzungen kann nicht *a priori* verwirklicht werden, da sie von wandelbaren kulturellen Werten abhängig ist; sie muß jedoch periodisch revidiert werden. Die demokratische Organisation der Gemeinschaftsstrukturen trägt dazu bei, daß diese Überprüfung authentischen Charakter trägt. Die Besessenheit von einer Geheimnistuerei, die Anonymität, die eine Masse schafft, und das selbstherrliche Ausüben der Macht schaden der Durchsichtigkeit des Zeugnisses, ohne sich immer günstig auf die Wirksamkeit auszuwirken.

2. Die Kirche als Volk Gottes

Es wird nicht von allen Laien verlangt, arm zu sein, aber alle müssen von einem Mühen um Gerechtigkeit Zeugnis ablegen und und oft auch von einem Kampf gegen die ungerechten Strukturen. Die Katholiken der Völker Lateinamerikas müßten sich bewußt werden, welche Knausrigkeit hinter ihrem finanziellen Beitrag zu den Unkosten der Kirche steckt.

Wir wissen, daß die Armut ein Bereich ist, in dem man sich sehr leicht mit großen Worten begnügt. In den reichen Ländern verwechselt man häufig ein gutes Bistum mit einem Bistum, in dem leicht Geld einzubringen ist. Inzwischen wird nicht nur die Distanz zwischen reichen Ländern und armen Ländern, sondern auch noch jene zwischen den verschiedenen Klassen der Entwicklungsländer immer größer. In der Zeit von 1960 bis 1970 sahen in Brasilien die 10 % der am meisten Begüterten der Nation ihren Anteil am Gewinn der Nation von 38,87 % auf 48,35 % steigen, während die Inflationsrate den Anstieg der Löhne weit überstieg und so das Elend der Arbeitslosen noch vermehrte. Diese Situation wurde im letzten Jahrzehnt noch schlimmer. Und doch sind die meisten Verantwortlichen und Nutznießer dieser Situation Katholiken, die bemüht sind, das Aufkommen eines kommunistischen Regimes zu verhindern. So wird das Empfinden für die erforderliche Wirksamkeit zugunsten egoistischer Zielsetzungen monopolisiert, wobei gute Worte nur ein schwaches Gegengewicht bilden.

3. Ordensmänner und Ordensfrauen

Außer wenn es sich um eine besondere Berufung handelt, wird von den Ordensleuten nicht verlangt, daß sie bezüglich der Armut mit den Ärmsten rivalisieren. Man erwartet jedoch von ihnen ganz allgemein einen Stil persönlicher und gemeinschaftlicher Strenge, der in Einklang steht mit der Berufung der Einzelnen und der Gemeinschaften. Das Zeugnis der Sparsamkeit, der gesunden Verwaltung, die nicht unerbittlich und nicht kleinlich ist, der Hochherzigkeit im Teilen ist von jedem zu geben, und zwar im Rahmen der Tätigkeiten, die seinen Platz in der Kirche und in der Welt kennzeichnen. Der gute Gebrauch jener Güter, über die die Kongregation verfügt (Gebäude, Einkommen, Organisationen, Kompetenzen, Einfluß), muß dem als Inspiration dienen, was man von der zivilen Gesellschaft erwartet.

Auch für die Ordensleute ist eine gewisse geschichtliche Effizienz das normale Werkzeug eines evangelischen Zeugnisses. Aber Jesus hat nicht alle Kranken, die es zu seiner Zeit in Judäa gab, geheilt. Die empirischen Ergebnisse sind oft vorläufig und zweifelhaft, während die Armut, die als Verzicht und als Freiheit gelebt wird angesichts der Auswüchse, welche die herrschenden Lebensverhältnisse zeitigten, schon an den Werten der endgültigen Gottesherrschaft teilhat.

Die Sklaverei, die der weltliche Materialismus hervorbringt, macht besonders blind. Es gehört zu den Aufgaben der Ordensleute, mitzuhelfen, diesen Horizont ständig zu erweitern. Die Armut zu leben stellt kein Absolutum dar. Es handelt sich hier vielmehr um ein Wort, das in jedem Kontext mit jenen Wörtern zusammengebracht werden muß, die Befreiung der Personen beinhalten.

Schlußwort

Ohne Absage an eine Mystik, ohne die das Christentum seinen Nährboden verliert und auf die auch unsere Zeit ein Anrecht hat, müssen wir verstehen, unser Reden, das sich getrennt hat von der tatsächlichen Praxis in der Kirche und auch von dem, was die Welt, die auf Heil hofft, von ihr erwartet, zu entmythologisieren. Diese Forderung nach Wahrheit im Reden in Verbindung mit Wahrheit im Verhalten verpflichtet uns dazu, das Wesentliche der Botschaft des Evangeliums neu herauszustellen angesichts einer blinden Entwicklung der Welt, die der Invasion der Technik verfallen ist.

Die Armut kann keine kostbare und unnütze Nippsache sein, die von der Kirche im Ausstellungsfenster einiger Orden behalten würde. Wenn die Armut in ihrem menschlichen Kontext angesiedelt, aber auch in ihrer religiösen Dimension richtig eingeschätzt wird, dann bedeutet sie Solidarität, Ordnung, Maß, indessen das Ethos unserer Zivilisation blind auf Maßlosigkeit hin ausgerichtet ist (im Sinn von Gebrauch jeder neuen physischen Macht, ohne Beachtung der Nützlichkeit für alle und des Gesamtsinns). Die Armut bedeutet zugleich ehrfürchtige Beziehung zum Kosmos, den man gebraucht, nicht aber zum Idol macht oder verwüstet (und die also die Achtung vor einem ökologischen Erbgut, das anderen Geschlechtern übermittelt werden soll, einschließt), Transzendenz der menschlichen Freiheit in Hinblick auf materielle und kulturelle Konditionierung und Unterwerfung unter einen Schöpfer, der Herr des Endes der Geschichte ist.

Hingegen spiegelt sich das Ethos der industriellen und nachindustriellen Zivilisation im Plündern des Planeten wider, in einem Materialismus der Lebensweise, in der Auflehnung gegen jedes Gesetz des Vatergottes. Jener Punkt, an dem das Gleichgewicht wieder hergestellt wird, jener Punkt, an dem das Zeugnis selbst in das System wirksamer Kräfte, die die Welt

aufbauen, eintritt, ist nicht willkürlich gesetzt noch vorherbestimmt.

Übersetzt von Elisabeth Pfirrmann

HUBERT LEPARGNEUR

1925 in Paris geboren. 1958 wurde er als Professor an das Studium der Dominikaner nach Brasilien berufen, lehrte seither Philosophie und Theologie an verschiedenen Fakultäten und Instituten Brasiliens. Er ist derzeit Krankenhausseelsorger der Universitätsklinik von São Paulo. Jüngste Veröffentlichungen: L'avenir des Indiens au Brésil (Cerf, Paris 1975); Os Leigos na Igreja, Instituto Nacional de Pastoral da CNBB (Vozes, Rio de Janeiro und Petropolis 1976); Medicina e Moral, Bd. 1 (Hachette do Brasil und Loyola-Verlag, Rio de Janeiro und São Paulo 1976). Anschrift: Rua Itaquera 90, 01246 São Paulo, SP, Brasilien.

Yves Congar

Armut als Akt des Glaubens

Wir wollen uns hier nicht mit der Armut aus ökonomischer Sicht beschäftigen, die so komplex und so schwer zu definieren ist. Wir sind der Ansicht, daß wir nicht qualifiziert sind, um darüber zu schreiben, wir, denen fast nichts fehlt. Wir spüren zu sehr, wie wahr das Wort von Georges Bernanos ist: «Man müßte selbst elend sein, um ohne Gefahr der Lästerung am Sakrament des Elends teilhaben zu können» (Projet d'une Vie de Jésus, 1943).

Wir wollen auch nicht über den evangelischen Rat der Armut unter seinem institutionellen Gesichtspunkt schreiben. Man weiß, zu wieviel Kritik er Anlaß gibt, man denke nur an Luther, der bemerkt, daß die Mönche oft besser ernährt und gekleidet sind und es wärmer haben als dies in der Welt der Fall gewesen wäre[1], oder an Voltaire, der im Zeitalter der Mitgift von jenen Mädchen sprach, die nicht reich genug waren, um das Armutsgelübde ablegen zu können...

Was wir sagen wollen, bezieht sich auf das christliche Leben als solches, aber auch auf das Leben in Armut, wie es im Ordensleben gelebt wird, und auf die Armut, die man im apostolischen Leben auf sich nehmen muß.

Die drei klassischen Gelübde beinhalten bei ihrer Ausübung mehrere Ebenen. Die erste ist die der Institution und des Rechts. In dieser Sicht besteht der Gehorsam darin, die Regel zu befolgen und in Abhängigkeit von den Obern zu leben (Erlaubnisse); die Keuschheit darin, die Lust zu meiden, die man normalerweise in der Berührung mit dem anderen Geschlecht empfindet; die Armut in der Aneignung und im Gebrauch der Güter in Abhängigkeit von den Obern und im Rahmen des Gemeinschaftslebens.

Eine tiefere Ebene ist die der tatsächlichen Ausübung der entsprechenden Tugenden. Dies führt sehr viel weiter: Es ist ein Leben der Metanoia, das einen täglich fordert. Die Tugend der Armut gibt es nicht, wohl aber Tugendforderungen, die den Besitz und all das, wovon man sagen kann, daß man es hat, betreffen: nicht nur das Geld, sondern Gesundheit, Zeit, soziale Achtung, ein Auto, Bücher, Kultur, Wissen usw. Es sind die Tugenden der Klugheit, der Freigebigkeit, der Hochherzigkeit und, in gewisser Hinsicht, der Mäßigkeit, die den Gebrauch unserer Güter regeln; sie tun dies aber dadurch, daß sie in die Bewegung eines Weiheaktes, der darauf zielt, die Liebe zu Gott und zum Nächsten absolut zu leben, eingebettet sind.

In einem lebendigen christlichen Leben greift der Geist Gottes über den Bereich der Tugend hinaus ein, durch Eingebungen, durch Ansporn in Richtung auf das Absolutum des Evangeliums. Dann ist man sehr nahe bei der dritten Ebene, wo der Gehalt der drei klassischen Gelübde nicht mehr nur als eine Ethik, eine menschliche und auch christliche Regel für das Verhalten Dingen und Menschen gegenüber erscheint, sondern als eine Werthaftigkeit der Existenz, die man «theologal» nennen muß.

Dies gilt vor allem für den Gehorsam und für die Armut, die auf dieser Ebene fast mit der theologalen Demut zu verwechseln sind und sich mit dieser identifizieren, die selbst wiederum Glaube und Hoffnung beinhaltet. Es handelt sich hier um eine Dimension unseres Lebens *coram Deo*, vor Gott und auf ihn hin. Es handelt sich um eine Modalität des religiösen Bezugs, der uns mit dem lebendigen Gott verbindet, der in Jesus Christus geoffenbart hat, daß er unser Vater ist.

In Israel wurde diese Haltung von dem Volk der Armen gelebt[2], wenn es auch oft schwer war und einer langwierigen Erziehung bedurfte. Um dies zu erreichen, hatte es nicht nur der Propheten bedurft; es war auch notwendig gewesen, daß Israel in den Prüfungen und im Elend seine menschlichen Sicherheiten verliere. Die Armut als Haltung eines Lebens *coram Deo* ist das Charakteristikum der wahren Gläubigen geworden.

Inmitten eines fleischlichen Volkes hat sich ein wahres Volk Gottes herausgebildet, «dieses bleibende Israel, das» – nach den Worten P. Gelins – «von Beten und Warten lebt ..., auf die Begegnung mit Gott hin ausgerichtet» (Gelin 98), und dessen vollkommene Personi-

fizierung Maria, jenes junge Mädchen aus Nazareth, war. So ist ihr Magnifikat, das buchstäblich aus entliehenen Versen zusammengesetzt ist, wie eine Zusammenfassung des doxologischen Gebets der Psalmen, in denen sich der Glaube und die Hoffnung des Volkes Gottes ausdrückte: «Ich bin elend und arm, der Herr aber denkt an mich» (Ps 40, 18). Diese Haltung steht der Offenbarung Gottes als des lebendigen Gottes gegenüber: Ich werde der sein, als der ich dasein werde (Ex 3, 14), ihr werdet es an meinen Taten sehen. Ich werde da sein, ich werde mit euch sein und für euch dasein.

Diese Linie theologaler Wahrheit wird von Jesus in der ersten Seligpreisung wiederaufgenommen. Er selbst kommentiert sie wie folgt: «Niemand kann zwei Herren dienen. Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Geld» (Mt 6, 24, vgl. auch 25–34; Lk 16, 13), wörtlich heißt es: Gott und dem Mammon. Das Griechische hat das aramäische Wort transponiert, dessen Etymologie unsicher ist, aber mit der Wurzel *'mn* in verbindung gebracht werden kann, der wir das Verbum *'aman*, tragen, verdanken, dessen Kausativ soviel bedeutet wie seine Last oder seine Schwachheit durch einen anderen tragen lassen, sich stützen auf, und demnach, im Bereich des geistlichen Lebens, seine Hoffnung setzen auf...[3].

Dieses Wort hat in der hebräischen Bibel die Bedeutung von «glauben». Die entscheidende Frage wäre, auf wen man letztlich und grundsätzlich seine Hoffnung setzt. Auf Jahwe oder auf Baal? (Vgl. 1 Kön 18, 21; Zef 1,5.) Die Psalmen werden nicht müde, die Hilfe Jahwes gegenüber der Ohnmacht der Götzen zu preisen. Vgl. Spr 12, 10–11: «Der Name Gottes ist ein fester Turm; der Gerechte flieht zu ihm und ist geborgen; Des Reichen Habe ist ihm eine feste Stadt und eine hohe Mauer – wie er fälschlich meint».

Péguy hat diese Inspiration wieder aufgenommen, wenn er dem ewigen Vater folgenden Vorwurf gegen die Reichen in den Mund legt: daß sie nicht seine Geschöpfe sein wollen und sich davor in Sicherheit bringen, ihm dienen zu sollen[4]. Dies geht sehr weit. Es geht letztlich darum, zu wissen, ob Gott als Gott anerkannt wird oder ob man an seiner Stelle einen anderen verehrt.

So finden wir in den Gefangenschaftsbriefen folgende Feststellung: «So ertötet denn, was an euren Gliedern irdisch ist... diese Habsucht, die Götzendienst ist» (Kol 3,5): *pleon-exia*, die Gier, mehr zu haben. «Das sollt ihr wissen und euch merken: Kein Unzüchtiger oder Unreiner oder Habsüchtiger, was so viel wie ein Götzendiener ist, hat Anteil am Reich Christi und Gottes» (Eph 5,5): *pleon-ektes*, derjenige, der immer mehr haben will.

Diese Texte mit den Ausdrücken *avarus*, *avaritia*, haben eine überaus bedeutsame Rolle gespielt in der Ethik der Christenheit, wie sie von den Kirchenvätern, den Konzilien und den mittelalterlichen Lehrern ausgedrückt worden ist[5]. Man fügte ihnen 1 Tim 6,10 hinzu: «die Wurzel aller Übel ist die Geldgier», *philargia*. Aber A. Vinet bemerkte im 19. Jahrhundert, daß man nie über die Habgier predigte[6]. Wenn man heute über sie spricht, dann eher in einer Perspektive wirtschaftsbezogener Ethik als aus einer grundlegenden theologalen Ausrichtung[7].

Letztlich geht es darum, daß Gott Gott sei, daß er als Gott und demnach als letzte Quelle aller Dinge anerkannt werde. Dafür müssen wir uns unserer absoluten Bedürftigkeit bewußt sein. Luther war kein Heiliger, aber er hat diese Überzeugung zur Grundlage seines Suchens gemacht: «Nur das Schaf, das verloren war, wird gesucht; nur der Gefangene wird befreit; nur der Arme wird reich gemacht, nur der Schwache gestärkt, nur der Erniedrigte erhöht; nur was leer ist, wird gefüllt; nur das wird aufgebaut, was es zuvor nicht war.»[8]

Noch reinere Texte, die noch mehr auf Gott zentriert sind, findet man in Fülle bei Therese von Lisieux. «Was ihm (Gott) gefällt, ist zu sehen, daß ich mein Kleinsein und meine Armut liebe, ist die blinde Hoffnung, die ich auf seine Barmherzigkeit setze... Man muß es annehmen, arm und ohne Kraft zu bleiben» (Brief an ihre Schwester Marie du Sacré Cœur, 17. September 1896); «Am Abend meines Lebens werde ich mit leeren Händen vor dir erscheinen, denn ich verlange nicht von dir, Herr, daß du meine Werke zählst. All unsere Gerechtigkeit ist wie Flecken vor deinen Augen» (Akt der Weihe an die Barmherzige Liebe).

Das absolute Vorbild finden wir natürlich in Christus, wenn man in ihm die Vollkommenheit seiner Existenz als Sohn betrachtet. Jesus hat nie aufgehört, laut zu verkünden, daß er alles von seinem Vater empfangen hat: «Meine Lehre ist nicht die meine, sondern sie ist von dem, der mich gesandt hat» (Joh 7,16, vgl. 8, 28); «Denn nicht aus mir selbst habe ich verkündet, sondern der Vater, der mich gesandt hat, er selbst hat mir Auftrag gegeben, was ich sagen und was ich verkünden soll» (Joh 12,49).

Dies ist nicht nur ein johanneisches Thema, es bildet auch den Hintergrund des Hymnus in Philipper 2, 6–11. Die *kenosis* und der Gehorsam dessen, der «in Gottesgestalt war», ist wohl die Armut, die im Herzen Gottes selbst gelebt wird: Nicht nur in Jesus, durch die Menschwerdung, wird diese Armut gelebt, sondern durch das Wort, in der völligen Abhängigkeit vom Vater, dem Ursprung ohne Ursprung, der Quelle der Gottheit.

Man weiß, in welcher «Metaphysik der Heiligen», die er aus dieser Theologie abgeleitet hat, Bérulle eine Spiritualität der Abhängigkeit und der Anbetung begründet hat: «Ein Nichts in der Hand Gottes, ein Nichts, das für Gott bestimmt ist, ein Nichts, das auf Gott hingeordnet ist»[9].

Sich in dieser Richtung auf den Weg zu machen, das bedeutet, am Geheimnis Christi und so am Plan Gottes mit der Welt, an diesem Plan, der seine Weisheit ist, teilzunehmen. Das Thema vom Armen, der als der Weise gilt, scheint kaum entwickelt worden zu sein. Der hl. Bonaventura hat es nebenbei erwähnt im Zusammenhang mit Qohelet 6,8: Der Arme ist weise, weil er die Welt verachtet, in dem Sinn, daß er Gott absolut vorzieht, in dessen Augen nichts wirklich zählen kann[10].

Wir könnten tiefergehende Äußerungen finden, die der konkreten Erfahrung näher sind, in den Zeugnissen, die die Wiederentdeckung der Armut in der Kirche unserer Zeit markiert haben, die erstmals infolge des letzten Weltkrieges, dann in der Erwartung des Konzils einsetzte[11].

Zuerst gab es einen Schock, der vom Bewußtsein von der Armut der Massen ausging: Das Durcheinandergewürfeltwerden von Menschen im Krieg, Arbeitermission, Arbeiterpriester. Gruppen von Eheleuten haben die Spiritualität der Ehe ergänzt durch ein Ideal und durch die Praxis, alles gemeinsam zu haben. Zahlreiche Bewegungen haben Sitzungen abgehalten, Zeitschriften haben ihre Inhaltsverzeichnisse auf die Armut hin ausgerichtet, eine Spiritualität hat sich herausgebildet[12]. Man hat die Dritte Welt entdeckt, die Wirklichkeit der Armut. Man hat Père de Foucauld kennengelernt, neue Weisen religiösen Daseins in der Welt.

Ausgesprochen repräsentativ und im wahrsten Sinn des Wortes beispielhaft ist die Handlungsweise von Emmanuel Mounier. Er schreibt bereits 1933: «Die Menschen lassen sich in zwei Gruppen einteilen, je nachdem, ob sie auf das Elend der heutigen Welt zugegangen sind oder nicht.» Und zwei Tage vor seinem plötzlichen Tod vertraute er Pater Depierre seinen Wunsch an, mit den Armen zu leben[13]. Er hatte gerade geschrieben: «Mein Evangelium ist das Evangelium der Armen. Seinetwegen werde ich mich nie auch nur mit einem einzigen Mißverständnis in bezug auf jene zufriedengeben können, die das Vertrauen der Armen haben. Seinetwegen werde ich mich nie über das freuen können, was in der Welt und gegen die Hoffnung der Armen Zwietracht stiften kann.»

Wie man sieht, mündete diese Wiederentdeckung der Armut als Wert christlichen Lebens ganz spontan in die soziale Ebene ein. Dies ist sicher aus dem gegenwärtigen Kontext eines sozialen Katholizismus, der Öffnung auf die Welt hin, der Solidarität mit der Mühsal der Menschen zu erklären; aber es besteht durch innere Notwendigkeiten, nämlich im theologalen Bereich, noch eine tiefere Verbindung zwischen dem «für Gott» und dem «für die Menschen».

Beide sind untrennbar miteinander verbunden. Das zweite Gebot ist dem ersten nicht nur ähnlich, es ist mit ihm identisch. Die Bibel spricht nicht von Gott, ohne uns vom Menschen zu sprechen und umgekehrt. Sie ist untrennbar Theologie für den Menschen und Anthropologie für Gott. Wenn eine tiefgehende Einstellung der Armut eine notwendige Dimension unseres Lebens als Kinder Gottes darstellt, so richtet sie sich auch auf seine anderen Kinder, unsere Brüder, und zwar mit der gleichen Bewegung, mit der sie sich an unseren Vater richtet.

Diese Logik wird recht gut greifbar im Leben des Franz von Assisi, auf den man in bezug auf die Armut das anwenden kann, was P.B. Allo in bezug auf Paulus sagte: «Der erste nach dem Einzigen». Das erste Faktum liegt am Anfang seiner Bekehrung zum Leben nach dem Evangelium. Franz kommt gerade aus einem Leben verrückter Verschwendung. Sein Vater Peter von Bernadone will dem ein Ende setzen und zurückgewinnen, was von seinem Geld übrig bleiben mag. Er zitiert Franziskus zur Audienz beim Bischof. Franz legt alle seine Kleider ab und legt sie seinem Vater zu Füßen mit dem Geld, dann erklärt er: «Hört alle her und versteht dies. Bisher habe ich Peter von Bernadone meinen Vater genannt. Da ich aber beschlossen habe, von nun an Gott allein zu dienen, gebe ich Peter von Bernadone das Geld zurück, dessentwegen er sich Sorgen machte, und alle Kleider, die ich von ihm hatte. Von nun an werde ich nicht mehr bloß sagen können: mein Vater Peter von Bernadone, sondern Unser Vater im Himmel.»[14]

Es ist klar, daß eine derartige Geste nur wahr ist und ihre Berechtigung hat in einem absoluten theologalen Bezug mit dem Entschluß, dessen Forderungen bis zum Letzten zu leben. In der Tat ist die Armut des Franz von Assisi wesentlich theologal, sie ist die Ausübung einer radikalen Abhängigkeit in der Vertikalen, nämlich vom Vater, der sich der Menschen, der Blumen und der Tiere annimmt[15].

Und deshalb verwandelt diese vertikale Beziehung die horizontalen Beziehungen. Die zweite Seligpreisung ist die der Sanftmütigen... Im Leben des Franziskus ist die Predigt an die Vögel, der Sonnengesang, die Epidose mit den Räubern genügend bekannt: aber hier ist ein anderes bedeutsames Faktum[16]: Ein Bruder hatte gebeten, daß ihm ein Psalter zu eigen gehören dürfe. Franz verweigert es ihm und sagt: «Wenn du

erst einen Psalter haben wirst, wirst du nach einem Brevier verlangen. Und wenn du ein Brevier haben wirst, wirst du dich auf einen Chorstuhl setzen wie ein großer Prälat und wirst zu deinem Bruder sagen: Bring mir mein Brevier!»

Man spürt hier, wie der Besitz die Wurzel des Beherrschens anderer ist. Das Geld verdirbt das Herz des Menschen und zerstört dort die Wahrheit brüderlichen Geistes. Das Christentum hat lange dagegen gekämpft. Es ist in seinem Kampf besiegt worden, als das Geld aus dem Rahmen eines persönlichen Besitzes heraus sich in unpersönlichen wirtschaftlichen Strukturen etablierte. Da ist eine neue Entfaltung der Ethik notwendig und sicher auch ein Übergang auf die politische Ebene im eigentlichen Sinn.

Aber was immer man auch tun wird, man wird immer wieder auf das Herz des Menschen zurückkommen müssen und auf die Einstellungen, die die Armut hochschätzen. Sie bringt drei unschätzbare Werte mit sich: die Transparenz, die Bereitschaft zum Geben und eine Einwurzelung der Hoffnung.

Man ist beeindruckt, festzustellen, wie im Leben des Franziskus oder dem Leben der uns zeitlich näheren Dorothy Day (Die lange Einsamkeit, Französische Übersetzung, Paris 1955), eines Emmanuel Mounier, Pater Christian (Les pauvres à la porte, 1972) die evangelische Armut Transparenz und Verfügbarkeit mit sich bringt. Sie beseitigt die Trennwände, die uns daran hindern, brüderlich zu sein, ganz für die anderen da zu sein und mit ihnen zu sein.

«Nach einem Bombenangriff (während des Krieges) konnte man auf der Straße miteinander sprechen. Jeder Passant, den man traf, war ein leidender Bruder. Was die Bombenangriffe am ehesten aufgebrochen haben, sind die Trennwände in den Herzen. Man sah Menschen, die miteinander sprachen – und das war sehr schön! Aber dafür war es nötig, daß sie arm wurden. Als dann der Krieg zu Ende war, tat man erneut so, als kenne man sich nicht. Man war wieder Notar und Arbeiter geworden»[17].

Das Geld ist hier ein entscheidender Faktor, aber man muß wieder einmal auch an all das denken, wovon man sagen kann, daß man es hat und woran man sich mit Besitzergeist hängt: Beziehungen, Achtung, Einfluß, ja sogar Ideen, ein Vorhaben, Gewohnheiten. Die Metanoia des Evangeliums ist nie beendet.

Die Erfahrung lehrt, daß die Armen mehr und leichter geben als die Reichen. Nicht nur bei Victor Hugo kommt es vor, daß sie noch das Kind einer verstorbenen oder kranken Nachbarin dazunehmen. Hier ist ein Bericht aus einer sehr realen Welt: «Ich habe auf der Welt nie etwas Schöneres gesehen als Rio de Janeiro: mit seinem Zuckerhut, dem Corcovado, dem Strand vom Copacabana... Nachts in Rio ankommen, ist traumhaft schön. In dieser wunderbaren Stadt lebt mehr als eine Million Menschen von den dreieinhalb Millionen Einwohnern in der Armut und dem Elend der Favellas (Slums). Mitten in der Favella von Moro bin ich in eine dieser Baracken hineingegangen: eine Frau, allein mit drei Kindern, lag darin, schwer krank. Ich bin eine Viertelstunde geblieben. Während dieser kurzen Zeitspanne sind drei Menschen gekommen und haben etwas gebracht... ganz spontan, nur weil die Kranke und ihre Kinder in Not waren. Der erste brachte zwei Früchte, der andere etwas Suppe, der dritte etwas Wasserreis... Letzterer hat uns gestanden, daß dies sein Abendessen war und er so an diesem Abend nichts essen würde. Die Blicke dieser drei haben mich beeindruckt: ‹Die Armen sind gut... Die Armen sind gut ...› Hatten auch die Hirten solche Blicke, solche Gaben, eine derartige Spontaneität und Liebe? Ich glaube, daß ich damals etwas besser verstanden habe, warum Gott gerade sie am ersten Weihnachtsfest eingeladen hatte und warum er die anderen nicht eingeladen hat.»[18]

Es handelte sich hier um wirklich Arme, in wirtschaftlicher Hinsicht und aus der Sicht des Evangeliums. Es gibt auch Arme, die das Herz eines Reichen haben; Sie denken nur daran zu nehmen und sind nicht fähig zu geben. Hingegen kommt es vor, daß Reiche das Herz eines Armen haben. Dies ist fast wunderbar.

Die Armen sind Träger von Hoffnung. Sicher, sie könnten erdrückt werden und nur in einer Art Abstumpfung, durch einen tierischen Instinkt, überleben; aber die Armen, die geistlich wach sind, haben den Blick auf die Zukunft gerichtet. Dadurch werden sie eine geschichtliche Macht, selbst wenn sie in der Gegenwart ohnmächtig sind. Inmitten von Schwierigkeiten, in einem Land, das von Armeen durchquert und von Invasionen heimgesucht wurde, hat das kleine Volk der Armen Jahwes bis hin zu Maria, Anna und Simeon seine Erwartung des Trostes für Israel gelebt. Letztlich ist es dieses Volk, das die Wege in die Zukunft eröffnet hat. Es besteht eine Verwandtschaft zwischen Armut und Prophetismus[19].

Gleichzeitig besteht eine Verwandtschaft zwischen Armut und Kindheit, unter dem doppelten Zeichen, das ihnen gemeinsam ist: dem der Bedürftigkeit und dem der Hoffnung. Im Grund dachten wir, als wir von den Gelübden als von einer bestimmten Werthaftigkeit der Existenz, über ihren formalen und sozialen Aspekt und sogar über den ihres mühsamen Einübens durch die Tugenden hinaus, sprachen, an diese besondere Note der Kindheit, die ihnen gemeinsam ist und uns ins Zentrum des Evangeliums führt: «Wenn ihr euch nicht ändert und werdet wie die Kinder...» Rein wie

Kinder (aber man weiß heute, daß sie so rein gar nicht sind...), gehorsam wie Kinder, arm wie Kinder, abhängig und vertrauend wie Kinder, in der Hoffnung, auf die Zukunft hin ausgerichtet...

Hier soll auch noch von der Armut des Apostels gesprochen werden: Die Armut gesehen und gelebt als eine absolute Abhängigkeit von Gott-Vater und als Vorbedingung für Verfügbarkeit und Brüderlichkeit ist die Einstellung, die dem am ehesten geziemt, dessen sich Gott für sein Werk bedienen will. Es handelt sich hier um eine Konstante des Handelns Gottes.

Schon in der Geschichte Israels wird dies sichtbar: Man denke an Gideon und den «Tag von Midian», wie Gott die Zahl der Krieger auf eine Handvoll reduzierte, denn «anders könnte Israel stolz werden und sagen: Meine eigene Hand hat mich gerettet» (Ri 7, 2). Man denke an den kleinen David, der sich anschickt, mit dem Riesen Goliath zu kämpfen: «Du kommst mit Schwert, Lanze und Wurfspeer zu mir! Ich aber komme zu dir im Namen des Herrn der Heerscharen... Alle Welt soll zur Erkenntnis kommen: Einen Gott gibt es in Israel! Diese ganze Gemeinde soll einsehen, daß der Herr nicht durch Schwert und Lanze Hilfe bringt» (1 Sam 17, 45–47).

Wenn wir dann zu Paulus kommen, werden die Zeugnisse noch zahlreicher, sei es nun in den Berichten über sein Apostolat oder unter seiner eigenen Feder, um zu sagen, daß die Kraft Gottes sich durch die Schwachheit des Menschen hindurch voll entfaltet: Vgl. 2 Kor 12, 7–10; 1 Kor 2, 1–5. Es ist nicht unser eigenes Werk. Es ist ein Brot, das wir täglich erbitten müssen und das uns täglich gegeben wird. Das Gesetz der Instrumentalursache ist es, das zu geben, was sie selbst nicht besitzt[20]. Bernanos' Landpfarrer kann dies sehr wohl bestätigen: «O Wunder unserer leeren Hände!»

Hier besteht eine Art Dialektik, ein Paradox, für das es sicher keine zufriedenstellende Erklärung intellektueller Art gibt, das aber das Leben selbst löst: Die Heiligen haben Wirksamkeit angestrebt und haben dafür alle Mittel eingesetzt, über die sie verfügen konnten, und zugleich haben sie von Gott erwartet, daß seine Macht in der Verlassenheit, den Gegnerschaften, der Mittellosigkeit und der Ohnmacht wirksam werde.

Eine der Gesetzmäßigkeiten der apostolischen Tätigkeit ist die Gleichgültigkeit gegenüber Haben oder Nicht-Haben. Manchmal lebt der Apostel im Überfluß, umgeben von Freundschaft, dann wiederum lebt er in völliger Mittellosigkeit. Elisäus hatte bei der Sunamitin ein komfortables Zimmer, und seine Nahrung war ihm sicher (2 Kön 4, 8 ff). Ähnliches gilt für Jesus in Bethanien. Aber dann wieder war er auf den Straßen und wußte nicht, wohin sein Haupt legen, umgeben von Feindseligkeit.

Paulus war in Malta außergewöhnlich gut behandelt worden (Apg 28, 7–10), aber er kannte auch Gefängnis, Schläge, Hunger, Kälte, Schiffbruch, Verrat, falsche Brüder (2 Kor 11, 23–27). Er hat selbst die Gesetzmäßigkeit der apostolischen Armut verkündet: «Ich habe gelernt, mich mit dem, was ich habe, zu begnügen. Ich weiß mich in die Not, ich weiß mich aber auch in den Überfluß zu schicken; mit allem und jedem bin ich vertraut, gesättigt zu sein und zu hungern, Überfluß zu haben und Mangel. Ich vermag alles in dem, der mich stärkt» (Phil 4, 11–13). Dies ist kein Stoizismus, sondern eine theologale Haltung des Apostels.

Es ist die Vorbedingung einer radikalen Verfügbarkeit für die Menschen und für die Situationen. Der Reiche wird immer eine Entschuldigung finden, um sich ihnen zu entziehen, vgl. Mt 8, 18–22 und 12, 22 par; Lk 14, 15–24. Paulus hingegen fordert stolz Freiheit für sein Apostolat und seine Lebensbedingungen: «Obwohl ich von allen unabhängig bin, habe ich mich doch zum Knecht aller gemacht, um möglichst viele zu gewinnen... Allen bin ich alles geworden...» (1 Kor 9, 19–22).

Die Armut des Apostels ist Verfügbarkeit, Freiheit von Selbstbehauptung, Hingabe an die Menschen, die Situationen und an das Handeln Gottes durch all dies hindurch. Und dies ist nicht nur ein Gesetz für die Individuen, sondern auch für die Kirche in ihren menschlichen Einrichtungen. Die Geschichte der Missionen zeugt davon, indem sie streckenweise zeigt, wie man sich zum Juden mit den Juden und zum Gesetzesfreien mit denen, die ohne Gesetz leben, gemacht hat. Streckenweise macht sie aber auch deutlich, wie das Festhalten an einem Erbe, ohne sich in Frage stellen zu lassen, das Unternehmen steril werden ließ.

Dies ist ein Aspekt, an dem man sieht, daß auch der reinste geistliche Mensch Zielstellen im Zeitlichen hat, und auch, um sich zu bewähren, bestimmte Voraussetzungen sozio-ökonomischer Art braucht. Wir sahen bereits, daß, da Gott der Vater aller ist, die theologale Ebene soziale Konsequenzen im Namen einer Brüderlichkeit nach sich zieht. Wir sehen jetzt, daß die apostolische Verfügbarkeit ihre Forderungen der Metanoia sogar in den Bereich der Strukturen, der Regierung, der Ordnung, des Besitzes usw. hineinträgt. Die Seele braucht ihren Körper, aber mehr noch braucht ein Körper die Seele. Aber die Anwendung der Forderung des Evangeliums bezüglich der Armut auf die Kirche als solche, als Volk, insbesondere aber als Institution, bleibt ein delikates Problem[21].

[1] Sermo vom 5. Juni 1535: WA 41, 200 ff.

[2] Vgl. A. Causse, Les Pauvres d'Israel (Paris–Straßburg 1922); A. Gelin, Les Pauvres de Jahvé (Paris 1953).

[3] Diese Etymologie wird als wahrscheinlich angegeben von Ed. Hoskyns – N. Davey, The Riddle of the New Testament (London ^{3}1947) 28 f. und von F. Hauck, im Theol. Wb. zum NT, Bd. IV, 390–392.

[4] Le Porche du Mystère de la Deuxième Vertu, Édition de la Pléiade, 171; Éd. de la NRF, 18.

[5] In Ermangelung einer vollständigen Monographie, die es unseres Wissens nicht gibt, wollen wir hier aufmerksam machen auf: M.W. Bloomfield, The seven Deadly Sins... (East Lansing 1952); L.K. Little, Pride goes before avarice... Social Change and the Vices in Latin Christendom: The American Historical Review 76 (1971) 16–49.

[6] A. Vinet, Théologie pastorale (Paris 1889) 155 ff.

[7] So D. Villey, J. Lebret et P. Bigo, L'Avarice et le monde de l'argent: Monde moderne et sens du péché: Sem. des Intellectuels catholiques (Paris 1956) 85–126. Wir selbst haben bereits früher folgenden Artikel veröffentlicht: Die Armut im christlichen Leben inmitten einer Wohlstandsgesellschaft: CONCILIUM 2 (1966) 343–354.

[8] Scholie über Röm 3, 7, Ausgabe Ficker, II, 57–58; WA 56, 218.

[9] Correspondance, Ausg. J. Dagens, Bd. III, 314.

[10] In Ecclesiasten: Opera, Quaracchi VI, 52b.

[11] Die Geschichte der Erneuerung der Armut bei den Christen bleibt noch zu schreiben. Einige Seiten zu diesem Thema (20 ff.) und eine umfangreiche Bibliographie findet sich bei Aquinata Böckmann, die Armut in der innerkirchlichen Diskussion heute (Münsterschwarzach 1973).

[12] Wir wollen hier nur die Bücher von P.P.-R. Regamey, 1941, 1963 (La pauvreté et l'homme d'aujourd'hui), 1967 erwähnen.

[13] Vgl. André Depierre, Ce témoin persévérant de Dieu: Esprit, Dezember 1950, 905–922.

[14] Bonaventura, Legenda Major c.2; J. Joergensen, Saint François d'Assise, Kapitel VII (Paris 1912) 68.

[15] Siehe unseren Artikel: Saint François d'Assise ou l'absolu de l'évangile en chrétienté: Les Voies du Dieu vivant (Paris 1962) 247–264. Vgl. auch den Artikel, der mehr den Aspekt der Metanoia des Evangeliums herausstellt: De armoede van Sint Franciscus en het heilig Evangelie: Sint Franciscus. Tijdschrift van de Studie van S. Franciscus... 57 (1955) 41–208. – Hinweise auf die Bergpredigt in der Regula non bullata, Ausg. Boehmer, Analekten z. Geschichte des Franz von Assisi (Tübingen – Leipzig 1906) Nr. 14, 13 ff.

[16] Legenda antiqua 69–79, Ausg. F. Delorme (1926) 40–42; Speculum perfectionis, Ausg. P. Sabatier, 11.

[17] L. Evely, Notre Père. Aux sources de notre fraternité (Paris 1956) 117.

[18] J. Bouchaud, Les pauvres m'ont evangélisé (Paris 1968) 14.

[19] P. Ganne, Le pauvre et le prophète (Cultures et Foi, Lyon, Nr. 28–29, Sommer 1973); eine politisch-religiöse Rede.

[20] Th. Chifflot, L'avoir, condition de la créature, in: Rev. Sc. ph. th. 28 (1939) 40–57.

[21] Ich habe diese Frage früher in dem Sammelband Église et Pauvreté (= Unam Sanctam 57) (Paris 1965) 135–155, behandelt.

Übersetzt von Elisabeth Pfirrmann

YVES CONGAR

1904 in Sedan geboren. Eintritt in den Predigerorden 1925; Priesterweihe 1930. Mitglied der Internationalen Theologenkommission. Aus seinen zahlreichen Veröffentlichungen seien erwähnt: Die Tradition und die Traditionen (Mainz 1965); Die Lehre von der Kirche: Von Augustinus bis zum Abendländischen Schisma. = Handb. d. Dogmengesch. III 3c (Freiburg–Basel–Wien 1971); Vom Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart. = Handb. d. Dogmengesch. III 3d (Freiburg–Basel–Wien 1971). Ministère et Communion ecclésiale (1971); Un peuple messianique. Salut et libération (1975). Anschrift: 20, rue des Tanneries, F–75 Paris 13, Frankreich.

Victor Conzemius

Für einen Solidaritätsfonds europäischer Priester

Bei der Diskussion des Dekrets «Über die Hirtenaufgaben der Bischöfe in der Kirche» im November 1963 wies Marcelin Gonzales Martin, Bischof von Astonga, heute Kardinal-Erzbischof von Toledo, auf die Notwendigkeit eines Ausgleichs der finanziellen Mittel innerhalb der Gesamtkirche hin. Das Vermögens- und Einkommensgefälle der Pfarreien in verschiedenen Ländern und Regionen eines Landes, ja sogar ein und derselben Diözese schockiere die Gläubigen. Es verhindere viele Möglichkeiten des Einsatzes und widerstreite der theoretisch immer wieder betonten sozialen Funktion des Eigentums. In der Praxis halte die Kirche auch für die Regelung ihrer eigenen materiellen Angelegenheiten an einem engstirnigen Begriff des Privateigentum fest.

Dieses Votum hat in der Endredaktion der Vorlage nicht die Beachtung gefunden, die seiner Bedeutung für die kirchliche Praxis entspricht. Obwohl als Appell zur Überwindung des Klassen- und Partikularismusgeistes in der Kirche gedacht, wirft seine Durchführung eine solche Fülle von Schwierigkeiten auf, daß nur sehr kleine Schritte in dieser Richtung getan wurden.

Wir greifen hier einen Aspekt der von Gonzalez berührten Problematik heraus: den finanziellen Ausgleich unter Priestern. In Ländern, wo die Frage der Besoldung des Klerus z.T. als Folge einer strikten Trennung von Kirche und Staat vielfach der Improvisation des einzelnen überlassen war, ist man sich der Notwendigkeit einer allgemeinen Regelung bewußtgeworden. Durch die Einführung eines Einheitsgehalts, das aber mitunter noch weit vom Existenzminimum entfernt ist, suchte man in einzelnen französischen Diözesen die ärgsten Mißstände zu beheben.

Die grundsätzliche Frage, wie der Unterhalt des Klerus innerhalb eines Landes oder einer Region zu organisieren sei, wollen wir hier nicht berühren. Wir gehen von der Erfahrungstatsache aus, daß zehn Jahre

nach dem Konzil noch immer eine große Ungleichheit in der Besoldung und Entlohnung der Priester besteht. Es gibt auch in Europa privilegierte und unterprivilegierte Diözesen. Dabei muß die Trennungslinie nicht unbedingt zwischen staatlicher Besoldung und Kirchensteuer auf der einen und dem System freiwilliger Abgaben der Gläubigen auf der anderen Seite verlaufen. Auch in sozialisitischen Ländern gibt es Stadtpfarrer, die privilegierte Gutverdiener gegenüber Pfarrern kleiner Landgemeinden sind. Andererseits können innerhalb eines an sich von der wirtschaftlichen Konjunktur besonders begünstigten Landes wie z.B. der Schweiz Ungleichheiten in der Besoldung des Klerus bestehen, die auf den ersten Blick nicht vermutet werden. In den Diözesen des Tesssin, Wallis und von Freiburg–Lausanne–Genf hielt sich in einigen Pfarreien die Besoldung mancher Pfarrer an der untersten Grenze des Existenzminimums. Erst in den letzten Jahren wurden Ausgleichskassen geschaffen, die eine Angleichung der Besoldung im diözesanen oder kantonalen Rahmen vorsehen.

Viel krasser ist das Mißverhältnis, wenn man einzelne europäische Länder miteinander vergleicht. Während im deutschprachigen Gebiet für den im kirchlichen Dienst Engagierten gut gesorgt ist und er in der ihn umgebenden Gesellschaft eher der privilegierten Schicht angehört, ist sein französischer oder italienischer Mitbruder in einer mehr als mißlichen Lage. Der eine kann sich alle Annehmlichkeiten des Zivilisationskomforts leisten, dem anderen gelingt es kaum, das Geld für die Kur zusammenzukratzen, die er braucht, um seine Tuberkulose auszuheilen. Nicht nur sind Lebens-, Wohn- und Arbeitsbedingungen derart verschieden, auch die Sozial- und Altersversicherungen sind in verschiedenen Gegenden so unterentwikkelt, daß der Priester hier zu den Unterprivilegierten gehört.

Es stellt sich nun die Frage, ob das dem einen aus sozio-kultureller Fügung auferlegte Schicksal von den anderen nicht aus freier Solidarität mitgetragen werden sollte. Als Fernziel wäre ein europäischer Ausgleichsfonds für Priester und Mitarbeiter im kirchlichen Dienst anzustreben. Da die organisatorischen Voraussetzungen hierfür zur Zeit fehlen, ist zunächst ein Solidaritätsfonds zu schaffen. Er würde gespeist durch den freiwilligen Verzicht auf einen bestimmten Anteil des Gehalts sowie auf Meßstipendien oder Nebeneinkünfte. Am Freiwilligkeitscharakter der Einrichtung wäre festzuhalten. Die Werbung dafür müßte durch die Priesterräte erfolgen. Sie sollten auch über die Verteilung der Gelder bestimmen. Grundsätzlich sollten keine Sachprojekte unterstützt werden, sondern die Menschen (Lebensunterhalt, Pensionskasse, Krankenkasse), die für den apostolischen Auftrag leben. Die Verteilung könnte über das Sekretariat der europäischen Bischofskonferenz erfolgen, so daß die Schaffung einer neuen «Organisation» vermieden würde.

Vielleicht wird man einwenden, daß dieser Vorschlag mit schon bestehenden Initiativen konkurriere. Er übersehe, daß eine solche Partnerschaftshilfe vordringlich den Missionen zugute kommen sollte, wo die materielle Not der Priester noch viel größer sei. In der Tat gibt es bereits eine Reihe von Initiativen, die sich die Unterstützung von Priestern in europäischen Ländern oder in jungen Kirchen zum Ziel gesetzt haben. An erster Stelle ist hier die Ostpriesterhilfe des P. Werenfried van Straaten zu nennen. Daneben gibt es z.B. in Deutschland eine Aktion von ehemaligen Germanikern zugunsten bestimmter italienischer Diözesen, in der Schweiz ein allgemeines, vorwiegend von den Gläubigen getragenes Hilfswerk zum gleichen Zweck. Seit einer Reihe von Jahren sind Priester belgischer Diözesen und der Diözese Luxemburg dazu übergegangen, durch eine Art Selbststeuer ihren Mitbrüdern, die als Fidei-Donum-Priester in Missionsdiözesen arbeiten, den Beitrag zur Sozialversicherung zu zahlen. In Deutschland ist die großangelegte Aktion Missio PRIM (Priester in den Missionen), die von den Priesterräten getragen wird und bei der etwa ein gutes Drittel Priester mitmacht, zu einer festen Einrichtung geworden, die in kirchlichen Notstandsgebieten und in den von der UNCTAD bezeichneten ärmsten Ländern der Welt wirksame Hilfe leistet. Seit der Gründung im Jahre 1970 wurden bis 1975 nahezu 7 Millionen DM für verschiedene Hilfsmaßnahmen ausgegeben.

Unser Vorschlag will diesen Initiativen weder Konkurrenz machen noch sie ausschalten. Er möchte sie nur weiter ausbauen, indem er zu bedenken gibt, daß auch die Priester in europäischen Notstandsgebieten in diese Partnerschaftshilfe einzubeziehen sind. Die Notlage springt hier nicht so direkt ins Auge wie in Entwicklungsländern. Es gibt aber eine verschämte Armut im europäischen Klerus, die bereits deshalb nicht so sehr in die Öffentlichkeit dringt, weil sie aus nationalen oder anderen Prestigegründen der Ortskirchen eher verschleiert wird. Der Einsatz für Kirchen in den Missionen soll nicht vergessen lassen, daß es auch im alten Europa starke Rückstände unterlassener Brüderlichkeit gibt. Für sie müßte die Öffentlichkeit freilich erst durch eine dokumentarische Information sensibilisiert werden.

Die europäischen Gewerkschaften besitzen einen Fonds, aus dem sie in bestimmten Fällen Gewerkschaften von Ländern in politischer oder finanzieller Krisensituation helfen. Es ist dem europäischen Klerus bisher nicht gelungen, einen solchen Solidaritätsfonds

zu schaffen. Hier wäre gleichfalls der Ort, eine Partnerschaft nicht nur als finanzielle Hilfeleistung zu verstehen, sondern sie zu einer Drehscheibe persönlicher Begegnung und des Austausches werden zu lassen. In einer Zeit europäischen Einigungsstrebens könnte der Klerus ein Beispiel zu einer Überwindung nationaler Egoismen setzen, die die Kirche in der Vergangenheit so oft zementieren half.

Die geistige Bereitschaft und Wahrheit, die hier verlangt wird, ist viel anfordernder und schwieriger als diejenige, die in theoretischen gesellschaftspolitischen Proklamationen oder in spektakulären Einsätzen für die Dritte Welt zum Ausdruck kommt. Sie setzt eine Lern- und Austauschwilligkeit voraus, die sich nicht so leicht durch den Hinweis auf die völlige Verschiedenheit der sozio-kulturellen Traditionen blockieren läßt. Priesterräte und Bischofskonferenz Europas sollten den Mut haben, konkrete Initiativen zu ergreifen. Sie kommen letztlich der Gesamtkirche zugute.

VICTOR CONZEMIUS

1929 in Echternach/Luxemburg geboren. 1955 Priester, Seelsorge und freie wissenschaftl. Forschung, 1965–68 Lecturer for modern History am University College Dublin (Irland), 1970 Professor der Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät Luzern. Veröffentlichungen: Jakob III. von Eltz (1956); Katholizismus ohne Rom (1969); Eglises chrétiennes et totalitarisme national-socialiste (1969); Propheten und Vorläufer (1972); Ph.A.v. Segesser (1977). Herausgeber von: Ignaz v. Döllinger u. Lord Acton, Briefwechsel, 3 Bde. (1963–71). Anschrift: Schädrütihalde 12, CH–6006 Luzern.

Dokument

Die dreizehn Selbstverpflichtungen ungenannter Bischöfe auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Während des Konzils hat eine Gruppe von Bischöfen Überlegungen über die Armen in der Kirche und über die arme Kirche angestellt und entsprechende Aktionen durchgeführt. Abschließend hat eine Anzahl der Beteiligten folgende Erklärung veröffentlicht, die ihre dem Evangelium folgende Haltung aus konkreten Beschlüssen sichtbar werden läßt:

Als Bischöfe, die sich beim Zweiten Vatikanischen Konzil zusammengefunden haben, erklären wir:

Nachdem wir Klarheit darüber gewonnen haben, was uns an einem Leben in evangelischer Armut fehlt; nachdem wir uns in einem Schritt, bei dem keiner von uns als Einzelgänger und in einer Haltung von Selbstgerechtigkeit handeln wollte, gegenseitig ermutigt und gestärkt haben; in Einheit mit allen unseren Brüdern im Bischofsamt; vertrauend vor allem auf die Kraft der Gnade unseres Herrn Jesus Christus und das Gebet der Gläubigen und Priester unserer Diözesen; in unseren Gedanken und Gebeten vor das Angesicht der Dreieinigkeit, vor die Kirche Christi, vor die Priester und Gläubigen unserer Diözesen hintretend, in Demut und im Bewußtsein unserer Schwachheit, aber auch mit aller Entschlossenheit und Kraft, zu der uns Gott gewiß seine Gnade geben wird, verpflichten wir uns zu folgendem:

1. Wir wollen versuchen, in *Wohnung, Nahrung* und hinsichtlich der Verkehrsmittel, die wir benutzen, sowie in allem, was daraus folgt, nicht anders zu *leben* als der Durchschnitt unserer Bevölkerung (vgl. Mt 5,3; 6,33–34; 8,20).

2. Wir verzichten ein für allemal auf jeden Anschein des Reichtums wie auf tatsächlichen *Reichtum*, speziell in unserer Amtskleidung (teure Stoffe, auffallende Farben) sowie in unseren Amtsinsignien (kostbares Material). Diese Insignien müssen wahrhaft und wirklich dem Evangelium gemäß sein (vgl. Mk 6,9; Mt 10,9; Apg 3,6).

3. Wir wollen weder Immobilien noch Möbelausstattungen noch Bankkonten usw. auf unseren eigenen Namen *besitzen*; und wenn sich ein Besitzverhältnis ergibt, werden wir alles auf den Namen der Diözese oder der sozialen und karitativen Werke schreiben lassen (vgl. Mt 6,19–21; Lk 12,33–34).

4. Wir werden, wann immer dies möglich ist, die *Verwaltung der finanziellen und materiellen Belange* unserer Diözese in die Hände eines Ausschusses fachkundiger Laien legen, die sich ihrer apostolischen Rolle bewußt sind, damit wir weniger Verwalter als Hirten und Apostel sind (vgl. Mt 10,8; Apg 6,17).

5. Wir verwahren uns dagegen, im mündlichen oder schriftlichen Verkehr mit *Titeln* angeredet zu werden, die eine Größe oder Machtfülle bezeichnen (Eminenz, Exzellenz, Monsignore). Wir möchten lieber mit dem Namen «Vater» angeredet werden, wie er im Evangelium gebraucht wird.

6. Wir werden in unserem Verhalten und unseren sozialen Beziehungen alles vermeiden, was den Anschein erweckt, als gewähre es den *Reichen* und *Mächtigen Privilegien*, einen Vorrang oder auch nur irgendeine bevorzugte Behandlung (z.B.: Auftreten als Gastgeber oder als Gast bei Banketts; die Staffelung kirchlicher Dienstleistungen nach Klassen) (vgl. Lk 13,12–14, 1 Kor 9,14–19).

7. Wir werden ferner vermeiden, der *Eitelkeit* irgendjemandes zu schmeicheln oder Vorschub zu leisten als Gegenleistung für erhaltene Geschenke oder um auf diese Weise Geschenke zu erhalten oder aus irgendeinem beliebigen anderen Grund. Wir werden die Gläubigen dazu auffordern, ihre Geschenke als eine normale Teilnahme an Gottesdienst, Apostolat und sozialer Tätigkeit zu betrachten (vgl. Mt 6,2–4; Lk 15, 9–13; 2 2 Kor 12,14).

8. Wir werden alles, was erforderlich ist von unserer Zeit, unseren Gedanken und Überlegungen, von unserer liebevollen Sorge, von unseren materiellen Mitteln usw. dem apostolischen und pastoralen *Dienst* an den *Bedrängten, wirtschaftlich Schwachen* und *Unterentwickelten* geben, jedoch so, daß dies den anderen Personen und Gruppen der Diözese nicht schadet. Wir werden uns hinter die Laien, Ordensleute, Diakone oder Priester stellen, die der Herr ruft, den Armen und den Arbeitern das Evangelium zu verkünden, indem sie das Leben der Arbeiter und der Arbeit teilen (vgl. Lk 4,18; Mk 6,4; Mt 11,45; Apg 18,3–4; 20, 33–35; 1 Kor 4,12; 9,1–27).

9. Im Bewußtsein der Forderungen der Gerechtigkeit und der Caritas und ihrer Wechselbeziehungen werden wir versuchen, die Werke der «Wohltätigkeit» *in soziale Werke umzuwandeln*, auf der Grundlage von Caritas und Gerechtigkeit, unter Berücksichtigung aller Betroffenen und aller Erfordernisse, als demütigen Dienst der zuständigen öffentlichen Organe (vgl. Mt 25,31; 25,46; 25,46; Lk 13,12–14; 33,34).

10. Wir werden alles tun, damit die Verantwortlichen unserer Regierung und unserer öffentlichen Dienste die *Gesetze, Strukturen* und *sozialen Institutionen* schaffen und wirksam werden lassen, die notwendig sind für Gerechtigkeit, Gleichheit sowie eine harmonische und umfassende ganzmenschliche Entwicklung aller Menschen, und damit für das Kommen einer anderen, neuen sozialen Ordnung, die würdig ist der Menschen- und Gotteskinder (vgl. Apg 2,44–45; 4,32–35; 5,4; 2 Kor 8/9 ganz; 1 Tim 5,16).

11. Da die Kollegialität der Bischöfe ihre dem Evangelium gemäßeste Verwirklichung in der gemeinsamen Übernahme von Verantwortung für die in physischem, kulturellem und moralischem Elend lebenden Massen – zwei Drittel der Menschheit – findet, verpflichten wir uns weiter:
– uns, soweit es unsere Mittel erlauben, an den dringendsten Investitionen der Episkopate der armen Nationen zu beteiligen;
– gemeinsam auf der Ebene der internationalen Organisationen, jedoch Zeugnis gebend für das Evangelium wie Papst Paul VI. vor der UNO, einzutreten für die Schaffung wirtschaftlicher und kultureller Strukturen, die in einer immer reicher werdenden Welt keine weiteren Proletariernationen entstehen lassen, sondern den Massen der Armen ermöglichen, einen Ausweg aus ihrem Elend zu finden.

12. Wir verpflichten uns, in wahrer Hirtenliebe das Leben unserer Brüder in Christus – Priester, Ordensleute, Laien – *zu teilen*, damit unser Amt ein wahrer Dienst werde; in diesem Sinne
– werden wir Bereitschaft zur Mitarbeit wecken und Mitarbeiter heranziehen, um mehr Anregende im Geiste als Führende im Sinne der Welt zu sein;
– werden wir danach streben, mehr menschlich präsent, offen und zugänglich zu werden;
– werden wir offen sein für alle, gleich welcher Religion sie sind (vgl. Mk 8,34–35; Apg 6,1–7; 1 Tim 3,8–10).

13. Wenn wir in unsere Diözesen zurückgekehrt sind, werden wir unseren Gläubigen dort diesen Entschluß bekanntgeben und sie bitten, uns durch ihr Verständnis, ihre Mitarbeit und ihr Gebet zu helfen.

Gott helfe uns, unseren Vorsätzen treu zu bleiben.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

Redaktionelle Stellungnahme

Alois Müller

Die Armen und die Kirche

Versuch einer Bilanz und Synthese

Die Vielfalt der Standpunkte, wenn sich Christen zur Armutsfrage äußern, mag erstaunen und verwirren. Aber auch nur begriffliche Klarheit ist schon schwer zu erreichen. Das Konzept des Heftes rang mit dieser Schwierigkeit, und den Autoren ist es hinterher auch nicht gelungen, dem Leser eine einfache Sicht des Problems zu vermitteln. Man ist versucht, daraus den Schluß zu ziehen, daß sich unter dem Stichwort «Kirche der Armen» überhaupt nicht ein einziges Problem versteckt, sondern verschiedene, die nie völlig aufeinander rückführbar sind. Wenn darum jetzt Bilanz und Synthese versucht wird, so verspricht der Titel wohl mehr, als der Aufsatz halten kann. Aber der Versuch muß gewagt werden.

1. Hauptlinien des Problems

1.1 Als erstes muß festgehalten werden die Vieldeutigkeit des Armutsbegriffs. Er kann besagen Elend, Lebensbedrohung, Gefangensein; er kann materielle Kargheit bedeuten, die eher Freiheit und Glück verspricht; er kann den sozialen Zustand des Nichts-zu-sagen-Habens, der Randständigkeit und Machtlosigkeit bezeichnen, die zum seelischen Leiden werden; er kann schließlich ein Begriff von theologischer Dignität sein, eine Bedingung der Gottverbundenheit.

Die Frage ist, wenn diese Begriffe sich schon nicht decken, ob ein bestimmter Zusammenhang zwischen ihnen besteht. Ist dem einen Begriff – und welchem? – der Kampf anzusagen, ist ein anderer – und welcher? – als Forderung zu nehmen? Schließen sie sich so aus, oder geht das christliche Ärgernis so weit, daß das zu Bekämpfende erstrebenswert ist? Was soll in all dem der Ausdruck «Kirche der Armen» für einen festlegbaren Sinn haben? Gewisse Tendenzen lassen sich immerhin feststellen.

1.2 Die Kirche muß *der Armut abhelfen*. Darüber besteht Einigkeit hinsichtlich des Elends, hinsichtlich jedes Mangelzustandes, der schweres Leiden verursacht und menschenwürdiges Dasein verunmöglicht. Das gilt aber auch für die Armut, die in sozialer Zurücksetzung besteht, mag sie nun durch Mittellosigkeit oder durch andere Faktoren gegeben sein. Wo es um diese Formen der Armut geht, muß die Kirche Kirche der Armen sein, indem sie die Armen solcher Armut entreißt. Insofern scheint sich das christliche Postulat nicht nur mit dem marxistischen zu decken, sondern auch mit dem westlich-liberalen Denken, das die «größtmögliche Prosperität für die größtmögliche Zahl» will. Gerade da meldet sich aber eine andere Forderung an.

1.3 Das christliche Konzept will zuallererst die *Solidarität* mit den Armen. Diese Solidarität ist kein Synonym zur Abschaffung der Armut, sie hat zunächst ihren Wert in sich. Die Christen sollen «auf der Seite der Armen» sein, weil «die Welt» nicht auf ihrer Seite ist, weil sie es aber von Gott her wie alle Menschen wert sind, daß man auf ihrer Seite sei. Das Mit-Sein selber mit den Armen wird als der christliche Wert erkannt.

Dieses Mitsein ist allerdings ein Mitsein auch zum Helfen überall dort, wo Armen geholfen werden muß, d.h. dort, wo der Armut irgend eine Form von Elend anhaftet. Dem Armen helfen, heißt ihn befreien, dort wo seine Armut Unfreiheit ist. Solidarisch sein mit den Armen kann die Kirche der Armen nur, wenn sie eine arme Kirche ist. Das wird leidenschaftlich betont: Bloß verbale Solidarität ist kein Mit-Sein.

1.4 Da stellt sich aber unaufschiebbar die Frage: *Hat Armsein also auch einen Wert?* Armsein, das nicht Elend ist, wird oft mit Freiheit, mit Verfügbarkeit, mit Zukunftsoffenheit gleichgesetzt (H. Lépargneur). Wenn es das gibt, gibt es also eine Armut, die nicht abgeschafft werden *soll*. «Arme Kirche» ist dann nicht eine vorübergehende Maßnahme, um die Armen zu «erreichen», sondern die Kirche geht dann als Arme zu den Armen, um sie eine Armut zu lehren, die ein Wert ist.

Diese Formulierung hat etwas Herablassendes an sich. Es gibt ja auch die Kirche *aus Armen*, wo die Armen Kirche werden, nicht die Kirche arm werden muß (R. Muñoz). Oder ist es gar so, daß die Armen gar nicht Kirche werden müssen, daß sie schon *als Arme* Gottes Volk sind (G. Gutierrez)? Gewiß wird «den Armen die frohe Botschaft gebracht». Aber *um dieser Botschaft willen* sind sie Gottes Volk, nicht um eines gesellschaftspolitischen Konzeptes willen. Armut, die offen macht für Gottes Botschaft der Brüderlichkeit, ist in sich ein Wert.

So kommt die letzte Dimension der Armut in den Blick, die *«theologale»* (Y. Congar). Armut als Übereignung an Gott, als Leere, die sich von Gott füllen läßt, ist die Armut, welche die Seligpreisung hat. Die Frage ist nur, wie sie sich zu jeder anderen Armut verhält. Im Sinne des Evangeliums dürfte sie dort die größte Chance haben, wo ein Mensch oder eine Kirche

nicht schon «angefüllt» ist mit anderen Gütern, mit materiellen, psychischen, sozialen, geistigen Besitztümern.

1.5 Bei all dem darf nicht übersehen werden, daß eine arme Kirche der Armen, da sie nun einmal wirken muß, sich nicht schlechthin aller materiellen Mittel entledigen kann (H. Lépargneur). Doch wichtig ist der Hinweis: Die «Mittel» müssen dem Zweck proportioniert sein, nicht nur quantitativ, auch qualitativ: in der Rolle, die sie spielen, in der Weise, wie sie gehabt und gehandhabt werden.

Wird all das durchblickt, dann ist es vielleicht doch möglich, zu einer zusammenhängenden, wenn auch komplexen «Lehre» über die Kirche und die Armen zu kommen. Es soll im zweiten Teil versucht werden.

2. Leitlinien christlicher Praxis

2.1 Grundlegend dürfte für den Christen die Einsicht sein, daß *Reichtum und Elend gleichermaßen Fesseln sind* (H. Lépargneur), von denen sich der Mensch befreien soll bzw. befreit werden muß. Dabei muß gesehen werden, daß die beiden Tatbestände nicht einfach symmetrisch sind. Nach Reichtum strebt der Mensch, ins Elend gerät er. Der Elende erfährt seinen Zustand als Not und Fessel, der Reiche will das selten wahrhaben. Darum wartet der Elende darauf, aus seinem Zustand befreit zu werden, der Reiche würde sich dagegen wehren.

Deshalb erfahren der Christ und die Kirche einen doppelten Imperativ: *sich* von der Fessel des Reichtums und den *Armen* von der Fessel des Elends zu befreien. Die einheitliche Wurzel dieses doppelten Imperativs ist das Freisein des Menschen zu sich selber, zu seinem Menschsein und zu seinem Mitmenschsein. Daraus folgt, daß Reichtum als Alternative zu Armut kein christliches Programm sein kann. Zu welcher Unmenschlichkeit die Absolutsetzung des je größeren Besitzes und Verbrauchs führt, ist heute zu erkennen (F. Bastos de Ávila). Elend ist nicht durch Überfluß zu ersetzen, und Überfluß als wirtschaftspolitisches Ziel ist für den Christen nicht vertretbar. Das Entfremdende daran ist aber die «Pleonexia», das Stets-mehr-haben-Wollen (Y. Congar), und diese Gesinntheit oder Gewohnheit fängt schon vor dem Überfluß an!

2.2 Der Christ und die Kirche *haben ihren natürlichen Platz beim Armen.* Der Arme ist der Benachteiligte, der, von dem man sich zurückzieht, auf dessen Gesellschaft man keinen Wert legt, «gerne verzichtet». Diesen Maßstab hat Gott in Jesus zerbrochen. Darum ist für den Christen der Arme der, den man sucht, auf dessen Gesellschaft man nicht verzichten kann, der, der nicht ausgestoßen, sondern willkommen ist. Wo das geschieht, ist dem Armen schon die Frohbotschaft zugekommen, ist er schon ein Stück weit *aus* der Armut befreit, insoweit Armut Entfremdung ist.

Der Christ muß aber, indem er mit dem Armen lebt, ihn auch *zur* Armut befreien, insoweit Armut Freiheit und Weisheit ist (H. Lépargneur). In der Armut liegt die Versuchung, nach Reichtum zu streben, also den Maßstab der Mächtigen zu übernehmen. Solidarität läßt den Armen erkennen, daß er im Nichtbesitz eine größere Freiheit hat, die er nicht verkaufen darf.

Zwischen diesen beiden Aspekten besteht eine labile Spannung. Daß Armut als Freiheit und Weisheit zum Alibi dienen kann, um Armut als Entfremdung zu sanktionieren, daran werden die Christen laut erinnert, und das zu ihrem Wohl. Sie dürfen andererseits nicht vergessen, daß Kampf gegen Armut als Entfremdung oft in Gefahr ist, insgeheim vom Maßstab des «Klassenfeindes» zu leben und so die befreite Armut zu negieren. Daß das Spannungsgleichgewicht nie ganz gelingt und darum jede Position stets den Vorwurf der Einseitigkeit verdient, ist kein Grund, die Forderung nach der Zweiseitigkeit aufzugeben, zumal die Aufgabe eigentlich nie gelöst ist, festzustellen, worin sich Armut als Entfremdung und worin als Befreiung definieren läßt. Wenn nun nicht «die Kirche zu den Armen geht», um mit ihnen solidarisch zu sein, sondern wenn es die Armen einer Gesellschaft sind, welche die Kirche bilden (R. Muñoz, G. Gutiérrez), dann bedeutet dies, daß diese Armen von Jesus Christus ihr Evangelium empfangen und mit ihm die Zuversicht, ihre Entfremdung zu bekämpfen und ihre Freiheit zu lieben.

2.3 Welches ist nun aber die politische Relevanz einer Kirche der Armen? Es wird darauf hingewiesen, daß in den urchristlichen Gemeinden das Problem der Weltgestaltung, des Einflusses außerhalb der Christengemeinden, noch nicht im Blickfeld stand (A. Böckmann). Das stand nicht nur von der Gemeinde, es stand auch von der Gesellschaft her nicht im Blickfeld. Trotzdem war jene Situation nicht ohne gesellschaftliche Relevanz. Der 1. Korintherbrief, der Jakobusbrief und andere zeigen, daß sich innerhalb der Christengemeinden die Konfrontation zwischen Arm und Reich, ja zwischen Herren und Sklaven abspielte, und oft recht konfliktgeladen. Sofern sich die Armen ihrer Freiheit getrösteten, sofern die Reichen in der Armut ihre Stütze suchten, fand im möglichen Rahmen Gesellschaftsveränderung (Brüderlichkeit) statt. Denn nicht die Brüderlichkeit der Armen gegen die Reichen, sondern die Brüderlichkeit von Armen und Reichen ist die Erlösung, wobei die Reichen aufhören «reich», und die Armen aufhören «arm» zu sein, um sich alle in

jener Armut zu finden, welche Freiheit ist. Das hätte die größte gesellschaftspolitische Relevanz: eine solche notfreie Armut als Alternative zur Besessenheit des Reichtums.

Die Mittel der gesellschaftlichen Relevanz ergeben sich aus dem Ziel und aus der gesellschaftlichen Situation. Je nachdem ob man eine bloße Umkehrung von «oben» und «unten» will oder notfreie Brüderlichkeit aller, wird man andere Mittel tauglich und vertretbar finden. Politische Wirksamkeit und Aktion der Kirche kann sich durchaus ergeben aus ihrer Solidarität mit den Armen (G. Gutierrez, Y. Spiegel/K. Winger) und nach der komplexen Struktur der Kirche (R. Muñoz) Hier muß allerdings eine Vorwarnung ausgesprochen werden gegen die Gefahr, daß man das Armutsproblem überhaupt nur noch im Rahmen des Klassenkampfes sieht, so als ob Armut nur in der Form des gesellschaftlich-ökonomischen Ausgebeutetseins vorkäme. Es gibt und wird stets den gesellschaftlich benachteiligten Armen jeder Art geben aus Gründen, die nicht primär, oft nicht einmal sekundär durch die Gesellschaftsordnung bedingt sind. Es genügt, an Benachteiligungen durch physische oder psychische Schäden und ihre psycho-sozialen Folgen zu denken. Oder werden in der klassenlosen Gesellschaft die Kinder einen auffälligen Kameraden nicht mehr hänseln? Daß es diese Arten von Armut immer gegeben hat, ist ja wohl der entscheidende Grund, warum Jahrtausende in der Armut ein Göttergeschick gesehen haben. Sollten diese Armen als klassenkämpferisch uninteressant liegengelassen oder umgekehrt zu Zwecken des Klassenkampfs «gebraucht» werden, dann würden sie zweimal das Schicksal entfremdender Armut erleiden. Christengemeinden dürfen sich dessen keinesfalls schuldig machen, die brüderliche Nähe zu diesen Menschen einem Systemkonzept zu opfern.

2.4 Was kann nun in all dem die theologische Inspiration (Y. Congar) der Armut bedeuten? Was ist das fundamentale Vertrauen des Armen auf Gott? Ist es das Warten auf einen Tag X, da seine Armut wie im Märchen in Reichtum verwandelt wird? Nein. Ist es die Aussicht, daß «die Leiden dieser Zeit nichts bedeuten im Vergleich zu der Herrlichkeit, die an uns offenbar werden soll» (Röm 8,18)? Sicher *auch*; denn diese chiffrierte Hoffnung ist die Gewähr, daß wir die Transzendenz Gottes ernst nehmen. Sie ist auch die Bedingung dafür, daß das folgende nicht illusionär ist: Das Vertrauen des Armen auf Gott bedeutet, daß er in seiner Unbemitteltheit erkennt und daran festhält, daß der Maßstab Gottes und nicht der Maßstab des «Habens» jeder Art den wahren Wert des Daseins bestimmt. Das gibt ihm seine grenzenlose Freiheit. Zu dieser Erkenntnis ist der Arme herausgefordert durch seine Unbemitteltheit, sie ist sehr viel schwerer für den, der viele Mittel hat.

Kampf zur Überwindnung von Elend und entfremdender Armut muß aber auch dieselbe spirituelle Tiefe haben, also den von Gott angenommenen, den um Gottes willen freien Menschen meinen, «weltlich» gesagt: Den Menschen, der seine unverfügbare Würde erkennt und realisiert und sie nicht Sachwerten und Sachzielen unterordnet, seien sie krasser wie materieller Besitz oder subtiler wie eine politische Ideologie.

So gesehen ist es dringend, daß die Kirche Kirche der Armen sei, damit der Kampf für die Armen wirklich ihre Befreiung ist zur Freiheit *von* Elend und *zu* der Freiheit der Armut.

Schluß

Wenn eine Inspiration des Zweiten Vatikanums noch auf ihre Verwirklichung wartet, dann ist es die der «Kirche der Armen» in diesem umfassenden Sinn.

Die Kirchen der reichen Länder stehen weitgehend im Bann der Wohlstandsideologie, halten diese für die Lösung des Armutsproblems, reproduzieren damit aber nur immer wieder die Einstellungen, die Reichtum wie Armut zu Fesseln machen. Nebst der normalen psycho-soziologischen Schwierigkeit, in einer Überflußgesellschaft deren Wohlstand nicht mitzumachen, gefährden diese Kirchen ihre Sendung durch eine schilllernde Vermischung des pastoralen Effizienzprinzips mit dem Mittel-Macht-Prinzip. Die Grenzen des Wachstums in der Gesellschaft und Rückbildungen in der Kirche bieten vielleicht Gelegenheit zu einem Gesinnungswandel, der hoffentlich nicht versäumt wird. In Lateinamerika scheinen – im Lichte einer theologischen Selbstinterpretation – entscheidende neue Modelle heranzuwachsen. Sie können für die Kirche zukunftsweisend werden, wenn sich die im Vergleich zur westlichen zweiten Aufklärung unverbrauchtere Glaubenssubstanz in der Auseinandersetzung mit dem ideologischen Marxismus durchsetzt.

Und wo stehen die jungen Kirchen Afrikas und Asiens? Wichtig wird sein, daß sie ihren eigenen Weg gehen. Ist ihre Chance größer, sofern sie die Aufteilung ihrer Gesellschaften in eine Minderheit von Ausbeutern und eine Mehrheit von Ausgebeuteten *noch nicht* kennen und auch *noch nicht* die Ketten eines verallgemeinerten Überflusses an Gütern in einer Gesellschaft, in welcher nur der Verbrauch zählt?

Daß sie weder den einen noch den anderen Irrweg gehen, sondern zu brüderlichen Gesellschaften werden, das sollten diese Kirchen als ihre Sendung erkennen.

ALOIS MÜLLER

1924 in Basel geboren, 1949 zum Priester geweiht. Er promovierte in Theologie, war als Religionslehrer und Seelsorger in Solothurn tätig, war 1959–62 Dozent für pastorale Fächer am Priesterseminar in Solothurn, seit 1964 Professor für Pastoraltheologie an der Universität Freiburg/Schweiz. Seit 1973 an der Theologischen Fakultät Luzern. Er veröffentlichte: Ecclesia Maria. Die Einheit Marias und der Kirche (²1955), Das Problem von Befehl und Gehorsam im Leben der Kirche (1964), Die neue Kirche und die Erziehung (1966), Kirchenreform heute (1968), Priester – Randfigur der Gesellschaft? (1974). Anschrift: Bramberghöhe 2, CH-6004 Luzern.

ENTWICKLUNG UND FRIEDEN

**Hermann Kunst/
Heinrich Tenhumberg (Hg.)
Soziale Gerechtigkeit
und internationale
Wirtschaftsordnung**

Entwicklung und Frieden. Dokumente, Berichte, Meinungen 4

X + 168 Seiten. Kt. 7,80 DM

Mehrere sachkundige Autoren befassen sich hier eingehend mit dem Kernproblem von UNCTAD IV, nämlich der Forderung der Mehrheit der Entwicklungsländer nach einer neuen internationalen Wirtschaftsordnung. Die Beiträge wenden sich nicht nur an Experten, sondern vermitteln auch dem nicht einschlägig vorgebildeten Leser Einblick in das wahrscheinlich wichtigste Problem unserer Zeit.

Entwicklungspolitische Informationen

**Hans Zwiefelhofer
Handel und Hilfe**

Die vierte UN-Konferenz für Handel und Entwicklung (UNCTAD IV) in Nairobi 1976 – Bericht und Dokumente

Entwicklung und Frieden. Dokumente, Berichte, Meinungen 6

180 Seiten. Kt. 18,50 DM

Der Bericht beschreibt den Stellenwert der Konferenz von Nairobi im Kontext des Nord-Süd-Dialogs, die veränderte Situation seit UNCTAD III, die Positionen der auf der Konferenz vertretenen Teilnehmerstaaten und „Blöcke" sowie die Verhandlungen über die zentralen Fragen der Rohstoffpolitik, der Halb- und Fertigwaren, der Entwicklungsfinanzierung und des Technologie-Transfers. Im Anhang werden einige wichtige Dokumente vorgestellt.

Matthias-Grünewald-Verlag · Mainz

In Gemeinschaft mit dem Chr. Kaiser Verlag

PETRUS und Papst

EVANGELIUM
EINHEIT DER KIRCHE
PAPSTDIENST

Beiträge und Notizen

Herausgegeben von Albert BRANDENBURG und Hans Jörg URBAN
340 Seiten, kart. 19,80 DM, ISBN 3-402-09711-7.
Bezug durch Ihre Buchhandlung.

Kein Geringerer als Papst Paul VI. selbst hat das Wort geprägt: „Wir wissen es genau, die Lehre vom Papst ist das Haupthindernis auf dem Weg zur Wiedervereinigung" (vgl. AAS 59/1967). Dieses Wort hat eine andere Geltung in Deutschland und überhaupt im westlichen Abendland Europas, und es hat eine andere Geltung etwa in Amerika.

In unserer heimischen Geschichte liegt tief eingewurzelt – das gilt vor allem für die Protestanten, aber nicht nur für sie – ein antipäpstlicher Affekt. Er schien lange Zeit von unserer Geschichte nicht ablösbar zu sein. So hat sich die Tendenz gebildet, daß die Trennung zwischen katholisch und evangelisch sich vor allem um die zwei Personen bewegte: Maria und Petrus. Über Maria ist ein Gespräch im Gang, das verheißungsvoll eine Klärung andeutet.

Nun ist aber überraschend in Amerika ein Vorstoß gemacht, und es scheint, als ob die Nachwirkungen davon allmählich zu uns hinüberdringen. Aufgabe einer kirchlich-katholischen Ökumenik ist es, den im ganzen gelungenen Vorstoß der amerikanischen Exegeten aufzunehmen und ihn weiterzuführen. Diesem Unternehmen sieht sich dieses Werk aus dem Kreis der Mitarbeiter und Freunde der Zeitschrift „Catholica" verpflichtet. Exegeten sprechen dabei ein besonders gewichtiges Wort, aber nicht nur sie, sondern auch systematische Theologen und Ökumeniker. Wichtig ist, daß auch drei evangelische Theologen von verschiedenen Positionen aus zu Wort kommen.

Inhalt des Werkes:

Paul-Werner Scheele, Geleitwort
Albert Brandenburg, Thesen

a) Exegetische Skizzen zu Petrus und zum Petrusamt
Heinrich Zimmermann, Die innere Struktur der Kirche und das Petrusamt nach Mt
Rudolf Schnackenburg, Die Stellung des Petrus zu den anderen Aposteln
Gerhard Schneider, Du aber stärke deine Brüder
Josef Ernst, Noch einmal: Die Verleugnung Jesu durch Petrus (Mk 14–54, 66–72)

b) Petrusamt – Papstdienst – Kirche – Einheit der Kirche
Klaus Schatz, Petrus als Sprecher, Mund und Repräsentant der Jünger
Harald Wagner, Dienst an der Einheit. Eine historisch-theologische Reflexion über das Papsttum
Wolfgang Beinert, Das Petrusamt und die Ortskirche
Leo Scheffczyk, Das „Amt der Einheit": Symbol oder Wirkmacht der Einheit?
Paul-Werner Scheele, Kirchliches Dogma und persönliches Gewissen im Widerstreit
Karl H. Neufeld, Papsttum und / oder Glaubensgemeinschaft – Beobachtungen an Hans Küngs „Christ sein"

c) Der gegenwärtige Aufbruch zur Besinnung über den Papstdienst
Günther Gassmann, Erwägungen zu zwei bilateralen Dialogen
Paul Misner, Das ökumenische Gespräch über das Papsttum in den USA

d) Blick auf den reformatorisch-evangelischen Aspekt
Ulrich Wickert, „Und wenn du dermaleinst dich bekehrst, so stärke deine Brüder". Der Bischof von Rom und die Einheit der Christen
Helmut Echternach, Das Papsttum – evangelisch gesehen
Albert Brandenburg, Evangelium und Papsttum – bei Luther – und bei Paul VI.
Hans Jörg Urban, Der reformatorische Protest gegen das Papsttum
Rudolf Padberg, Erasmus contra Rom? – Erasmus von Rotterdam und seine Stellung zum Petrusamt

e) Papsttum im Verständnis der Ostkirche
Johannes Madey, Der theologische Ort des Bischofs von Rom in der Universalkirche – In der Sicht der neueren orientalischen Theologie

Ein Teil der Beiträge in diesem Buch erschien als Doppelheft von CATHOLICA, Vierteljahresschrift für ökumenische Theologie, Heft 3/4 1976.

Aschendorff Münster

Vorwort

I.

«Christentum und Sozialismus» – das ist ein Thema, das eigentlich nur im *Weltprospekt* angemessen erörtert und beurteilt werden kann. Insofern ist es ein spezifisches Thema dieser Zeitschrift, die sich um internationalen und interkontinentalen Austausch in Kirche und Theologie bemüht.

Die Frage nach dem Verhältnis des Christentums zu Spätkapitalismus und Sozialismus kann inzwischen nicht mehr einfach im Blick auf den sogenannten Ost-West-Gegensatz entfaltet werden. Denn dieser Gegensatz wird immer mehr überlagert von einem anderen, dem sog. Nord-Süd-Gegensatz, also dem Gefälle zwischen den reichen Industrieländern des Nordens und den armen Weltgegenden des Südens, deren Bevölkerung zumeist traditionell katholisch ist. Dieser Nord-Süd-Gegensatz schlägt deshalb gerade inmitten der einen katholischen Weltkirche durch, er wirkt sich mitten in unserer einen Kirche aus, z. B. im Verhältnis der mitteleuropäisch-nordamerikanischen Kirche zur Kirche des lateinamerikanischen Subkontinents.

Die Frage nach dem Verhältnis des Christentums zu Spätkapitalismus und Sozialismus ist deshalb *ein eminent kirchliches Thema*. Darin steckt keine typisch ekklesiologische Reduktion. Vielmehr bekommt dieses Thema auf diese Weise überhaupt erst seine scharfen christlichen Konturen. Es kann nämlich nicht einfach neutralistisch abgehandelt werden, wie das üblicherweise geschieht – in der Rolle des Schiedsrichters, der die einzelnen Länder wie von außen nach ihren unterschiedlichen Gesellschaftssystemen sortiert und dann die Lage der Christen und der Kirche in diesen Systemen beurteilt. Das Thema unseres Heftes wird nun vielmehr zu einer bedrängenden Frage an die Kirche selbst. So wie das von der Kirche bezeugte Evangelium immer wieder zur Herausforderung an das gesellschaftliche und politische Leben wird, so muß auch der geschilderte Nord-Süd-Gegensatz zur Irritation und Zumutung für die Kirche werden: Wie wird die eine Kirche mit den offensichtlichen Klassengegensätzen zwischen der Nordregion und der Südregion fertig, die sie doch beide in sich selbst umschließt? Wie vertragen sich diese Gegensätze mit der lebendigen Einheit der Kirche? Wie lassen sie sich in Einklang bringen mit der Kirche als der einen eucharistischen Tischgemeinschaft, als dem aufgerichteten Zeichen eschatologischer Gemeinschaft? Wie wird die Kirche damit fertig, daß in ihr viele Menschen, ja geradezu ganze Völker in kollektiver Verfinsterung leben – so als wären sie «keines Menschen Sohn»? Können hier die reichen Kirchen des Nordens gegenüber den armen Kirchen des Südens mit Almosen ausgleichen, was inzwischen als Mechanismus der Ausbeutung und der strukturellen Ungerechtigkeit erkannt wird?

Das Thema «Christentum und Sozialismus» wird hier in der Sektion «Fundamentaltheologie» behandelt. Darin drückt sich die Überzeugung aus, daß Theologie dort, wo sie fundamental mit ihrer eigenen Sache beschäftigt ist, immer auch politisch ist. Das jedenfalls kennzeichnet die Konzeption einer praktischen Fundamentaltheologie als politischer Theologie. Sie beharrt auf der mystisch-politischen Doppelverfassung und Doppelverpflichtung des Glaubens. Eine solche Fundamentaltheologie erhebt nicht das Reich Gottes zum Ziel der Politik und der Ökonomie. Aber sie beharrt darauf, «daß das Reich Gottes nicht indifferent ist gegenüber den Welthandelspreisen» (vgl. «Unsere Hoffnung», Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland). Eine solche Fundamentaltheologie verwechselt auch nicht Gott mit einer Utopie, zu der bekanntlich niemand betet. Aber sie beharrt darauf, daß Religion durch nichts schuldiger wird als durch den Versuch, durch Teilnahmslosigkeit ihre politische Unschuld zu bewahren. Wenn die christliche Religion schon allein dadurch politisch ist, daß sie die Würde der Person, das Subjektsein aller Menschen vor Gott proklamiert, dann muß sie auch für dieses Subjektsein einstehen im Angesichte höchster Gefährdung: Sie muß nicht nur dafür kämpfen, daß Menschen Subjekte *bleiben*, sondern auch dafür, daß Menschen – aus Elend und Unterdrückung – Subjekte *werden* können. Das gehört zum Preis ihrer Orthodoxie.

II.

Dieses Heft hat vor allem informatorischen und dokumentarischen Charakter. Es dient ersten Orientierungen in einer Fragestellung, die gerade innerhalb der Kirche allzu oft nur in apologetischen und polemischen Klischees erörtert wird. Es konnte weder nach inhaltlichen Gesichtspunkten noch nach Optionen gegliedert werden. Seine Aufteilung folgt dem simplen Muster der üblichen politischen Geographie: Westlich-kapitalistische Länder (vgl. die Artikel von Ruggieri bis Füssel) – Sozialistische Länder (vgl. Hücking, Stehle, Fetscher) – Dritte Welt (vgl. die Beiträge von Traber bis Ellacuría). Eine spannungsreichere Organisation des Themas entlang der sog. Nord-Süd-Achse

ist uns leider (noch) nicht gelungen. Immerhin zeigen die so äußerlich komponierten drei Themengruppen in sich ein gewisses Gefälle – und zwar von mehr informatorischen Beiträgen zu mehr systematischen Abhandlungen.

Auch unter der genannten Einschränkung konnte das Thema natürlich nur selektiv und paradigmatisch behandelt werden. Es wäre müßig, einen Katalog der fehlenden Fragen anzuführen. Das Thema wird ohnehin wiederkehren – bedrängender, fordernder.

JOHANNES BAPTIST METZ
JEAN-PIERRE JOSSUA

Beiträge

Giuseppe Ruggieri

Christen und Sozialismus in Italien: Semantisch-theologische Überlegungen

Während der letzten hundert Jahre hat es in der Geschichte der Kirche in Italien immer wieder die verschiedensten Versuche gegeben, eine Konvergenz zwischen christlichem Glauben und «Sozialismus» zu erreichen. Diese Versuche lassen sich nur mühsam auf einen gemeinsamen Nenner bringen, selbst wenn sie vielleicht nur verschiedene Momente ein und derselben Geschichte darstellen.

Ziel dieser Überlegungen ist aber nicht eine Rekonstruktion der historischen Vorgänge. Vielmehr wollen wir versuchen, einen besonderen und eng begrenzten Aspekt dieses Phänomens in den Blick zu fassen, nämlich den semantischen Aspekt. Jede Begegnung, jede Konvergenzbewegung, jede gegenseitige Angleichung stellt immer einen ganzheitlichen und eine eigene Einheit bildenden Lebenszusammenhang dar. In dieser neuen lebendigen Einheit treten die Elemente, aus denen sich diese Einheit zusammensetzt, mit dem «Anspruch» auf, einen neuen Bedeutungsgehalt zu besitzen, der sich unterscheidet von dem Bedeutungsgehalt, den sie in ihrem vorherigen, ursprünglichen Zusammenhang gehabt haben. Häufig aber gelingt es dem «Anspruch» nicht, sich auch zu realisieren. Und dann gerät diese gelebte Synthese in eine Krise.

Dieses Versagen bei der Verwirklichung des «Anspruchs», den aus einem anderen Zusammenhang oder Horizont übernommenen Elementen einen anderen Bedeutungsgehalt innerhalb eines neuen Lebenszusammenhangs zu verleihen, hat seinen eigentlichen Grund im Widerstand jenes ursprünglichen Zusammenhangs oder Horizontes, der eifersüchtig wacht über das, was er hervorgebracht hat und das er nur widerwillig außerhalb des Einflußbereichs seiner eigenen Vormundschaft leben lassen will. Wir meinen behaupten zu können, daß in der Geschichte des italienischen Christentums ein Großteil der verschiedenen fehlgeschlagenen Versuche einer Synthese zwischen Christentum und Sozialismus eben auf dieses Schuldkonto der «Eifersucht» der Kirche einerseits und der sozialistischen Bewegung andererseits zu buchen ist. Die Geschichte kommt immer nur auf diese Weise zur Reife: auf dem Wege einer Loslösung der Kinder von ihrem Vater und von ihrer Mutter.

Bei der Entwicklung unserer Überlegungen werden wir uns auf drei Aspekte beschränken, die wir für besonders bedeutsam für die Geschichte der Begegnung zwischen Christen und Sozialismus in Italien halten. Zwei davon gehören der Vergangenheit an, einer ist noch gegenwärtige Aktualität. Es handelt sich dabei in zeitlicher Reihenfolge um: den volkstümlichen religiösen Sozialismus in der Zeit zwischen ungefähr 1880 und 1920, die Bewegung der «kommunistischen Katholiken» und schließlich die Bewegung der «Christen für den Sozialismus».

1. Der volkstümliche religiöse Sozialismus

Mit Ausnahme vielleicht der modernistischen Gruppe der «christlichen Sozialisten», die sich um die Zeitschrift «Nova et vetera» gesammelt hatten, und mit Ausnahme eines gewissen Einflusses des schweizerischen und französischen religiösen Sozialismus auf vereinzelte Gestalten des italienischen Protestantismus war der italienische religiöse Sozialismus *volkstümlicher* Art. Es handelt sich dabei nicht um eine organi-

sierte Bewegung von Christen, sondern um eine nur schwer greifbare Mentalität, welche die sozialistische Bewegung in den Jahren zwischen ungefähr 1880 und 1920 unter den katholischen Massen zu wecken suchte. Aufgrund eben dieser ihrer Eigenart ist es zwar leicht, das Entstehen dieser «Volkserziehung» anhand unzähliger sozialistischer Broschüren und Zeitschriften sichtbar zu machen, hingegen ist es schwer, ihre tatsächliche Reichweite und Wirksamkeit zu ermessen.

Jedenfalls handelt es sich hier um eine Volkserziehung, die tiefgehende Wurzeln getrieben hat und aus der sich unter anderem auch erklärt, wie die katholischen Massen Italiens ihre traditionelle Religiosität noch immer mit ihrer Anhängerschaft zu marxistischen Parteien vereinbaren können. Gramsci hat in einer Anmerkung seiner «Gefängnistagebücher» den Reformcharakter beschrieben, den dieser Prozeß einer Massenerziehung gehabt hat: «Die intellektuelle und moralische (das heißt ‹religiöse›) ‹Reform› in der modernen Welt mit einer Bedeutung für die Volksmassen geschah in zwei Phasen: ... in der zweiten Phase mit der Verbreitung einer Reihe von Ideen, die der Philosophie der Praxis entnommen waren und die häufig durch die Philosophie der Aufklärung und dann durch den wissenschaftsgläubigen Fortschrittsoptimismus verunstaltet waren. Daß eine solche ‹Reform› in plumpen Formen und mittels billiger Traktätchen verbreitet wurde, läßt sich nicht als gültiger Einwand gegen ihre historische Bedeutung geltend machen: es ist auch nicht anzunehmen, daß die Volksmassen, die unter den Einfluß des Kalvinismus gerieten, sich Ideen zu eigen gemacht hätten, die vergleichsweise besser ausgearbeitet und verfeinerter gewesen wären als die, welche von jenen Broschüren angeboten wurden...».[1]

In ihrer Auseinandersetzung mit den christlichen Sachverhalten sind die Standpunkte, welche die sozialistische Publizistik in ihrer Propagandaarbeit unter dem Volk einnimmt, komplexer Art. Einerseits sucht der Antiklerikalismus sich zu rechtfertigen und seine Motive zu erklären: die Kirche selbst ist es, welche sich in einen offen erklärten Kriegszustand mit dem Sozialismus versetzt. «Die Priester haben, statt sich um ihre Amtsgeschäfte und ihre Religion zu kümmern, begonnen, ihre Nase in die Politik zu stecken, die Unternehmer zu unterstützen, schlecht von den Sozialisten zu reden und sie zu bekämpfen.»[2] Die Ablehnung der Kirche seitens der Sozialisten ist daher nur die Konsequenz des Kampfes, den die Kirche selbst gegen den Sozialismus führt. Wenn sie auch die Vermittlerrolle der Kirche zurückweisen, so wollen die Sozialisten doch gleichwohl dem tiefsten Anliegen des Christentums zu seiner wahren Geltung verhelfen. Das Christentum ist tatsächlich Ausdruck des «Erlösungsbedürfnisses der armen Leute»[3], während der Sozialismus dagegen dem Worte Christi einen neuen Bedeutungsgehalt verleiht[4].

Der Unterschied zwischen Sozialismus und Christentum besteht nicht in ihrer Zielsetzung, welche identisch ist, sondern in der Art und Weise, wie dieses Ziel erreicht wird. Während das Christentum dieses Ziel durch die Predigt der christlichen Nächstenliebe zu erreichen sucht, versucht der Sozialismus es mit dem «Weg der Gerechtigkeit, weil er sieht, daß die Nächstenliebe leider nicht mehr ausreicht, um die Tränen der Enterbten zu trocknen»[5]. Als Konsequenz aus dieser Auffassung vom Christentum wird ein Bild von dem «Sozialisten Jesus» entworfen, das in der Mitte zwischen Kitsch und Aufklärertum liegt[6]. Jesus ist danach der Begründer einer Bewegung zur Befreiung der Unterdrückten. Diese Anfangsphase jedoch ist jetzt längst vorüber. Christus ist ein großer Martyrer der Vergangenheit, dem die Sozialisten ihren Respekt und ihre Huldigung erweisen. Die Ortsgruppen der sozialistischen Partei verteilen ein Bild, das Jesus darstellt, wie er den Lazarus aus seinem Grab hervorkommen läßt. Aber Christus hat nun das Aussehen von Karl Marx, und Lazarus ist ein Arbeiter.

Der Sozialismus stellt sich in diesem Propagandafeldzug selbst dar als «Glauben» an die menschlichen Werte der Freiheit und der Gerechtigkeit. Der Ausdruck «sozialistischer Glaube» kommt häufig vor. Und genau dieser Glaube wird die Möglichkeit eröffnen, die Religiosität des Volkes von den nutzlosen Ausdrucksformen der traditionellen Frömmigkeit zu reinigen[7]. Im Unterschied zu dem, was dann in der Folge tatsächlich geschah, wurde der Sozialismus nicht in erster Linie als «historischer Materialismus», als Nebenprodukt einer materialistischen Weltanschauung, verstanden[8]. Hier haben wir es vielmehr mit einer «sozialistischen» Sicht der Welt zu tun, die religiös interpretiert wurde.

Wenn diese Sicht von katholischer Seite her übernommen wurde, wurde sie zugleich in «übernatürlicher» Weise korrigiert. Die Maximen des Sozialismus fußen auf denen des Alten und des Neuen Testamentes; der Sozialismus ist etwas Providentielles, etwas Heiliges, etwas von Gott Gewolltes, und wenn man von Sozialismus spricht und schreibt, so ist es jemand *von oben (desuper)*, der inspiriert, antreibt und begeistert[9].

2. Die «kommunistischen Katholiken»

Die «kommunistischen Katholiken» stellen eine komplexe Bewegung dar, eine Bewegung mit einer zwar kurzlebigen, aber fruchtbaren, historischen Vitalität, mit einer zahlreichen Anhängerschaft vor allem in

Rom und im mittleren Norden Italiens, mit einem neuen und bis heute vielleicht einzigartigen Ansatz in der Auseinandersetzung mit dem Marxismus. Die Vorgeschichte der Bewegung ist bestimmt von verschiedenen Gruppen von Katholiken in Rom, die mit kritischem Geist und Widerstandswillen die letzten Jahre des Faschismus erlebt hatten. Die Bezeichnung «katholische Kommunisten» taucht nach einer Reihe anderer Benennungen zum ersten Mal nach dem 8. September 1943 auf. Während eines Treffens im Liceo Visconti in Rom (vom 1. bis 3. September 1944) wird die Bewegung umgeformt zum «Partito della Sinistra Cristiana» (P.S.C.). Auf dem Parteitag vom 7. bis 10. September 1945 kommt es zur Auflösung der Partei und zur definitiven Beendigung des Experiments. Es ist aber keine Übertreibung, wenn man behauptet, daß die an diesem Experiment Beteiligten es waren, die die Auseinandersetzung um die sogenannte katholische Frage und die sogenannte kommunistische Frage auf entscheidendere Weise als alle anderen vorwärtsgetrieben haben[10].

Was aber war das eigentlich Neue, das von den katholischen Kommunisten vertreten wurde? In erster Linie nahmen sie auf eine absolut eigenständige Weise die Unterscheidung zwischen historischem Materialismus, der für einen Christen annehmbar sei, und philosophischer Weltanschauung des dialektischen Materialismus wieder auf. Diese Unterscheidung, die schon vom modernistischen Zweig des Sozialismus gemacht worden war, wurde nun auf eigenständige Weise wieder aufgenommen hinsichtlich zweier ganz bestimmter Aspekte. Erstens war sie an eine effektive politische Praxis gebunden und beschränkte sich nicht auf eine intellektuelle Begriffsbestimmung oder eine bloße Meinungsbekundung: «Katholische Kommunisten zu sein bedeutet einfach, die politische Ideologie und die politische Praxis des Kommunismus als die am meisten geeigneten Instrumente zur Lösung der schwerwiegendsten derzeitigen Widersprüche der modernen Gesellschaft zu übernehmen, es bedeutet aber nicht, von diesen Instrumenten auch ausschließlich und einfach jene metaphysischen Aspekte zu übernehmen, die nach unserer Überzeugung den Boden der Politik verlassen und die das Entstehen und die weitere Entwicklung des Marxismus begleitet haben.»[11] Also eine Berufung auf den Kommunismus als ein vom Marxismus unabhängiges Ideal und Erbe, zu dem der Marxismus die Anreicherung mit einem wissenschaftlichen Instrumentarium beitrug.

Zweitens ergibt sich die eigenständige Originalität der katholischen Kommunisten, durch die sie sich von der Mehrzahl der nachkonziliaren Bestrebungen einer Konvergenz zwischen Christentum und Sozialismus unterscheiden, aus der bedingungslosen Gefolgschaftstreue zur katholischen Kirche – einschließlich ihres Lehramtes – in der täglichen Praxis des Glaubens. Obgleich man die Soziallehre der Kirche als hinfälliges und «politisches» Element ablehnt, wird die Zugehörigkeit zur Kirche ohne jeden Abstrich gelebt. Man lehnt sogar ausdrücklich eine Taktik des Gehorsams ab, der zwischen dem Unfehlbaren und dem Fehlbaren unterscheidet. Die katholische Kirche ist von Christus um des Heiles des Menschen willen gewollt. Sie besitzt daher eine metahistorische Dimension: «Einzig und allein die katholische Kirche bewahrt – ungeachtet all ihrer Kompromittierungen, ihrer politischen und weltlichen Irrtümer und Verhärtungen – ihr dogmatisches Erbe unversehrt; so daß wir heute wie schon immer eben in ihr und in ihr allein die geistlichen Voraussetzungen unseres revolutionären Handelns finden, auch wenn die weltliche Politik der katholischen Kirche heute reaktionär erscheinen könnte... Das christliche Dogma *ist nicht Geschichte*; es ist eine metahistorische Gegebenheit: die Gegebenheit der Offenbarung, die der Mensch nicht geschaffen, sondern empfangen hat. Die fortschreitende Entwicklung der menschlichen Zivilisation kann dies nicht ändern; sie muß es jedoch irgendwie in der Geschichte bewahrheiten... Die Theologie selbst ist nicht ein statisches Phänomen, ein *sic et simplicter* bloßes Wiederholen des offenbarten Dogmas; sie ist vielmehr ein immer neuer Versuch, diesem mit menschlichen Worten näherzukommen, mit menschlichen Worten, die ihrer Natur nach historisch sind.»[12]

Wir wollten diese Thesen zitieren, die für viele andere stehen, um den nonkonformistischen Aspekt dieses Experiments innerhalb des größeren Rahmens der heutigen christlich-sozialistischen Positionen deutlich zu machen.

Die Unterscheidung zwischen historischem Materialismus und dialektischem Materialismus führte die katholischen Kommunisten jedoch nicht zu einem unbefangenen Verständnis der Beziehung zwischen Wissenschaft und Ideologie. Jede Wissenschaft ist unvermeidlicherweise verbunden mit einer philosophischen Weltsicht. Eben wegen dieser notwendigen Verbindung, wegen des unausweichlichen «philosophischen» Bedürfnisses jedes wissenschaftlichen Wirklichkeitsverständnisses hat der historische Materialismus die Unterstützung durch eine Philosophie gesucht, welche «die Grunderfordernisse seiner Entdeckung, der Existenz der Materie und der progressiven Bewegung der Geschichte» sicherstellen könnte. Die grundlegende Errungenschaft des historischen Materialismus besteht tatsächlich in der Erkenntnis, daß «der politische Kampf nicht das Zusammentreffen autonomer religiö-

ser oder philosophischer Ideen ist, sondern im Gegenteil ein Kampf materieller, wirtschaftlicher Interessen, welche zu ihrer Verteidigung Ideologien und Mythen zu Hilfe nehmen»; als sich der historische Materialismus entwickelte, «wurde keine der zu jener Zeit vorhandenen Philosophien den beiden genannten Erfordernissen gerecht... keine außer einer einzigen: dem Materialismus Feuerbachs».[13]

Diese historisch notwendige Verknüpfung zwischen historischem Materialismus und Philosophie ist dennoch nicht unabänderlich. Historisch gesehen ist es tatsächlich denkbar, daß der historische Materialismus eine Möglichkeit der Legitimierung, der Bestätigung findet, die derjenigen, die der dialektische Materialismus bietet, überlegen ist. Diese Möglichkeit aber wird ihm angeboten vom Christentum, wenn es nur mit Leidenschaft inmitten der geschichtlichen Verhältnisse gelebt wird. Die «moralische Leidenschaft», die sich darauf richtet, die illegitimen Verbindungen und falschen Konditionierungen der Religion zu entlarven, ist daher die Art, «wie der christliche Geist sich legitimerweise in den Marxismus einfügt. Und nicht nur das, sondern er bildet die wirkliche Legitimierung und Bestätigung, jene moralische Legitimierung, welche der dialektische Materialismus in seiner ausdrücklichen Formulierung nicht zu bieten vermag, die aber – trotz seiner metaphysischen Dogmen – als unerfüllte Forderung immer noch ansteht, dunkel zwar, aber unausrottbar in der ganzen großen und unvergeßlichen Gestalt von Marx».[14]

Das verborgene Geäder eines Integralismus[15], das bei dieser Position deutlich durchschimmert, wurde dann korrigiert von der fortschreitenden Geschichte der Bewegung der katholischen Kommunisten.

Während der P.S.C. sich noch auf die Hypothese von mehreren katholischen Parteien stützte[16], beinhaltete seine Selbstauflösung dagegen die endgültige Überwindung der Möglichkeit eines Mißverständnisses in dieser Richtung. Die Existenz einer solchen «katholischen» oder «christlichen» Sekte bleibt im Grunde genommen ein Widerspruch zu dem, was die katholischen Kommunisten ständig von neuem wiederholt hatten, daß nämlich eine Partei ein Produkt der Geschichte und daher einer Klasse in ihrer derzeitigen geschichtlichen Entwicklung ist, daß daher eine einzige Partei für Katholiken eine ideologische und illegitime Angelegenheit wäre, weil sie die «materiellen» Bindekräfte im politischen Kampf verschleiern würde[17]. In diesem Sinne war die Selbstverneinung der Bewegung vielleicht ihre bedeutungsvollste Geste und – wenn man dies gleichzeitig mit dem sieht, was ihre Exponenten in der Folge zustande zu bringen vermochten – vielleicht auch die fruchtbarste.

3. Die Christen für den Sozialismus

Es ist schwierig, diese Bewegung, die 1971 von Chile ausgegangen ist, zu werten. In Italien hat sie sich im September 1973 konstituiert, aber sie hat die Fähigkeit bewiesen, den Erfordernissen von vielfältigen Erfahrungshintergründen Ausdruck zu geben: christliche Basisgemeinden, Zeitschriften eines kritischen Christentums, christlich inspirierte Gewerkschaftskader, Gruppen der A.C.L.I. (= katholische Arbeiterbewegung) usw. Diese Heterogenität zwingt uns, äußerst aufmerksam zu sein, da selbst innerhalb der Bewegung in Fragen von erstrangiger Bedeutung stark entgegengesetzte Standpunkte nebeneinander bestehen. Die beiden einzigen Dokumente, die als «offizielle» Dokumente betrachtet werden können, sind die Schlußresolutionen des Kongresses von Bologna (21.–23. Septemberber 1973) und des Kongresses von Neapel (1.–4. November 1974). Von der Grundlage dieser beiden Dokumente ausgehend wollen wir versuchen, bloß die Aspekte zu sammeln, die im Zusammenhang mit unserer Frage von größerem Interesse sind[18].

Die Christen für den Sozialismus wollen nicht eine Parteiorganisation sein. Sie verfolgen das Ziel, sich als einen «Bezugspunkt» anzubieten, «nicht bloß für die Vorhuten, sondern auch für die christlichen Volksmassen, die dabei sind, sich von dem klerikalen Korporativismus und vom christdemokratischen Interklassismus zu befreien» (CNT 10. 11. 1974, S. 8). Insofern sie eine Bewegung darstellen, wollen die Christen für den Sozialismus nicht die marxistische Ideologie mit der christlichen konfrontieren, sondern wollen «die Bedeutung der Glaubenserfahrung von Genossen, welche die wissenschaftliche Analyse und die revolutionäre Zielsetzung der Arbeiterklasse übernommen haben, für die Entwicklung der Thesen von Marx auswerten» (CNT 3. 11. 1974, S. 1). Es geht ihnen nicht darum, ein «christliches Specificum» aufzuspüren, welches die politische Aktion des Christen von derjenigen der Nichtchristen unterschiede, sondern vielmehr darum, zu verstehen, was die politischen Erfahrungen, die innerhalb der Organisationen der Arbeiterklasse gemacht werden, für den Glauben bedeuten.

Dieser Standpunkt versetzt die Christen für den Sozialismus angesichts der Auseinandersetzungen in der Kirche in eine Konfliktsituation, welche von manchen mit der Formulierung «Bruch und Treue zugleich»[19] theoretisch umschrieben worden ist. Dieser kirchliche Standort ist äußerst komplexer Art auch deswegen, weil in der Bewegung «Christen für den Sozialismus» sowohl Katholiken wie Protestanten zusammengekommen sind. Wenn die Katholiken selbst noch in ih-

rem Bemühen um Vermeidung jeder Art von Integralismus doch zu einer Kontinuität von Glauben und Politik tendieren, neigen die Protestanten eher dazu, die Transzendenz des Glaubens zu betonen[20].

«Sozialismus» ist von den Christen für den Sozialismus bewußt in einer begrifflichen Unbestimmtheit übernommen worden: «Sozialismus zu sagen, genügt nicht... Wir haben es nicht mit einem perfekten Modell zu tun, das man einfach der Wirklichkeit überstülpen könnte, und auch nicht mit einer problemlosen Wirklichkeit, sondern mit einem Ensemble von historischen Kräften und Erfahrungen, die präzise Prüfungen und Entscheidungen fordern... Diese Prüfungen und Entscheidungen müssen geschehen auf der Grundlage des Einsatzes im Klassenkampf und getragen werden von den verschiedenen unter uns vertretenen organisatorischen Standorten» (Com 30. 9. 1973, S. 4).

In der Auseinandersetzung mit dem Marxismus kehrt man noch oft zu der Unterscheidung zwischen historischem Materialismus und dialektischem Materialismus zurück, manchmal aber erklärt man diese auch für überholt (F. Gentiloni: Com 9. 12. 1973, S. 3. – Gentiloni macht sich hier zum Sprecher für verschiedene andere.) Dies scheint so zu verstehen zu sein, daß einige der Christen für den Sozialismus mit ihrer Erklärung, die Unterscheidung zwischen historischem und dialektischem Materialismus sei überholt, behaupten wollen, daß die Auseinandersetzung zwischen Glauben und Marxismus umfassend – wenn auch dialektisch – sei und daß es nicht richtig sei, aus einem einheitlichen historischen Phänomen einen Teil herauszuabstrahieren.

Der recht verstandene Klassenkampf wird als die zeitgerechte Form der christlichen Nächstenliebe angesehen. Außerdem ist er ein neuer *locus theologicus* (F. Gentiloni: Com 9. 12. 1973, S. 3). So kehrt hier also ein altes Motiv des volkstümlichen religiösen Sozialismus wieder: Um wirksam zu werden, muß die Liebe sich konkretisieren im Kampf der Unterdrückten. Der Sozialismus ist der einzig mögliche Ort für den Aufbau gerechterer und freierer Beziehungen unter den Menschen. Daher ist es nicht nur gerechtfertigt, sondern zutiefst dem christlichen Glauben entsprechend, sich für den Sozialismus zu entscheiden. Die Entscheidung für den Sozialismus «ist unter den tatsächlich herrschenden Verhältnissen zu einer Praxis geworden, auf deren Grundlage es für uns einzig und allein sinnvoll ist, nach der Bedeutung des Glaubens und nach dem Zeugnis zu fragen, das abzulegen wir als Gläubige berufen sind» (CNT 17. 11. 1974).

So lassen sich zwei Standpunkte verstehen, auf die wir bei den Christen für den Sozialismus immer wieder stoßen: das materialistische Verständnis der Bibel und die Anwendung der Klassenanalyse auf die Kirche[21]. Das materialistische Verständnis der Bibel folgt meistens der Linie von Belo[22] und hat vor allem das Ziel, den Bezug auf den subversiven Christus zu unterstreichen (CNT 13. 11. 1975, S. 5). Diese Einstellung wird nicht stillschweigend von allen Christen für den Sozialismus in gleichem Maße geteilt. Für einige von ihnen bedeutet dies nur, daß es kein neutrales Verständnis der Bibel mehr geben kann. Es trifft daher nicht zu, daß der Marxismus den Maßstab für ein richtiges Verständnis der Bibel abgäbe. Wahr ist dagegen, daß man beim Lesen der Bibel nicht absehen kann vom historisch-politischen Standort dessen, der die Bibel liest, und daß «die Botschaft Christi auch einen Sinn hat im Rahmen der Arbeiterkultur, der marxistischen Kultur... Dies ist der Bedeutungsgehalt, den wir der ‹Transzendenz› der Botschaft, der ‹Indefektibilität› der Kirche zusprechen» (CNT 30. 11. 1975, S. 11).

So will die Anwendung der materialistischen Analyse auf die Kirche nicht besagen, daß die Kirche mit dem Klassenfeind identifiziert würde, sondern zur Kenntnis zu nehmen, daß die kirchlichen Institutionen «allzuoft nach kulturellen Spielregeln und einer Logik der Macht entsprechend... gehandelt haben, die wenig mit dem Evangelium, dafür aber viel mit den herrschenden Klassen zu tun hatten» (F. Passuello: CNT 3. 8. 1975, S. 6).

Die Mißhelligkeiten in den Auseinandersetzungen mit der kirchlichen Institution resultieren bei den Christen für den Sozialismus aus einer mehr oder weniger betonten Weigerung, in der institutionellen Kirche den konkreten Ort der Glaubenserfahrung zu finden. Dieser Weigerung entspricht die bevorzugte Rolle, die den «Basisgemeinden» zugesprochen wird. Sie werden als «das hauptsächliche und wesentliche sakramentale Zeichen» der Kirche von heute betrachtet, als notwendig, um den Glauben in dieser Gegenwart leben und experimentieren zu können, «denn in der Gegenwart, nicht in der Vergangenheit und nicht in der Zukunft hat der Christ seinen wesentlichen Bezug zu dem Ereignis Jesus Christus zu leben» (F. Gentiloni: CNT 13. 4. 1975, S. 6).

Bei dieser Suche nach der Basisgemeinde als dem Ort, der die wirkliche Glaubenserfahrung gewährleisten soll, taucht die Angst auf, daß die Suche nach dem Glauben sonst ihr Ziel nicht erreichen könnte (vgl. G. Franzoni: CNT 17. 11. 1974, S. 8); wie auch bisweilen der Zweifel auftaucht, ob nicht – nun nicht mehr in den Auseinandersetzungen mit der Kirche, sondern in der Begegnung mit den Massen der Armen – die Christen für den Sozialismus «eine der Reaktionen darstellen auf die Krise des Bürgertums und insbesondere auf die Krise der bürgerlichen Jugend, die in diesen Jahren des

Versagens des kapitalistischen Systems mit der größten Gewalt ausgebrochen ist» (G. Lutte: CNT 1. 12. 1974, S. 8).

4. Abschließende Überlegungen

a. Die erste Überlegung geht aus von den Oszillationen und zwangsläufigen semantischen Verschiebungen, die der Begriff «Sozialismus» (oder auch «Kommunismus») innerhalb dieses Erfahrungsfeldes erleidet: bisweilen bezeichnet «religiös» eine Idealvorstellung von Gerechtigkeit, bisweilen ein Instrument des politischen Kampfes, bisweilen wieder Ideologie und Kampf untrennbar vereint. Bisweilen identifiziert man «Sozialismus» mit Marxismus, bisweilen unterscheidet man ihn davon. Das bedeutet, daß nicht der Begriff selbst es ist, was für die Christen das Problem ausmacht. Die semantische Oszillation, das Schillernde des Begriffs, verrät vielmehr ein Wunschdenken, das immer wieder unter verschiedenen Formen auftaucht. Welcher Art sind diese Wünsche?

In allen dreien der hier kurz analysierten Phänomene tritt die Konstante «Kirche» auf: abgelehnt, akzeptiert und apologetisch in Richtung der noch weit entfernten Arbeiterklasse «geschleppt», zur Diskussion gestellt und identifiziert mit den Basisgemeinden. So scheint es uns, daß die angesprochene Wunschvorstellung als der Wunsch ausgemacht werden kann, daß die Kirche noch heute die Begegnung zwischen Christus und dem Menschen möglich mache, insbesondere dem Arbeitermenschen, dem ausgebeuteten Menschen.

Die eine Geschichte der verschiedenen Versuche einer Begegnung von Christen und Sozialismus ist dann aber die Geschichte einer Wunschvorstellung hinsichtlich *kirchlicher Vermittlung*. Nicht von ungefähr sind die Themen um die Frage der *Zugehörigkeit* immer beherrschende Themen in diesen Erfahrungen gewesen, auch und vor allem, wenn sie darauf verzichtet haben, das Problem der Zugehörigkeit zur Kirche selbst zu lösen.

b. Wenn die semantischen Oszillationen des Begriffs «Sozialismus» eine Wunschvorstellung hinsichtlich der kirchlichen Vermittlerrolle verraten, so stellen die verschiedenen Begegnungen zwischen Christentum und Sozialismus eine Form von Rechenschaft über den Glauben dar, sie sind also eine Art von *lebendiger Apologetik*. Und wie in jeder Apologetik ist es auch hier der neu Adressat, der jedes Mal wieder dem, was ruhiges Gespräch über den Glauben zu sein schien, eine neue Gestalt verleiht. Dieser neue Adressat ist jedoch nicht bloß außerhalb der christlichen Grenzen anzutreffen, sondern es sind die Christen selbst, insofern sie untrennbar an die Geschichte des Menschen gebunden sind. Wenn diese Geschichte die Geschichte des Sozialismus und der Klassenkämpfe ist, so müssen sie in erster Linie sich selbst Rechenschaft geben über die Hoffnung, die in ihnen wohnt, indem sie die Bedeutung entdecken, die ihr Glaube *innerhalb* der neuen historischen Erfahrung hat, unter deren bestimmendem Einfluß sie leben.

Die derzeitigen Schwierigkeiten der Kirche angesichts der heutigen neuen Erfahrungen sind bedingt durch die Veränderungen in ihrem eigenen (logischen, historischen und menschlichen) Umfeld aufgrund der Einführung eines Elementes, das noch nicht integriert ist, das aber auch nicht integriert werden kann ohne eine Erschütterung des alten Gleichgewichts in diesem Umfeld und ohne seinerseits erschüttert zu werden. Diese Veränderung des Umfelds ist – in unserem Problemkreis – von zwei Faktoren bestimmt: von dem ideologischen Sachverhalt und von dem wissenschaftlichen Sachverhalt.

c. Die Ideologie des Sozialismus ist historisch begründet in Verbindung mit einer Gegensatzhaltung zum religiösen Sachbereich, insbesondere zum christlichen. In den europäischen Ländern ist dies immer noch eine tatsächliche Gegebenheit. Aber diese tatsächliche Gegebenheit ist nicht ursprungsbedingt. Der Sozialismus und der Kommunismus haben tatsächlich einen religiösen Ursprung. Insofern er Ausdruck eines religiösen Bedürfnisses ist, will der Kommunismus seiner Überzeugung Rechnung tragen, daß der Mensch allein in einer radikalen Gemeinschaft mit dem Göttlichen, das in ihm und mit den anderen seinesgleichen ist, die Wahrheit und die Fülle seiner eigenen Bestimmung erlangt. Nicht zufällig finden wir die erste entschiedene Formulierung für einen Kommunismus in der Neuzeit im Werke des Thomas Morus, als im England des 16. Jahrhunderts die ersten kapitalistischen Akkumulationsprozesse den Anstoß dazu gaben, daß der Landadel widerrechtlich Ländereien in Gemeineigentum besetzte, die auf diese Weise in Privateigentum, in sogenannte «enclosures», umgewandelt wurden. Hier erhob sich nämlich das religiöse Gewissen, das eine Organisation der Produktionsverhältnisse ablehnte, die sich auf die Macht gründete, über gewisse Güter mit dem Anspruch der Ausschließlichkeit zu verfügen.

Im vergangenen Jahrhundert dagegen zerreißt die Wissenschaft von den sozialen Beziehungen im Verein mit der kommunistischen Ideologie die religiöse Bindung und begibt sich in einer epochalen Wende in eine «atheistische» Position. Diese atheistische Form in ihrer vom dialektischen Materialismus bestimmten Version stellt jedoch einen Zugang dar zu bestimmten

Werten, die fähig waren, ganze Generationen von Menschen zu motivieren und ihnen das Bewußtsein zu geben, für eine gerechte Sache zu kämpfen.

Das bedeutet, daß die «Bekehrung» der sozialistischen Ideologie nicht auf dem Wege einer einfachen Unterscheidung zwischen historischem Materialismus und dialektischem Materialismus kommen kann. «Historisch betrachtet» hat die Ideologie des dialektischen Materialismus nicht bloß rein negative Funktionen erfüllt, und sie ist auch nicht einfach ablösbar wie ein heutzutage unnützer und schädlicher Auswuchs. Der Sozialismus als historische Erfahrung bildet ein ganzheitliches Bedeutungsgefüge, ein zusammenhängendes Sinnfeld.

d. Es handelt sich also nicht *nur* um die Anwendung der marxistischen Geschichtswissenschaft innerhalb eines andersartigen hermeneutischen Feldes (aber es handelt sich doch *auch* wieder darum!), sondern vielmehr um ein «apologetisches» Zusammentreffen mit einem andersartigen historischen *Subjekt*, und zwar mit allem, was zu diesem Subjekt hinzugehört (einschließlich der Ideologie). Dieses apologetische «Zusammentreffen» ist noch in vollem Gange, und die Theologie, insofern sie eine Wissenschaft ist, die der Ausübung des Glaubens in seiner historischen Bestimmtheit nachgeht, kann dies nicht theoretisch vorwegnehmen. Die Theologie kann sich vielleicht auf die folgenden beiden Hinweise beschränken:

Der erste Hinweis besagt, daß die Kirche in ihrer ganzen historischen Spannweite das adäquate Subjekt dieses Zusammentreffens ist und nicht bloß ein Teil von ihr (und am wenigsten die «reinen» Teile von ihr, die immer neu auftretenden montanistischen Erfahrungen).

Der zweite Hinweis besteht in der Korrektur der immer aufs neue wiederkehrenden «sozialistischen» Behauptung von der Bewährung der «Liebe» in der «Gerechtigkeit» und daher im Klassenkampf als der aktuellen Form dieser Gerechtigkeit. Angesichts dieser Behauptung, daß nämlich die Geschichte der Nächstenliebe von der Geschichte der Gerechtigkeit absorbiert werde, muß der Christ sich fragen, ob diese Behauptung nicht eine subtile Form der Ablehnung des Ereignisses Jesus Christus in seiner spezifischen Unrückführbarkeit in sich schließt.

Vielleicht muß man gerade heute angesichts des ständigen Versagens der Geschichte der Gerechtigkeit (das nicht minder schwerwiegend ist als das «historische» Versagen der Geschichte der Liebe) mit allem Nachdruck unterstreichen, daß das Heil des Menschen nicht in der leichtfertigen *reductio ad unum*, in der Verengung zu einer eindimensionalen Existenz, besteht (und daher in einer Vermengung von Gesetz und Evangelium, von Altem und Neuem Testament, von Wissen und Wünschen, von Notwendigkeit und Freiheit), sondern in dem ehrfürchtigen und dialektischen Aufrechterhalten alles dessen, was miteinander die historische Lebenswirklichkeit der Menschheit bildet.

Diese historische Lebenswirklichkeit kennt in ihrer konkreten Ausfaltung drei «Ordnungen», die Pascal als die Ordnung der Leiber (= Notwendigkeit, Naturwissenschaft, Bedürfnisse), der Geister (= Freiheit, Denken, Verlangen) und der übernatürlichen Liebe (= Gnade, Liebe, Jesus Christus) klassifiziert[23].

Diese drei Ordnungen könnten leicht verstanden werden entweder als dialektische Überbietung oder Aufhebung, wodurch die nachfolgende Ordnung die vorausgehende absorbieren müßte, oder aber als für sich bestehende Einheiten, weswegen der Mensch sich immer nur in jeweils einer dieser drei Ordnungen selbst verwirklichen könnte. Die Erfahrung der historischen Geteiltheit, die der Mensch nicht nur in seiner persönlichen Existenz macht, sondern auch im zeitüberspannenden Bogen der Universalgeschichte, schließt eher die Notwendigkeit einer Wiedervereinigung dieser Ordnungen in sich, die aber nicht eine Reduktion oder eine Absorption sein dürfte. Die Geschichte der Begegnung von Christentum und Sozialismus ist ein Kapitel in diesem Prozeß der Wiedervereinigung. Bei dieser Wiedervereinigung kann daher nichts verloren gehen, sondern alles muß bewahrt und gerettet werden.

[1] A. Gramsci, Quaderni del carcere (Hg. V. Gerratana) (Turin 1975) 1985 f. – «Filosofia della prassi» steht bei Gramsci für «Marxismus».

[2] A. Nesti, Gesù socialista. Una tradizione popolare italiana (Turin 1974) 149. – Dieser Gegensatz zwischen Kirche und Sozialismus wird in Italien noch schwerwiegender, nachdem die Kirche sich vom «subversiven» Faktor, der in den Augen des bürgerlichen Staates gemeinsame Sache mit dem Sozialismus macht, zur progressiven Bundesgenossin des bürgerlichen Staates gegen den Sozialismus umwandelt: Vgl. A. Gramsci, aaO. 2057 f.

[3] A. Nesti, aaO. 150.

[4] AaO. 152.

[5] AaO. 154. – Die Unterscheidung zwischen dem christlichen Liebesgebot, das machtlos sei, weil es sich im Gefühl verliere, und dem «Bedürfnis», das den Menschen Kraft gebe, ist klassisch und findet sich schon bei den Begründern des Marxismus: K. Marx – F. Engels, Der Volkstribun, redigiert von Hermann Kriege. Verweis auf die italienische Übersetzung: Sulla religione (Mailand 1971) 323.

[6] Die Berufung auf Renan geschieht zum Beispiel ausdrücklich in den «Predigten» des Sozialisten C. Prampolini an das Volk: A. Nesti, aaO. 197.

[7] A. Nesti, aaO. 187 ff., 212 ff.

[8] Die Unterscheidung zwischen einem annehmbaren historischen Materialismus und einer materialistischen Weltanschauung von der

Geschichte findet sich dagegen in der «intellektuellen» Gruppe «christlicher Sozialisten» um E. Buonaiuti.

[9] A. Nesti, aaO. 166.

[10] Zu den «kommunistischen Katholiken» vgl. L. Bedeschi, La sinistra cristiana e il dialogo con i communisti (Parma 1966) ; ds., Cattolici e communisti (Mailand 1974) ; M. Cocchi – P. Montesi, Per una storia della sinistra cristiana. Documenti 1937 – 1945. – Zu einer theoretischen Würdigung dieses Phänomens vgl. A. Del Noce, Genesi e significato della prima sinistra : G. Rossini, Modernismo, fascismo e communismo (Bologna 1972) 563 – 652 ; G. Ruggieri, Fede cattolica e giudizio storico nei ‹cattolici communisti› : ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, La salvezza cristiana (Atti del VI congresso nazionale) (Assisi 1975) 257 – 264.

[11] Voce Operaia (26. Oktober 1943); zit. nach L. Bedeschi, Cattolici e communisti, 117.

[12] Il communismo e i cattolici, jetzt in : L. Bedeschi, La sinistra cristiana..., 128 ff. – Es handelt sich hier vom theoretischen Gesichtspunkt her betrachtet um die bedeutendste Schrift der katholischen Kommunisten. Das oben angeführte Zitat findet sich auf S. 201.

[13] AaO. 194.

[14] AaO. 199 f. – In vollkommener Kontinuität mit diesem Standpunkt von damals steht auch heute noch die Behauptung eines der Hauptexponenten der katholischen Kommunisten, wonach die italienischen Kommunisten noch den Durchbruch zu einem Verständnis des Marxismus vollziehen müssen, in dem dieser nicht mehr als «Ideologie» betrachtet wird, sondern als ein unersetzbares «historisches Lehrstück» : vgl. F. Rodano, Sulla politica dei communisti (Turin 1974).

[15] Die «apologetische» Zielsetzung dieses ganzen Experiments ist eindeutig zu erkennen, wenn man z. B. den Brief von F. Rodano an G. Andreotti liest, der wiedergegeben ist bei L. Bedeschi, Cattolici e communisti, 93 ff.

[16] Und dies paßte ganz zu der ursprünglichen Haltung des Vatikans unmittelbar nach der Befreiung, der auch eine einzige katholische Partei nicht als Damm gegen die kommunistische Gefahr betrachtete.

[17] Vgl. Religione e partito – ohne Zweifel zusammen mit der bereits genannten Schrift (Il communismo e i cattolici) die theoretisch interessanteste Arbeit – (Rom 1945) 45 – 51. – Dies bedeutete aber für die kommunistischen Katholiken nicht den Verzicht auf eine christliche Präsenz innerhalb der Partei : «Man entgegne uns nicht, der Begriff der Arbeiterklassen sei ein ökonomischer Begriff und daher beschränkten wir also die Verteidigung der Freiheit auf einen ökonomischen Sachverhalt, losgelöst von höheren Bezügen. Wir wiederholen, daß für uns dieser Begriff lediglich eine – wenn auch unverzichtbare – Voraussetzung ist. Im selben Augenblick, in dem die Arbeiterklassen politisch organisiert sind, muß man unter ihnen ein Erziehungswerk beginnen, das sie mit christlichem Geist ausrüstet, und das heißt mit einem Sinn für Gerechtigkeit und Nächstenliebe, die über jedes beschränkte Eigeninteresse hinausgeht.» (Religione e partito, 30.)

[18] Auf den folgenden Seiten beziehen sich die in Klammern gesetzten Quellenangaben im Text auf die Zeitschrift, die das Sprachrohr der Christen für den Sozialismus bildet : Com bzw. Com – Nuovi Tempi (CNT).

[19] Vor allem seitens G. Girardi, Cristiani per il socialismo : perchè ? (Assisi 1975).

[20] Vgl. als typische Äußerung für den protestantischen Flügel der Christen für den Sozialismus : CNT 28. 12. 1975, S. 9. Jedenfalls fand der Bericht von R. La Valle, der im Unterschied zu G. Girardi die Nichtreduzierbarkeit des Evangeliums auf den politischen Kampf betonte, auf dem Kongreß von Neapel breiteste Zustimmung. Es ist jedoch schwierig, die Proportionen der verschiedenen Einflüsse abzuschätzen.

[21] Die beiden Positionen werden wieder aufgenommen in dem programmatischen Dokument des Kongresses von Neapel. Es ist jedoch festzustellen, daß sie nicht einen gemeinsamen Standpunkt darstellen : CNT 13. 4. 1975, S. 5.

[22] F. Belo, Lecture matérialiste de l'évangile de Marc (Paris 1974). – Das bedeutet nicht, daß die Christen für den Sozialismus Belo als unbestrittenen Meister akzeptieren ; sie wollen aber das, was an seinem Standpunkt diskussionswürdig ist, einer Prüfung unterziehen : F. Passuello : CNT 3. 8. 1975, S. 6.

[23] B. Pascal, Pensées, fr. 793 (Ed. Brunschvicg).

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

GIUSEPPE RUGGIERI

1940 in Pozzallo (Ragusa/Italien) geboren. Studium in Rom, Münster und Regensburg. Dann Professor der Fundamentaltheologie an den Universitäten Urbaniana und Gregoriana in Rom. 1972 – 1975 leitender Redakteur der Zeitschrift «Strumento internazionale per un lavoro teologico : Communio». Derzeit lebt er in einer Pfarrgemeinde an der Peripherie von Catania und lehrt Fundamentaltheologie am Studio Teologico San Paolo in Catania. Veröffentlichungen : Il Figlio di Dio davidico. Studio sulla storia delle tradizioni contenute in Rom 1, 3–4 (Analecta Gregoriana 166) (Rom 1968) ; Sapienza e storia. Sulla teologia politica della communità cristiana (Teologia, 7) (Mailand 1971) ; deutsche Übersetzung : Christliche Gemeinde und ‹politische Theologie› (München 1973). Chiamati alla verità. Saggi sulla responsabilità della fede e della teologia (Strumenti per un lavoro teologico, 24) (Mailand 1975). Anschrift : Villagio S. Agata Zona B 26 B, I–95121 Catania, Italien.

Víctor Manuel Arbeloa y Muru
José María González-Estéfani y Robles

Auseinandersetzung und Begegnung zwischen Sozialisten und Christen

1. Vom revisionistischen zum humanistischen Sozialismus

Man kann sich fragen, inwiefern ein Nachdenken über das Bemühen Eduard Bernsteins (1850–1932) um eine Revision einen positiven Beitrag zum humanistischen Sozialismus darstellt. Bernstein versucht, die materialistische Geschichtsauffassung zu mildern, indem er deutlich macht, daß zu der historischen Entwicklung auch ideologische und institutionelle Faktoren hinzukommen. Er verteidigt die Gegenseitigkeit der Beeinflussung, greift die dialektische Methode und den unabdingbaren Determinismus dieser Methode an und macht gleichzeitig auf die Freiheit und die Willenskraft als handlungsträchtige Geschichtsfaktoren aufmerksam. Im Gegensatz zu dem starren Dogmatismus Marx' wird sein ganzes Werk von einem Hauch von Demokratie durchzogen.

Nach Bernstein sollten auch die «Marxisten im Süden», die sich um Kautsky (1854–1938) gruppiert hatten, versuchen, einen demokratischen Sozialismus aufzubauen. Besondere Erwähnung verdient der französische Sozialist Jean Jaurès (1859–1914), der, ohne den Einfluß ökonomischer Faktoren zu leugnen, die Bedeutung der Ideen in der Geschichte unterstreicht, wie auch die Willenstätigkeit des Menschen, die fähig ist, den Determinismus zu durchbrechen. Er preist den Respekt vor der menschlichen Persönlichkeit, fordert die Aussöhnung von Proletariat und Mittelstand, verteidigt die Freiheit gegenüber dem Staat, kämpft für einen dezentralisierten und gewerkschaftlichen Kollektivismus und beabsichtigt, den Internationalismus mit dem Nationalismus zu versöhnen. Gehen wir weiter zu dem englischen Fabianismus, der den Marxismus zurückweist und sich für einen staatlichen, administrativen Sozialismus ausgibt, der fähig ist, das Gemeinwohl zu sichern, das näher umschrieben werden kann als größtmögliches Glück, Gleichheit und Sicherheit für individuelle und kollektive Bürgschaften. Ein anderes Phänomen des englischen Sozialismus, das Gildenwesen, das eng mit dem utopischen Sozialismus verbunden ist, vertraut mehr auf die moralischen Werte und gibt sich nicht mit dem Utilitarismus der Fabianer zufrieden.

In Italien stellt Antonio Labriola (1843–1903) in seiner Studie über die materialistische Geschichtsauffassung mit Nachdruck als Faktoren von entscheidender Bedeutung das Wollen des menschlichen Geistes und die Beziehung verschiedener Faktoren zueinander, die im Verlauf der Menschheitsgeschichte sehr aktiv waren, heraus. Arturo Labriola (1859–1904) zeigt uns seinerseits – und nimmt damit die Kritik Henri de Mans vorweg –, daß der Marxismus die wahren Instinkte der Massen nicht voll auf ihre Kosten kommen läßt und daß er die ökonomischen Notwendigkeiten überschätzt.

Der Belgier Henri de Man (1886–1955) aber geht viel weiter als selbst Bernstein. Enttäuscht von der sowjetischen Wirklichkeit, die er 1917 persönlich kennengelernt hatte, und zugleich von der Reformbewegung innerhalb des europäischen Sozialismus, sucht er die Gründe für diese Wirklichkeiten herauszufinden und widmet sich der Aufgabe, die materialistische Geschichtsauffassung von Marx durch eine psychologische, spiritualistische, voluntaristische und moralische Interpretation der Geschichte des Menschen und der Menschheit zu ersetzen. Er greift den Determinismus, den Hedonismus und insbesondere den Rationalismus der marxistischen Geschichtsauffassung an. Der Sozialismus ist vor allem ein Ewiges Ideal, das vor der Arbeiterbewegung existiert und das mit dem Ablauf der Geschichte immer reichhaltiger wird. Das Christentum hat einen grundlegenden Beitrag zur Herausbildung dieses Ideals beigetragen. Ohne das Christentum ließe sich der heutige Sozialismus nicht verstehen.

In der These von Heppenheim (1928) stellt er das Bedürfnis des Sozialismus nach einer der Religion, der Philosophie und dem Volksglauben entnommenen Ethik heraus. Er ersetzt den historischen Determinismus durch die Aktion des von allgemeingültigen Zielen geleiteten sozialistischen Wollens, ja er sagt, daß «der Sozialismus eine Tendenz des Willens ist, der eine gerechte soziale Ordnung anstrebt». Er weist auch den Klassengeist zurück als eine Verkürzung und läßt den Klassenkampf vom Sozialismus ausgehen und nicht umgekehrt.

Auch die sozialistische Partei Frankreichs weist in ihrer Erklärung auf dem Internationalen Kongreß von Genf im Juli 1920 den historischen Materialismus und den Klassenkampf zurück; sie hält ihn für vorläufig. Sie verteidigt die Gewissensfreiheit, erklärt, daß sie zugleich national und international ist und widersetzt sich jeder wie auch immer gearteten Diktatur.

2. Die Zweite Internationale und die Religion

Das Thema Religion und Christentum taucht, wie wir sahen, hier und dort in der Geschichte des europäischen Sozialismus auf. 1903 befragt die Pariser Revue Le Mouvement Socialiste, indem sie die politische Situation des Antiklerikalismus ausnützt, die Führer der II. Sozialistischen Internationale über die Beziehungen zwischen Antiklerikalismus und Sozialismus. Die Schlußfolgerungen lassen sich um zwei Punkte ordnen: Die sozialistische Haltung steht der Kirche als wirtschaftlicher, politischer und sozialer Macht gegenüber, und die sozialistische Haltung steht den religiösen Glaubenssätzen und den persönlichen Gefühlen der Individuen gegenüber.

Bezüglich des ersten Punktes gibt es kaum Meinungsverschiedenheiten, und alle Parteien zeigen einstimmig Respekt vor der Kirche als Institution. Man findet den Paragraphen VI des Erfurter Programms fast vollständig in allen sozialistischen Programmen: «Die kirchlichen Körperschaften (...) müssen sich als private Gesellschaften betrachten und ihre eigenen Belange in völliger Autonomie regeln.» Jede einzelne ist frei, ihre Kirchen und ihre Priester zu haben, für deren Kosten aufzukommen, genau wie es für jedes Mitglied eines kulturellen Zirkels oder eines Sportvereins gilt. Der Staat kann in all diese Bereiche nicht eingreifen. Folglich muß alles, was der Kirche einen offiziellen Charakter verleiht, verschwinden.

Heikler ist die Frage der Orden. Alles in allem, da sie von der Versammlungsfreiheit profitieren müssen, die die Sozialisten für sich selbst fordern, meinen alle, mit Ausnahme der Franzosen, daß sie zulässig sind.

Bezüglich der Frage, inwieweit die sozialistische Position die Religion hemmt, ist die Mehrzahl der Befragten nicht der Meinung, daß die Partei den Kampf, den sie im politischen Bereich unternommen hat, auf den moralischen ausdehnen solle. Für sie ist die Religion «Privatsache». Das Wesentliche und Entscheidende in der Geschichte ist der ökonomische Faktor: um ihn herum muß sich der Kampf abspielen.

Aber die Partei ist eine Sache, die Mitglieder der Partei eine andere: «Das sozialistische Prinzip, daß Religion Privatsache ist, so schreibt Rosa Luxemburg, verpflichtet uns nicht zu absoluter Neutralität und Stimmenthaltung in religiösen Fragen, sondern nur in dem Maß, in dem sie eine persönliche Überzeugung, einen eigenen Gewissensentscheid, beinhalten.»

Von den Teilnehmern an der Umfrage macht Belfort Bax, Mitglied der sozialdemokratischen Föderation, eindeutige und ironische Vorbehalte gegenüber dem Prinzip der Religion als Privatsache, indem Dogmen eine sehr viel größere Bedeutung beigemessen wird als den klerikalen Elementen. Diese zu bekämpfen, ohne auch jene anzugreifen, würde darauf hinauslaufen, daß man die Folgen angreift und die Ursachen ungeahndet läßt. H. Quelch, Mitglied derselben Förderation, scheint mit ihm einverstanden zu sein. Auch Léon Furnémont, Abgeordneter der Repräsentantenkammer Belgiens, erklärt, daß «die Freidenkerbewegung und der Kampf gegen religiöse Vorurteile den Fortschritt der sozialistischen Idee unterstützt» und daß das Fortbestehen des religiösen Empfindens «das hauptsächliche Hindernis» dafür sei, daß das Proletariat dem Programm des Sozialismus umfassend Gefolgschaft leiste. Allerdings erweist er sich als Gegner jedweden Vorgehens mit Gewalt.

Alle bemühen sich, klar zu unterscheiden zwischen dem bürgerlichen Antiklerikalismus und dem sozialistischen Antiklerikalismus, so sehr auch der Leser sich an vielen Stellen fragt, wo denn diese Unterschiede eigentlich liegen. Beide zusammenzubringen erscheint Rosa Luxemburg gefährlicher als «die Unannehmlichkeiten, die man von den reaktionären Mitteln der Kirche befürchten muß».

Bernstein als Freund Engels' und Mitarbeiter am Erfurter Programm erinnert daran, daß in diesem Programm nichts ausgesagt wird über die Haltung der Partei gegenüber der Religion und gegenüber verschiedenen Auffassungen von Welt und Leben; denn der Geist des Programms schließt mit ein, daß die deutsche sozialistische Partei vermöge der Wissenschaft existiert und «gegen Auffassungen, die auf übernatürlichen, biblischen oder anderen Auffassungen beruhen», gerichtet ist. In dem Bereich jedoch, in dem selbst das Gewissen es nicht wagt, sich für eine letztgültige Aussage zu entscheiden, «schreibt die Partei den Gewissen nichts als absolut verpflichtend vor».

Nach Ansicht der Mehrzahl dieser Sozialisten wird die Religiosität der Massen erst völlig verschwinden mit der derzeitigen Gesellschaft, wenn der Mensch, anstatt von dem sozialen Prozeß beherrscht zu sein, selbst es sein wird, der diesen Prozeß bewußt lenkt und beherrscht. Darum, so sollte der orthodoxe spanische Sozialist Pablo Iglesia schließen, ist es ein sehr schwerer Irrtum, das Proletariat anzuleiten, sein Handeln und seine Energie gegen die Kleriker zu richten, noch ehe sie sie gegen das Unternehmertum richten; gerade jene, die sich danach sehnen, mit der Ausbeutung des Menschen Schluß zu machen, können Opfer dieses Irrtums werden».

Noch weiter geht Kautsky, der, indem er zu einem guten Teil Engels folgt, trotz der Feindschaft der Kirche gegen jede revolutionäre Bewegung dahin kommt zu behaupten, daß dies in keiner Weise bedeute, «daß es unmöglich sei, zugleich ein gläubiger Christ und ein

überzeugter Sozialdemokrat zu sein». Das Christentum hat so zahlreiche Aspekte gezeitigt, ist durch so viele soziale Umwandlungen hindurchgegangen, indem es sich angepaßt hat, daß der Begriff des Christlichen heute äußerst vage ist und in einem Sinn verstanden werden kann, der sozialistischen Tendenzen entspricht.

Noch eine hiermit übereinstimmende Meinung ist die des nordamerikanischen Sozialisten A.M. Simons. Er schreibt: «Eine große Anzahl von Sozialisten ist atheistisch und materialistisch, aber ihre brennende Sehnsucht danach, Mittel zu finden, um die Massen von Armut und Elend zu befreien sowie von Laster und vom Verbrechen, die sich daraus ergeben, steht völlig in Einklang mit dem Geist der Liebe und des Opfers desjenigen, der so viel für die Menschheit gelitten hat.»

Das Zeugnis des ebenfalls nordamerikanischen Pastors Hagerty ist eine eng angelegte Verteidigung der Kleriker seiner Zeit, die engagierte Sozialisten und in einer schwierigen Lage in bezug auf ihre Kirche waren. Dabei wird deutlich, daß der Sozialismus für Hagerty nur eine «ökonomische Wissenschaft» ist, mit der die Religion nicht mehr gemein hat «als mit Brot und Fleisch».

Innerhalb eines pragmatischen Sozialismus siedelt sich der englische Arbeiterführer Keir Hardie an, demzufolge das religiöse Denken wie jedes andere auch beeinflußt, erweitert und gereinigt wird von der weiteren Sicht, die der Sozialismus bringt: «Und wenn wir als Sozialisten unser Handeln auf die sozialistische Propaganda beschränken, dann wird sich die religiöse Frage von selbst lösen.»

Besondere Erwähnung verdienen die Überlegungen des deutschen Pastors Goehre, Mitglied der sozialistischen Partei und einer freichristlichen Gemeinde, die auf der Basis von Wissenschaft und Solidarität fußen. Indem er den Materialismus im Sinne Engels' versteht, verficht Goehre die Theorie vom psychophysischen Parallelismus Spinozas, um eine echte Autonomie des Geistes zu begründen.

André Morizet, der diese Zeugnisse zusammenfaßt, kann in seiner abschließenden Stellungnahme zu der Frage folgendes aussagen: «Es ist leicht zu behaupten, wie es die Freidenker täglich tun, daß das Christentum eine Doktrin der Resignation darstellt, während der Sozialismus von sich behauptet, daß er die Menschen befreit. Es ist weniger leicht zu verhindern, daß die Dinge so sind, wie sie sind, und Menschen, die, obgleich sie eifrige und praktizierende Christen sind, zu unseren besten Kämpfern zählen, die Eigenschaft von Sozialisten abzustreiten.»

Morizet zitiert auch einige jüngere Aussagen von Jaurès: «Ich glaube nicht, die Unterstellungen klerikaler Darstellungen übergehen zu können, die uns als Fanatiker der Irreligion hinstellen. Ich glaube, daß es schlimm, ja tödlich wäre, wollte man die religiösen Aspirationen des menschlichen Gewissens unterdrükken. Ich glaube absolut nicht, daß das natürliche und soziale Leben dem Menschen genügt; wir verlangen, daß der Mensch zu einer religiösen Auffassung des Lebens gelange, durch die Wissenschaft, die Vernunft und die Freiheit. Ich zögere nicht anzuerkennen, daß die christliche Auffassung eine sehr hohe Form des religiösen Empfindens darstellt. Für die Demokratie ist die Stunde gekommen, die alten Glaubenslehren nicht auszulöschen oder zu schmähen, sondern das ausfindig zu machen, was sie an Lebendigem und Wahrem enthalten und was im befreiten und erhöhten menschlichen Gewissen fortdauern kann.»

3. Das Godesberger Programm

Die Bresche, die die europäische Sozialdemokratie in die marxistische Orthodoxie schlug und ihre entscheidende Bedeutung für die späteren Entwürfe geriet zu häufig in Vergessenheit. Der marxistisch-christliche Dialog blieb jedoch nicht stecken, sondern vertiefte und erweiterte den Monolog vieler früher Sozialisten. Es besteht also kein Anlaß dafür, sich darüber zu wundern, daß sich viele Christen in Großbritannien, Deutschland usw. den sozialistischen, nicht marxistischen Parteien oder Parteien des heterodoxen Marxismus anschließen und daß sie, zwar noch verschämt, deren Meinung vertreten. Ihnen sollte auch die Enzyklika «Quadragesimo anno» vom Mai 1931 gelten, die aber den Weg einer Verurteilung jedweden Sozialismus beschritt, auch wenn er sich vom Kommunismus unterscheidet, ohne daß es ihr gelang, für kurze Zeit die unaufhaltbare Bewegung hinauszuzögern.

Nach dem Zweiten Weltkrieg machte die Teilnahme Tausender von Christen an der Widerstandsbewegung, an den Kampffronten und in den Konzentrationslagern die Begegnung leichter und wirksamer. In Frankreich und in Italien sollten sich viele Christen von den mächtigen und geschickten kommunistischen Parteien ihrer Länder angezogen fühlen, die die Volksbewegung gegen den Feind geleitet hatten. Die außergewöhnliche Verurteilung des Kommunismus durch Pius XII. im Jahre 1948 sollte ein harter Schlag sein für die ständig anwachsende Bewegung für eine von jeglicher ideologischer Assimilierung freie Zusammenarbeit, sollte aber nicht im geringsten die Vitalität eines geschichtlichen Phänomens hemmen können, das zwanzig Jahre später wieder erstarken sollte.

Die Männer der sozialistischen Internationale bekräftigen immer mehr ihre früheren Positionen. In ih-

rer Grundlagenerklärung von Frankfurt (1951) wird der Marxismus als einer der Stränge angesehen, die sie beeinflußt haben, als eine Methode zur Analyse. Nicht mehr und nicht weniger:

«Der Sozialismus ist eine internationale Bewegung, die keine rigide Gleichförmigkeit der Auffassungen fordert. Ob die Sozialisten ihre Überzeugungen auf den Marxismus oder auf andere Methoden zur Gesellschaftsanalyse gründen, kämpfen sie alle für das gleiche Ziel: für ein System sozialer Gerechtigkeit, bessere Lebensbedingungen, für Frieden und Freiheit...»

Konzipiert als eine Entwicklung der Demokratie, die schließlich zur Freiheit führen will, mit einer Pluralität an Parteien und mit der aktiven Teilnahme des Volkes, «ist es Ziel des Sozialismus, über die Errichtung einer neuen ökonomischen und sozialen Ordnung hinauszugehen. Der wirtschaftliche und soziale Fortschritt findet seine tiefere moralische Rechtfertigung in dem Maß, in dem er der Emanzipierung und der größeren Würde der menschlichen Person dient.»

Einen Schritt weiter, und wir sind bei dem erwähnten Programm von Bad Godesberg, das im November 1959 auf dem außerordentlichen Parteitag der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands mit 324 Stimmen gegen 16 angenommen wurde. In einer wenig marxistischen Sprache, die vom liberalen Humanismus und einem starken Antikommunismus geprägt ist, beschränkt sich seine wirtschaftliche und moralische Aspiration jetzt darauf, «die Privilegien der herrschenden Klassen abzubauen und allen Menschen zur Freiheit, zur Gerechtigkeit und zum Wohlergehen zu verhelfen». Das Privateigentum der Produktionsmittel hat Anrecht auf Schutz und Unterstützung «immer dann, wenn es dem Aufbau einer sozialen und gerechten Ordnung nicht im Weg steht».

In dem Abschnitt über «die Grundwerte des Sozialismus» können wir lesen, daß «die Freiheit, die Gerechtigkeit und die Solidarität und die gegenseitige Verpflichtung, die sich von der allgemeinen Solidarität herleitet, die Grundwerte sozialistischen Denkens darstellen»; daß der demokratische Sozialismus, «der in Europa seine Wurzeln in der christlichen Ethik, im Humanismus und in der klassischen Philosophie hat, nicht versucht, letztgültige Wahrheiten zu verkünden, und dies nicht aus Unverständnis oder aus Gleichgültigkeit gegenüber Ideologien oder religiösen Offenbarungen, sondern aus Respekt vor den Glaubensentscheidungen des Menschen, über die weder eine politische Partei noch der Staat entscheiden kann».

Und was die Religion und die Kirche angeht: «Der Sozialismus ist kein Ersatzmittel für die Religion. Die Sozialdemokratische Partei respektiert die Kirchen und religiösen Vereinigungen, ihre besondere Sendung und ihre Unabhängigkeit.» Und weiter: «Die Sozialdemokratische Partei Deutschlands ist immer bereit, mit den Kirchen und religiösen Vereinigungen in Freiheit und Gleichheit zusammenzuarbeiten. Die Sozialdemokratische Partei freut sich darüber, daß es Menschen gibt, die aus ihrer religiösen Bindung heraus ihre Verpflichtung zum sozialen Handeln und zur Verantwortlichkeit gegenüber der Gesellschaft äußern.»

Auch eine sozialistische Partei wie die spanische, obgleich sie wirklich antiklerikal und areligiös, wenn auch nicht antireligiös ist, läßt sich von den vorausgehenden Texten inspirieren und sollte so in ihrer Erklärung, die sie nach dem im August 1967 in Toulouse (Frankreich) abgehaltenen Kongreß abgab, mit einer alten Tradition brechen, die seit ihrer Gründung im Jahre 1879 anhielt, die neuen Wege, die die katholische Kirche besonders seit dem Konzil einschlug, anerkennen.

Als sie sich selbst definierte, zählte sie die «humanitären und religiösen Prinzipien» in Verbindung mit jenen, die sich auf eine dialektische Logik gründen, als angemessene Mittel zur Analyse des Menschen in seinem sozialen Beziehungsgeflecht auf. Für die spanischen Sozialisten ist «der Marxismus eine Methode sozialer Analyse, die sich auf die Dialektik gründet; ein Verfahren, um die Wahrheit zu erheben und sie zu verkünden. Er ist aber kein System und kann kein politisches Programm sein. Er ist ein Werkzeug und ein Weg, um die Wahrheit zu finden, er ist jedoch nicht die Wahrheit an sich.»

Der Sozialismus ist laizistisch und bindet seine Lehre und sein Handeln nicht an das Transzendente; aber er ist nicht gegen die Religion. Es gibt ethische, moralische und auch ideologische Vernunftgründe, die Sozialisten und Katholiken nicht vergessen oder ausschalten können, da ihre Wurzeln im Bewußtsein der allgemeinen Menschennatur gründen. «Sozialismus und Religion beinhalten keinen Widerspruch. Die christlichen Kirchen erkennen die Notwendigkeit sozialer Reformen an. Es ist nicht wahr, daß es eine manichäische Spaltung gibt zwischen einer atheistischen und materialistischen Welt und einer religiösen und spirituellen Welt. Es gibt keinen Konflikt zwischen Glauben und Fehlen des Glaubens, sondern zwischen Ausbeutern und Ausgebeuteten. Sozialismus und Christentum als Religion der Nächstenliebe sind durchaus miteinander zu vereinbaren.

4. Licht- und Schattenseiten des christlich-marxistischen Dialogs

Es war nicht so sehr jener vom Corpus der Marxschen Schriften sehr weit entfernte demokratische Sozialis-

mus, der den Christen so viel Kopfzerbrechen bereitet hat. In Osteuropa, in den «Volksdemokratien» mit marxistischer Einheitspartei und vorherrschender Einheitsideologie, müssen sich die Christen einer sehr harten Probe stellen. Unter den kleinen Minoritäten, die sich für die praktische mehr als für die ideologische Kollaboration zwischen Christen und Marxisten einsetzen, sticht die Gruppe «Pax» in Polen hervor, indem sie auf einer Annäherung zwischen der katholischen Kirche und der kommunistischen Partei besteht, dergestalt, daß diese die Pluralität der Ideologien im Innern des Sozialismus akzeptiert und daß jene die sozioökonomischen Elemente des Systems akzeptiert. Bis jetzt scheint es nicht, als habe diese Mittlerschaft breitere Erfolge erzielt; ihre Arbeit ist eher etwas zwecklos gewesen.

Günstiger waren die Bedingungen im Westen nach der Enzyklika von Papst Johannes XXIII. «Pacem in terris». Von diesem Dokument als Ausgangspunkt der Diskussion ausgehend, organisierte der katholische Zeitschriftenreporter Mario Gozzini eine Reihe von Begegnungen zwischen italienischen Katholiken und Marxisten. Im gleichen Jahr 1964 gibt der Autor des Memorandums von Yalta – einer Art Testament des italienischen Kommunistenführers Palmiro Togliatti, das sich rühmt, daß eine neue Ära des Kommunismus angebrochen ist – zu, daß «das Problem des religiösen Bewußtseins, seines Inhalts und seiner Wurzeln im Empfinden der Massen und die Art und Weise, diese zu überwinden, auf andere Weise gelöst werden muß, als dies in der Vergangenheit geschah, wenn wir für die religiösen Massen zugänglich bleiben und von ihnen verstanden werden wollen. Im anderen Fall folgt daraus, daß die Hand, die wir den Katholiken reichen, interpretiert wird als bloße Täuschung und fast als Scheinheiligkeit.»

Jetzt folgen die Jahre der Debatten, der Werkwochen, der Begegnungen. Von der «Internationalen Paulusgesellschaft» organisiert, werden Kolloquien in Salzburg (1965), im Chiemsee (1966) und in Marienbad (1967) abgehalten. Vom gleichen Jahr an nehmen Christen an den Werkwochen für marxistisches Denken in Paris und Lyon teil und Marxisten an den Werkwochen katholischer Intellektueller in Paris. Ähnliches geschieht fast überall.

An diesen Kolloquien nehmen keine sowjetischen Vertreter oder Vertreter jener Länder teil, die die vorherrschende Orthodoxie Moskaus treu befolgen. Hingegen sind die italienischen, französischen, polnischen, tschechischen Kommunisten zahlreich vertreten..., so z.B. berühmte Männer wie Garaudy, Lombardo Radice, Mury, Luporini, di Marco, Machovec usw.

Über diese Dialoge wurde schon alles mögliche behauptet. Es bleibt kein Zweifel darüber bestehen, daß sie zu ihrer Zeit einen eindeutigen Fortschritt in dem Bemühen um Anerkennung und Verstehen dargestellt haben zwischen zwei Welten, die bislang voneinander getrennt waren. An ihnen wurde der Wille beider Gesprächsteilnehmer zum Dialog sichtbar, die Notwendigkeit eines Pluralismus in der einen wie in der anderen Weltanschauung; die neue Einschätzung des religiösen Faktums, das nicht allein von einem infrastrukturellen Faktor her verstanden werden kann; die Möglichkeit und die Berechtigung einer Zusammenarbeit von Marxisten und Christen im Kampf gegen soziale Ungerechtigkeiten; der gemeinsame Glaube an den Menschen...

Bei all dem muß man auch die Schwierigkeiten im Dialog sehen, nachdem diese unmittelbaren Stationen erreicht sind. Die gemeinsame Aktion wird für viele Anfang und Ende dieses Dialogs sein. Seither «wurden einige Desertionen von Christen zur anderen Anschauung beobachtet (nicht aber in die andere Richtung)».

Deshalb haben einige scharfsinnige und skeptische Kritiker im Gefolge von Mounier und anderen Propheten mit lauter Stimme an das erinnert, was viele Progressisten im Begriff waren, zu vergessen: a. daß das Christentum keine dialektische Sicht der Wirklichkeit darstellt; entgegen dem hegelschen Schema ist der Gott der Christen ein personaler und transzendenter Schöpfergott, hinter dem alles zurückbleibt, weil in Ihm und durch Ihn alles geschaffen wurde, was heißt, daß er unser Vater ist. b. die zu realisierende Mittlerschaft ist auch sehr unterschiedlich nach christlicher und nach marxistischer Auffassung: für die Christen gibt es eine Brüderlichkeit, weil es einen Vater aller gibt, und die Versöhnung ist ein Mittel, durch das alle sich der Gegenwart des Vaters erfreuen können. c. daß diese Welt kein Tal der Tränen, ebensowenig aber das Paradies auf Erden ist; d. daß es für den Menschen eine Historie und zugleich eine Intrahistorie gibt, und daß diese zugleich ein Übergang zur Transhistorie ist usw.

5. Verschiedene revolutionäre Einstellungen

In den Augen anderer Kritiker, die sich selbst Revolutionäre nennen, erscheinen diese Dialoge steril, aber aus anderen Beweggründen: Wenn die Christen, die hier in den Dialog einsteigen, nicht zugleich Revolutionäre sind, dann werden – diesen Kritikern zufolge – die Übereinstimmungen eher oberflächlicher und formaler Art sein, wie auch die verschiedenen Entwürfe vom Menschen und von der Gesellschaft einige völlig entgegengesetzte Ausrichtungen mit sich bringen wer-

den, und von dort wird dann kein Übergang möglich sein.

Im spanischsprechenden Amerika und besonders in Südamerika wurden die ersten Bewegungen sichtbar, welche im Dialog weitergingen. Sie nannten sich «Marxisten und Christen» und haben begonnen, «Christen für den Sozialismus» zu sammeln. Einige Autoren dieses Heftes behandeln dieses Thema; so wollen wir uns nicht damit aufhalten. Aber es bleibt doch sehr deutlich, daß in Europa später kaum etwas anders getan wurde, als das zu wiederholen, was dort gesagt wird, und das zu versuchen, was dort zuerst aufbricht – indem man manchmal das Profil der Lehräußerungen mit irgendwelchen Kompromissen verfeinert. Niemand hat auf glänzendere Weise den Aufriß des Gegenstandes dargelegt als Giulio Girardi.

Entgegen nichtrevolutionären Positionen der Christen, die man im wesentlichen als Polemik und als Dialog kennzeichnen kann – als eine Phase der Verteidigung und eine der Mission –, hängen die revolutionären Christen dem Marxismus nicht zuerst aus pastoralen oder religiösen Gründen an, sondern aus politischen Gründen. Sie denken nicht an ihn als Atheismus, sondern als an eine Theorie der Revolution. Je nach den politischen Unterschieden können diese Christen sein:

a. Christen, die den Marxismus als einen mehr oder weniger utopischen Humanismus übernehmen, der angesehen wird als ein gemeinsamer Stamm, der eine gemeinsame Handlung inspirieren kann, gemessen an den späteren Divergenzen philosophischer und religiöser Art. In diese Spalte kann ein Großteil jener Christen eingeordnet werden, die in marxistischen Parteien kämpfen, indem sie von dem praktischen und zugleich utopischen Programm der Partei gefesselt sind, das ihnen die evangelischen Seligpreisungen auf die politische Ebene übersetzt.

b. Christen, die den Marxismus als Methode übernehmen. Sie halten jede philosophische Debatte mit dem Marxismus für überwunden oder auf dem Weg des Aussterbens begriffen und klammern sich an etwas Gemeinsames und Beständiges für die Erfahrung eines jeden Tages. Die Interpretation, die Althuser unter anderen vom Werk Marx' gibt, paßt ihnen wie angegossen. Zahlreiche Christen, insbesondere sehr aktive Militante in kommunistischen, sozialistischen und marxistischen Parteien sind dieser Meinung. Und alle oder fast alle, die im Lauf der Geschichte zu den sozialdemokratischen Parteien halten, werden den Marxismus andererseits mehr als eine Methode denn als eine wissenschaftliche Theorie verstehen.

c. Christen, die den Marxismus als wissenschaftliche und philosophische Theorie übernehmen, die fähig ist, zwischen den wahren philosophischen Implikationen der wissenschaftliche Theorie und den Entwicklungen, die sie überrollen, zu unterscheiden. Unter ihnen sind einige der Meinung, daß der christliche Glaube jeden politischen Entwurf, jede menschliche Kultur übersteigt – Glaube wird hier verstanden unter dem «eschatologischen Vorbehalt» und als «kritische Funktion» –, andere hingegen denken, daß auch das Absolutum des Glaubens herangezogen werden kann zur Relativierung zeitlicher Optionen, obgleich es auch Christentum und Kirche zutiefst in Frage stellt, jedoch nicht ohne die der Politik eigene Rationalität und die relative Autonomie des religiösen Bereichs anzuerkennen.

Girardi bemerkt auch, daß die unterschiedlichen Einstellungen der Christen gegenüber dem Marxismus nicht nur von der Natur seines politischen Kompromisses oder seiner Art, das Christentum zu verstehen, abhängen, sondern auch von dem Typus des Marxismus, den sie übernehmen, und von den revolutionären Strategien, die die Parteien, denen sie sich anschließen, letzten Endes vertreten. Es genügt hier, an die Parteien zu erinnern, die der orthodoxen sowjetischen Linie treu sind, an die Parteien chinesischer Obödienz, an die Trotzkisten, die «neue Linke», die überall auftaucht als radikale Entgegnung an die Adresse des Zentralismus und Bürokratismus des traditionellen Marxismus usw.

6. Kritik am Christentum und am historischen Materialismus

Wenn es etwas allen Reden und Dokumenten der Bewegung der «Christen für den Sozialismus» Gemeinsames gibt, dann ist es die tiefgreifende Kritik, die an der Kirche und dem geschichtlichen Christentum geübt wird, das sie gelebt haben, und außerdem die ebenfalls radikale Kritik des Kapitalismus. Diese kann auf der Ebene der wissenschaftlichen Analyse – einer umfassenden Analyse, die das Faktum Christentum einschließt – liegen, oder auf der Ebene der Alternative einer klassenlosen Gesellschaft, der Strategie des Kampfes oder im Bereich revolutionärer Moral. Selten jedoch werden diese Punkte mit dem nötigen Tiefgang betrachtet, und dies erweist sich derzeit als einer der hauptsächlichsten Mängel dieser Gruppen. Alle bestätigen gleichzeitig, wenn auch bei zu vielen Gelegenheiten auf zu leichtfertige Art, den Konflikt zwischen Marxismus und Christentum im Verhältnis zur Existenz Gottes: Es handelt sich hier um eine wesentliche These des Marxismus, die die Schwierigkeit eines Verständnisses umfassend und grundsätzlich macht.

Während aber einige auf sektiererische Weise die Lösung des Konflikts mit Verlauf der Tatsachen verkünden, ohne sich im geringsten um seine Gewichtigkeit zu kümmern, bemühen sich die Seriösen – und sie stellen die große Mehrheit dar – zu erklären, daß die dialektische Beziehung zwischen beiden Entwürfen sie gegenseitig einschließt. Es handelt sich hier um eine dialektische Beziehung, die nur möglich ist, wenn sowohl der Marxismus als auch das Christentum sich als dynamische Denkweise verstehen, die fähig sind, sich in Frage stellen zu lassen und sich ständig zu erneuern, frei von jeder scholastischen Verhärtung und Fixierung.

Dies setzt die Überwindung einer spiritualistischen und «übernatürlichen» Auffassung des Christentums voraus und das Anerkennen der menschlichen Werte und des Vorhabens einer Befreiung als Kriterium zur Interpretierung der christlichen Botschaft, während der Glaube, der nicht auf dieses Vorhaben reduziert werden kann, dem Leben und der Geschichte ein neues Bewußtsein verleiht, das sie über einen deutlich umrissenen Horizont hinaushebt.

Gleichzeitig setzt es außer einer aufrichtigen Kritik des Marxismus in seiner geschichtlichen Verwirklichung weitreichende Pläne zur Erneuerung einiger bis jetzt fundamentaler Thesen des Corpus marxistischer Schriften voraus: eine Bejahung der Autonomie des historischen Materialismus im weitesten Sinn, insofern er eine wissenschaftliche Theorie darstellt, in Verbindung mit dem gesamten ontologischen Materialismus, und die Bescheidenheit, die atheistische marxistische These als überflüssig und von der historischen Prüfung widerlegt zu verwerfen.

Geben wir jetzt erneut Girardi das Wort: «Zum Schluß ist zu sagen, daß in einer Zeit der Säkularisierung eine Theorie der Revolution darauf aus ist, ihre Autonomie nicht nur gegenüber der Religion, sondern auch, aus analogen Gründen, gegenüber dem Atheismus zu behaupten. Nur ein säkularisierter Marxismus, der die religiösen Diskriminierungen überwunden hat, wird sich heute als die Theorie einer revolutionären Partei darstellen können.»

Einige dieser Christen fragen sich ernsthaft, welcher Art ein nach dem historischen Materialismus schielendes Christentum wäre, wie es um die Einheit der Kirche und die Kontinuität ihrer Botschaft stehen würde. Die offizielle Kirche hat oft geantwortet, daß es sich hier um ein Absinken, eine Zerstörung handelte.

Gleichzeitig behaupten viele orthodoxe Marxisten gleicherweise – einige sagen es zwar nicht, denken es aber – daß dieser Marxismus, den die Christen wünschen, kein Marxismus mehr sein würde und daß diese Christen keine Marxisten sind und daß sie bestenfalls jenen Teil übernehmen wollen, der ihnen vom Marxismus am besten erscheint.

Aber manchem wird all dies als reine Wortklauberei vorkommen. In jedem Fall scheint hier nicht unser Auftrag zu liegen.

Bibliographie

José María González-Estéfani y Robles, Essai sur les mouvements sociaux contemporains: Le socialisme humaniste (1800–1965) (Madrid 1967).
Ders., Mesianismo y Secularización en los movimientos sociales contemporáneos (Madrid 1969).
Carlos Díaz, Personalismo obrero (Madrid 1969).
Ders., Hombre y dialéctica en el marxismo leninismo (Madrid 1970).
Ricardo Alberdi, Sobre el carácter científico del marxismo: Iglesia Viva, 37 (1972) 39–55.
Víctor Manuel Arbeloa, Anticlericalismo y Socialismo (Madrid 1973).
Ders., Posiciones políticas ante el Cristianismo y la Iglesia: Pastoral Misionera 8 (1975) 725–741.
Cristianos por el socialismo, Monographie der Zeitschrift Iglesia Viva, 52–53 (Juli – Oktober 1974), mit dem Artikel von Giulio Girardi, Los cristianos de hoy ante el marxismo, 325 – 355.
Lumière et Vie, Cristiano – marxista (Übersetzung der Monographie mit dem zitierten Artikel von Girardi) (Estella 1975).
Cristianos por el socialismo: Documentación (Estella 1976).

Übersetzt von Elisabeth Pfirrmann

VÍCTOR MANUEL ARBELOA Y MURU

1936 in Marîeru (Navarra) geboren. Studium der Theologie, Geschichte, Philosophie und Literatur in Pamplona, Comillas, Rom (Gregorianische Universität) und Madrid. 1959 Priesterweihe. Arbeit im Ausland mit spanischen Emigranten, dann mit Studenten in Madrid und als Koadjutor in der Pfarrei San Juan de Estella (Navarra). Zur Zeit widmet er sich Forschungen und Vulgarisationsarbeiten und der aktiven Politik. Autor von an die zwanzig Geschichtswerken, Essais und literarischen Werken, darunter z. B. Anticlericalismo y Socialismo (1973), Aquella España católica (1975) und die Seria Iglesia y Estado durante la II República Española. Er bereitet eine breit angelegte Studie vor über die Kirche und die Arbeiterbewegungen. Mitarbeiter zahlreicher Zeitschriften. Professor für politische Geschichte und Kirchengeschichte am Pastoraltheologischen Institut von Madrid und am Zentrum für Theologische Studien in Pamplona. Anschrift: Instituto Superior de Pastoral, Juan XXIII., 3, Madrid 3, Spanien.

JOSÉ MARÍA GONZÁLEZ-ESTÉFANI Y ROBLES

1926 in Torredonjimeno (Jaén), Spanien, geboren. Lizentiat der Philosophie und Literatur der Universität Madrid, Lizentiat der Sozialwissenschaften der Päpstlichen Universität in Salamanca. Er studierte in Freiburg (Schweiz) und erwarb dort den Titel des Lizentiaten und des Doktors in Politologie. Derzeit Professor an der Soziologischen Fakultät der Päpstlichen Universität in Salamanca für den Bereich der Geschichte politischer Ideen und Formen. Zahlreiche Veröffentlichungen: Essai sur les mouvements sociaux contemporains: Le socialisme humaniste (1967), Perspectívas sociológicas de la revolución (1969), Mesianismo y secularización en los movimientos sociales contemporáneos (1971) usw. Er ist engagierter Sozialist in der (erneuerten) spanischen Sozialistischen Arbeiterpartei und der U.G.T. (Vereinigung der Arbeiter). Er ist auch Professor der Kultursoziologie am Institut für Soziologie der Universität Madrid. Anschrift: Instituto Superior de Pastoral, Juan XXIII., 3, Madrid 3, Spanien.

Gregory Baum

Der kanadische Sozialismus und die christliche Kirche

Während die europäischen Länder um die Jahrhundertwende sozialistische Parteien hervorbrachten, erlebte Kanada das Entstehen einer das ganze Land umfassenden sozialistischen Partei erst auf der Höhe der wirtschaftlichen Depression in den dreißiger Jahren. Im Jahre 1933 taten sich in Regina, der Hauptstadt der Provinz Saskatchewan, einige sozialistische Gruppen und progressistische Bewegungen zusammen, um eine neue nationale Partei zu bilden, die weitgehend nach dem Muster der britischen Labour-Party gestaltet war. Ihre Gründer nannten sie *Cooperative Commonwealth Federation* (CCF)[1]. Die verschiedenen Gruppen formulierten ihren gemeinsamen sozialistischen Standpunkt in dem sogenannten Regina-Manifest. Das Ziel der neuen Partei war im ersten Paragraphen ausgesprochen: «Wir haben das Ziel, das gegenwärtige kapitalistische System mit der ihm innewohnenden Ungerechtigkeit und Unmenschlichkeit durch eine soziale Ordnung zu ersetzen, durch welche die Beherrschung und Ausbeutung einer Klasse durch eine andere beseitigt wird und in der eine wirtschaftliche Planung über ungeregelten privaten Unternehmungen und einem ungelenkten Konkurrenzkampf steht, und in der schließlich eine echte demokratische Selbstregierung, basierend auf wirtschaftlicher Gleichheit, möglich werden kann.» «Keine von der CCF gestellte Regierung wird», so lesen wir weiter im letzten Paragraphen, «sich zufrieden geben, ehe sie den Kapitalismus ausgetilgt hat.»

Der kanadische Sozialismus war, dem britischen Modell folgend, ein pragmatischer Zusammenschluß mehrerer radikaler und progressistischer Bewegungen. In Saskatchewan war der sogenannte *«prairie radicalism»* stark vertreten, eine populistische Bewegung, entstanden aus der wilden Entschlossenheit einiger Farmer, die ihren Familien gehörenden Weizenfarmen vor der Bedrohung durch den Monopolkapitalismus zu schützen. Ebenso einflußreich und häufig liiert mit dem Populismus war die Kooperative Bewegung (*cooperative movement*), gegründet in Westkanada und Neuschottland, weithin britischen Ursprungs, die bestrebt war, dem Volk zu helfen bei der Wiedergewinnung von Kontrolle über und Eigentum an den Mitteln der Güterverteilung und gegebenenfalls auch an den Produktionsmitteln. Die Bewegung setzte sich für kooperatives Eigentum und damit auch für die Abschaffung der Lohnarbeit ein. Ihre Vorstellung von der Gesellschaft als kooperativem Gemeinwesen verschaffte der neuen Partei ihren Namen: CCF. Mit diesen Volksbewegungen verbunden waren Organisationen städtischer Arbeiter, namentlich in Westkanada; diese traten ein für eine Planwirtschaft und die Überführung der Produktionsmittel in öffentliches Eigentum; im übrigen huldigten sie dem britischen Konstitutionalismus. Sie waren bereit, sich in einem demokratischen Klassenkampf zu engagieren.

Ontario machte seinen Einfluß auf die neue sozialistische Partei durch die *League for Social Reconstruction* geltend, eine Gemeinschaft sozialistischer Intellektueller, die sich nach dem Vorbild der *Fabian Society of Great Britain* ausgerichtet hatte. Beteiligt waren an der Schaffung der neuen Partei auch einige christliche Radikale, Geistliche und ehemalige Geistliche, die dem *Social gospel* verpflichtet waren; einige von ihnen hatten sich in den zwanziger Jahren als unabhängige Progressive (*independent labour progressives*) ins Parlament wählen lassen. Und schließlich umfaßte die neue Partei noch die sozialistische Bewegung von Britisch Kolumbien mit ihrer streng marxistischen Observanz. Da sie in ihrem Sozialismus pragmatisch und nicht willens war, sich theoretisch zu definieren, stand die neue Partei von Anfang an in heftigen Auseinandersetzungen mit der kleinen Kommunistischen Partei Kanadas. Die CCF warf den Kommunisten vor allem vor, daß sie einem revolutionären Programm verpflichtet waren, daß sie einen so gesteigerten Wert auf Reinheit der Lehre legten, daß sie nicht an die britische Demokratie glaubten und sie daher in zynischer Weise für ihre Zwecke mißbrauchten, und namentlich, daß sie den Moskauer Direktiven sklavisch ergeben waren.

Die CCF wuchs in Kanada einigermaßen schnell. Anfang der vierziger Jahre sah es aus, als folge die CCF dem europäischen Muster, wo die sozialistischen Parteien die Hauptalternativen für die Regierung wurden und schließlich zur Regierungsbildung gewählt wurden. 1944 wurde die CCF zur Übernahme der Provinzialregierung von Saskatchewan gewählt und übernahm die Stellung der offiziellen Opposition in drei weiteren Provinzen: Britisch Kolumbien, Manitoba und Ontario. Doch dann kam der Vorstoß zum Stillstand. Von 1945 an verlor die CCF viele ihrer Wähler; die von ihr vorgeschlagenen Reformprogramme wurden von der Liberalen Partei übernommen; und um Anschluß an die in Kanada vorherrschende Strömung zu gewinnen, modifizierte die CCF erheblich ihre sozialistische Perspektive[2]. Das Wachstum der Partei folgte nicht dem europäischen Vorbild. Die CCF

mußte sich damit begnügen, in Kanada eine größere dritte Partei zu bilden, die zwar einigen Einfluß besaß, aber nicht nach der Regierungsmacht greifen konnte. Anfang der sechziger Jahre schlossen sich organisierte Arbeiterbewegungen der CCF an und bildeten mit ihr zusammen eine neue Partei, die Nachfolgerin der CCF, mit dem Namen *New Democratic Party* (NDP). Diese umfaßte nun ein breites Spektrum von Mitgliedern, von den Erben des kanadischen Sozialismus, die das Regina-Manifest nicht vergessen konnten, bis zu einem liberalen Flügel, der mehr in den Kategorien des Wohlfahrtsstaates dachte und die kapitalistische Gesellschaft durch eine stärker entwickelte soziale Gesetzgebung humanisieren wollte. Darin gleicht, wie ich annehme, die NDP den demokratischen sozialistischen Parteien Europas.

Weshalb gelang es dem kanadischen Sozialismus nicht, den europäischen Weg zu gehen und zur Alternative für die älteren bürgerlichen Parteien zu werden? Aus nordamerikanischer Perspektive würde die realistischere Fragestellung eher lauten: Weshalb war Kanada fähig, eine sozialistische Partei zu schaffen, während es, ungeachtet verschiedener Versuche, den USA niemals gelang, eine sozialistische Partei, die im täglichen politischen Leben voll anerkannt war, auf nationaler Ebene zustande zu bringen?[3] Doch so wichtig diese Frage auch sein mag: Sie führt uns fort von dem Thema unseres Beitrages, in dem es um das Verhältnis der christlichen Kirche zum kanadischen Sozialismus geht. Es muß in diesem Zusammenhang zunächst noch betont werden, daß die kanadische Arbeiterschaft in den dreißiger Jahren nicht als ganze hinter der CCF gestanden, noch auch nach der Bildung der NDP sich voll und ganz mit der kanadischen sozialistischen Partei identifiziert hat. Die kanadische Arbeiterschaft war sich niemals klar darüber, ob sie dem nordamerikanischen oder dem britischen Modell der Arbeiterbewegung folgen sollte. In den USA blieb die Arbeiterschaft insgesamt politisch und ideologisch unengagiert und wählte die Vertreter einer beliebigen Partei, wenn und soweit sie sich als arbeiterfreundlich erwiesen hatten. In Großbritannien dagegen hatte die Arbeiterbewegung sich bereits früh mit der sozialistischen Partei als ihrer politischen und ideologischen Basis identifiziert. Da die meisten kanadischen Arbeiter unter US-amerikanischen Auspizien organisiert waren oder doch zumindest zu sogenannten internationalen – das heißt ideologisch in den USA beheimateten – Gewerkschaften gehörten, erschien dem kanadischen Arbeiter das amerikanische Modell zumeist einischtiger als das britische, wie es im Vereinigten Königreich und den Commonwealth-Ländern wie Australien und Neuseeland vertreten war.

Das protestantische Soziale Evangelium

Der protestantische Beitrag zum kanadischen Sozialismus ist beachtlich. Zwischen 1914 und 1924 inspirierte das kanadische Soziale Evangelium, das zwar aus britischen und amerikanischen Quellen stammte, sich indessen in der Gestalt der historischen sozialen Bewegungen Kanadas Ausdruck schuf, führende Männer der verschiedenen Kirchen, speziell der Methodisten, sich für ein radikales soziales Christentum einzusetzen, in den verschiedenen Gebieten Kanadas Arbeiter-Kirchen zu bilden und eine Führerschaft für die unterdrückten Farmer und Arbeiter des Westens zu übernehmen. Dieser Zeitabschnitt des Sozialen Evangeliums ist von Richard Allen in seinem bemerkenswerten *The Social Passion: Religion and Social Reform in Canada*[4] untersucht worden. Das kanadische Soziale Evangelium beschränkte sich keineswegs auf soziales Empfinden und liberale Reform. Karl Marx nannte – wir möchten daran erinnern – christlichen Sozialismus das Heilmittel des Klerus gegen das Sodbrennen der Aristokratie. In Kanada gab es neben der liberalen Form des Sozialen Evangeliums, auf die Marx' spitze Bemerkung vielleicht anwendbar ist, in der Kirche einen radikalen Flügel, der gemeinsame Sache machte mit den radikalen sozialistischen Bewegungen im Land, speziell im Westen. Das Soziale Evangelium schuf eine eigene Ausdrucksform zur Verwerfung des Kapitalismus und zum Entwurf der gerechten Gesellschaft, die es zu schaffen galt, – eine Ausdrucksweise, die in den frühen zwanziger Jahren in den Berichten des *Committee on Social Service and Evangelism of the Methodist Church* in Gebrauch war.

Ungeachtet des beträchtlichen Einflusses der radikalen Christen auf ihre kirchlichen Ausschüsse und Arbeitskreise, fanden sie sich schließlich in Konflikt mit ihren Kirchen, die sich dafür entschieden, sich mehr und mehr mit der herrschenden Richtung der kanadischen Gesellschaft zu arrangieren. Die radikalen Geistlichen und ehemaligen Geistlichen begaben sich in mehr weltliche Bereiche. Einige von ihnen wurden als unabhängige Progressive ins Parlament gewählt. Besonders erwähnenswert ist J.S. Woodsworth, ehemaliger methodistischer Geistlicher, in den zwanziger Jahren Parlamentsmitglied, Hauptgründungsmitglied und erster nationaler Leiter der CCF[5]. Die Entfremdung zwischen den in ihrer konservativen Haltung neu bestärkten Kirchen und den christlichen Radikalen erwies sich als dauerhaft und brachte die erste Phase des kanadischen Sozialen Evangeliums zum Abschluß. Solange es wirksam gewesen war, hatte es einen wesentlichen Beitrag geleistet zu der sozialen Bewegung, die schließlich die CCF auf den Plan gerufen hatte.

In den dreißiger Jahren, nach der Gründung der CCF auf dem Höhepunkt der wirtschaftlichen Depression, gewann das Soziale Evangelium neue Wirkkraft. In enger Zusammenarbeit mit der *League for Social Reconstruction*, dem kanadischen Gegenstück der britischen *Fabian Society*, begann in Toronto und Montréal eine Gruppe christlicher Theologen, das christliche Evangelium im Licht der sozialistischen Gesellschaftsanalyse zu interpretieren. Sie bildeten eine Organisation, die *Fellowship for a Christian Social Order*, die während der dreißiger Jahre einen erheblichen Einfluß auf die anglikanische und die protestantischen Kirchen Kanadas ausüben sollte[6]. Diese Theologen waren keine entfremdeten Intellektuellen, fern von den historischen Bewegungen; sie standen mitten im Kampf der Arbeiterbewegung und der CCF, und ihre theologischen Überlegungen waren ganz konkret bezogen auf die sozialen Bedingungen des Lebens in Kanada. Ihr Werk wird greifbar in ihren in verschiedenen Zeitschriften veröffentlichten Artikeln sowie in dem Buch *Toward the Christian Revolution*, herausgegeben von Gregory Vlastos und R.B.Y. Scott, einer Sammlung von Aufsätzen zu einer sozialistischen Theologie. Durch die Arbeit der Fellowship sind in den dreißiger Jahren nicht wenige Christen so weit gebracht worden, daß sie sich mit der kanadischen sozialistischen Bewegung identifiziert haben.

Das Soziale Evangelium leistete in den dreißiger Jahren eine bemerkenswerte theologische Arbeit[7]. Zunächst einmal, indem die Theologen versuchten, marxistische Prinzipien in ihr Bild von der historischen Wandlung der Gesellschaft zu integrieren. Darüber hinaus wandten die kanadischen Theologen sich gegen die einflußstarke neuorthodoxe Theologie von Reinhold Niebuhr, der das Soziale Evangelium in den USA erfolgreich in Mißkredit gebracht hatte. Niebuhr hatte dem frühen Sozialen Evangelium Liberalismus und Unterschätzung der Macht der Sünde und im Zusammenhang damit die Erwartung eines Reiches Gottes auf Erden vorgeworfen. Das Soziale Evangelium unterschätzte, wie Niebuhr glaubte, die radikale und unerfüllbare Forderung des Neuen Testaments: die selbstlose Liebe, die ideale *agape*, die aber nur in interpersonalen Beziehungen ihren Sinn erhalte, aber keine direkte Anwendung auf die soziale Ordnung finden könne. Das soziale Leben mußte nach Niebuhrs Auffassung auf einem realistischen klugen Kompromiß aufbauen.

Gegen Niebuhr betonten die kanadischen sozialistischen Theologen, sie seien keine Liberalen, sie besäßen durchaus einen geschärften Sinn für die Sünde, nur daß in ihren Augen die Sünde der Welt vornehmlich sozialer Natur sei und ihren Ausdruck in den Widersprüchen innerhalb der Gesellschaft finde. Sie erwarteten keineswegs das Reich Gottes auf Erden, doch betrachteten sie sehr wohl die Verheißung des Gottesreiches als das Maß, mit dem die gegenwärtige soziale Ordnung zu messen sei. Sie selbst und nicht Niebuhr seien der eschatologischen Spannung des Evangeliums treu. Darüber hinaus verwarfen die sozialistischen Theologen Niebuhrs Idee, die absoluten Aufforderungen des Evangeliums richteten sich auf eine *agape* oder selbstlose Liebe, die keinen unmittelbar sozialen Sinn besitze. In den Augen der kanadischen Theologen lautete die Aufforderung des Evangeliums an die Christen, einander zu lieben in einem Gegenseitigkeitsverhältnis – also ein Ideal, das zugleich für den personalen wie für den sozialen Bereich Geltung besaß. Und eben diese Forderung von Gegenseitigkeit verlangte die Verwerfung jenes auf Konkurrenz und Ausbeutung beruhenden Wirtschaftssystems.

Schließlich kritisierten die kanadischen Theologen auch noch Niebuhrs Existenzialismus. Für Reinhold Niebuhr war, nach existenzialistischer Tradition, Angst eine wichtige menschliche Gegebenheit. Die persönliche Angst enthüllte in Niebuhrs Augen die Wesensgespaltenheit des Menschen und wurde so zu einem Sprungbrett zur Theologie. Die kanadischen Theologen hatten das Empfinden, bevor ein solcher Sprung auf den metaphysischen Bereich zu unternommen werden könne, sei es notwendig zu untersuchen, ob und in welchem Umfang Angst durch Gegensätze in der Gesellschaft erzeugt werde: Eine auf Konkurrenz abgestellte und leistungsorientierte Gesellschaft, bedroht durch Arbeitslosigkeit und andere Formen von Unsicherheit, ruft Seelennot hervor, die nicht durch innengerichteten Glauben geheilt werden kann, sondern durch christliches Engagement für den Aufbau einer kooperativen, egalitären Gesellschaft. Existenzialistisches Denken gehe, so kam es den kanadischen Theologen vor, einer kritischen Analyse der sozialen Grundlagen menschlicher Existenz aus dem Wege.

In den vierziger Jahren ging es mit der *Fellowship for Christian Social Order* bergab; und schließlich zerfiel sie. Mit dem Rückgang der sozialistischen Bewegung in Kanada nach 1945 söhnte sich die Kirche stärker mit dem Hauptstrom der Gesellschaft aus. Heute, dreißig Jahre später, gibt es einige Anzeichen für ein erneuertes Interesse protestantischer Denker am Sozialismus.

Der katholische Standpunkt

Die katholische Kirche in Kanada besteht aus zwei Teilen, die kulturell und sozial gesehen voneinander verschieden sind: der französisch-kanadischen Kirche,

die in Québec eine Majorität bildet, und der Kirche der englischsprechenden Katholiken, die in den meisten Landesteilen eine Minorität darstellt. Wenn wir von der Reaktion der kanadischen Katholiken auf den CCF-Sozialismus sprechen wollen, müssen wir tunlichst zwischen diesen beiden Zweigen der katholischen Kirche Kanadas unterscheiden.

Zu Anfang des Jahrhunderts und in seinen frühen Jahren waren Katholiken in den sozialistischen Bewegungen nur Ausnahmeerscheinungen. Die Provinz Québec bildete einen Bereich vollständig katholischer Kultur mit einer Arbeiterbewegung, die weitgehend von der Kirche kontrolliert wurde, und, nach 1921, mit Gewerkschaften, die der kirchlichen Obrigkeit gehorsam waren. In den englischsprachigen Gebieten Kanadas waren Katholiken generell nur in solchen Gegenden wie Britisch Kolumbien und Neuschottland in radikalen sozialistischen Bewegungen engagiert, wo es Kohlenbergwerke und Stahlproduktion gab, die Situationen extremer Ausbeutung entstehen ließen, welche mit Macht nach einer Solidarität der Arbeiter riefen und religiöse Unterschiede irrelevant werden ließen. In Cape Breton Island, der östlichen Spitze von Neuschottland, einem Gebiet mit einer Arbeiterschaft, in der es mehr Katholiken als Protestanten gab, waren Katholiken aktiv in den sozialistischen Bewegungen tätig.

1933 wurde die CCF gegründet. Wie reagierten die Katholiken Kanadas auf diese neue sozialistische Partei? Wir erinnern daran, daß Papst Pius XI. in seiner Enzyklika *Quadragesimo anno* aus dem Jahre 1931 den gemäßigten Sozialismus seiner Zeit verworfen hatte. Kardinal Bourne, der Erzbischof von Westminster, gab daraufhin augenblicklich eine Erklärung heraus, die besagte, die päpstliche Verurteilung sei auf die britische *Labour Party* nicht anzuwenden[8]. Zwar gebe es in der britischen *Labour Party*, so führte er aus, einige Mitglieder, die sich streng nach den vom Papst verurteilten sozialistischen Auffassungen orientierten, die Partei als ganzes aber stehe in der Tradition des britischen Sozialismus, der auf andersartigen Prinzipien aufbaue und nicht unter die päpstliche Verurteilung falle. Den Katholiken stand es also frei, in der *Labour Party* zu verbleiben. Die katholische Hierarchie von Australien und Neuseeland nahm die gleiche Stellung den Arbeiterparteien ihrer Länder gegenüber ein. Als 1933 die CCF gegründet wurde, die nach dem Vorbild des britischen Sozialismus aufgebaut war, folgten die kanadischen Bischöfe nicht der Politik der katholischen Bischöfe des Commonwealth. Statt dessen wandten sie die päpstliche Verurteilung des gemäßigten Sozialismus auf die neue Partei an und warnten die Katholiken vor ihr.

Schon im Oktober 1933, drei Monate nach der Veröffentlichung des Regina-Manifests, gab die nationale Hierarchie Kanadas eine Erklärung heraus über die Gefahren der Gegenwart; darin wurde der katholischen Bevölkerung warnend zu bedenken gegeben, der Sozialismus sei in keiner seiner Formen das adäquate Heilmittel für die ernsten sozialen Übel der Depression[9]. Während die CCF nicht beim Namen genannt war, warnte die Erklärung vor neuen Parteien, die ein gemäßigtes sozialistisches Programm vertraten und viele brave Leute anzogen durch die in ihrem Programm enthaltenen Elemente von Wahrheit. Im Februar 1934 traten die Bischöfe von Saskatchewan, wo die CCF ihre am stärksten verwurzelten einheimischen Stützen besaß, mit einem Schreiben an die Öffentlichkeit, in dem sie vor der neuen Partei – wiederum ohne Namensnennung – warnten, da sie auf Prinzipien aufbaue, die letzten Endes die gesamte christliche Weltordnung untergraben müßten[10]. Die kanadischen Bischöfe folgten hier der Lehrmeinung des Papstes. Denn nach Pius XI. ist der gemäßigte Sozialismus eine politische Philosophie, die Angst hat vor ihren eigenen Schlußfolgerungen. Der gemäßigte Sozialismus ist, nach der Meinung des Papstes, aus taktischen Gründen bereit, sein materialistisches oder atheistisches Verständnis des Lebens in den Hintergrund zu stellen, die Verstaatlichung des Privateigentums auf die Schlüsselindustrien zu begrenzen und den Klassenkampf durch eine politische Auseinandersetzung nach demokratischen Prinzipien zu ersetzen. Seinem Wesen nach, so erklärt der Papst, bleibt der Sozialismus atheistisch, bekämpft jegliches Privateigentum und verschreibt sich dem gewaltsamen Umsturz. Aus seiner ureigensten Tendenz, so argumentiert der Papst, führt auch der gemäßigte Sozialismus zum Kommunismus. «Kein Mensch», so lautete seine Schlußfolgerung, «kann zugleich wahrer Katholik und ehrlicher Sozialist sein.»

Und was geschah in Québec? Hier verurteilten die Bischöfe die CCF namentlich. Im Februar 1934 hielt Erzbischof Gautier von Montreal eine Predigt, die später der Presse zugänglich gemacht wurde, in der er eine detaillierte Wertung des Standpunktes der CCF vorlegte; darin erklärte er unter Bezugnahme auf das Regina-Manifest, daß dieser Standpunkt sich in Widerspruch zur katholischen Soziallehre befinde, und verbot den katholischen Christen, sich der CCF anzuschließen oder ihr ihre Stimme zu geben[11]. Diese entschiedene Stellungnahme der Bischöfe war einer der Gründe, aus denen die CCF im katholischen Québec niemals für längere Zeit Fuß fassen konnte.

Es gab aber auch noch kulturelle Gründe, aus denen die CCF der Bevölkerung von Québec als Feind erschien. Selbst die mit der sogenannten *Action Libérale*

Nationale verbündeten katholischen Radikalen, die die antikapitalistische Seite der päpstlichen Lehräußerungen herausarbeiteten, fanden es unmöglich, mit der CCF zusammenzuarbeiten[12]. Die katholischen Radikalen riefen nach einer starken Regierung, die die Macht der in ausländischer Hand befindlichen Gesellschaften in Québec brechen und die Lebensbedingungen der Bauern, Handwerker und kleinen Geschäftsleute verbessern sollte. Sie widersetzten sich der Tendenz zur weiteren Industrialisierung und hofften, Québec könne seinen weithin ländlichen Charakter bewahren. Doch gerade diese Progressiven konnten nicht mit der CCF zusammenarbeiten. Die CCF trat nämlich ein für eine starke Bundesregierung in Ottawa, die in der Lage wäre, sich mit den mächtigen Aktiengesellschaften auseinanderzusetzen und eine Wirtschaftsplanung einzuleiten, während die Québecer Progressiven eine starke Provinzialregierung verlangten, die fähig wäre, sich um die Probleme Québecs zu kümmern. Die Frankokanadier fürchteten den zentralistischen Trend des kanadischen Sozialismus. Die CCF folgte der Vision eines geeinten Kanada, während die Progressiven in Québec von einem weithin unabhängigen Québec träumten. Und schließlich war die CCF eine weltlich-politische Bewegung mit einer gewissen protestantisch-evangelikalen Note, während die Québecer Radikalen überzeugt katholisch waren. So faßte der kanadische Sozialismus, selbst auf seinem Höhepunkt, niemals Fuß unter den Frankokanadiern.

Nun zurück zum englischsprechenden Kanada. Weshalb, so mußten wir fragen, lehnten die englischsprachigen Bischöfe die CCF in den dreißiger Jahren ab? Weshalb folgten sie nicht dem Beispiel der britischen katholischen Bischöfe? Mir scheint, die katholische Kirche im englischen Kanada befand sich in einer ähnlichen Lage wie die Arbeiterbewegung des Landes: sie war stark nach den USA ausgerichtet, und wenn sie sich vor der Wahl zwischen einem britischen und amerikanischen Handlungsmodell befand, gab sie in der Regel dem amerikanischen den Vorzug. Die Katholiken des englischsprechenden Kanada bildeten eine Subkultur in einem protestantischen Land und fühlten sich aus diesem Grund eng verbunden mit den Katholiken der Vereinigten Staaten, die in ihrem Land eine ähnliche Subkultur bildeten. Sozial engagierte Katholiken im englischsprechenden Kanada ließen sich von sozial engagierten Katholiken in den USA inspirieren, die hinter der Arbeiterbewegung, hinter Roosevelts *New Deal*, hinter der neuen Gesetzgebung für einen sozialen Fortschritt und einen Abbau der Macht der Monopolgesellschaften standen[13]. Den sozial eingestellten Katholiken der USA aber kam es auf das konkret-praktische Ergebnis an; sie vermieden politische Ideologien und speziell jede sozialistische Terminologie und Redeweise und begünstigten die beherrschenden Tendenz der amerikanischen Arbeiterschaft, politisch nicht Partei zu ergreifen. Die amerikanischen Katholiken wünschten, die traditionellen Parteien sollten sich soziale Ideale zu eigen machen, für Gerechtigkeit eintreten, und hofften, diese Parteien würden von hochherzigen und sozial gesinnten Menschen aller Klassen der Gesellschaft getragen werden. Eine Arbeiterpartei, die weithin auf einer einzelnen Klasse aufbaute, paßte nicht in ihr Bild von der Gesellschaft. Nach meiner Meinung hat eben diese Perspektive der amerikanischen Katholiken die kanadischen Katholiken, speziell ihre Bischöfe, dazu bewogen, die CCF als eine gefährliche Bewegung anzusehen.

Erst im Jahre 1943 ließen sich die kanadischen Bischöfe zu einer öffentlichen Erklärung bewegen, in der es hieß, die Katholiken seien frei, ihre Stimme jeder beliebigen Partei zu geben, mit einziger Ausnahme der kommunistischen Partei. Da aber diese Erklärung die CCF nicht namentlich erwähnt und da verschiedene katholische Blätter annahmen, die Bischöfe hätten ihre Ansicht nicht wirklich geändert, blieb die Auswirkung dieser bischöflichen Erklärung im sozialen Bereich außerordentlich gering[14]. Die Haltung der Katholiken dem kanadischen Sozialismus gegenüber ist gut umschrieben in dem derzeit recht berühmten Brief von Father Eugene Cullinane, dem ersten Priester, der 1945 in Saskatchewan öffentlich der CCF beitrag. «Die Mentalität», so heißt es da, «der meisten Katholiken, einschließlich des Klerus, der ich über ganz Kanada hin begegnet bin, ist gekennzeichnet durch ein schrecklich verzerrtes Bild von der Realität der CCF. Daraus ergibt sich, daß die Katholiken allgemein einem tief verwurzelten wenngleich unbewußten Vorurteil der CCF gegenüber verhaftet sind... Im großen und ganzen verurteilen die Katholiken die CCF wegen etwas, was sie gar nicht ist; sie sind Sklaven eines einzelnen Wortes: Sozialismus.»[15] Der Einfluß der katholischen Lehre und die Auswirkung der amerikanischen Kultur haben es den kanadischen Katholiken unmöglich gemacht, zwischen den verschiedenen Arten von Sozialismus zu unterscheiden und sich mit einer sozialistischen Partei zu verbünden, wie es ihre Glaubensgenossen in England, Australien und Neuseeland mit einer britischen sozialistischen Partei getan haben.

Die sozialistische Bewegung in Kanada ist nicht dem europäischen Muster gefolgt. Sie wurde nicht zu der hauptsächlichen Alternative der bürgerlichen Parteien und gegebenenfalls zur regierungsbildenden Partei. Einer der Gründe dafür war, wie oben erwähnt, die Orientierung der kanadischen Arbeiterschaft nach dem Vorbild der Arbeiterschaft der USA. Ein anderer

Grund ist zweifellos die Opposition der katholischen Bevölkerung Kanadas gegen die CCF, denn sie bildet in Québec die Mehrheit und im übrigen Kanada, namentlich in der arbeitenden Klasse, eine bedeutende Minderheit.

Doch muß gleich gesagt werden, daß es Ausnahmen von dieser allgemeinen Regel gegeben hat. So wählte in den dreißiger Jahren ein weithin katholischer Bauernverband den Katholiken Joseph Burton als CCF-Mitglied in das Landes- und später in das Bundesparlament[16]. Katholische Bevölkerungskreise, die die CCF trugen, gab es sonst vornehmlich in den Teilen Kanadas, wie Britisch Kolumbien, Nord-Ontario und Cape Breton, in denen eine Montanindustrie und eine Tradition radikaler Gewerkschaften vorhanden war. In Cape Breton mit seiner katholischen Mehrheit wurde die CCF 1938 organisiert. Hier arbeiteten Katholiken vom ersten Augenblick an in der CCF mit. Der zuständige Bischof griff, dem britischen Vorbild folgend, nicht ein. Ja, die CCF-Kandidaten führten ihre Werbekampagne unter der Bevölkerung mit Zitaten aus den antikapitalistischen Partien der päpstlichen Enzykliken. Bis heute hat Cape Breton ein sozialistisches Bewußtsein bewahrt, das sich erheblich von dem des übrigen Landes unterscheidet. Die Bergleute und Stahlarbeiter von Cape Breton wählen weiter NDP-Vertreter ins Parlament. Unter diesen befindet sich Father Andrew Hogan, der erste Priester, der bisher in das Unterhaus gewählt wurde.

Heute begegnet man in der christlichen Kirche Anzeichen für ein neu erwachtes Interesse am Sozialismus. Das gilt speziell in Französisch-Kanada, einer in tiefgreifenden Wandlungen begriffenen Gesellschaft. Hier formuliert sich das Bild der Gesellschaft heute weitgehend in marxistischen Begriffen. Eine Gruppe von Katholiken, die Arbeiter und Intellektuelle umfaßt, die sogenannten *Politisés Chrétiens*, untersucht derzeit Sinn und Kraft des marxistischen Sozialismus vom Standpunkt der katholischen Glaubensperspektive aus.

[1] Walter D. Young, The Anatomy of a Party : The National CCF (University of Toronto Press, Toronto 1969).

[2] C. Caplan, The Dilemma of Canadian Socialism (McClelland and Steward, Toronto 1973).

[3] Vgl. C. Horowitz, Canadian Labour in Politics (University of Toronto Press, Toronto 1968) 3–57.

[4] (University of Toronto Press, Toronto 1973.)

[5] K. McNaught, A Prophet in Politics (University of Toronto Press, Toronto 1959).

[6] Roger C. Hutchinson, The Fellowship for a Christian Social Order (Theologische Dissertation, Victoria University, Toronto 1975).

[7] Im weiteren beziehe ich mich auf Roger Hutchinsons Dissertation, aaO.

[8] Vgl. Tablet (20. Juni 1931), dgl. Tablet (16. Febr. 1935).

[9] Jean Julliger, L'enseignement social des évêques canadiens de 1891 à 1950 (Fides, Montréal 1958) 192.

[10] AaO. 193.

[11] AaO. 194–195.

[12] J. Levitt, The CCF and French Canadian «Radical» Nationalism (MA-Dissertation, University of Toronto, 1965).

[13] David O'Brien, American Catholics and Social Reform (Oxford University Press, New York 1968).

[14] M.C. Ballantyne, The Catholic Church and the CCF : Canadian Catholic Historical Association, Report (1963) 33–45.

[15] Der Brief ist zitiert in S.M. Lipset, Agrarian Socialism (University of California Press, Berkeley 1971) 210–211.

[16] G. Baum, Joe Burton : Catholic and Sascatchewan Socialist : The Ecumenist (14, Juli–August 1976) 70–77.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

GREGORY BAUM

Geboren 1923 in Berlin, seit 1940 wohnhaft in Kanada, 1954 zum Priester geweiht. Er studierte an der McMaster Universität in Hamilton (Kanada), der Ohio State University (USA) und der Universität Freiburg (Schweiz), ist Master of Arts und Doktor der Theologie. Professor für Theologie und Soziologie am St. Michael's College der Universität Toronto, Herausgeber der Zeitschrift «The Ecumenist» und Mitherausgeber des «Journal of Ecumenical Studies». Er veröffentlichte u.a. : Man Becoming (1970), New Horizon (1972), Religion and Alienation (1975). Anschrift : St. Michael's College, University of Toronto, Toronto 181, Ontario, Kanada.

Philippe Warnier

Die Bischöfe Westeuropas und der Sozialismus

Die folgenden Zeilen geben weder vor, Vollständigkeit anzustreben, noch wollen sie wissenschaftlich oder politisch bzw. theologisch neutral sein. Der Autor ist weder Theologe noch Fachmann für Ekklesiologie oder Kirchengeschichte. Und er ist auch nicht in erster Linie Politiker. Er ist zunächst Leiter einer Bewegung für Erwachsenenbildung in personaler, christlicher und sozialistischer Sicht. In dieser Eigenschaft versucht er, Christen, die nach neuen Wegen suchen und links stehen, zu helfen, die politische Dimension ihrer Zugehörigkeit zur Kirche und die religiöse Bedeutung ihres politischen Kampfes in ihre Überlegungen mit einzubeziehen.

Da er selbst in der sozialistischen Partei Frankreichs politisch engagiert ist, ist er überzeugt, daß das Faktum Christentum in Frankreich und in Europa einen bedeutsamen und vielleicht sogar einen entscheidenden politischen Faktor darstellt.

Als Leiter einer Bewegung innerhalb der Kirche Frankreichs, in der Christen ihren Glauben in enger Verbindung mit ihrem Kampf für den Sozialismus leben und grundsätzlich, wenn auch durch Konflikte hindurch, mit der katholischen Kirche solidarisch sein wollen, bemüht er sich darum, seinen Brüdern im Glauben den engen Zusammenhang aufzuzeigen, der heute historisch zwischen dem Sozialismus und den Forderungen des Evangeliums besteht. Dabei ist er bemüht, letztere nicht auf ersteren zu reduzieren.

Die nationale Zugehörigkeit des Autors und die Gegebenheiten der sozialistischen Bewegung in Europa veranlassen ihn, in diesem Artikel vor allem die Haltung der Bischöfe jener Gegend herauszustellen, die man Südeuropa oder romanische Länder nennen kann, also die Bischöfe Frankreichs, Italiens, Spaniens und Portugals. Er wird die anderen Länder aber nicht übergehen.

Es sei ihm ebenfalls gestattet, das sozialistische Konzept in einem sehr weiten Sinn zu verstehen. Man kann nicht von der Haltung der Bischöfe Westeuropas sprechen, ohne den Zusammenhang zwischen ihrer theologischen Redeweise und den Gegebenheiten der kapitalistischen Gesellschaft, gegen die die Sozialisten kämpfen, zu analysieren. Ferner muß man auch das Problem des Marxismus angehen, der eines der grundlegenden theoretischen Werkzeuge mehrerer bedeutender sozialistischer Parteien darstellt. Dann ist es auch interessant, die Stellungnahmen der Bischöfe zu einer Anzahl ethischer Probleme mit den sozialistischen Optionen bezüglich der gleichen Fragen miteinander zu vergleichen. Schließlich kann man nicht davon Abstand nehmen, wenigstens am Rande auch auf die Entsprechungen hinzuweisen, die zwischen der sozialen Praxis innerhalb der Kirchen (ihrer Art, die sozialen Beziehungen innerhalb der Kirche zu organisieren) und den sozialistischen Entwürfen zur politischen Organisation der Gesellschaft bestehen.

Zum Schluß noch ein Wort, um die Grenzen und die Problematik dieses Artikels vollends abzustecken: Der Autor hält an der Berechtigung einer politischen Analyse kirchlicher Redeweisen fest und ist zugleich fest davon überzeugt, daß er im Glauben und als Glaubender das Wort der Bischöfe im Geist brüderlichen Dialogs, eines In-Frage-Stellens seiner eigenen Sicherheiten und der Kritik seines eigenen politischen Handelns annehmen muß.

Im folgenden wollen wir uns um dies bemühen:
- die verschiedenen nationalen Gegebenheiten zu beschreiben, die die Stellungnahmen der Bischöfe in bezug auf den Sozialismus bedingen und die Bischöfe zu verschiedenen Strategien anleiten;
- eine kritische Analyse jener Themen, die den meisten Bischöfen gemein sind, in bezug auf politische Probleme und auf den Sozialismus durchzuführen; dabei möchte ich aufzeigen, daß diese religiösen Themen *auch* ideologischen Charakter tragen (ohne sich darauf zu beschränken), d. h. daß sie trotz der Aufrichtigkeit der Bischöfe politische Optionen verbergen, die in keiner Weise neutral sind;
- einige positive Überlegungen zu den Fragen darzulegen, die sozialistische Christen sich auf bischöfliche Erklärungen hin stellen können.

Verschiedene Situationen und Strategien

Man kann annehmen, daß die Einstellung der Bischöfe zunächst von verschiedenen Faktoren ökonomischer, soziologischer und politischer Art beeinflußt ist: vom Grad der Konzentration und Modernisierung des Kapitalismus; von der Integration oder der mangelnden Integration der Arbeiterklasse in die sozialen Abmachungen; vom Fortbestehen oder Nichtfortbestehen vorkapitalistischer sozialer Schichten (insbesondere der Bauern); vom Bestehen oder Nichtvorhandensein mächtiger kommunistischer Parteien; von der Option der sozialistischen Parteien für eine Reform und Verbesserung des kapitalistischen Systems oder, im Gegenteil, für einen revolutionären Umsturz der Gesell-

schaft und von ihrer Anhängerschaft gegenüber dem Marxismus oder von dessen Ablehnung; vom Bestehen, von der Nichtexistenz oder der Schwäche politischer Kräfte, die sich ausdrücklich von der Soziallehre der Kirche herleiten; von der Anwesenheit oder Abwesenheit von Christen in den linksgerichteten Parteien.

Die eigentlich kirchlichen Faktoren sind nicht weniger bedeutsam: Die Probleme sind verschieden und die kirchlichen Strategien sehr unterschiedlicher Art, je nachdem, ob der Katholizismus die Religion des größten Teils der Bevölkerung darstellt oder ob Kirchen der Reformation vorhanden sind; ob der Katholizismus Staatsreligion bleibt und ob ein Konkordat besteht oder ob die Trennung von Kirche und Staat vollzogen ist; ob sich die Beziehungen zu Rom vertrauensvoll oder schwierig gestalten und je nach der religiösen Praxis und der Stärke der Verwurzelung der Kirchen in den sozialen Strukturen...

Wenn man auch nur einige Beispiele heranzieht, könnte man folgende Hypothese aufstellen:

In den germanischen, angelsächsischen und skandinavischen Ländern hat die Monopolstellung des Kapitalismus eine sehr vorherrschende Position errungen. Die Landwirtschaft wurde industrialisiert und die Herrschaft der Ware über alle Sektoren des sozialen Lebens nimmt von Tag zu Tag zu. Der Klassenkampf ist keineswegs beendet, er kann sogar sehr hart sein, aber er zielt im wesentlichen auf eine bessere Verteilung des Ertrags des Aufschwungs und auf eine Verbesserung bezüglich der Sicherheit der Arbeiter. Aber letztere sind in die sozialen Abmachungen, die von einem fortgeschrittenen Kapitalismus bestimmt werden, integriert.

Die sozialdemokratischen Parteien stellen die freie Marktwirtschaft nicht in Frage. Die Christen dieser Völker kämpfen vielleicht mehr in konservativen und insbesondere in christlich-demokratischen Gruppierungen, und der Klerus kann (in Deutschland zum Beispiel) diskret rechtsgerichtete Parteien begünstigen. Aber die Sozialdemokraten zählen in ihrer Mitte Christen, und mit Ausnahme von linksextremen Minderheiten stellt der revolutionäre Sozialismus kein Problem dar für die Kirchen, die zum Teil an den bestehenden sozialen Status gebunden sind: Er ist dafür zu sehr inexistent.

Schwierigkeiten können eher auf der Ebene sexualethischer Fragen entstehen, wie mehrere bischöfliche Verlautbarungen (aus Deutschland, England, der Schweiz usw.) bezeugen, die Themen wie Empfängnisverhütung, Abtreibung, Scheidung usw. behandeln. Das christliche Bewußtsein lehnt hier mehr eine soziale und moralische Freizügigkeit (die ebenso von rechtsgerichteten Liberalen wie von Sozialdemokraten vertreten werden kann) als eine wie auch immer geartete Tendenz zum Sozialismus ab.

Man muß ferner auf die Forderungen des Evangeliums hinweisen, die von den Bischöfen dieser Länder mitunter sehr eindeutig und mutig[1] auf internationale Probleme wie Gerechtigkeit für die Völker der Dritten Welt, den Waffenhandel usw. angewandt werden. Die kaum verschleierte Kritik an dem Imperialismus der multinationalen Konzerne trifft sich mit den Analysen der Sozialisten, selbst wenn sie nicht bis zur völligen Infragestellung des Imperialismus geht.

Wir wollen schließlich noch erwähnen, daß in jenen Ländern, in denen die Kirche über ein stark ausgebautes Netz an Institutionen (Schulen, Massenmedien usw.) verfügt, die Verteidigung dieser Positionen einen bedeutenden Platz in den politischen Stellungnahmen des Episkopats einnimmt.

Bei sehr unterschiedlichen Situationen ist in Südeuropa die Monopolstellung des Kapitalismus weniger vorangeschritten. Man findet hier mehr archaische Strukturen ökonomischer und sozialer Art vor. Die Existenz noch bedeutender bäuerlicher Volksgruppen, die revolutionäre Tradition der Arbeiterbewegungen und die Erinnerung an blutige Kämpfe gegen das Bürgertum, die tiefen Spuren, die faschistische Systeme hinterlassen haben (deren soziale Basis von den Mittelschichten gestellt wurde, die vom Kapitalismus bedroht waren), die Macht der kommunistischen Parteien, dies alles trägt dazu bei, daß das Entstehen einer sozialistischen Gesellschaft, die sich von dem Kapitalismus absetzt, eine je nach der Situation mehr oder weniger weit entfernte Möglichkeit darstellt.

An diesem Problem stoßen sich die Kirchen, die im wesentlichen mit dem sozialen und politischen *status quo* verbunden sind, die aber unter dem Druck von militanten Laien und jungen Klerikern, die sich für den Sozialismus entschieden haben, langsam dazu geführt werden, ihre Haltung in Frage zu stellen. Der Kampf gegen den Kommunismus erscheint den Bischöfen dann als eine entscheidende Aufgabe.

In Portugal steht ein konservativer Episkopat, der sich auf das Großbürgertum und einen Teil der kleinen Grundbesitzer stützt, ganz eindeutig auf der Seite der antirevolutionären Kräfte, nimmt am antikommunistischen Kreuzzug teil (vgl. den Erzbischof von Braga, im Sommer 1976) und verurteilt die «marxistischen» und laizistischen Parteien, angefangen bei der kommunistischen Partei bis hin zur demokratischen Volkspartei. In Spanien verurteilt eine kleine, beherrschende Gruppe des Episkopats, die entschieden nachkonziliar eingestellt ist, die Auswüchse des Francoregimes, unterstützt die vom König eingeleitete

Demokratisierung und setzt auf ein modernes, eindeutig in der kapitalistischen Entwicklung engagiertes Spanien.

In Italien stehen eine schwache sozialistische Partei, eine aufsteigende kommunistische Partei, die ein Drittel der Wähler repräsentiert und ihre soziale Basis in allen Klassen hat, neben einer bedeutenden christlich-demokratischen Partei, die zugleich mächtig, mißachtet und unfähig ist, den wirtschaftlichen und politischen Zerfall des Landes aufzuhalten. Die Kirche, die in diesem Land eine beachtliche soziale Macht darstellt, hat die Schlacht um die Abtreibung verloren, unterstützt offen die *Democrazia cristiana* und macht den Widerstand gegen die kommunistische Gefahr zum Zentrum ihrer Politik. Sie gerät dabei in Konflikt mit dem ständig wachsenden Engagement der Christen innerhalb der kommunistischen Partei.

In diesen drei Ländern stellen das Konkordat oder der Status des Katholizismus als Staatsreligion den Rahmen dar, innerhalb dessen der jeweilige Episkopat die Institutionen der Kirche und die soziale Macht, die mit ihnen verbunden ist, verteidigt und mitunter, wie in Spanien, versucht, die Kirche von einer sozialen Organisation zu desolidarisieren, deren Ungerechtigkeit zu sehr offensichtlich ist.

In Frankreich kann man (ohne einem «Nationalismus» zu verfallen, dessen Gefahren der Autor dieses Artikels ermißt) eine günstigere Situation feststellen, mit einer nuancierteren Haltung des Episkopats. Die Trennung von Kirche und Staat ist vollzogen, die am Evangelium orientierte Kritik der Mißstände im sozialen und wirtschaftlichen System ist mitunter sehr hart (ohne dessen Grundlagen in Frage zu stellen), die Teilnahme christlicher Vorkämpfer an linksgerichteten Parteien ist schlecht und recht anerkannt. Besonders aber verhindert es die neue Stärke der sozialistischen Partei, daß man Sozialismus mit Marxismus, wie auch die marxistische Analyse mit dem dialektischen Materialismus der Kommunistischen Partei Frankreichs identifiziert.

Dies hindert bestimmte Bischöfe, wie z. B. Bischof Elchinger von Straßburg nicht daran, den Linkstrend der Christen zu bedauern, und einen großen Teil des Episkopats nicht daran, das Evangelium gegen eine Linksblockierung zu verteidigen und die Christen vor dem Marxismus zu warnen, der mit dem Kommunismus gleichgesetzt wird, während gleichzeitig ihre pastorale Redeweise eher an der vorherrschenden Ideologie teilhat denn an einer Infragestellung des Kapitalismus, dessen Mißstände, nicht aber dessen Grundlagen kritisiert werden.

Zum Abschluß dieser zu knappen Analyse wäre hervorzuheben, daß die demokratischen Werte in zweifacher Hinsicht in die Kirchen eindringen: unter dem Gesichtspunkt der sozialistischen Sprechweise (man spricht von Basisgemeinden, von Selbstverwaltung, Infragestellung der Macht der Hierarchie, Zurückweisung des institutionellen Dualismus Kleriker/Laie) und unter dem der liberalen Redeweise (Demokratisierung, Partizipation der Laien usw.). Aber der Fortschritt in der Demokratisierung scheint eher die angelsächsischen als die romanischen Länder zu betreffen (so als würde der politische Nährboden hier keine «Absatzmöglichkeiten» für die Befreiungsaktion bieten). Überall aber wird der Gedanke einer engen Verbindung zwischen der hierarchischen Struktur und der göttlichen Stiftung der Kirche vom jeweiligen Episkopat stark verteidigt.

Die vorherrschenden Themen bischöflicher Äußerungen

Über die Verschiedenheiten der Situationen und der Strategien hinaus weisen die bischöflichen Reden in Westeuropa recht tiefgreifende Übereinstimmungen auf.

Man könnte sagen, daß diese Äußerungen, noch ehe sie über Sozialismus reden, implizit all das negieren, was jenen offenkundig zu sein scheint, die eine sozialistische Analyse der Gesellschaft vornehmen.

Gewiß sind Themen sozialistischer Kritik den Bischöfen nicht fremd, wenn sie die Ausschreitungen des Kapitalismus anprangern: In dieser Hinsicht ist das Bild, das der französische Episkopat in dem Dokument «Für eine christliche Handlungsweise im politischen Bereich» (1972) zeichnet, in dem er die Ungerechtigkeiten und Inkonsequenzen in der französischen Gesellschaft analysiert, bezeichnend. Und wenn die katalanischen Bischöfe in einem Arbeitspapier ihrer Bischofskonferenz (1974) im Kapitalismus eine zugleich ökonomische, politische und ideologische Gegebenheit sehen, die sich auf Gewinn und auf eine «materialistische, gegen das Evangelium gerichtete Doktrin» gründet, und die Ausbeutung anprangern, die sich durch die großen Monopole vollzieht, dann sind sie nicht mehr weit entfernt von einer sozialistischen Analyse.

Aber deshalb hören die Bischöfe doch nicht auf, die Gewalt der Ausgebeuteten und die der Ausbeuter auf die gleiche Ebene zu stellen, den Klassenkampf abzulehnen, im Namen des Gemeinwohls zur Kollaboration aufzurufen oder gar, wie die deutschen Bischöfe (in ihrem Aufruf vor den deutschen Wahlen im Oktober 1976) zu fordern, die «natürliche Ungleichheit» zu verteidigen und das Privateigentum zu respektieren.

Die Bischöfe geben vor, gleichermaßen den liberalen Kapitalismus und den marxistischen Kollektivismus zu kritisieren, indem sie sie als abstrakte Systeme betrachten, ohne die sozialen Kräfte in ihnen zu analysieren. Sie geben vor, Außenstehende zu sein, über der Auseinandersetzung zu stehen, und schlagen einen dritten, mythischen Weg vor, der keinerlei geschichtliche, soziale bzw. strategische Konsistenz besitzt. Sie predigen die Autonomie der zeitlichen Gegebenheiten, den Pluralismus, die Wahlfreiheit der Christen und die Weigerung der Kirche, ein Gesellschaftsmodell vorzuschlagen.

Dies hindert sie jedoch nicht daran, den Gedanken von einer «christlichen» Auffassung von Demokratie zu unterstreichen (in Portugal oder Italien) und die Auffassung von einer Soziallehre der Kirche aufrechtzuerhalten, die von außen her Situationen und geschichtliche Verwirklichung verurteilt. Hingegen scheinen sie nicht zu bemerken (trotz einiger schüchterner Anmerkungen in dieser Richtung durch die französischen Bischöfe in ihrem Dokument «Befreiung des Menschen und Heil in Jesus Christus», das 1975 erschien), daß ihre Rede ideologisch bestimmt ist.

Und wenn ihnen die Situation kritisch zu werden scheint für die soziale Ordnung, die sie verteidigen und zugleich kritisieren, dann zögern sie in Portugal, Italien oder sogar in Frankreich nicht, auf mehr oder weniger durchsichtige Weise die Parteien anzugeben, die die Gläubigen nicht wählen sollen, oder doch wenigstens vor denen zu warnen, deren «Ideologie» mit der christlichen Lehre nicht zu vereinbaren sei.

Wenn die Bischöfe zu sozialistischen Strömungen Stellung nehmen, machen sie sich im allgemeinen die offene Einstellung zu eigen, die Johannes XXIII. in seiner Enzyklika «Pacem in terris» einnahm (indem er zwischen den geschichtlichen Bewegungen und dem philosophischen Kontext, in dem sie entstanden sind, unterschied) und die von Paul VI. in «Octogesima adveniens» aufgegriffen wurde. Sie legen den Akzent auf die derzeitige Verschiedenheit der Sozialismen und geben zu, daß es für Christen legitim ist, sich auf dem Weg des Sozialismus zu engagieren, sofern dieser die Grundrechte der Person, wie zum Beispiel die Religionsfreiheit, respektiert.

Man kann jedoch darauf aufmerksam machen, daß diese Offenheit eine Frucht jahrelanger Kämpfe ist, die von den Militanten durchgefochten wurden, die nicht die Zustimmung des Lehramtes abgewartet haben, um sich links zu engagieren.

Die Bischöfe verhalten sich jedoch im allgemeinen ablehnend gegenüber «christlichen Gruppierungen für den Sozialismus», die sich nach den Treffen in Santiago (1972) und Québec in der ganzen Welt verbreitet haben, insbesondere aber in Italien, Portugal und Spanien. Sie werfen ihnen vor, das Evangelium mit einer einseitigen Inbeschlagnahme zu blockieren (so als wären die bischöflichen Reden selbst neutral!), eine politische Analyse der Kirche vorzunehmen und die Befreiung des Menschen mit dem Heil in Jesus Christus zu identifizieren.

Sie stellen gleichzeitig die marxistische Analyse in Frage, die diese Christen von der Kirche machen – eine Analyse, von der sie meinen, sie sei untrennbar mit dem atheistischen Materialismus verbunden.

Genau genommen ist es das Problem des Kommunismus und des Marxismus, das die Haltung der Bischöfe gegenüber dem Sozialismus kennzeichnet. In Nordeuropa ist die Sozialdemokratie nicht mehr marxistisch, und der Antikommunismus nimmt äußere Formen an. So widmet der deutsche Kardinal Hoeffner z. B. als eine klare Verurteilung der Christenverfolgungen den «verfolgten Brüdern» Osteuropas einen Hirtenbrief, in dem er Marxismus und Verfolgung gleichsetzt und mit keinem Wort die schimpfliche Unterdrückung von Christen (auch Bischöfen und Priestern) erwähnt, die in Lateinamerika im Namen eines Antimarxismus begangen wird.

Aber in Südeuropa stellt das Engagement von Christen in sozialistischen Parteien, die eine marxistische Analyse vertreten, ohne die atheistische marxistische Philosophie zu übernehmen, und auch die Tatsache, daß Christen den kommunistischen Parteien anhangen (besonders in Italien), für die Bischöfe ein beachtliches Problem dar.

Ob es sich nun um praktische Verbote seitens der Bischöfe (gegenüber christlichen Kandidaten auf kommunistischen Wählerlisten in Italien) oder um Ermahnungen mit religiösem Charakter handelt (die Christen, so sagen die französischen Bischöfe, können im Bereich der Gerechtigkeit kollaborieren, aber sich nicht Ideologien anschließen, die «von Parteien» propagiert werden und mit dem Glauben nicht zu vereinbaren sind), die Vorbedingungen intellektueller Art bleiben die gleichen: Der Marxismus wird mit der kommunistischen Organisation und dem dialektischen Materialismus als atheistischer Philosophie gleichgesetzt. Und so ist er mit dem Christentum nicht zu vereinbaren.

Es wirkt zum Teil spaßig, wenn man sieht, wie zum Beispiel die französischen Bischöfe (wie z. B. Bischof Matagrin) sich auf Herrn Marchais berufen, um diese Unvereinbarkeit endgültig herauszustellen, oder wie der portugiesische Bischof Ferreira Gomez ironische Bemerkungen macht über den «unterschwelligen Marxismus» jener Christen, die sich bemühen, eine andere Interpretation des Marxismus zu liefern.

Einige Belehrungen für sozialistische Christen

Wenn man eine politische Analyse der bischöflichen Äußerungen vornimmt und aufzeigt, daß die vorherrschende Ideologie aus ihnen Profit zieht, so bedeutet dies nicht, daß man sich deswegen weigern würde, ihr Wort als das von Brüdern im Glauben anzunehmen, deren Hirtenamt im Dienst der Wahrheit des Evangeliums und der Einheit der Kirche steht.

Die Christen, die ihren Glauben innerhalb des sozialistischen Kampfes leben, können Gewinn daraus ziehen, wenn sie sich von einer Anzahl von Äußerungen ihrer Bischöfe in Frage stellen lassen. Unter anderen kann man hier vier Punkte nennen, die kurz dargelegt werden sollen.

a. Zunächst kann sie der Nachdruck, mit dem die Bischöfe auf die Gefahr einer Reduzierung des Glaubens auf die Politik und des christlichen Heils auf die Formen der Befreiung des Menschen und auf die Gefahr der Identifizierung des Evangeliums mit einem politischen Vorhaben hinweisen, in durchaus nützlicher Weise zum Nachdenken bringen. Den Bischöfen ist Gehör zu schenken, wenn sie von einer kritischen Funktion des Glaubens sprechen. Dieser soll die Christen provozieren, sich immer aufs neue zu lösen. Er eröffnet ihnen einen unendlich weiten Raum schöpferischer Freiheit, zerbricht den Kreis ihrer zu stark behaupteten Sicherheiten und macht sie offen zum Empfang der absoluten Wahrheit und Wirklichkeit Gottes.

b. Dann kann der ständige Bezug der Bischöfe auf das Gemeinwohl, auf die brüderliche Zusammenarbeit unter den Menschen, die Aussöhnung der Klassen und der Völker, auf die Liebe und den Frieden des Evangeliums (über die ideologische Funktion dieser Themen zur Unterstützung des sozialen *status quo* hinaus) von den Christen neu interpretiert werden in einem Sinn, der weder den Konflikt noch den Klassenkampf noch die Revolution oder Machtergreifung ausschließt. Die sozialistischen Christen können ihren Kampf nur in der Liebe leben, als Präfiguration einer brüderlichen Aussöhnung mit allen Menschen.

c. Auch die Tatsache, daß die Bischöfe die Weigerung gewisser Christen, die Funktion der Aussöhnung der Kirche anzuerkennen, verurteilen, muß beachtet werden. Die durchaus legitime Kritik der ideologischen Redeweise der Kirche darf nicht in eine Negierung ihres göttlichen Mysteriums und in eine Haltung praktischer Feindseligkeit oder Verachtung umschlagen.

Der so zwiespältige Begriff «Pluralismus» kann von den sozialistischen Christen ganz neu aufgegriffen werden: Er kann die anspruchsvolle aber brüderliche Auseinandersetzung zwischen Gemeinden bedeuten, die weder die gleiche soziale Handlungsweise einnehmen, noch, trotz ihres gemeinsamen Bezugs auf Jesus Christus, den gleichen Glauben haben. Obwohl die Einheit im Glauben vom Geist Gottes gegeben wird, muß sie auch aufgebaut werden. Sie liegt vor uns Christen, aus denen der Klassenkampf zwar Gegner, nicht aber Feinde macht. Unter der Bedingung, daß sie nicht ihrerseits Anspruch auf politische Neutralität erheben, können die Bischöfe Mittler dieser Einheit, die noch zu verwirklichen ist, sein.

d. Schließlich kann man, selbst wenn man den Bischöfen vorwirft, daß sie den Marxismus mit einer bestimmten kommunistischen Handlungsweise und mit dem atheistischen Materialismus gleichsetzen wollen, doch dankbar sein, wenn sie darauf hinweisen, daß die marxistische Analyse (der historische Materialismus) sehr eng mit dem dialektischen Materialismus verbunden ist. Denn viele linksstehende Christen sind geneigt, diese Schwierigkeit zu übersehen und ihr Gewissen zweizuteilen oder aber das Wesentliche ihres Glaubens auf dem Weg zu lassen, was nicht besser ist.

Eine grundlegende theoretische Reflexion würde es hier möglich machen, Elemente für eine Neuinterpretierung des Zusammenhangs zwischen historischem Materialismus und atheistischem dialektischem Materialismus herauszuarbeiten[2].

[1] Vgl. zum Beispiel das Dokument der Kommission für Soziale Gerechtigkeit des englischen Episkopats oder die Stellungnahme der holländischen Bischöfe zur Abrüstung und zum Waffenhandel (1976) oder den Kampf, der bezüglich dieses Themas von den Christen in Belgien geführt wird.

[2] Vgl. die Erklärung der Bewegung «Vie Nouvelle» über den Marxismus, in der Julinummer 1976 von «Vers la Vie Nouvelle», 73, rue Ste Anne, F–75 002 Paris.

Übersetzt von Elisabeth Pfirrmann

PHILIPPE WARNIER

40 Jahre alt, verheiratet, vier Kinder. Mitglied einer Basisgemeinde. Seit 1971 auf internationaler Ebene verantwortlich für die Bewegung «La Vie Nouvelle» (Bewegung für Erwachsenenbildung). Er war Organisator des Treffens der Basisgemeinden in Rennes (1972) und in Dijon (1974) und einer der verantwortlichen Laien auf der Tagung für pastorale Fragen von 1974, auf der Bischöfe, Priester und Laien gemeinsam das Thema «Befreiung der Menschen und Heil in Jesus Christus» behandelten. Er ist Mitglied des nationalen Arbeitskreises der dritten Gruppierung, die mit der Sozialistischen Partei Frankreichs (P.S.) und einem Teil des P.S.U. sozialistische Kongresse auf nationaler Ebene vorbereitet hat. Autor des Werks «Phénomène des communautés de base». Mitglied des Obersten Kommitees der Jugend. Autor des Buches «La Foi d'un chrétien révolutionnaire». Anschrift: La Vie Nouvelle, 73 rue Sainte-Anne, F–75 002 Paris, Frankreich.

Matías García-Gómez

Katholische Soziallehre und Klassenkampf im Zusammenhang der gegenwärtigen Diskussionen in den romanischsprachigen Ländern

Die gegenwärtig im Bereich des lateinischen Europa geführten Diskussionen über das Verhältnis von «Klassenkampf» und «Soziallehre der Kirche» bewegen sich auf einer sehr prinzipiellen Ebene. Es geht dabei nicht einfach darum, wie weit die Lehre der Kirche einen Klassenkampf überhaupt zuläßt oder nicht; diese Frage ist in den Hintergrund getreten und taucht als Thema kaum noch auf. Vielmehr geht es um die Frage nach der Gültigkeit der traditionellen Soziallehre der Kirche einschließlich des Problems, ob eine solche Lehre überhaupt möglich ist. Scheinbar sprengt eine solche Fragestellung die Grenzen des Themas «Klassenkampf». Doch tatsächlich verhält es sich anders: Die Verfechter der Zulässigkeit und Notwendigkeit des Klassenkampfes haben angesichts der angenommenen Verurteilung dieses Kampfes durch die katholische Soziallehre mit einem energischen Gegenangriff reagiert, in dem sie die Klassenanalyse auf die Kirche selbst anwenden und den Klassenkampf als solchen in den eigensten Raum der Kirche hineintragen. So gesehen müssen Kritik und Zurückweisung der Soziallehre (in ihrem gesamten Inhalt) ganz einfach als ideologische Frontstellung des Klassenkampfes innerhalb der Kirche selbst verstanden werden.

Wir haben nicht die Absicht, diese Diskussion hier bis in die Einzelheiten hinein darzustellen. Wir müssen uns vielmehr darauf beschränken, die Aufmerksamkeit des Lesers auf einige Hauptlinien der in Gang befindlichen Diskussionen zu lenken, und wollen dabei den Hauptakzent auf die methodologischen Aspekte verlegen. Sie sind maßgeblich für alle übrigen, vor allem auch für die Aspekte, die besonders vom fundamentaltheologischen Standpunkt aus interessieren. Vom pastoralen Standpunkt betrachtet ein großer Teil der Wortführer solche Diskussionen – das wollen wir nicht vergessen – keineswegs als einfache akademische Debatten, sondern als einen fundamentalen Aspekt eben dieses Kampfes, der nach ihrer Meinung darin seine Analyse erfährt. Daher möchten wir Beispiele und Zeugnisse der Diskussion denjenigen Autoren entnehmen, die in den romanischsprachigen Ländern die Auseinandersetzung – in dieser oder jener Richtung – an der Basis vorantreiben und damit nachhaltig auf kirchliches und politisches Leben einwirken.

Anhand der so getroffenen Auswahl glauben wir, ein ausgewogenes Bild von den Hauptaspekten der gesamten Diskussion vermitteln zu können, wenn wir in aller Kürze den Gedankengang zweier Hauptwerke zusammenfassen[1], die, ohne extreme Tendenzen zu verkörpern, doch repräsentativ genug sind für die beiden Perspektiven, in denen man heute dieses Problem angeht; ihre Autoren gehören zu denjenigen, die sich der realen Implikationen ihrer Aussagen klar bewußt sind[2].

Klassenkampf in der Kirche und radikale Ablehnung der Soziallehre

Zunächst möchten wir auf das Buch von *Jean Guichard* eingehen, in dem er in aller Klarheit für die allerneuesten und einschneidendsten Aspekte der Frage Partei ergreift. Methodisch betrachtet bleibt das Buch zwar immer Gedankengut eines Christen, doch bewegt es sich im Rahmen einer fast rein politischen Analyse (im Sinne einer von der Klasse ausgehenden Betrachtung anerkanntermaßen marxistischer Inspiration), und sein Grundanliegen ist es, diese Klassenanalyse auch auf die Kirche und ihre «Soziallehre» anzuwenden.

Der Aufbau seiner Darlegung und Argumentation läßt sich etwa folgendermaßen kurz zusammenfassen: Er beginnt mit der Feststellung, daß «*ein politisches Verständnis des Glaubens*» unbedingt notwendig sei (Kap. 1). Auf der Grundlage dieser Feststellung geht er anschließend auf das Thema des Verhältnisses «von *Kirche und Klassenkampf*» ein (Kap. 2); er bestreitet die angebliche Neutralität der Kirche im Klassenkampf, ja überhaupt deren Möglichkeit: «Die Auseinandersetzungen innerhalb der Kirche stehen in enger Wechselbeziehung zu den sozio-politischen Konflikten innerhalb der Gesellschaft; die Kirche kann ihre tatsächliche Situation nur in dem Maße erfassen, in dem sie bewußt ihre Abhängigkeit angesichts des Klassenkampfes auf sich nimmt» (S. 48). Guichard versucht, diese Hypothese zu beweisen, indem er vor allem darlegt, daß es – zumindest heutzutage – unmöglich ist, sich am Rand der «weltweiten Kontestation» zu halten, ja daß diese Kontestation sich, um das zu sein, was sie sein will, gleichzeitig als «religiöse Kontestation» (indem sie eine bestimmte Form von Religiosität bestreitet) präsentiert und mit Notwendigkeit

den Klassenkampf in die Kirche selbst hineinträgt. Ein spezieller Bereich, in dem diese Situation sich auswirkt, wäre nach ihm der der «theologischen Reflexion», die ihrerseits ebenfalls unentrinnbar von den Auseinandersetzungen der Klassen überrollt wird.

Die zentrale These des Kapitels 3 («*Religiöse Praktiken und politische Strategien*») besagt, daß «religiöse Strategien den Gesetzen einer anderen Sache» – oder man könnte auch sagen: einer anderen Form – folgen; daß «eine Meinung oder Strategie politischer Natur» bestimmend ist «für eine Stellungnahme auf theologischer Ebene» (S. 78). Die Verteidigung dieser These geschieht anhand der Analyse des Verhaltens der Kirche der Gewaltanwendung gegenüber oder konkreter gesagt: der Verurteilung von Gewaltanwendung «jeder Art». Anschließend wird die zentristische pastorale Strategie der Kirche dargestellt, die «sie politisch auf einen strategischen Boden zentristischer Tendenz stellt» (S. 88), und gezeigt, daß auf seiten der Kirche für die Wahl der religiösen Strategie eine «politische Determiniertheit» vorhanden ist.

In Kapitel 4 («*Es gilt eine eigenständige Entscheidung zu treffen*») findet sich eine recht detaillierte Charakterisierung der eigentümlichen inneren Logik der beiden einander gegenüberstehenden religiösen Strategien (der reformistischen und der revolutionären), die mit den entsprechenden politischen Strategien korrespondieren; im Anschluß daran schließt das Buch, indem es das «Leitmotiv» und letztlich die Grundthese des ganzen Werkes klar erkennen läßt: zunächst die Feststellung, daß es unmöglich ist, konsequente und zueinander in Entsprechung stehende Optionen in beiden Bereichen, dem politischen und dem religiösen, zu vermeiden; sodann die Verteidigung der Unausweichlichkeit einer Option speziell für die revolutionäre Strategie. Eine solche Strategie setzt ein ganz bewußtes Eintreten in den Klassenkampf (einen Kampf, an dem man so oder so, wenn auch unbewußt, teilnimmt) voraus und das nicht allein innerhalb der weltlichen Gesellschaft, sondern bis hinein in den inneren Bereich der Kirche. Dieser letztere Aspekt impliziert seinerseits den ideologischen Kampf und mit diesem verbunden den Bruch mit der «Soziallehre» und die Auseinandersetzung mit ihr.

Die Christen und der Klassenkampf

Das Buch von *René Coste* zeigt einen recht verschiedenen Charakter, nicht allein in seinen Ergebnissen, zu denen es gelangt, sondern vor allem in methodologischer Hinsicht. Vom ersten Augenblick an betrachtet Coste es als notwendig, die rationale mit der theologischen Analyse möglichst weitgehend zu koordinieren. Er setzt sich zum Ziel, «eine möglichst genaue Kenntnis der sozialen Wirklichkeit und eine theologische Erhellung, die der dem Glauben an Jesus Christus eigenen Dynamik so treu wie möglich ist», zu erreichen (S. 6). Das direkt angesprochene Thema ist der Klassenkampf innerhalb der Gesellschaft und das Verhalten, das der Christ ihm gegenüber an den Tag legen muß; erst an zweiter Stelle – wenngleich mit genügender Aufmerksamkeit – wird das Thema des Klassenkampfes innerhalb der Kirche behandelt.

Coste beginnt mit der Analyse von drei Texten (S. 8–16), in denen sich nach seiner Meinung – bis zu den äußersten Konsequenzen – die *drei Stellungnahmen* widerspiegeln, denen man gegenwärtig zum Thema Klassenkampf in der Kirche begegnet: vor allem die, welche die Notwendigkeit der Klassen verteidigt, für eine Zusammenarbeit zwischen ihnen eintritt und auf jeden Fall einen Kampf zwischen ihnen verwirft (J. Daujat); an zweiter Stelle die, welche sich nicht vollständig gegen eine Zulassung des Klassenkampfes verschließt, jedoch aufs heftigste seine Verabsolutierung kritisiert, wie man ihr bei gewissen marxistischen Dogmatikern begegnet (J. Girette); die dritte Stellungnahme, die eine Klassenmoral verteidigt, verabsolutiert die Option für die Klasse (und die darin implizierte rationale Analyse) soweit, wie diese Analyse auf dem mäßigenden Schiedsspruch der entsprechenden Aussagen des Evangeliums aufbaut; ihre Moral wird als widersprüchlich und gescheitert angesehen (M. Blaise).

Nach dieser Einleitung befassen sich die beiden ersten Kapitel des Werkes mit der *rationalen Analyse des Klassenkampfes* sowohl vom Standpunkt der «nichtmarxisitischen soziologischen Problematik» (Kap. 1), wie auch von dem der «marxisitischen Problemstellung» aus gesehen (Kap. 2). Aufgrund dieser Auseinandersetzung anerkennt er auf der einen Seite eine ganze Anzahl der von der marxistischen Analyse zutage geförderten Ergebnisse; auf der anderen Seite aber führt er wichtige Korrekturen und Nuancierungen ein, ja lehnt einen Teil der Ergebnisse ganz ab und bringt völlig neue Perspektiven in die Diskussion. Letztlich ist Coste der Meinung, daß Karl Marx zwar den Finger auf die Wunde gelegt hat, dann aber selbst, wie vor allem aber der spätere Marxismus (der für das 20. Jahrhundert mit Analysen arbeitet, die eine bedeutend größere Gültigkeit für das 19. besaßen), die Tendenz zeigt, sämtliche Konflikte auf Klassenkonflikte zurückzuführen und so in unzulässiger Form ein Problem zu simplifizieren, das sich zumindest heute bedeutend komplexer darstellt. Besonders aber glaubt er, daß eine «Theorie der Manipulation der Massen durch kleine dynamische Gruppen die soziale Wirklichkeit

wesentlich objektiver und tiefergreifend erklärt und darstellt, als die Theorie des Klassenkampfes» ; ja mehr noch, daß «ihre Bedeutung allgemein ist. Man kann es belegen sowohl in den Industrieländern mit privatkapitalistischer Note wie auch in den kommunistischen Ländern», «sowohl in den Entwicklungsländern... wie im kommunistischen China». Das bedeutet keineswegs ein Verschwinden der Dialektik der sozialen Klassen, «die nach wie vor eine wesentliche Komponente der sozialen Wirklichkeit ist» (S. 59).

Auf dieser wissenschaftlichen, nicht dogmatischen Basis baut R. Coste dann in den letzten Kapiteln, von denen er eins der *Kirche* (Kap. 3) und ein anderes den *Christen* (Kap. 4) widmet, seine *theologische Überlegung* auf. Wir haben bereits auf diese Unterscheidung aufmerksam gemacht, die ihre eigene Bedeutung besitzt, und werden sie anschließend in unsere kurze Zusammenfassung einbringen.

In seinen Überlegungen über die *Kirche als Institution* (mit ihrem praktischen Handeln und ihrer «Soziallehre») und ihrem Zusammenhang mit dem Klassenkampf anerkennt Coste die Berechtigung und Bedeutung politischer Analysen (wie derjenigen von Guichard), auch wenn sie aus einer Perspektive des Marxismus und des Klassendenkens vorgenommen sind. Sie machen deutlich, welche Wirkung die Klassenzugehörigkeit bei Bischöfen und Theologen hat, eine Zugehörigkeit, die in Vergangenheit und Gegenwart ihre Rückwirkung gezeigt hat in ihren Kompromissen und ihrem unausgesprochenen Einverständnis mit den herrschenden Klassen und die sich widerspiegelt in ihrem Verhaltens- und Redestil (Soziallehre). Coste wendet sich lediglich gegen die Übersteigerungen und Verallgemeinerungen der Ergebnisse dieser Analysen und noch grundsätzlicher gegen ihren Anspruch, Lehre und religiöse Praxis der Kirche aus einer vorherrschend politischen Optik zu erklären, wenngleich sie sicher geeignet sind, falsche Vorspiegelungen zu enthüllen, jedoch nicht fähig, darüber hinaus eine letztgültige Erklärung und Beurteilung zu liefern.

Coste akzeptiert ebenso die Tatsache (einschließlich ihrer Unvermeidbarkeit), daß die Spannungen zwischen den Klassen sich in der Kirche widerspiegeln, wehrt sich indessen gegen die willkürliche Einführung der Praktiken des Klassenkampfes in ihren eigentlichen inneren Bereich (S. 81–82). «Wenn wir den Forderungen des Wortes Gottes treu sein wollen, sehen wir uns nicht gerufen, eine neue Klassen-Kirche zu errichten, die einer anderen von uns abgelehnten Klassen-Kirche gegenübersteht, sondern eine Kirche, in deren Bereich alle sozialen Klassen und Kategorien einander zu begegnen bereit sind, wofern sie sich nur bereit finden, in der Kraft des Evangeliums umzudenken.» «Dieses ernsthafte Bemühen um eine gegenseitige Bekehrung wird das Mittel einer wahren Einheit sein» (S. 82–83).

In dem letzten Kapitel, das den *Christen* gewidmet ist, widerspricht, wie wir glauben, Coste keineswegs mit Schärfe der Praxis des Klassenkampfes, vorausgesetzt jedoch, daß man ihn nicht verabsolutiert (und erst recht nicht sakralisiert), vorausgesetzt, daß man ihn nur nach einer klaren und kritischen Amalyse beginnt (einer Analyse sowohl aus einer rational-wissenschaftlichen Perspektive als auch im Licht des Glaubens) und schließlich vorausgesetzt, daß man eine Deontologie für ein verantwortliches Handeln im Verlauf solcher Konflikte selbst entwickelt.

Abschließende Bemerkungen

Die Kürze dieser Darlegung gestattet uns nicht, eine eigene Analyse zur Erhellung dieser Diskussion beizusteuern. Es seien uns jedoch folgende abschließende Gedankengänge und Anregungen gestattet:

1. Eine Anwendung der politischen Analyse (einschließlich der Methode der Klassenanalyse) auf das pastorale Handeln und die Soziallehre der Kirche scheint uns notwendig, wofern sie bemüht bleibt, ein primitives, lediglich bestimmten Interessen dienendes Urteil zu vermeiden, das in seinem Anliegen nicht das geringste mit dem Evangelium zu tun hat. Angeregt und aufgeklärt durch bestimmte Fakten und historische Vorgänge (als Zeichen der Zeit, die im Licht des Evangeliums kritisch analysiert werden) kann die Kirche sich dessen mehr bewußt werden, daß eine Anzahl ihrer Formulierungen einschließlich einiger Inhalte ihrer traditionellen Soziallehre einer Entideologisierung bedürfen und daß bestimmte Aspekte der Botschaft des Evangeliums nicht deutlich genug ausgesprochen worden sind. Von entscheidender Wirkung kann es dabei sein, daß die Kirche sich entschließt, die Dinge vom Standpunkt und aus der Perspektive der Allerärmsten zu betrachten (was indessen nur eine teilweise Deckung mit der Klassenperspektive bedeutet).

2. Andererseits muß die Kirche, wenn sie einen Rückfall unter das Diktat neuer Ideologisierungen vermeiden will, als maßgeblichen *letzten Bezug* für ihre gesamte Lehre, ihre Richtungsweisung und Praxis weiterhin das Wort Gottes betrachten, das es kritisch zu formulieren, aber auch entschieden einzusetzen gilt, um alles, was den Menschen betrifft, kritisch zu hinterfragen und ihm zu helfen, daß er die Gegebenheiten seiner menschlichen Situation (zu denen auch die Klassen gehören) bewältigt. In dem Maße, in dem diese Hinterfragung möglich und formulierbar ist im Rahmen der verschiedenen kulturellen Kontexte, wird

eine Soziallehre und -pastoral der Kirche stets legitim und notwendig sein; doch muß sie zweifellos – wie dies ja gegenwärtig bereits geschieht – in ausgeprägterer Weise theologisch sein, das heißt: ausdrücklicher auf das Wort Gottes in der Originalität und Ursprünglichkeit seines Gehaltes bezogen. Dieser Gehalt aber beruht nicht auf soziologischen Bedingungen und einer Klassenperspektive.

3. Möglicherweise ist dabei die *Verurteilung des Klassenkampfes* ein Punkt in der Soziallehre der Kirche, der theologisch neu durchdacht werden muß. Doch scheint uns, als sei diese Verurteilung im Grunde gar nicht so radikal, wie es einige fromme und etwas gefärbte Formulierungen vermuten lassen. Die Möglichkeit jedoch, daß ein Klassenkampf von christlicher Seite akzeptiert wird, kann niemals gleichbedeutend sein mit einer bedingungslosen und unkritischen Anerkennung jedes beliebigen Kampfes. Die neuen Formulierungen würden die Tendenz erkennen lassen, sich nicht so sehr auf eine Verurteilung als auf eine Klärung der Bedingungen zu konzentrieren, die erfüllt sein müßten, damit ein solcher Kampf für den Christen annehmbar wird[3].

4. Das *Kriterium der Zugehörigkeit zur Kirche* und das Band ihrer Einheit ist der Bezug auf das Wort Gottes, mit dem Ziel eines Umdenkens und einer Besinnung auf seine Forderungen. In die Konkretisierung dieser Forderungen und speziell in die konkret Feststellung, welche Strukturen ungerecht sind und geändert werden müssen und welche Aktionen notwendig sind, um sie effektiv zu ändern, mischen sich von der Sache her notwendig technische Aspekte, die nicht immer allein durch den Bezug auf das Wort Gottes geklärt noch durch die kirchliche Institution verbindlich festgesetzt werden können. Sie können einen weiten Raum von Divergenzen (einschließlich Kontroversen und Kämpfen) unter Christen begründen und ihm eine Berechtigung geben, ohne daß dadurch der gemeinsame Bezug, der das Band der Einheit bildet, verlorenzugehen braucht. So gesehen kann das Eintreten für eine Verurteilung von sozialen und politischen Kämpfen – einschließlich solcher, die der Einzelne für sich selbst als Folgerung aus seiner Treue zu den Forderungen des Evangeliums betrachtet – niemals das Kriterium für die Zugehörigkeit zur Kirche und deren Einheit sein.

[1] J. Guichard, lucha de clases y estrategias politicas (Salamanca 1973) – Französ. Original: Église, luttes de classes et stratégies politiques (Paris 1972) – und R. Coste, Les chrétiens et la lutte des classes (Paris 1975).

[2] Der Platzmangel nötigt uns, von der Analyse zweier ebenfalls fundamentaler Werke abzusehen: G. Girardi, Amor cristiano y lucha de clases (Salamanca 1971), italienisches Original: Amore cristiano e violenza revoluzionaria (Assisi 1970); und Cristianismo y liberación del hombre (Salamanca 1973), französ. Ausgabe: Christianisme, libération humaine, lutte des classes (Paris 1972). Methodisch gesehen haben wir den Eindruck, als repräsentiere Girardi einen Standort, der zwischen dem Costes und dem Guichards liegt, wenngleich seine Ergebnisse denen des letzten der beiden genannten Autoren bedeutend näherkommen. Girardis und Guichards Ideen sind sozusagen Wort für Wort von den spanischen Gruppen der Bewegung Cristianos por el Socialismo aufgesammelt worden. Man vergleiche etwa das Dokument, «Iniciación a la reflexión sobre fe cristiana y lucha de clases», veröffentlicht in Fierro-Mate, Cristianos por el Socialismo (Verbo Divino, Estella, Navarra 1975) 158–176. Für den spanischen Raum und die dortige Situation vgl. auch J.N. Garcia Nieto, Fe cristiana y lucha de clases, aaO. 83–109, und R. Alberdi, Opción de clase y acceso a la verdad: Iglesia Viva, 60 (1975) 535–557. Weitere bibliographische Angaben finden sich in R. Costes Werk.

[3] Eine Untersuchung dieser Ausrichtung ist versucht bei M. García, Dialogo con CpS acerca del diálogo Cristiano-Marxista: Revista de Fomento Social 31 (1976) 160–164.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

MATÍAS GARCÍA-GÓMEZ

1929 geboren. Theologisches Doktorat an der Universität Innsbruck und Lizentiat der Philosophie, der politischen und Wirtschaftswissenschaften der Universität Madrid. Lehrtätigkeit an der Universität «Comillas» und an der theologischen Fakultät Granada, an der er ordentlicher Professor der Pastoral und politischen Moral ist. Von 1968 bis 1974 Rektor der Fakultät. Derzeit ist er Direktor des «Centro Loyola» für soziale Studien und Kommunikation in Madrid. Von seinen Veröffentlichungen, die besonders mit dem Thema seines Beitrags in diesem Heft zusammenhängen, erwähnen wir: Juicio Politico Cristiano: Revista de Fomento Social, 21 und 22 (1966 und 1967) 231–265, 47–68, 315–371; La Iglesia, el cristiano y la política (Madrid 1968); Un nuevo tono en el magisterio social de la Iglesia, in dem vom gleichen Autor herausgegebenen Sammelwerk Teología y Sociología del Desarrollo. Comentario a la «Populorum Progressio» (Madrid 1968); Ideología, teología y política: Proyección 18 (1971) 145–155. Hacia una pastoral de los derechos del hombre: Proyección 23 (1976) 11–24; Diálogo con CpS acerca del diálogo christiano-marxista: Revista de Fomento Social 31 (1976) 143–168; Apéndice documental sobre CpS, aaO. 169–197. Anschrift: Centro Loyola, Pablo Aranda 3, Madrid 6, Spanien.

Rudolf Weiler

Katholische Soziallehre und Klassenkampf

Die Katholische Soziallehre des deutschen Sprachraums hat im Querschnitt wie ebenso im Zeitablauf ihre Richtungen und Tendenzen. Die Reaktion auf die «Soziale Frage»[1] brachte neben der allgemeinen Auseinandersetzung mit dem Liberalismus und dem Sozialismus die Versuche der Begründung der Katholischen Soziallehre als Sozialethik in der Begegnung mit den empirischen Sozialwissenschaften und dabei wieder mit der Sozialanalyse. Die Analyse sozialer Kämpfe und ihres Bezugs auf soziale Schichten und Klassen muß als allgemeine Aufgabe gelten. Die Marxsche Analyse nach dem entsprechenden Klassen(kampf)-schema stellt jedoch einen Sonderfall dar.

In der Phase des deutschen Wiederaufbaus nach 1945 bis in die 60er Jahre hinein war die ausdrückliche Rückbesinnung auf das Naturrecht und die entsprechende Katholische Soziallehre mit ihren Ordnungsvorstellungen wesentlicher Ansatz für die Prägung des gesellschaftlichen Bewußtseins mit christlichen Werten; man denke an die Formulierung des Grundgesetzes der BRD! Selbst liberale und sozialdemokratische Strömungen suchten ihre Vereinbarkeit mit dem christlichen Sozialgedanken hervorzuheben. Im Laufe der Jahre kommt es jedoch innerhalb der Katholischen Soziallehre zu einer verstärkten Befassung mit Einzelfragen bis zum Verzicht auf ein eigenes soziales Ordnungsideal[2] bei einigen Vertretern und genügende ideologiekritische Abgrenzungen. Insbesondere Vertretern progressistischer katholischer Kreise erschien in den Jahren unmittelbar nach dem Konzil aber eine normative Soziallehre der Kirche als Hindernis für Beweglichkeit bei der Begegnung von Kirche und Welt[3]. Am Ende der 60er Jahre setzte auch die große Diskussion zwischen der Katholischen Soziallehre und der innerkatholisch neu erstandenen politischen Theologie ein. Während im Zusammenhang damit Hans Maier z.B. auffällt, daß «die gängigen marxistischen Interpretationsmuster unkritisch übernommen werden»[4], attestiert ihr O.v.Nell-Breuning, das Anliegen des jungen Marx aufgegriffen zu haben[5]. Unter den neuesten Wandlungen der politischen Theologie hat sich vor allem die südamerikanische Entwicklung als Theologie der Befreiung für die marxistische Gesellschaftskritik und Klassenkampfidee empfänglich gezeigt und ihrerseits wieder nach Europa zurückgewirkt[6].

In dieser Situation setzte eine Neubelebung der Katholischen Soziallehre ein. Äußere Zeichen waren der Katholikentag in Mönchengladbach 1974, die Diskussion im Rheinischen Merkur 1974/75 «zur Katholischen Soziallehre», das widersprüchliche Echo um das Dokument der Synode der deutschen Bistümer «Kirche und Arbeiterschaft». Die Zeit über schon erwies sich die Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle in Mönchengladbach (G. Gundlach und später A. Rauscher) über den Raum der BRD hinaus durch Tagungen und Publikationen als Stützpunkt traditioneller Katholischer Soziallehre. Eine monatlich fortgesetzte Reihe «Kirche und Gesellschaft» behandelt seit 1973 jeweils aktuelle Fragen[7]. Eine weitere Reihe, «Katholische Soziallehre in Text und Kommentar», ist im Erscheinen.

1. «Auf den Schultern von Karl Marx»?

Der bei einigen 1945, vor allem aber in den späten 60er Jahren zu beobachtende Rückgriff auf die Sozialanalyse von Karl Marx, als dessen besonderes Verdienst um die Arbeiterfrage hervorgehoben, hat seine Ursache nicht zuletzt in der Vernachlässigung einer allgemeinen Theorie der sozialen Frage. Einen klärenden Beitrag dazu hat daher ein Symposium in Wien im Herbst 1975 versucht[8]. Wenn man den Stand der modernen Krisen- und Konfliktforschung überschaut und dabei die sozial- und geschichtsphilosophischen Voraussetzungen derselben ideologiekritisch in Betracht zieht, nimmt es Wunder, daß viele Vertreter Katholischer Soziallehre diese sozialwissenschaftliche moderne Herausforderung nicht annehmen, sondern sich begnügen wollen, «auf den Schultern von Karl Marx» zu stehen. Gerade die gewisse Marxrenaissance scheint aber heute ein Indiz für Grundströmungen im Anschluß an ältere Richtungen in der Soziallehre zu sein, die man am besten als romantische und als sozialrealistische bezeichnen könnte, wobei die Retrospektive auf K. Marx und seinen Antikapitalismus für erstere Richtung heute typisch wäre.

Die Zuordnung einer Schlüsselfigur in der deutschen Katholischen Soziallehre, O.v.Nell-Breunings, fällt nicht nur ob seiner langen Schaffensperiode schwer. Texten, die eindeutig seine Übernahme der Marxschen Sozialanalyse und Klassentheorie nahelegen[9], stehen Texte gegenüber, die für einen eigenen Klassenbegriff nach der Tradition von Pesch und Gundlach her bei ihm sprechen[10].

Man könnte den von O.v.Nell-Breuning berufenen Wahrheitsgehalt der Marxschen Lehren auf geistesgeschichtliche Entwicklungen reduzieren, für die dieser

zwar ein besonderer Zeuge, aber unter anderen gewesen ist: So die verstärkte Beachtung des sozialen Wandels und dessen Gewichtung mit dem Aufkommen der Soziologie und die Beachtung des Einflusses von gesellschaftlichen Institutionen und entsprechenden ideologischen Rechtfertigungen durch Politologie und Soziologie. Am wenigsten beigetragen hat K. Marx zur Entwicklung der Nationalökonomie, ja, seine Theorie im Gewande ökonomischer Wertvorstellungen ist heute gerade auch vom Neomarxismus und seiner Kritik des Spätkapitalismus (schon Lenin mußte in seiner Imperialismustheorie Marx korrigierend entwickeln) entscheidend erweitert und verändert worden[11].

Man muß darum überrascht fragen, warum denn auf einmal Verdienst und Bedeutung von K. Marx für die Katholische Soziallehre so herausgestellt werden müsse, der Nachholbedarf in der Auseinandersetzung mit Marx so groß und das Fehlen schuldigen Respekts vor ihm so beklagenswert sein soll?[12] Eigentlich trifft die Problematik klar der österreichische Reformkommunist E. Rigler[13] in der Besprechung des Buches von H. Büchele, Christsein im gesellschaftlichen System (Wien 1976), eines Schülers von O.v.Nell-Breuning, wenn er dessen Thesen als «Rückwendung zum Traditionalismus» wertet. «Trotz mancher Modernisierungsversuche» komme er über den «von Quadragesimo anno gesteckten Rahmen» nicht hinaus. Klassengegensätze würden nämlich nicht als systembedingt betrachtet.

Ohne die philosophische Voraussetzung der Dialektik als historisches Fortschrittsgesetz im Sinne eines Antagonismus der Gegensätze und ihrer Aufhebung, also rein sozialanalytisch, läßt sich die Zweiklassentheorie nicht verifizieren, höchstens fallweise als Hypothese einigermaßen mit Nutzen gebrauchen. Auch die Verfeinerung der Theorie mit vielen Rückkoppelungsprozessen zwischen Basis und Überbau läßt die sozialwissenschaftliche Analyse mit der Annäherung an die Wirklichkeit immer komplizierter werden, so daß die Entscheidung für politisches Handeln immer offen bleibt und sittlich zu verantworten ist, während die vom Marxismus eingegebene Konfliktlösung durch Systemänderung nicht mehr operational schlüssig erscheint. Damit verliert die Analyse ihren behaupteten prognostisch-politischen Wert und wird entzaubert.

Angesichts des Marxschen Klassenbegriffs entscheidend ist die Frage, ob Sozialkonflikte letztlich immer Klassenkonflikte und daher strukturell allein im Sozialsystem begründet und von daher aufhebbar sind. Legt aber nicht schon die Sozialpsychologie nahe, auch andere als ökonomische Wurzeln für Klassenbildung zu suchen? Sind daher nicht ebenso Impulse zur Zusammenarbeit der Klassen wirksam?

Schon Berdjajew[14] hat sich gegen die metaphysische Verallgemeinerung der Klassenidee bei K. Marx gewandt. Auch heute erweist sich der Klassenbegriff oft als gern verwendete sozialanthropologische Wunschkategorie mit einem Realitätshintergrund in den Sonderfällen der Sozialgeschichte, wo sich die sozialen Konflikte auf zwei Großgruppen von «Oben» und «Unten» oder «Reichen und Armen» oder «Ausbeuter und Ausgebeutete» simplifizieren lassen. Dagegen hat der Nationalökonom M. Friedman[15] gezeigt, daß die allgemeine Prognose, bei z.B. allgemeiner Steigerung des Realeinkommens würden die Armen ärmer und die Reichen reicher, für die individuellen Einkommen und Vermögen gar nicht stimmt, solange den Einzelmenschen Entscheidungsfreiheit bleibt! Während selbst kommunistische Parteien beginnen, die Vokabel vom Klassenkampf zu meiden und sie aus der politisch-sozialen Praxis ins Grundsätzlich-Philosophische zu verweisen, müssen wir uns doch fragen, was die deutsche Katholische Soziallehre zur Sache lehrt.

2. *Die Begriffe von Klasse und Klassenkampf in der deutschen Katholischen Soziallehre*

Klassen werden unter die sogenannte «freie Gesellschaft» gerechnet[16]. N. Monzel[17] z.B. bespricht den Klassenbegriff zunächst im Zusammenhang mit dem «Stand» und sieht in Klassen «bloß durch gleiche wirtschaftliche Interessen äußerlich zusammengehaltene Kampfgruppierungen» im Anschluß an W. Sombart. Von daher kommt er zur Unterscheidung eines «vom Klassenhaß freie(n)» Klassenkampfes, als sittlich erlaubten Mittels des Arbeitskampfes, von «Klassenkampf im darwinistischen Sinne, wie ihn Marxismus und individualistischer Liberalismus vertreten»[18]. Auch Monzel beruft sich übrigens auf O.v.Nell-Breuning als Zeugen für seinen Standpunkt. Weniger systematisch, in der Sache aber gleich behandelt Klasse und Klassenkampf J. Höffner[19]. Die wichtigste selbständige Arbeit über Klasse und Klassenkampf dürfte immer noch die von G. Gundlach[20] sein, die J. Messner[21] wieder neu dargestellt hat, und Messners[22] eigene Ausführungen.

Letzterer unterscheidet von der destruktiven Klassenidee der Marxschen Theorie eine konstruktive Klassentheorie. Die Klasse (als primär um die Gemeinsamkeit der Interessen gebildete soziale Gruppe) hat danach auch das Recht zum Klassenkampf und zur Klassensolidarität. Er würdigt die positive Rolle von K. Marx mit seiner Klassentheorie für das «Wirksamwerden des Klassenbewußtseins der Arbeiterschaft auf dem europäischen Kontinent als politischen Faktor ersten Ranges». Anders freilich beurteilt er die Klassentheorie von Marx in sich als «den Tatsachen nicht ge-

recht» und für die heutige Situation als auch im Bewußtsein überholt[23].

Im wesentlichen hält auch F. Klüber daran fest, «den Klassenkampf-Begriff der Katholischen Soziallehre von dem des Marxismus abzuheben» und die sittliche Erlaubtheit eines Klassenkampfes davon abhängig zu machen, ob er zur Wiederherstellung der verletzten Gerechtigkeit» geführt wird[24]. In der Bewertung des Einflusses von K. Marx auf die Soziallehre der Kirche seit Leo XIII. und von Marxens großer geschichtlicher Leistung, «die Analyse der Klassengesellschaft des neunzehnten Jahrhunderts» geht er aber noch weiter als O.v.Nell-Breuning[25].

Die christliche (wie die andere nicht-marxistische) sozialwissenschaftliche Tradition sieht einen vielfachen Ansatz zur Klassenbildung, die sich auf soziale Einflüsse *und* individuelle Vorgänge als Grundursachen reduzieren läßt. Dagegen wird die Marxsche Klassenauffassung und die folgende Klassenkampftheorie[26] eindeutig abgehoben. Der Klassenkampf als revolutionärer Vorgang wird ausdrücklich (gegen den Marxismus/Sozialismus) als historische Notwendigkeit in der Entwicklung und in der Erreichung sozialer Gerechtigkeit abgelehnt. Ausgenommen aber wird ein soziales Notwehrrecht einer Großgruppe eines Volkes[27] im Falle dauernder und schwerer anders nicht behebbarer Gemeinwohlnot.

Etwas anderes ist der Interessenkampf zwischen Klassen, der auch in kirchlichen Dokumenten schon früh Klassenkampf genannt worden ist[28]. Wir haben es also eindeutig mit Begriffen verschiedenen Inhalts zu tun. Dies dürfte aus der letzten Untersuchung von J. Messner[29] für die Soziallehre der Kirche unwiderlegbar hervorgehen. Andere Interpretationsversuche in der Katholischen Soziallehre erscheinen, um sein Wort aufzunehmen, als «wirklichkeitsfremdes Denken», als Romantizismus oder Wortspiel, dessen Nutzen höchstens im Erzeugen eines schlechten Gewissens im katholischen Denken unter der Behauptung schweren Versagens vor der Arbeiterfrage in der Vergangenheit liegen könnte. Wie aber E. Nawroth[30] u.a. eindrucksvollst wieder belegt haben, waren die Katholiken Marx voraus und hatten keine Anleihe bei ihm nötig.

Auch in einer Auseinandersetzung mit der Theologie der Befreiung, soweit sie eindeutig marxistische Vorzeichen hat, sieht Wilhelm Weber die Annahme des konfrontatorischen Klassenkampfs als unabwendbares Schicksal als den Ausdruck der Phantasielosigkeit an. Den Vertretern dieser Theologie wirft er vor, Adepten von K. Marx zu sein, die an die Stelle christlicher Hoffnung die utopische Gewißheit setzen. Dabei sei der Klassenbegriff eines K. Marx heute eindeutig realitätsfern[31].

3. Die christliche Lösung des Klassenkampfproblems als Herausforderung der Zeit

Niemand kann heute vernünftigerweise die Lösung der Entwicklungsfrage der Dritten Welt über den Zusammenstoß zwischen Nord und Süd im Anschluß an Marxens Analyse und Erwartung suchen. Auch die Entwicklung der Lösung der Arbeiterfrage hat ja gerade der Klassenkampftheorie der Katholischen Soziallehre Recht gegeben, die die Klassenspaltung der Gesellschaft durch Reformen zu überwinden gesucht hat und durch Abbau der extremen Klassenlagen mittels sozialwirtschaftlicher und politischer Kooperation im Sinne der Sozialpartnerschaft[32].

Das Phänomen einer gewissen innerkatholischen Marxrenaissance kann vielleicht für ihre Vertreter innerhalb der deutschen Katholischen Soziallehre als pointierte Redeweise erklärt werden zur Erzeugung eines Schocks, um die Gewichte stärker auf die Beachtung der Interessen der Arbeitnehmer zu verschieben.

Die Klassenkampf-Ideologie ist aber keine reale Triebkraft sozialen Fortschritts. Heute gilt es, an ein weltweites Gemeinwohl und eine gerechte Ordnung der internationalen Arbeitsteilung und Wirtschaftskooperation zu denken. Gerade das Klassenkampfdenken als egoistisches Verteilungsdenken in den entwickelten Ländern aber verhindert die Lösung der Probleme. Es geht um die Integration der Entwicklungsländer, um die höchstmögliche Produktivität des Kapitals in dieser Welt im Kampf gegen den Hunger. Die Zusammenarbeit, die Überwindung des Klassenkampfes durch die Sozialpartnerschaft ist auch international der am schnellsten fruchtbare Weg aus der Krise. Die ungeheure Last der Rüstung und das Fortbestehen des Rüstungswettlaufs sind doch das Ergebnis u.a. des tiefen Mißtrauens zwischen Ost und West auf Grund der Klassenkampfideologie und folglich des Bestehens zweier Gesellschafts- und Friedenssysteme. Da keines dieser beiden Systeme so rasch verschwinden wird, zwingt die internationale Realität selbst hier zu einer Zusammenarbeit, für die sich das alte, marxistisch belastete Wortinstrumentarium immer mehr als antiquierter Ballast erweist.

So stehen auch im Sinne der Vernunft und der Realitäten – abgesehen von Textexegesen 45 Jahre und mehr danach – alle Vorzeichen gegen die Beschwörung von Geist und Buchstaben der Marxschen Sozialanalyse und seines Klassenkampfschemas. Die Katholische Soziallehre sollte sich davor bewahren, sich aus Wortspielen oder aus falscher Romantik mit dem Paläo-Marxismus als Refugium veralteter Theorien gegen die Praxis zu befassen.

[1] Vgl. R. Weiler, Von der Dynamik der Gesellschaft, Zur Theorie sozialer Krisen und sozialer Erneuerung: Gesellschaft und Politik, 1976/3, 7–26.

[2] Beispielhaft sei auf O.v.Nell-Breuning verwiesen, der zwischen 1. und 2. Auflage seines Artikels zur Sozialen Frage innerhalb eines Jahrzehnts den Hinweis auf die Berufsständische Ordnung als gesellschaftliche Idealvorstellung der Katholischen Soziallehre einfach ersatzlos strich! (Wörterbuch der Politik, H.III, Freiburg i.Br. [1]1949, [2]1958, 8)

[3] Zit. bei J. Giers, Katholikentage im Wandel von Gesellschaft und Kirche: Münchener Theol. Zeitschrift, 25 (1974) 214–234, hier: 224.

[4] Politische Theologie?: Stimmen der Zeit, 94 (1969) 73–91, hier: 84.

[5] «Politische Theologie» – einst und jetzt: Stimmen der Zeit, 95 (1970) 234–246, hier: 239.

[6] Vgl. Wilhelm Weber, Marxismus – ein für Kirche und Theologie annehmbares gesellschaftskritisches Interpretament?: Kirche und Befreiung, hg. von F. Hengsbach u. A.L.Trujillo (Aschaffenburg 1975) 127–139. – Zu den verstärkten modernen Linkstendenzen in der Kirche heute vgl. R. Weiler, Linkstendenzen in Gesellschaft und Kirche: Die Kirche im Wandel der Zeit, Festschr. f. J. Höffner (Köln 1971) 453–467.

[7] Z.B. Nr. 32 aus 1976 zu unserem Thema von J. Messner, «Klassenkampf oder Sozialpartnerschaft?».

[8] Soziale Krise – soziale Erneuerung: Gesellschaft und Politik, H. 3/1976, 5–55.

[9] So schon im Wörterbuch der Politik, H. V, Gesellschaftliche Ordnungssysteme, Marxismus (Freiburg i.Br. 1951) 223–242, hier: 240ff. Zuletzt die Auseinandersetzung um den Ausspruch «Wir alle stehen auf den Schultern von Karl Marx»: Stimmen der Zeit, 101 (1976) 609–622. Ein Verzeichnis einer weiteren Reihe einschlägiger Äußerungen, insbes. im Zusammenhang mit seiner 1972 erfolgten Eröffnung über seine «Verfasserschaft» von «Quadragesimo anno» findet sich im Beitrag von J. Messner, Marx in der kirchlichen Soziallehre?, Festschrift für Fritz Eckert, hg. v. H. Schambeck (Berlin 1976) 403–417.

[10] In einem Festschriftartikel, Arbeitskämpfe (aus dem Jahre 1973), wiederabgedruckt in: Der Mensch in der heutigen Wirtschaftsgesellschaft (München 1975) 89–105, schreibt er von Arbeitskämpfen als Klassenkampf im sozialen Rechtsstaat als notwendigem Übel und nichtsdestoweniger ehrlichem und ehrbarem Weg zum sozialen Frieden (105) und unterscheidet offenbar davon den Klassenkampf einer Zweiklassengesellschaft, in der kein «wirklicher Friede» möglich sei, weil Kampf hier das Ziel habe, den anderen zu vernichten (101)! Die von O.v.Nell-Breuning häufig gebrauchte Formel im ersteren Fall von «Auseinandersetzungen der beiden Klassen», wie sie sich «um den Arbeitsmarkt» gruppieren (unter Hinweis auf «Quadragesimo anno»), zu sprechen, kann doch logisch nicht im Sinne eines bloß graduellen Übergangs vom Klassenkampf zum Krieg verstanden werden, damit also den marxistisch-antagonistischen Klassenkampfbegriff einschließen. Vgl. zu letzterem den Artikel: Welcher Platz gebührt der Wissenschaft in unserem Weltbild? (1966), wiederabgedruckt aaO. 18–30, hier: 23.

[11] Vgl. z.B. J. Habermas, Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus (Frankfurt 1973).

[12] Auseinandersetzung mit Marx und seiner Lehre; aaO. 181.

[13] Wiener Tagebuch, Nr. 10/1976, 22.

[14] Christentum und Klassenkampf (1936).

[15] Vgl. seine Hypothese des permanenten Einkommens!

[16] A.F. Utz, Sozialethik I. Teil (Heidelberg 1958) 333.

[17] Katholische Soziallehre, 2. Bd. (Köln 1967) 232.

[18] AaO. 457.

[19] S. die Fundstellen im Register des Sammelbandes, Gesellschaftspolitik aus christlicher Weltanschauung (Münster 1966).

[20] Im Staatslexikon der Görresgesellschaft, Bd. III (Freiburg i.Br. [5]1929) 383–392, um eine Vorarbeit erweitert und neu gedruckt in der Sammlung «Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft» 2. Bd. (Köln 1964) 191–219.

[21] Marx in der kirchlichen Soziallehre?

[22] Das Naturrecht (Innsbruck [5]1966) 612ff.

[23] AaO. 618.

[24] Naturrecht als Ordnungsnorm der Gesellschaft (Köln 1966) 203 und 201, vgl. Katholische Soziallehre, Bd. 1 (Osnabrück 1968) 279.

[25] AaO.199.

[26] Vgl. sowohl die 5. wie die 6. Ausgabe des Staatslexikons.

[27] Vgl. R. Weiler, Katholische Soziallehre und Revolution: Jahrbuch f. Christliche Sozialwissenschaften (1969) 196–233, hier: 226 ff.

[28] Hinweise z. B. bei O.v.Nell-Breuning, «Wir alle stehen auf den Schultern von Karl Marx», aaO. 622.

[29] Marx in der kirchlichen Soziallehre?

[30] Zit. bei J. Messner, aaO. 415. Vgl. außerdem von E. Nawroth seine klare ideologiekritische Auseinandersetzung mit K. Marx, Bensberger Protokolle Nr. 11/1975, insbes. 18–28.

[31] AaO. 133f. E. Nawroth kommt in einer Auseinandersetzung mit der politischen Theologie zu einem ähnlichen Schluß: «‹Institutionalisierte› Sozialkritik ohne wirklichkeitsbezogene, konstruktive Sozialtheorie ist leeres Gerede und politisch unwirksam.» (Integraler Humanismus, Die Neue Ordnung, H. 1975/1, 12–28, hier: 28.)

[32] Aus den österreichischen Erfahrungen mit Sozialpartnerschaft sei auf die grundsätzliche Arbeit von R. Weiler, Wirtschaftliche Kooperation in der pluralistischen Gesellschaft (Wien 1966) verwiesen und auf die konkrete Beschreibung von A. Klose, Ein Weg zur Sozialpartnerschaft. Das österreichische Modell (Wien 1970).

RUDOLF WEILER

1928 in Wien geboren. Doktorat der Kath. Theologie und der Staatswissenschaften, habilitiert bei Johannes Messner 1964 in Wien und dort seit 1966 Professor für Ethik und Sozialwissenschaften an der Kath.-theol. Fakultät der Universität Wien. Vorstand des gleichnamigen Instituts, seit 1970 geschäftsführender Vorstand des Universitätsinstituts für Friedensforschung. Veröffentlichungen: Wirtschaftswachstum und Frauenarbeit (Wien 1962); Wirtschaftliche Kooperation in der pluralistischen Gesellschaft (Wien 1964); Die Frage des Menschen: Wer bin ich? (Köln 1968); Hg. von Sammelbänden mit eigenen Beiträgen: Menschen im Entscheidungsprozeß (Wien 1971); Unterwegs zum Frieden (Wien 1973); Familie im Wandel (Wien 1975); Zahlreiche Lexikaartikel, kleinere selbständige Veröffentlichungen und Artikel. Hg. der Festschrift für J. Messner, Ordnung im sozialen Wandel (Berlin 1976) und der Festschrift für A. Dordett, Convivium utriusque iuris (Wien 1976). Verantwortlicher Hg. der Wiener Blätter zur Friedensforschung. Anschrift: Bauernfeldgasse 9/2/5, A–1190 Wien.

Kuno Füssel

Theoretische Aspekte der Kategorie «Klassenkampf»

Eine Herausforderung an die katholische Soziallehre

1. Konfrontation aus Mißverständnis?

Die Existenz von sozialen Klassen und Klassenkämpfen ist nicht nur für den Marxismus-Leninismus eine unbestreitbare Tatsache, sondern wird auch durch die Lehre der Päpste anerkannt: «Bis zur Stunde dauert ja der unnatürlich gewaltsame Zustand der Gesellschaft fort und ermangelt infolgedessen der Dauerhaftigkeit und Festigkeit; ist doch die heutige Gesellschaft geradezu aufgebaut auf der Gegensätzlichkeit der Interessenlagen der Klassen und damit auf dem Gegensatz der Klassen selbst...» (Pius XI., «Quadragesimo anno», Nr. 82). Ebenso wie in den Sozialenzykliken die Schädlichkeit des Kapitalismus festgestellt wird, wird auch der Kampf der Arbeiterklasse um ihre Lebensbedürfnisse, ihr Recht und ihre menschliche Würde gutgeheißen und die Solidarität mit den unterdrückten Klassen ausgedrückt. Gewarnt wird dagegen immer vor systematischem Klassenhaß und unversöhnlicher Feindseligkeit im politischen und ökonomischen Kampf. Hier wird auch die Kritik am Marxismus-Leninismus angeknüpft.

Die Divergenzen zwischen beiden Lagern beginnen jedoch nicht erst bei der Beurteilung der sich aus der Klassenspaltung ergebenden politischen Praxis, sondern bereits bei der Festlegung des Begriffs von Klasse und setzen sich fort bei der Erklärung der Ursache der Klassenspaltung und der Analyse des Klassenkampfes.

Die entscheidende Konsequenz des Klassenverständnisses der katholischen Soziallehre ist die Bestreitung der Unausweichlichkeit des Klassenkampfes als Systemteil des Kapitalismus, die Reduktion auf eine episodenhafte Größe, die vom Klassenegoismus und damit aber auch von der sittlichen Entscheidung des einzelnen Individuums bestimmt ist, sowie die Behauptung der Vereinbarkeit eines so modifizierten Klassenkampfverständnisses mit einer Gemeinwohlkonzeption, nach der ein für alle Menschen in gleicher Weise geltendes Gemeinwohl den tiefsten Grund der sozialen Realität bildet. Dadurch kann eine Versöhnung der Klassen durch gemeinsame Ausrichtung am Gemeinwohl und Überwindung partikularer Klasseninteressen gedacht und gefordert werden.

Die meisten der gegen die marxistische Klassentheorie gemachten Einwände (Abstraktheit, Übervereinfachung, Realitätsferne, Unzeitgemäßheit) entspringen jedoch einem mangelhaften Verständnis der theoretischen Funktion und logischen Struktur dieser Theorie, vor allem aber einer Unkenntnis der zur Ableitung ihrer Grundkategorien und Gesetze von Marx im «Kapital» benutzten «Methode der Idealisierung und Konkretisierung theoretischer Modelle»[1]. Dadurch wird nicht nur eine wissenschaftstheoretisch falsche Kontroverse entfacht, sondern auch der Zusammenhang von Theorietyp und Interessenbasis verschleiert. Die verzerrte Diskussionslage soll daher im folgenden durch einige wissenschaftstheoretische Argumente etwas korrigiert werden.

2. Wissenschaftslogische Kennzeichnung der marxistischen Theorie der Klassen und des Klassenkampfes

2.1. Die erklärungslogische Besonderheit der marxistischen Klassentheorie

Die marxistisch-leninistische Theorie der Klassen und des Klassenkampfes, ein grundlegender Bestandteil des historischen Materialismus, versucht auf folgende Fragen eine Antwort zu geben:

a) in welche Klassen wird eine Gesellschaft aufgeteilt,
b) worin liegt die Ursache der Klassenspaltung,
c) in welchen Relationen stehen die gesellschaftlichen Klassen zueinander und welchen Einfluß üben sie dadurch auf den Verlauf der Geschichte aus?

Die Klassentheorie hat daher weder den Status einer willkürlichen oder interessengesteuerten Erfindung, noch ist sie die tendenziöse Überspitzung vorhandener Widersprüche, sondern sie stellt die wissenschaftliche Entdeckung entscheidender Gesetzmäßigkeiten dar, deren logische Struktur kurz nachgezeichnet werden soll. Marx gibt selber folgende Auskunft: «Was mich nun betrifft, so gebührt mir nicht das Verdienst, weder die Existenz der Klassen in der modernen Gesellschaft, noch ihren Kampf unter sich entdeckt zu haben. ... Was ich neu tat, war 1. nachzuweisen, daß die Existenz der Klassen bloß an bestimmte historische Entwicklungsphasen der Produktion gebunden ist; 2. daß der Klassenkampf notwendig zur Diktatur des Proletariats führt; 3. daß diese Diktatur selbst nur den Übergang zur Aufhebung aller Klassen und zur klassenlosen Gesellschaft bildet.»[2]

Aus dieser Äußerung sind vier bedeutende theoretische Einsichten zu gewinnen:

a) Klassen und Klassenkampf sind keine unabänderlichen, mit dem Wesen des Menschen oder der Gesell-

schaft zwangsläufig gesetzten Gegebenheiten, sondern selber das Produkt einer geschichtlichen Entwicklung, die vom Untergang der klassenlosen Stammesgemeinschaften bis zur kapitalistischen Klassengesellschaft führt.

b) Die wichtigsten Merkmale zur Bestimmung sozialer Klassen lassen sich durch Analyse der Produktionsweise gewinnen.

c) Der Klassenkampf ist nicht nur Ausdruck, sondern auch Mittel zur Überwindung von Klassenspaltung und Klassenherrschaft.

d) Dem Proletariat als der im Kapitalismus am schärfsten ausgebeuteten Klasse fällt beim Übergang zur klassenlosen Gesellschaft die Hauptaufgabe zu.

Die Hauptaussagen der marxisitischen Klassentheorie, so wie Marx sie insbesondere innerhalb der Analyse der kapitalistischen Gesellschaft im «Kapital» entwickelt hat, lassen sich nach Art eines theoretischen Erklärungsmodells anordnen. Unter Voraussetzung einer Menge von idealisierenden Annahmen über die reine Form der kapitalistischen Gesellschaft, leitet Marx mit Hilfe der aussagenlogischen Implikation strukturbeschreibende Aussagen und Gesetze ab, die durch Anpassung der idealisierenden Annahmen an die empirischen Daten dann schrittweise konkretisiert werden.

Wie diese Methode sich durch Aufstieg vom Abstrakten zum Konkreten bei der Entfaltung der Grundkategorien bewährt, kann am Klassenbegriff exemplarisch verdeutlicht werden.

In den beiden ersten Bänden des «Kapital» arbeitet Marx eine «reine Form» der kapitalistischen Produktionsweise heraus, welche z. B. neben anderen die folgenden idealisierenden Annahmen benutzt: a) der kapitalistische Unternehmer ist Eigentümer des ganzen produzierten Mehrwerts; b) die Mitglieder einer sozialen Kategorie sind sich untereinander hinreichend ähnlich[3].

Im «Kapital» lassen sich selbstverständlich noch viele andere ähnliche Annahmen finden, die hier nicht explizit genannt sein sollen. Marx leitet daraus nun folgende Gesetzesaussage ab:

Wenn die unter a) und b) gemachten Annahmen gelten, dann ist die Gesellschaft in industrielle Kapitalisten, die den Mehrwert aneignen, aber nicht produzieren, und industrielle Proletarier, die ihn produzieren, aber nicht aneignen, weil sie nicht Eigentümer der Produktionsmittel sind, sondern ihre Arbeitskraft als Ware verkaufen müssen, gespalten (kausale Erklärung der Klassenspaltung).

Aus solchen Aussagen baut Marx dann ein Modell der Klassenstruktur der kapitalistischen Gesellschaft in ihrer reinen Form auf. Ist die reine Form erst einmal gefunden, so kann durch Modifikation der idealisierenden Voraussetzungen erklärt werden, nach welchen Gesetzmäßigkeiten sich die wirklichen Verhältnisse entwickeln. Hierbei muß z. B. die modifizierte Voraussetzung eingeführt werden, daß der industrielle Kapitalist den produzierten Mehrwert mit den Handels- und Finanzkapitalisten teilen muß.

Die Auffassung von Klasse entfaltet sich dabei weiter, insofern den industriellen und kommerziellen Kapitalisten nun industrielle und kommerzielle Arbeiter gegenüberstehen. Je mehr Prämissen durch die Zunahme sozialer Parameter modifiziert werden, desto differenzierter wird die Klassenstruktur widergespiegelt. Dabei wird vor allen Dingen sichtbar, daß zwar die Stellung zu den Produktionsmitteln ein entscheidendes, aber nicht das alleinige Definitionsmerkmal sozialer Klassen ist. Die Klassenstruktur einer Gesellschaftsformation umfaßt selbstverständlich nicht nur die durch die herrschende Produktionsweise definierten Grundklassen (Kapitalisten und Lohnarbeiter), sondern auch sogenannte Nebenklassen und soziale Schichten (Bauernschaft, kleinbürgerliche Mittelklasse, Intelligenz).

Der historische Materialismus leugnet also, im Gegensatz zu den Vorwürfen der bürgerlichen Wissenschaft, nicht den komplexen Charakter der Klassenbeziehungen einer Gesellschaft, sondern weigert sich nur, die determinierende Klassenstruktur in einer Fülle zweitrangiger Indizes und nebensächlicher Relationen verschwimmen zu lassen.

Auch wenn die Weiterentwicklung des Modells hier abgebrochen werden muß, kann jedenfalls folgendes erkannt werden: a) daß der Klassenbegriff einer eigenen Entwicklungslogik gehorcht, die eine systematische Differenzierung seiner Semantik erlaubt, und b) daß die vorliegende Theorie sich selber zu modifizieren und durch sukzessiv zu steigernde Komplexität immer verwickeltere Aspekte der sozialen Realität zu erfassen vermag. Das Theorieniveau kann so auch gesteigerten Erklärungsbedürfnissen sehr gut angepaßt werden.

Die marxistische Klassentheorie läßt sich erklärungstheoretisch also ohne weiteres zum Typ der empirisch gehaltvollen nomothetischen Wissenschaften rechnen. Sie ist aber andererseits aufgrund ihres materialistischen Ansatzes, ihrer ideologiekritischen Ausrichtung und revolutionären Parteilichkeit eine über diesen Theorietyp hinausführende Theorie und Praxis.

2.2. Klassenkampf als strukturelle Größe mit dynamischer Komponente

Zwischen Klassen und Klassenkampf besteht in bezug auf eine Gesellschaftsformation ein unlösbarer Struk-

turzusammenhang. «Die gesellschaftlichen Klassen existieren nicht *a priori*, als solche, um anschließend in den Klassenkampf einzutreten, was die Annahme zuließe, es existierten Klassen ohne Klassenkampf... Die Bestimmung der Klassen, die den Kampf der Klassen umfaßt und sich auf die politischen und ideologischen Verhältnisse erstreckt, bezeichnet die objektiven Stellungen, die die Agenten innerhalb der gesellschaftlichen Arbeitsteilung einnehmen: diese Stellungen sind vom Willen dieser Agenten unabhängig ... Diese strukturelle Bestimmung der Klassen, die auf diese Weise nur als Klassenkampf existieren, muß dennoch von der Klassenposition in der Konjunktur unterschieden werden: der Konjunktur, die den Ort konstituiert, an dem sich die historische, immer wieder beispiellose Individualität einer Gesellschaftsformation, kurz die konkrete Situation des Klassenkampfes konzentriert.»[4] Damit haben wir alle wichtigen Bestimmungsstücke beisammen, um zu folgenden Aussagen zu kommen:

a) Der Klassenkampf ist die unmittelbare Widerspiegelung des ursprünglichen Antagonismus der Produktionsweise (zwischen Kapital und Arbeit) auf der Ebene der gesellschaftlichen Verhältnisse.

b) Der Klassenkampf betrifft nicht die ökonomische Struktur allein, sondern von vornherein auch den politischen und ideologischen Bereich. Politische Gegensätze und ideologische Kontroversen sind nicht mit konjunkturellen Positionen zu verwechseln, sondern in gleicher Weise wie die ökonomische Ausbeutung objektive Momente der Klassenherrschaft.

c) Die strukturelle Bestimmung des Klassenkampfes macht es daher unmöglich, ihn auf konjunkturelle Interessengegensätze und individuelle Entscheidungen zu reduzieren.

d) Die einzelnen Fraktionen der gesellschaftlichen Klassen müssen jedoch nicht notwendig eine ihrer strukturellen Bestimmung entsprechende Haltung einnehmen. Typisches Beispiel hierfür ist die Arbeiteraristokratie in den Industrieunternehmen, die zwar lohnabhängig ist, aber politisch und ideologisch Bündnisse mit der bürgerlichen Klassenposition schließt.

e) Man kann zwar in diesem Sinne Klassenpositionen wechseln, aber generell nicht sich durch individuellen Entschluß aus dem Klassenkampf überhaupt heraushalten.

f) Auch eine rein ethisch wünschenswerte Überwindung des Klassenkampfes und eine Änderung der Verhaltensformen im Klassenkampf bleibt daher solange illusionär, wie seine Ursachen nicht beseitigt sind.

Da der Klassenkampf eine polarisierte Struktur darstellt, d. h. seine Komponenten sich im Sinne gegensei-

tiger Bestreitung bedingen, ist er in sich instabil, woraus direkt eine Dynamik folgt. Diese hat eine diametrale Ausrichtung: Sie artikuliert sich in der einen Richtung als gewaltmäßige Stabilisierung der Klassenspaltung durch die herrschende Klasse und in der anderen Richtung im Versuch der unterdrückten Klasse, den Klassengegensatz in Richtung einer klassenlosen Gesellschaft zu überwinden. Endgültige Überwindung des Klassenkampfes kann daher nur in der Richtung erfolgen, daß zu einer höheren Gesellschaftsformation fortgeschritten wird, in der die Ursachen der Klassenspaltung überwunden sind.

3. Theoretische und praktische Aspekte der Herausforderung an die katholische Soziallehre

Soll der damit hinreichend deutlich gemachte Geltungsanspruch der marxistischen Theorie des Klassenkampfes nicht unter Niveau abgewiesen werden, dann muß die katholische Soziallehre, insofern sie sich als theologische Disziplin versteht und auch betätigt, in folgenden Problemkomplexen zu diskutierbaren Problemlösungen gelangen:

3.1. Die katholische Soziallehre muß ihr eigenes Wissenschaftsverständnis klären und sich im wissenschaftstheoretischen Diskurs profilieren. Dies kann nicht zuletzt dadurch geschehen, daß sie den wissenschaftslogischen Charakter ihrer eigenen Sätze präzisiert. Stehen am Anfang der katholischen Soziallehre wirklich empirisch gehaltvolle und durch Analyse gewonnene Sätze über die historische und gesellschaftliche Realität? Stehen nicht viel mehr an ihrem Anfang Sätze, die zwar deskriptiven Gehalt beanspruchen, die aber in Wirklichkeit normative Urteile oder wunschbedingte Präskriptionen, wenn nicht gar illusionäre Hypothesen über die Realität darstellen? Bleibt die katholische Soziallehre nicht allzu oft nach einer reichlich pauschalen Phänomenerfassung bei der Erklärung auf halbem Wege stehen?

Die gestellten Fragen laufen nicht nur auf eine verstärkte wissenschaftstheoretische Selbstreflexion der Disziplin hinaus, sondern bedeuten auch eine Neubestimmung von Inhalten. Ebenso sind Form und Methode der Datengewinnung zu bedenken. Nicht zuletzt müßte dabei die methodologische Relevanz politischer Optionen neu durchdacht und überhaupt Interessenbasis und Praxisbezug der katholischen Soziallehre einer gründlichen Überprüfung unterzogen werden. Nicht von ungefähr steht sie gerade durch die oft versuchte Abtrennung des Klassenkampfes von der Existenz der Klassen in einem engen theoretischen und praktischen Bündnis mit der bürgerlichen Sozialwissenschaft und wird von den Organisationen des Kapitals unterstützt.

3.2. Das theoretische Niveau der marxistischen Analyse der Klassen und des Klassenkampfes zwingt die katholische Soziallehre zur Revision vieler ihrer Behauptungen über diese Theorie, vor allem aber zur Ablösung eines journalistisch essayistischen Stils im Umgang mit dem Marxismus durch einen nach überprüfbaren Regeln sich vollziehenden metatheoretischen Diskurs. Der Marxismus kennt sehr wohl – im Gegensatz zu entsprechenden Vorwürfen – eine Wahr-falsch-Unterscheidung auf der Ebene der Theorie, nur führt er die Geltungsreflexion des Wahrheitsanspruches nicht im Sinne einer positivistischen Auffassung der Korrespondenztheorie der Wahrheit, sondern im Zusammenhang eines kritischen Verständnisses des Verhältnisses von Theorie und Praxis durch.

3.3. Die katholische Soziallehre ist aufgefordert, ihren eigenen Klassenstandpunkt offenzulegen, zu begründen und notfalls zu revidieren. Daß sie faktisch einen Klassenstandpunkt in Theorie und Praxis vertritt, zeigt sich momentan besonders in folgenden Punkten, wobei der Initiativkreis (konservative Bischöfe und rechte Vertreter der katholischen Soziallehre[5]) fast immer identisch ist.

a) Von der BRD aus wird unter maßgeblicher Beteiligung der Führungsspitzen von «Adveniat» eine weltweite Kampagne gegen die Theologie der Befreiung geführt. Theoretisch wird dabei hinter dem Schutzschild der katholischen Soziallehre gegen viele lateinamerikanische Theologen ein Marxismusverdacht geäußert, faktisch aber die Spaltung der lateinamerikanischen Kirche betrieben.

b)In der wissenschaftlichen Beratung des kirchlichen Lehramtes und der kirchlichen Verbände wird das emotionale Instrument des Antikommunismus unter theoretischer Berufung auf die katholische Soziallehre so gehandhabt, als ob Antikommunismus ein Kernbestandteil der Sache Jesu sei. Die Basispapiere der internationalen Verbände CAJ und MIJARC sehen sich daher gerade durch die ideologischen Zentren der BRD mit heftigen Vorwürfen wegen Übernahme marxistischer Analyse konfrontiert.

c) Während durch eine ganze Schriftenreihe der Kampf gegen die politische Linke in den kirchlichen Verbänden mit einer theoretischen Scheinlegitimation ausgestattet wird, findet gleichzeitig eine Beratung der Unternehmer und die offene Unterstützung sozial-reaktionärer Theorien statt[6].

Die rechtsgerichteten Vertreter der katholischen Soziallehre demonstrieren darin auf ihre Weise, wie sie den Klassenkampf führen und sich in ihm als antirevolutionäre Kraft organisieren. Die genannten Kreise stehen damit nicht nur in einem offenen Widerspruch zu der in den päpstlichen Lehrschreiben unübersehbar vorhandenen Solidarität mit der Arbeiterklasse, sondern auch im Gegensatz zum politischen Engagement vieler fortschrittlicher Christen in aller Welt.

[1] Vgl. A. Jasinska, L. Nowak, Grundlagen der Marxschen Klassentheorie. Eine Rekonstruktion: J. Ritsert (Hg.), Zur Wissenschaftslogik einer kritischen Soziologie (Frankfurt 1976) 175–213, Zit. 179; im folgenden übernehme ich im wesentlichen die Ergebnisse der genannten Arbeit.

[2] Vgl. K. Marx, an J. Weydemeyer, in: MEW Bd. 28, S. 507f.

[3] Vgl. K. Marx, Das Kapital Bd. 1, MEW Bd. 23, S. 590, 607, 669f.

[4] N. Poulantzas, Klassen im Kapitalismus heute (Westberlin 1975) 14.

[5] Man vergleiche das Kolloquium des Studienkreises «Kirche und Befreiung» vom 2. bis 7. März 19776 in Rom, wo u.a. teilnahmen: Bischof Franz Hengsbach, Bischof Alfonso Lopez, Roger Vekemans, Anton Rauscher, Wilhelm Weber, E. Stehle. Vgl. hierzu die Meldungen von KNA Nr. 53 (4. März 1976), Nr. 54, (5. März 1976).

[6] Man vergleiche insbesondere die beiden Schriftenreihen «Kirche und Gesellschaft», hg. v. d. Kath. Sozialwiss. Zentralstelle Mönchengladbach und «Katholische Soziallehre in Text und Kommentar», hg. v. d. Bund Kath. Unternehmer, Kath. Arbeitnehmerbewegung, Kolpingwerk Deutscher Zentralverband.

KUNO FÜSSEL

1941 in Trier geboren. Studium der Mathematik, Physik, Philosophie und Theologie; Dr. theol.; Wissenschaftl. Assistent am Fachbereich Kath. Theologie an der Universität Münster; Veröffentlichungen über polit. Theologie, Zukunftsproblematik und Wissenschaftstheorie. Anschrift: Universität Münster, Fachbereich kath. Theologie, D–44 Münster.

Hans-Hermann Hücking

Christliche Existenz zwischen sozialistischem Staat und kirchlicher Institution

I.

1. Die zentralen Intentionen der diplomatisch operierenden und arrangierten Kirche, wie sie z. B. ihren Ausdruck in der vatikanischen «Ostpolitik» finden, zielen ab auf die staatlich verbürgte Garantie kirchlicher Herrschaftsstrukturen, der Geltung des kanonischen Rechts sowie der Bewahrung des Kults um jeden Preis in den staatssozialistischen Systemen, was diese aus Gründen politischer Opportunität auch durchaus zugestehen können, weil dadurch ihr eigener Herrschaftsbereich nicht gefährdet wird. Die Gegenleistung der Kirche – staatsbürgerliche Loyalität von Klerus und Laien – wird begrenzt auf das praktische Zusammenleben und -wirken, schließt jedoch das Bekenntnis zur politisch-ideologischen Doktrin des sozialistischen Staates nicht ein.

Entscheidend für die Entwicklung in den Beziehungen von Staat und Kirche in Osteuropa seit den 60er Jahren dürfte die Einsicht des Vatikans gewesen sein, daß das dortige Gesellschaftssystem nicht länger als ein Provisorium einzustufen sei, an dessen Überwindung man aktiv mitwirken müsse. Spätestens nach den Ereignissen in Ungarn 1956 hat sich diese Ansicht in Rom durchgesetzt. Die unter Mitwirkung des Vatikans 1975 in Helsinki (KSZE) erfolgte Bestätigung des Status quo in Europa ist normal auch von den Kirchen in Osteuropa nachvollzogen worden.

Die beiderseitige, wenn auch unterschiedlich motivierte Zusammenarbeit zwischen sozialistischem Staat und katholischer Kirche bedroht aber nicht nur die Existenz (informeller) kritischer Gruppen innerhalb oder am Rande der Kirche, sondern schließt auch die Parteinahme der Kirche für die Unterdrückten, aus. «Wo mitten im Machtzentrum des Kommunismus Schriftsteller und Wissenschaftler ein Leben in Gefängnissen, Arbeitslagern und Irrenhäusern riskieren, samt ihrer Familie, setzt Rom anstelle einer harten, aber redlichen Konfrontation mit der Ideologie allgemeine ‹Friedenskonzeptionen› ohne ideologische Verbindlichkeit. Die Strategie der Rettung der organisierten Kirche steht vor aller Solidarität mit dem konkreten Menschen, der im Widerstand gegen Gewalt und Unterdrückung für die Freiheit aller die eigene Freiheit, das eigene Leben einsetzt.»[1]

Staat und Kirche in den Ländern des «realen Sozialismus» unterscheiden sich in vieler Hinsicht, und die Differenz ist in keinem Augenblick außer acht zu lassen. Sie haben aber eine typische Identität: die innere Struktur der Herrschaft[2]. Diese ist primär nach innen gerichtet, um latente, potentielle Bewegungen in Richtung eines demokratischen Sozialismus bzw. eines innerkirchlichen Reformkurses unmöglich zu machen.

2. In den sozialistischen Ländern ist zu beobachten, wie die gesellschaftliche Funktion der Kirche rapide abnimmt. Die bewußtseinsinformierende und integrierende Kraft der Kirche ist lediglich noch unter den älteren Menschen sowie denen, die der gesellschaftlichen oder ökonomischen Entwicklung ablehnend bis distanziert gegenüberstehen oder aus ihr herausgefallen sind, also in Marginalgruppen, unverändert. Das Kriterium für eine Identifizierung mit der kirchlichen Institution wächst proportional mit der Abstinenz am gesellschaftlichen Leben. Die gesellschaftlich-ökonomischen Veränderungen haben die Kirche besonders an der Basis getroffen. Die mittlere Ebene, der Klerus, war schon weit weniger gezwungen, die neue Situation zu akzeptieren und zu reflektieren. Die oberste Ebene, die Episkopat, konnte sich sogar ziemlich leicht von der Herausforderung der Veränderung unabhängig machen. Einzelne oder Gruppen von Laien, die die Kirche als «Volk Gottes unterwegs» verstehen, finden eine Ekklesiologie und bürokratisierte Organisation vor, in der Impulse von der Basis ignoriert oder blokkiert werden. Innerkirchliche Macht- und Interessenverhältnisse sichern die Wahrung des Status quo, den volkskirchlichen Schein, die traditionelle Theologie und das paternalistische Kirchenmodell[3].

3. Das Phänomen innerkirchlicher Basisgruppen als Ausdruck des Widerspruchs gegenüber der traditionellen Ekklesiologie und kirchlichen Institution in den sozialistischen Ländern wird von den Kirchenleitungen so gut wie ignoriert oder – darin stimmen sie mit Parteikreisen überein – als tendenziell prowestlich denunziert. Bei diesen christlich orientierten Gruppen geht die Forderung nach einer neuen Ekklesiologie und «demokratisierten» kirchlichen Organisation einher mit der Forderung nach tatsächlicher Überwindung des Dogmatismus und nach realer Demokratisierung aller gesellschaftlichen Strukturen. Diese prinzipiell nicht-dogmatischen Gruppen[4] stimmen mit der Zielsetzung der von den kommunistischen Parteien der «Rechtsabweichung» bezichtigten Marxisten[5] partiell oder ganz überein.

Der «christliche Flügel» innerhalb der systemimmanenten Opposition in den sozialistischen Ländern be-

sitzt einen wesentlich prozeßhaften Charakter: je weniger diese Gruppen über Publizität und Organisation verfügen, um so wirksamer sind sie. Direkte politische oder kirchenpolitische Ziele verfolgen sie nicht; es geht ihnen zunächst um Bewußtseinsveränderung. Publizität stört eher den Gärungsprozeß, alarmiert Zögernde, verschließt Türen bei den «Konservativen». Was sie von innen bedroht, ist die Angst vor der Macht des kirchlichen Apparates, der mit existentiellen Sanktionen droht. Denn aufgrund ihrer traditionellen Ekklesiologie tendiert die kirchliche Bürokratie dazu, der institutionellen Einheit *die* ideologische wie praktische Priorität zuzuschreiben, und alles, was ihre Einheit angeblich infrage stellt, als Bedrohung ihres konstitutiven Prinzips zu deuten[6].

II. Polen

a. «Więź»

Im Februar 1958 erschien erstmals in Warschau die Monatszeitschrift «Więź» – Ausdruck von Liberalisierungstendenzen im Zusammenhang mit dem «Oktober '56»; damals wurden von der Regierung auch fünf «Klubs der katholischen Intelligenz» (KIK) in Warschau, Krakau, Breslau, Posen und Thorn zugelassen: sie sind bis heute die einzigen Zentren unabhängiger Katholiken, die aus ihrer kritischen Solidarität mit dem Episkopat und einer loyal-pragmatischen Haltung gegenüber der Regierung nie ein Hehl gemacht haben; allerdings wurden sie – im Unterschied zur PAX-Vereinigung und Christlich-Sozialen Gesellschaft (CHSS) – zu keiner Zeit von der Regierung oder Partei (PZRP) offen unterstützt, allenfalls geduldet[7]. Mit den KIKs ist der Kreis um «Więź» verbunden, allerdings mit der ihm eigenen gesellschafts- wie kirchenkritischen Nuance, die auch im Warschauer KIK zum Ausdruck kommt.Der Dialog mit Anders- und Nichtgläubigen wird vom «Więź»-Kreis als eine Art round-table-Diskussion praktiziert in der Überzeugung, daß die polnische Gesellschaft von einem weltanschaulichen Pluralismus begleitet werden muß, daß die sozialistischen Strukturen ständig weiterentwickelt und humanisiert werden müssen. Das aber setzt voraus, die sozioökonomischen Grundlagen Volkspolens zunächst zu akzeptieren: «Man kann nicht um die humanistischen Perspektiven der sozialistischen Welt kämpfen, wenn man ihr innerlich total fremd bleibt.»[8]

«Więź» bemüht sich durch seine Publikationen – neben der Zeitschrift auch durch die «Biblioteka Więzi» (inzwischen mehr als 30 Titel) –, daß dieses Engagement nicht nur in Gemeinplätzen oder bloßen Deklamationen stecken bleibt. Wesentliche Probleme der polnischen Gesellschaft, an deren Lösung Marxisten wie Katholiken in gleicher Weise arbeiten müssen – wie die Schulreform, humanes Wohnen, die Rolle der Frau, Sexualität, die «psychische Gesundheit», Sozialpolitik usw. – werden ständig zur Diskussion gestellt.

Daneben kämpft «Więź» für einen «offenen Katholizismus»: «Wir wollen, daß die kulturelle Rolle des polnischen Katholizismus ‹auf der anderen Seite› gewürdigt wird, und daß die nicht-gläubigen Menschen auf das Christentum in Polen nicht wie auf ein abgedanktes Relikt der Vergangenheit, sondern auf einen lebendigen Faktor der heutigen Kultur blicken» (Chefredakteur Mazowiecki). Das Verhältnis zwischen «Więź» und der Kirche war in der Vergangenheit alles andere als spannungslos. So verbot vor einigen Jahren Kardinal Wyszyński dem Klerus jegliche publizistische Tätigkeit in der Zeitschrift, weil sich dort einige Dominikaner zu innerkirchlichen Fragen kritisch geäußert hatten. Noch heute muß jeder Kleriker, der in «Więź» schreiben will, formell bei seinem Bischof um Erlaubnis bitten.

Die von Mazowiecki vorgetragene parlamentarische Anfrage zugunsten der gegen Zensur und kulturelle Unterdrückung protestierenden Studenten und Intellektuellen im Frühjahr 1968 war für die «Neue Linke» Polens Ausdruck eines politisch unabhängigen und demokratischen Denkens gewesen[9]. Bei der «Neuen Linken» handelt es sich um Marxisten, die die Herrschaftsstrukturen des Partei- und Regierungsapparates kritisieren und die Deformierung der marxistischen Theorie zu einer geschlossenen Weltanschauung beklagen[10]. Besonders im Warschauer KIK war seit 1968 ein relativ intensiver Dialog der «Neuen Linken» mit den Katholiken um «Więź» zu beobachten. Der Klub wurde zu einem Treffpunkt von solchen Christen und Marxisten, die sich für kulturelle, wissenschaftliche und religiöse Freiheiten in Polen einsetzen.

Im März 1975 erging vom Vorstand des Warschauer KIK eine Weisung an seine jungen Mitglieder, ihre Kontakte zu Vertretern der «Neuen Linken» für zunächst drei Monate einzustellen. Die Klubleitung hatte offenbar von der Partei einen Wink erhalten, diese «subversive» Verbindung zwischen kirchenkritischen Katholiken und «revisionistischen» Marxisten nicht weiter zu dulden.

b. «Gruppen des Gemeinsamen Weges»

Informelle christliche Gruppen existieren bereits seit Ende der 60er Jahre in Polen, ohne daß bisher mit ihnen oder über sie eine Diskussion, geschweige denn ein Dialog in der katholischen Presse begonnen hätte.

Spezifisches Merkmal dieser «Gruppen des Gemeinsamen Weges» (GW) ist ihre Forderung nach Beachtung der Menschenrechte innerhalb der Kirche.

Während des Konzils bat das Seelsorgeamt der Diözese Kattowitz den Dozenten für Kirchengeschichte am Priesterseminar, Dr. Gustaw Klapuch, in den Städten Oberschlesiens religiöse Vorträge mit Diskussion für Intellektuelle zu halten. Oft waren es Tausende, die zu diesen Veranstaltungen kamen. Aus diesen Vortrags- und Diskussionsabenden entstanden spontan offene Gesprächsabende, deren Thematik die Teilnehmer selbst bestimmten. Laien waren für die Organisation verantwortlich – es entstanden auf informeller Basis die «Gruppen des GW». Priestern wurde vom Episkopat die Mitarbeit untersagt; ausgesprochene Priestergruppen innerhalb der Bewegung mußten unter Druck der Kurie ihre Treffen einstellen. In einem gemeinsamen verfaßten Memorandum für den Bischof von Kattowitz vom November 1969 forderten die Gruppen, den Menschenrechten in der Kirche im Vergleich mit den nichtkirchlichen Gemeinschaften nicht weniger, sondern mehr Geltung zu verschaffen.

1970 wurde Dr. Klapuch vor die Wahl gestellt, entweder die Forderung nach den Menschenrechten in der Kirche fallen zu lassen, die Mitarbeit in den Priestergruppen einzustellen und den Versammlungen mit den Laien eine andere Richtung zu geben oder die Suspendierung von der Dozentur am Priesterseminar sowie an der Theologischen Akademie in Warschau in Kauf zu nehmen. Unter dem Vorwand «antikatholischer Aktivitäten» wurde Klapuch im Sommer 1970 von seiner Lehrtätigkeit entbunden und als Pfarrverweser einer 800 Mitglieder zählenden Gemeinde in der oberschlesischen Kreisstadt Tarnowskie Góry abgeschoben[11]. Innerhalb weniger Wochen wurden nahezu alle kirchlichen Räume für die Gruppen gesperrt. Von da ab trafen sie sich in Privatwohnungen. Da aber Wohnungsversammlungen in Polen als politisch verdächtig wirken, sahen sich die Gruppen erneut gezwungen, sich als religiös-innerkirchliche Formation zu definieren.

Die Diskussionen und soziale Praxis der Gruppen bewegen sich um die Pole Altes/Neues Testament und die Menschenrechte. Bei den monatlichen Treffen werden Fragen der christlichen Praxis erörtert. Die Auseinandersetzung mit der kirchlichen Tradition und die Forderungen nach Reformen erfolgen eher behutsam. Nach langen internen Beratungen nahmen sie öffentlich Stellung u.a. zu den folgenden Fragen: das Verhältnis von Religion und Politik; Kirche und Gerechtigkeit in der Welt; Kirche und Staat; informelle Gruppen in der Kirche; «Demokratisierung» der Kirche; Bußpraxis und Feier der Gemeindeliturgie.

Die Verbindung zwischen den verschiedenen (ca. 40) Gruppen (mit rund 1000 Mitgliedern) wird neben persönlichen Kontakten durch den Austausch prägnanter Gesprächsprotokolle gewahrt. Eine kleine hektographierte Zeitschrift («Nasza droga» – «Unser Weg») erscheint mit einer Auflage von ca. 1500 Exemplaren seit Sommer 1974 in unregelmäßigen Abständen. An eine straffere verbindliche Organisation wird nicht gedacht. Die Gruppen sollen möglichst ihren informellen und unabhängigen Charakter bewahren, wodurch in den Jahren 1975/76 neue Schwierigkeiten entstanden: in der Diözese Kattowitz gibt es in zunehmendem Maße Versuche, die Gruppen in die Pfarreien zu integrieren und unter die Aufsicht des Klerus zu stellen. Informelle Gruppen werden von der Kurie jetzt zwar verbal bejaht, als kirchlich anerkannt werden jedoch nur solche, die sich kontrollieren lassen.

Obwohl die Mitglieder der Gruppen des GW überwiegend praktizierende Katholiken sind, trifft sie seit einiger Zeit verstärkt das Verdikt der Unkirchlichkeit. In einer Kanzelerklärung im Bistum Kattowitz vom 12. 10. 1975 ist die Rede von «pseudoapostolischen Gruppen, die erklären, daß sie katholisch sind, im Grunde genommen aber politische Aktivitäten betreiben und nicht mit der Hierarchie verbunden sind». Aus dem Kontext der Erklärung geht hervor, daß damit nicht nur die PAX-Vereinigung oder die CHSS gemeint waren, sondern auch die Gruppen des GW. Obwohl diese mit den politischen Intentionen von PAX oder CHSS nichts zu tun haben, wird ihnen offensichtlich die «Verbindung mit der Hierachie», d.h. die Approbation als kirchliche Gruppe durch den Episkopat abgesprochen.

Längst sind für die Gruppen des GW die Menschenrechte Ausdruck ihres eigenen Humanitätsverständnisses geworden. Zu erfahren, wie ihre eigene Kirche diesen Anspruch uneingelöst läßt, muß sie früher oder später in innere Konflikte und in eine Identitätskrise mit ihrer kirchlichen Gemeinschaft bringen. Noch gibt es keine eindeutigen Belege dafür, wie die staatliche Bürokratie Theorie und Praxis der Gruppen des GW beurteilt. Die Forderung nach Verwirklichung der Menschenrechte (wenn auch «nur» innerhalb der Kirche) wird jedenfalls – langfristig gesehen – auch ihre Auswirkung auf den gesamtgesellschaftlichen Prozeß haben.

III. Deutsche Demokratische Republik

Um- und Neubesetzungen in der Hierarchie der DDR-Kirche (1970/71 wurde in fünf der sieben Diözesangebiete der DDR die jurisdiktionelle Spitze verändert) fielen zeitlich zusammen mit der Amtsenthe-

bung bzw. Beurlaubung von Vertretern einer konträren ekklesiologischen Position[12]. Die neuen Bischofsernennungen wiesen eine ganz bestimmte personalpolitische Tendenz auf: sämtliche Ernennungen verstärkten die sich auf den Berliner Kardinal Bengsch zentrierende Primatialstruktur. Für die gesamtkirchliche Situation in der DDR zeichneten sich aus der Dominanz des Berliner Bischofs wesentliche Folgen ab:

a) weitgehende Vermeidung dessen, was Anlaß zu Störungen und Eingriffen durch staatliche Instanzen bieten könnte bis hin zu innerkirchlichen Beschränkungen bestimmter pastoraler Aktivitäten, b) die Stärkung der Zentralgewalt als Schutz gegen schwer kontrollierbare und neuartige Entwicklungen an der Basis.

Zu a: «Ordentliche Seelsorge» meint die Gemeindearbeit einschließlich Gottesdiensten, Gemeindekreisen und Caritas in dem bislang üblichen und erprobten Rahmen. Alle Kräfte werden konzentriert auf die Erhaltung des gegenwärtigen Gemeindebestandes und kirchlichen Arbeitsfeldes. Die Losung heißt: Bestand erhalten. Alles, was diesem Ziel offensichtlich dient, wird erhalten; alles, was ihm vordergründig nicht dient, wird eingeschränkt und zugunsten einer «reinen» Gemeindebetreuung und -versorgung aufgegeben. Wo nicht in diesem Sinne gearbeitet wurde, erfolgten Umbesetzungen, insbesondere in der Jugend- und Studentenseelsorge.

Zu b: Eine Kirche, die so sehr auf die Erhaltung des Bestandes ausgerichtet ist, hat kein Interesse am Dialog mit Andersdenkenden, an der «Öffnung nach außen». Es fehlt der Dialog zwischen Hierarchie und Laien; «es fehlt der spezifische Anteil der Laien an dem Gesamtauftrag der Kirche, der dem Laien nicht abgenommen werden kann»[13]. Ein mit seinem Bischof nicht konform gehender Priester hat nur die Möglichkeit, die Einheit unter allen Umständen wiederherzustellen oder aus dem kirchlichen Dienst auszuscheiden und damit auf jede Existenzgrundlage zu verzichten[14]. Eine Kirche, die Diskussionen im Innern zulasse, nach außen sich öffne, sich eine Pluralität der Meinungen leiste und in all dies auch die Laien mit einbeziehe, sei unter den gegebenen politischen Umständen nicht manövrierfähig; sie böte zu viele Angriffsflächen für außerkirchliche Einflüsse und würde sich unnötigerweise selbst gefährden (Bengsch). Dahinter verbirgt sich eine bestimmte ekklesiologische Konzeption: Abschluß nach außen, Meinungsbildung nur im engen Rahmen der Hierarchie, strenge Befehlsstruktur von oben nach unten, Beschränkung der Aktivitäten der Laien auf Kult und Caritas, was im übrigen auch den Erwartungen des Staates entspricht[15].

Daß dem nicht alle DDR-Katholiken zustimmen, hat Pfarrer Karl Herbst mit seinem «Briefkreis» (seit 1958) deutlich gemacht. 1970 zählte er rund 1700 Bezieher, wovon knapp die Hälfte katholische Kleriker waren. Der «Briefkreis» sah es zunächst als seine Aufgabe an (die auch von der Kirchenleitung geduldet bzw. sogar gefördert wurde), in persönlichen Begegnungen und mit Hilfe der von Herbst redigierten Briefe das gegenseitige Verständnis zwischen Pfarrern beider Kirchen zu fördern sowie über die theologische Diskussion im internationalen Katholizismus zu informieren. Als jedoch erkennbar wurde, daß die von Rom verfolgte kirchenpolitische Linie in ökumenischer Hinsicht Stagnation, auf anderen Gebieten Restauration bewirkte, und diese vom DDR-Episkopat stark gefördert wurde, war der Konflikt zwischen «Briefkreis» und Amtskirche unvermeidlich. Herbst sah nur noch die Möglichkeit einer Beurlaubung[16]; seit 1971 arbeitet er als Pfleger in einem staatlichen Krankenhaus. 1975 wurde auch der Briefdienst eingestellt, nachdem die staatlichen Sicherheitsorgane das Vervielfältigungsgerät beschlagnahmt hatten, wofür Herbst keine Lizenz besaß (und dafür mit 500 Mark bestraft wurde).

Zwischen 1964 und 1969 versuchte eine Gruppe aus Halle in Form offener Briefe eine Meinungsbildung zu Fragen des gesellschaftlichen Engagements der Christen in der DDR zu erreichen. Obwohl sie ihre «Korrespondenz» (ca. 200 Exemplare) den Bischöfen, Studentengemeinden und interessierten Priestern wie Laien zugänglich machten, gab es nie eine offizielle Stellungnahme der Hierarchie. Gezielte Indiskretionen sorgten jedoch dafür, daß die Einschätzung der «Korrespondenz» durch den Episkopat nicht verborgen blieb. Solange von «Psychopathen» oder von Leuten die Rede war, die aus westlichen Zeitschriften abschreiben, konnte die Gruppe nur oberflächlich getroffen werden. Als dann aber aus Ordinariatskreisen mit scheinbar unwiderruflicher Gewißheit verlautete, dieser Kreis handele im Auftrag des Ministeriums für Staatssicherheit, war eine Atmosphäre des Mißtrauens geschaffen, die die Arbeit lähmte. Es fehlte auch nicht der Hinweis kirchlicher Stellen, die gesellschaftskritische Einstellung der «Korrespondenz» störe das sich anbahnende gute Verhältnis zwischen Staat und Kirche. Dieser Kreis mußte also schmerzlich erfahren, wie eine Initiative zu freier Meinungsbildung innerhalb der Kirche auf dem Wege subkutanter Äußerungen blokkiert und in eine gefährliche Isolierung gedrängt wurde.

Ein drittes Beispiel für das Schicksal kritischer Gruppen von Christen in der DDR ist der «Aktionskreis Halle» (AKH), ein 1969 gegründeter Kreis von etwa hundert kirchlich engagierten Mitgliedern, darunter eine größere Anzahl von Klerikern, die in ihrer

«vorläufigen Grundsatzerklärung» von 1969 «Demokratisierung» und «Humanisierung» als Ziele einer zu verändernden Kirche nannten: die Kirche in der DDR sichere durch ihre autoritären Strukturen und Verhaltensweisen die Macht des sozialistischen Staates; die traditionellen Herrschaftsmechanismen von Staat und Kirche hätten eine «so große Affinität, daß sich die an sich gegensätzlichen Extreme notwendig wechselseitig bestätigen und stützen»[17]. Seit 1969 verbreitet der AKH mit namentlich gezeichneten Beiträgen maschinenschriftliche Stellungnahmen zu innerkirchlich wie gesellschaftlich relevanten Themen. Von den Bischöfen ist der AKH bis heute nicht als ein «kirchliches Gremium mit pastoraler Zielsetzung» anerkannt[18]. Der AKH steht zwar dem «realen Sozialismus» kritisch gegenüber, nicht jedoch einem Sozialismus, der die bürgerlichen Freiheitsrechte nicht nur einschließt, sondern weiter entfaltet. Dieser Vorbehalt unterscheidet diese kirchenkritische Gruppe prinzipiell von den Zielen der CDU und der «Berliner Konferenz katholischer Christen aus europäischen Staaten»[19]. Dem AKH geht es primär um die «Fundamentaldemokratisierung» der kirchlichen Institution, um den Druck von unten durch die vermehrte Mitverantwortung und -bestimmung aller, die sich mit der Kirche, wenn auch nur partiell, identifizieren wollen.

IV.

Trotz zeitweise latenter oder offenkundiger politischer Konflikte zwischen kirchlicher Administration und sozialistischer Bürokratie in den osteuropäischen Ländern lassen sich so etwas wie eine Richtungsgleichheit der Interessen und ein wirksamer Konsens gegen Basisaktivitäten und Alternativvorschläge der von ihnen betreuten bzw. verwalteten Menschen beobachten.

Gedacht ist an jene Christen, die – zumeist erst nach dem Krieg geboren – den «Aufbau des Sozialismus» als eine Herausforderung ansehen und diese – unter bestimmter Kritik – positiv zu beantworten suchen. Ihr Ja zum «realen Sozialismus» schließt die konkreten Voraussetzungen für seinen Aufbau und auch zum Teil die ideologischen Implikationen mit ein: es ist kein blindes, pauschales Ja, sondern ein differenziertes Ja zu einem komplizierten Prozeß, der unter schwierigen historischen Bedingungen begonnen hat. Diese Christen versuchen, ihre Zustimmung zu Grundfragen der marxistischen Theorie auch theologisch zu bewältigen und gesellschaftliche Probleme, vor allem die ihrer eigenen Länder, historisch-materialistisch zu deuten. Damit setzen sie sich dem Verdacht des Opportunismus bzw. Revisionismus aus und geraten unter den doppelten Druck der kirchlichen wie staatlichen Behörden. Die Kirchenleitungen sehen in ihnen eine die staatlichen Beziehungen störende und auf Spaltung zielende innerkirchliche Gruppe, deren christliche Identität nicht mehr deutlich sei. Aber sie passen auch nicht in das alte Bild und Schema marxistisch-leninistischer Religionskritik; eher hilflos stehen Parteifunktionäre der Tatsache gegenüber, daß sich der christliche Glaube offenbar von den alten ideologischen Bindungen lösen und sogar Bündnisse mit «offenen», wenn auch von der Partei bisweilen als Abweichler stigmatisierten Marxisten eingehen kann.

Aus dem Status marginalisierter Gruppen sind diese Christen bisher nicht herausgekommen. Schmerzhaft müssen sie erfahren, daß ihr Glaube, ihre Form christlicher Existenz, ihre christliche Legitimation von den Kirchenleitungen in Frage gestellt werden; unter großen Schwierigkeiten müssen sie sich verteidigen. Durch ihre Existenz stellen sie jedenfalls auch die christliche Legitimation des herrschenden Bewußtseins der offiziellen Kirche in den sozialistischen Ländern infrage.

[1] Stellungnahme der Internationalen Paulus-Gesellschaft zur gegenwärtigen Ostpolitik des Vatikans vom 19.2.1974.

[2] «Jede Gruppe (von Christen), die der Kontrolle der Kirche entgleitet, steht nicht mehr unter der Kontrolle des Staates» – die verbürgte Äußerung eines leitenden Beamten des Staatlichen Sicherheitsdienstes der DDR aus dem Jahre 1969.

[3] Miklós Tomka, Die sich wandelnde Rolle der kirchlichen Institution in Ungarn (unveröffentlichtes Manuskript).

[4] Der Begriff «nicht-dogmatisch» soll jegliche Kritik und oppositionelle Bestrebung innerhalb der osteuropäischen Länder bezeichnen, die bewußt oder unbewußt wesentliche sozialistische Grundlagen des Systems oder der herrschenden Ideologie anerkennt. Zugleich ist dieser Begriff auch auf jedes unartikulierte, anti-diktatorische Aufbegehren in der Bevölkerung anwendbar, soweit dieses nicht von ausgesprochen antikommunistischen, jede Form des Sozialismus negierenden konservativen bzw. restaurativen Motiven bestimmt wird.

[5] Wie z. B. die von der Ungarischen Arbeiterpartei als «rechtsorientiert-revisionistisch» denunzierte Gruppe um András Hegedüs und Ágnes Heller; vgl. Frankfurter Hefte 1974/8, 547 ff.

[6] Stephan H. Pfürtner, Die Menschenrechte in der röm.-kath. Kirche: Zeitschrift für ev. Ethik 20 (1976) 48 ff.

[7] Vgl. Józefa Hennelowa, Die «Znak-Bewegung»: Pax-Christi-info 9 (1974) 11 ff.

[8] Zitiert bei Tadeus M. Swiecicki, Was Staat und Kirche fürchten: Publik-Forum 1976/5, 20 f.

[9] Andrzej Peliński, Polen: Was denkt die Opposition?: Publik-Forum 1974/9, 9.

[10] Ein Dokument dieser neomarxistischen Opposition ist der «Offene Brief an die Partei» von Jacek Kurón und Karol Modzelewski (dt.: Monopolsozialismus. Offener Brief an die Polnische Vereinigte Arbeiterpartei, Hamburg 1969).

[11] Nach der römischen Bischofssynode im Oktober 1974 («Botschaft über die Menschenrechte und Versöhnung») wurde Klapuch z. T. rehabilitiert und ihm eine Dozentur für Kirchengeschichte im «Institut für Laien» (Kattowitz) angeboten.

[12] Hierzu müssen gezählt werden der Studentenpfarrer Theo Mechtenberg (Magdeburg), der frühere Studentenpfarrer in Halle und spätere Gemeindepfarrer in Merseburg, Adolf Brockhoff, sowie Pfarrer Karl Herbst.

[13] So der Leipziger Oratorianer Wolfgang Trilling 1967.

[14] Clemens Rosner (Leipzig): SOG-Papiere 1970/1, 14 f.

[15] «Weil die Regierung der DDR entsprechend den Ergebnissen der sozialistischen Gesellschaftswissenschaften einen ‹demokratischen Zentralismus› praktiziert, wo im Prinzip das Recht des Einzelnen den Belangen der Gesellschaft untergeordnet ist, erwartet sie von den Kirchenleitungen ebenfalls eine hierarchische Leitung, die etwa mit dem demokratischen Zentralismus vergleichbar ist.» J. Huhn, Die Existenz der Christen im Sozialismus, insbesondere in der DDR: Internationale Dialog-Zeitschrift 1974/4, 344.

[16] «Kein Ordinarius in der DDR darf den Briefdienst...als freies Informations- und Diskussionsorgan akzeptieren. Die Übertragung einer Pfarrei anstelle der Seelsorge in Rötha sollte nun...diese Arbeit faktisch unmöglich machen. Ich kann aber den Briefdienst nicht aufgeben..., weil seit November vorigen Jahres 1240 Leser ihn von neuem ausdrücklich wünschen und weil freie Information und Diskussion m.E. auch in unserem kirchlichen Raum notwendig ist.» SOG-Papiere 1971/3, 198.

[17] Zitiert in KNA-Informationsdienst Nr. 25, 22.6.1975, S. 7.

[18] Im Mai 1976 lehnte der Apostolische Administrator von Magdeburg, Bischof Johannes Braun, die Bereitstellung eines kirchlichen Jugendhauses für ein Familien-Wochenende des AKH mit der Begründung ab, der AKH sei «kein kirchliches Gremium, das Anspruch hätte auf Aufnahme in unsere Häuser».

[19] Betrachtet die «Berliner Konferenz» die Kirche eher als Instrument, um den von SED und CDU gesetzten politischen Zielen zum Durchbruch zu verhelfen, so versteht sich der AKH als eine Gruppe innerhalb der Kirche, wobei «unter keinen Umständen» die Solidarität zur «Abspaltung vom Bischof» führen darf, «die gewisse Kräfte von außen her manipulieren können» (Clemens Rosner, aaO., 15).

HANS-HERMANN HÜCKING

1942 in Göttingen geboren. Studium an der Dominikanerhochschule Walberberg/Bonn sowie an den Universitäten Bochum und Münster. Dipl.-Theologe. Seit 1971 Dozent für Philosophie am Westfalen-Kolleg Dortmund. Er promoviert bei Prof. Metz über die Ekklesiologie der Kirche in Polen und Ungarn. Anschrift: Moltkestraße 16, D–4601 Dortmund.

Hansjakob Stehle

Christentum und Sozialismus: Aspekte staatlicher Religionspolitik und kirchlicher Politik

Modus Vivendi

Überall wo Atheismus als unverzichtbarer Teil der Staats-Ideologie verstanden wird – und dies gilt bis heute für alle Länder, in denen kommunistische Parteien das Machtmonopol ausüben –, hat sich ein christlich-sozialistischer Grundsatz-*Dialog* schon deshalb nicht entfalten können, weil das Problem in diesen Ländern nur in geringem Maße (oder überhaupt nicht) als theologisches oder ideologisches empfunden und reflektiert wird, sondern vor allem als praktisch-politisches in einer spezifischen geschichtlichen Lage. Das heißt: Jede Besinnung auf das «Wesen» (essence) der Kirche, etwa im Sinne reformerischer Bemühungen, um sie von «Un-Wesen» (mal-essence) zu befreien, aber auch jede Suche nach «Horizonten künftiger Theologie», die sich etwa aus Berührungspunkten zwischen sozialistischer Zukunfts- und christlicher Jenseits-Orientierung ergeben könnten, wird gegenstandslos, wenn sich für beide Seiten die Fragestellung nur auf die eines «*modus vivendi*» reduziert – sei er als Möglichkeit friedlichen *Überlebens* oder schmerzlosen *Absterbens* der Religion verstanden. Zwischen diesen beiden Ziel-Vorstellungen bewegt sich denn auch kommunistische «Religionspolitik» und katholische «Ostpolitik» seit 1917.

Die «Trennung von Kirche und Staat», wie sie in Lenins Dekret vom 23. Januar 1918 verkündet wurde, beruhte im Gegensatz zu westlichen Modellen dieser Konzeption nicht auf einer agnostischen, neutralen Haltung des Staates gegenüber der Religion. Indem diese «Trennung» die Kirche nicht nur aller Privilegien, sondern ihrer Rechtspersönlichkeit beraubte (Art. 12), die Bekenntnisfreiheit auf bloße Kultfreiheit reduzierte und auch diese einem staatlichen Kontroll- und Lizenzsystem unterwarf, das von seiner ersten Fassung (23. Januar 1929) bis zu seinen jüngsten Veränderungen (3. Juli 1975) ungemildert blieb[1], behielt sie einen eindeutig diskriminatorischen Charakter. Sie dient letztlich nur dazu, die Verbreitung «religiösen Nebels» zu bekämpfen, der aus der Sicht Lenins nichts anderes als ein Instrument der Ausbeuterklasse und (nach deren Verschwinden) ein «Überbleibsel» ihrer Herrschaft ist, also mit ihr lebt und vergeht. Wenn Religion, demnach nur sozial, allenfalls sozialpsychologisch bedingt und obendrein klassenbedingt ist, ergibt sich daraus logisch ihre soziale Schädlichkeit, die auch den Staat nicht gleichgültig lassen kann.

Freilich, Gründe der Staatsraison, der tagespolitischen Opportunität und Taktik bewogen den Sowjetstaat von Anfang an, diese grundsätzlich-totalitäre Haltung zu modifizieren, auch weil sich früh schon ankündigte, was nach fast sechzig Jahren Sowjetsozialismus heute unverkennbar ist: daß sich Religion – entgegen den marxistisch-leninistischen Prognosen und «Euthanasie»-Versuchen – als durchaus lebensfähig auch ohne Bindung an eine bestimmte Gesellschaftsordnung erwies. Weder Lenin noch Stalin und seine Nachfolger ließen sich deshalb je zu einem so utopischen Versuch hinreißen wie er in Albanien 1967 unternommen wurde, als Enver Hoxha offiziell alle Religionsgemeinschaften auflöste und alle ihre Kultgebäude zerstören ließ, um Albanien zum «ersten atheistischen Staat der Welt» zu deklarieren. Wäre aber für die Kirchen eine Untergrund- und Katakombenexistenz von Religion, wie sie in Albanien (und wahrscheinlich auch in China) heute allein noch möglich ist, einem legalen, limitierten, kontrollierten und mehr oder weniger diskriminierten Existenz-Minimum doch vorzuziehen? Vor dieser auch heute oft diskutierten Frage stand die orthodoxe, aber auch die kleine katholische Kirche Rußlands schon bald nach der Oktoberrevolution. Patriarch Tichon, dessen Bekennermut heute oft der Anpassungshaltung seiner Nachfolger entgegengehalten wird, hatte zuerst eine kompromißlose Kampfposition bezogen; ohne Furcht vor den Folgen für sich selbst (er lebte inmitten des «roten» Machtbereichs) bezeichnete er Lenins Religionsdekret als «Werk des Satans». Als Tichon jedoch erkannte, daß der äußeren Struktur seiner Kirche die totale Vernichtung drohte, falls sie das gebotene Existenzminimum ablehnen würde, leitete er selbst die Verständigung mit der Sowjetregierung ein, übrigens ohne dadurch das Vertrauen seiner Gläubigen zu verlieren.

Zwang zur Verständigung

Auch die römisch-katholische Kirche stand von Anfang an vor den gleichen Fragen und gab ähnliche Antworten. Obschon auch ein päpstlicher Diplomat wie Kardinalstaatssekretär Gasparri auf dem Grundsatz beharrte, daß «das Blut der Märtyrer stets der beste Same des Christentums war», betrieb er im Dienste Benedikts XV. und Pius' XI. langjährige Verhandlungen mit der Sowjetregierung, um den Katholiken in Rußland ein Märtyrerschicksal zu ersparen[2]. Die Konzessionsbereitschaft des Vatikans ging 1927 so weit, daß er «politischen Einwänden» Moskaus gegen Bischofskandidaten Rechnung tragen und nur «der Regierung genehme Priester» nach Rußland senden wollte. Erst zwanzig Jahre *nach* der Revolution, als Stalins Terror selbst der Hoffnung «contra spem» ein Ende machte, entschloß sich der Papst zur ersten Verurteilung des Sowjetsystems («Divini Redemptoris», 1937).

Solche historische Erfahrung wirkte nach, als der Vatikan Ende der fünfziger Jahre, nach Stalins Tod, abgerissene Fäden langsam wieder anzuknüpfen begann. Nachdem seit 1945 mehrere sozialistische Staaten sowjetischer Observanz entstanden waren (manche wie Polen, Ungarn und die Tschechoslowakei mit großer katholischer Bevölkerung) verband sich mit diesem Versuch auch ein Test, wie weit sich kommunistische Kirchenpolitik, die nun verschiedene nationale und religiöse Traditionen in Rechnung zu stellen hatte, vom russischen Modell unterscheiden und entfernen durfte.

Politik des «do ut des»

1972 konnte Mons. Agostino Casaroli, der Sekretär des vatikanischen «Rates für öffentliche Angelegenheiten», rückblickend feststellen, es habe für die feindselige kommunistische Kirchenpolitik in Osteuropa einerseits *vorgeschobene* «politische» Motive gegeben, hinter denen sich anti-religiöse versteckten; andererseits hätten diese antireligiösen Motive in den Augen der Regierenden mit marxistischer Systemlogik auch *tatsächlich* politischen Charakter angenommen[3], weil nämlich – so kann man hinzufügen – für Kommunisten das religiöse stets nur ein politisches Phänomen ist und weil in der Tat «die Kirche Trägerin einer nicht nur spirituellen und eschatologischen Botschaft ist, sondern zugleich mit Autorität moralische Orientierungslinien für die persönliche und öffentliche Aktivität des Christen weist» (Casaroli). Wichtig dürfte für die Verhandlungswilligkeit kommunistischer Regierungen ein handfestes Motiv gewesen sein: die Aussicht, daß die katholische Kirche «die sozialistische Gesellschaftsordnung als unantastbare, patriotisch übergeordnete Wirklichkeit anerkennen» würde – so formuliert der damalige polnische Kirchenminister Skarzyński am 10. Oktober 1971. Er befand sich dabei gewiß in Übereinstimmung mit der sowjetischen Führungsmacht, die zwar selbst bisher nicht bereit war, mit dem Vatikan über «innere», nämlich kirchliche Fragen zu verhandeln, doch ein starkes Interesse haben muß, den Katholizismus in ihrem Machtbereich – vor allem in Polen – politisch zu neutralisieren und vielleicht eines Tages bereit sein könnte, dafür auch einen gewissen Preis zu zahlen. Sehr fraglich ist jedoch, ob es in sowjetischem Sinne war, als Skarzyński eine Gegenleistung in Aussicht stellte, die an der Basis des leninistischen

Staats-Atheismus rütteln würde: «Der Volksstaat wird den *dauerhaften* Charakter der religiösen Tätigkeit der Kirche achten und den *sozialen Wert* ihrer Erziehungsfunktion bei gläubigen Menschen schätzen.»[4] So weit ging öffentlich kein anderer östlicher Staatsfunktionär, doch ist damit zumindest die äußerste Möglichkeit einer langfristig angelegten «*Do ut des*»-Diplomatie beschrieben; für sie könnte das pragmatische Ziel der Machtsicherung wichtiger werden als ideologische Orthodoxie.

Strukturelle Bedingungen kirchlichen Überlebens

Bedeutet das eine kirchliche Existenzsicherung um den Preis, daß Kirche wiederum zum Stabilisierungsfaktor einer bestehenden Gesellschaftsordnung, nun einer sozialistischen, würde? Ein «Neo-Integralismus» unter neuen politischen Vorzeichen – oder einfach «politische Askese»? Neutralität, Loyalität auf Distanz, Rückzug auf eine Theologie der reinen Feindesliebe? Die römische Kurie nimmt solche Fragen durchaus ernst und hat sie in den letzten Jahren selbst immer wieder reflektiert, obschon davon wenig an die Öffentlichkeit dringt. Die Problematik hat sich aus vatikanischer Sicht auf drei Fragenkomplexe zugespitzt:

1. Was muß eigentlich gerettet, diplomatisch abgesichert werden: pastorale Wirkungsmöglichkeit oder politische Widerstandsposition (die oft auch mit einer nationalen identisch ist)? Oder ist beides untrennbar?

2. Sind für die Erfüllung des Seelsorgeauftrags hierarchische Strukturen unerläßlich? Oder «weht der Geist, wo er will», auch bei schwachen oder fehlenden Strukturen?

3. Soll eine «Pastoralpolitik» gegenüber sozialistischen Ländern nur dem kirchlichen Eigeninteresse dienen oder auch der Religionsfreiheit «an sich», der Toleranz, dem Frieden (zwischen Menschen und Staaten), der sozialen und nationalen Befreiung?

Vatikanische Politik beantwortet heute diese Fragen, indem sie sich an theologischen Leitlinien orientiert, die etwa so zusammengefaßt werden können[5]:

«Salus animarum suprema lex»: Das individuelle Seelenheil als oberstes Gebot bleibt auch für die nachkonziliare Kirche endzeitlich definiert, also geschichtstranszendent. Die Kirche ist keinem politischen oder gesellschaftlichen System verpflichtet, aber als ein «Zeichen der Transzendenz der menschlichen Person» tritt sie für deren Grundrechte – vor allem das der Religionsfreiheit – in allen Systemen ein. Den ihr eigenen Heilsauftrag kann sie nach katholischem Selbstverständnis nur als eine «*sichtbare* Versammlung», als eine «*in* dieser Welt verfaßte und geordnete Gesellschaft» erfüllen: Die Vermittlung der heilsnotwendigen Sakramente ist – von der Nottaufe abgesehen – allein dem bevollmächtigten Priesterstand vorbehalten; seine Kontinuität ist nur innerhalb eines hierarchischen Gefüges gesichert, dessen «Grundpfeiler» Bischöfe sind. Die Einsetzung von Bischöfen ist deshalb «für das Überleben der Kirche, wenigstens auf lange Sicht, unabdingbar» (Casaroli).

Aus der Sicht eines nicht-katholischen Kirchenbegriffs bleibt solche Argumentation gewiß fragwürdig. Evangelische Freikirchen etwa, für die «Strukturen» entbehrlich sind, vermögen im Machtbereich des Staatsatheismus zu überleben ohne Beziehungen mit den «etablierten Mächten»; soweit ihre Existenz allerdings greifbar wird, sind sie um so schutzloser dem Zugriff preisgegeben. Der Druck, der auf den Amtskirchen – der orthodoxen wie der katholischen – lastet, hat dort, wo deren Gläubige und Priester in der Diaspora leben (vor allem in der Sowjetunion), eine gewisse urkirchliche Nostalgie erweckt, die – oft unbewußt – auf einen reformierten Kirchenbegriff hin tendiert. Solche Tendenzen, die sich – ebenso unbewußt – an Vorstellungen religiös-sozialistischer Gemeindemodelle orientieren, sollten aber m.E. nicht überschätzt werden. Denn alle bekannten Erfahrungen zeigen, daß die Frage nach dem «Erfolg» oder «Mißerfolg» eines kirchlichen «*modus vivendi*» mit dem Staat nur von jenen Gläubigen kritisch gestellt wird, die in rein *politischen* Kategorien denken (also Kirche als Resistenz- oder Kollaborationsbasis betrachten). Auch für ihr *religiöses* Leben bleibt jedoch letztens entscheidend, ob ihnen die sakramental-liturgische Stärkung noch zuteil werden kann. Daß nach katholischer Lehre selbst der subjektiv unwürdige, doch gültig geweihte Priester diese Funktion erfüllen kann, mag in der modernen theologischen Diskussion zum Stein eines (Denk-)Anstoßes werden, doch in der Grenzsituation, in die der Staatsatheismus die religiöse Existenz mancherorts treibt, wird solche Formallegitimation zu einem objektiven, selbst für Ungläubige psychologisch begreiflichen Wert. Und dies legt Zeugnis dafür ab, daß Religion als «Seufzer der bedrängten Kreatur» (Marx) ein viel elementareres Bedürfnis ist, als atheistische Ideologen und – manche Theologen ahnen.

[1] Texte der Dekrete von 1918 u. 1929 bei N. Struve, Die Christen in der UdSSR (Les Chrétiens en U.R.S.S.) (Mainz/Paris 1965) 461–476; Text des Abänderungs-Ukas von 1975 in «Vedomosti Verchovnogo soveta RSFR», No. 27 (873) 487–491. Siehe auch G. Barberini, Stati Socialisti e confessioni religiose (Mailand 1973).

[2] Vgl. H. Stehle, Die Ostpolitik des Vatikans 1917–1975 (München 1975) 16 ff.

[3] Dieses und alle weiteren Zitate Casarolis aus seinem Vortrag vom 20.1.1972 in Mailand (Civiltà Cattolica Nr. 2920/1972 u. Relazioni In-

ternazionali Nr. 7/1972). Vgl. auch Interview Casarolis in «Die Presse» (Wien) v. 21./22.12.1974.

[4] Wortlaut der Rede Skarzyńskis in «Slowo Powszechne» (Warschau) v. 4. Oktober 1971. In einem Zitat aus der Rede, das in einem Aufsatz von I. Krasicki («Argumenty», Warschau, 23.4.72) enthalten war, fehlten die Worte «dauerhafter Charakter».

[5] Diese Zusammenfassung stützt sich auf: II. Vatikan. Konzil, Dogm. Konst. «Lumen gentium», Kap. I, Nr. 8, Kap. II, Nr. 9, Kap. IV, Nr. 38, die Pastoralkonst. «Über die Kirche in der Welt von heute» 4. Kap. Nr. 40; Interview Casarolis in «Die Presse» aaO.; Vortrag des Substituten im päpstlichen Staatssekretariat, Mons. Giovanni Benelli, am 4. Mai 1976 in Wien (vgl. Documentation Cath. Nr. 1677 v. 6.6.76).

HANSJAKOB STEHLE

1927 geboren. Studium der Geschichte, Philosophie und des Völkerrechts in Frankfurt/M. und Pisa (Italien). Promotion bei Otto Vossler über den «Reichsgedanken im politischen Weltbild von Leibniz». 1955–1963 Redakteur und Korrespondent der «Frankfurter Allgemeinen Zeitung» in Warschau und Berlin. Seit 1964 ständiger Mitarbeiter der «Zeit» (Hamburg), 1964–1970 Ost- und Südosteuropa-Korrespondent des Westdeutschen und Norddeutschen Rundfunks, seit 1970 deren Korrespondent in Rom. Veröffentlichungen: Nachbar Polen (Frankfurt/M. 1963); Nachbarn im Osten. Herausforderung zu einer neuen Politik (Frankfurt/M. 1971); Die Ostpolitik des Vatikans 1917–1975 (München–Zürich 1975). Anschrift: Via Lisbona,11, I–00198 Roma, Italien.

Iring Fetscher

Staatssozialistische Ideologie als Religion?

Marxismus-Leninismus als Staatsreligion

Die unter Stalin zur verbindlichen Staatsideologie gemachte Lehre des Marxismus-Leninismus hat – phänomenologisch betrachtet – zweifellos viele Ähnlichkeiten mit einer Kirche. Die feierlichen Umzüge mit den mitgeführten Bildern der «Klassiker» Marx, Engels, Lenin – und bis 1956 – Stalin, die Ersetzung der Ikonenecke durch eine «rote Ecke», die Rolle des Zentralkomitees als Kardinalskollegium, der Parteitage als Konzilien, des Generalsekretärs und «großen Führers» als eine Art Papst; ja selbst die Doppelrolle des Regierungschefs der Sowjetunion und des Oberhauptes der weltumfassenden Vereinigung der kommunistischen Parteien, all das läßt sich gut unter dem Stichwort «Kirche», «weltliche Kirche» oder militante und orthodoxe kommunistische Glaubensgemeinschaft zusammenfassen. Auch in der Sprache der Anhänger (schon daß sie sich so nennen, ist signifikant) des Marxismus-Leninismus lassen sich die Spuren dieser Analogie nachweisen. So heißt es z.B., die Lehre müsse «rein erhalten werden». Von einer wissenschaftlichen Theorie wird man das nie sagen können, sie gilt es weiterzuentwickeln, stets neuen Überprüfungen zu unterwerfen usw., aber nicht ihre «Reinheit» zu bewahren! Die Behandlung der «Abweichler» entspricht der Verfolgung von Häretikern in der Kirchengeschichte.

Natürlich steht dieser phänomenologische Befund in eklatantem Widerspruch zur Selbsteinschätzung der Marxisten-Leninisten. Aber noch in den emphatischsten Äußerungen ihrer Religionsfeindschaft und den energischsten Beteuerungen ihrer eignen Wissenschaftlichkeit ist der bekenntnishafte Ton des Gläubigen unverkennbar: «Die Lehre von Marx ist allmächtig, weil sie richtig ist. Sie ist in sich abgeschlossen und harmonisch, sie gibt den Menschen eine einheitliche Weltanschauung, die sich mit keinerlei Aberglauben, keinerlei Reaktion vereinbaren läßt» (Lenin). Durch die Beteuerung der eignen Wissenschaftlichkeit wird der Religions-Charakter des zur Staatsideologie gemachten Marxismus-Leninismus nicht aufgehoben. Vielmehr erweist sich seine «Wissenschaftlichkeit» als eine Selbsttäuschung. Am eindeutigsten war das der Fall in der Periode des «Persönlichkeitskultes», als es von einer einzigen Entscheidung Stalins abhing, ob eine bestimmte Sprachtheorie, ein bestimmtes naturwissenschaftliches Theorem «marxistisch» und damit «wissenschaftlich» war oder nicht. Leszek Kolakowski hat diese Art von Marxismus «institutionellen Marxismus» genannt und ihn vom intellektuellen Marxismus unterschieden, der mit den von Marx entwikkelten Theorien identisch ist, die zum erheblichen Teil in den Bestand der kritischen Sozialwissenschaften eingegangen sind. Der institutionelle Marxismus ist aber keine Wissenschaft, sondern eine Doktrin. Er läßt (oder ließ) sich nicht definieren durch bestimmte Methoden oder Inhalte, sondern nur durch Bezugnahme auf eine zu seiner jeweils aktuellen Charakterisierung legitimierten Behörde. Zur Zeit Stalins war das der Generalsekretär der Partei, seit 1956 dürfte die kollektive Führung an dessen Stelle getreten sein. Aus der monarchisch regierten Kirche wurde eine konziliare.

«Das Wort ‹Marxismus›», schreibt Kolakowski, «sollte keinesfalls eine auf ihren Inhalt hin bestimmte Doktrin bedeuten, sondern eine Doktrin, die ausschließlich formal, und zwar durch das jeweilige Dekret einer unfehlbaren Institution, bestimmt wurde,

die in einer gewissen Epoche von der Welt ‹größtem Sprachforscher›, ‹größtem Historiker›, ‹größtem Philosophen›, ‹größtem Wirtschaftsexperten› verkörpert worden ist. Mit anderen Worten: Der Begriff ‹Marxismus› wurde zu einem Begriff mit institutionellem und nicht intellektuellem Inhalt – wie das übrigens mit jeder kirchlichen Doktrin geschieht.»[1] Als Marxist kann dann ein Mensch bezeichnet werden, der bereit ist, «Auffassungen zu akzeptieren, die behördlich bestätigt worden sind», der mit anderen Worten auf selbständige kritische Prüfung dieser wie Glaubensgehalte behandelten Thesen verzichtet. Und ironisch fährt Kolakowski fort, die Folgen dieser Haltung zu beschreiben: «Aus eben diesem Grunde – im Hinblick auf den institutionellen und nicht intellektuellen Charakter des Marxismus – *bekennt sich* der echte Marxist *zu Ansichten, deren Inhalt er nicht zu verstehen braucht.* Wie jeder Marxist im Jahre 1950 wußte, war die Vererbungslehre Lyssenkos richtig, war Hegels Philosophie eine aristokratische Reaktion auf die Französische Revolution, war Dostojewski ein ‹verfaulter Dekadenzler› und Babajewski ein ausgezeichneter Schriftsteller, war Ssuworow ein Träger des Fortschritts und die Resonanztheorie in der Chemie ein überholter Unsinn. Jeder Marxist wußte dies auch dann, wenn er nie etwas von Chromosomen gehört hatte, wenn er nicht wußte, in welchem Jahrhundert Hegel gelebt hatte, wenn er nie eine Erzählung von Dostojewski gelesen und nie ein Chemiebuch für die Mittelschule durchgearbeitet hatte. Mit all dem brauchte er sich nicht zu befassen, denn der Inhalt des Marxismus war ja durch die Behörde festgelegt.»[2]

Diese ironische Beschreibung der Rolle Stalins in der Bestimmung des jeweils «gültigen» und «verbindlichen» Inhalts des Marxismus-Leninismus erinnert an die Auseinandersetzung der katholischen Kirche mit einigen Lehren der modernen Naturwissenschaften im 19. Jahrhundert. In beiden Fällen mußten die jeweiligen «Kirchen» schließlich nachgeben, weil die Naturwissenschaften die größere Evidenz und vor allem die soziale Nützlichkeit auf ihrer Seite hatten. Auch in der Sowjetunion wird inzwischen die moderne Genetik anerkannt, die Resonanztheorie der Chemiker ernst genommen und sogar die lange bekämpfte Relativitätstheorie Einsteins akzeptiert. Die Naturwissenschaftler haben sich – gestützt auf ihre ökonomische Unentbehrlichkeit – einen Freiraum von parteilicher und staatlicher Bevormundung erkämpft.

Kommunistische und sozialistische Parteien, die nicht selbst an der Macht sind und durch realistische Analysen ihre Politik fundieren sowie durch überzeugende Argumente Stimmen gewinnen müssen, haben sich in den vergangenen Jahren (insbesondere seit 1968) von jeder Bevormundung durch eine kirchenähnlich fungierende Zentralinstanz emanzipiert. Die italienischen Kommunisten streben einen weltanschaulich neutralen Staat an (in der Tradition des bürgerlichen Liberalismus und der Demokratie) und verstehen den Marxismus als eine ständig zu verbessernde und auf Grund der Erfahrung zu korrigierende Methode, nicht als Dogma.

Denaturierte Ideologie

Für kritische Marxisten, die in den Staatshandelsländern leben oder in Parteien, die sich nach wie vor der dogmatischen Bestimmung des «aktuellen Inhalts» der Lehre bedienen, liegen die Verhältnisse aber anders. Auch wenn die Lehre jetzt im allgemeinen auf die geschichtliche und soziale Wirklichkeit beschränkt wird (die Naturdialektik spielt im allgemeinen eine geringere Rolle als zur Zeit Stalins, wenn sie auch nicht aufgegeben wurde), bleiben noch immer zahlreiche Einschränkungen der wissenschaftlichen Arbeit bestehen.

Der kritischen Verwendung des Marxismus stellen sich in solchen Ländern große Hindernisse entgegen, und das vielleicht mächtigste ist die gleichzeitige Funktion des Marxismus-Leninismus als Staatsreligion. In dem Brief eines Gelehrten aus einem dieser Länder heißt es: «In unseren Gesellschaften spielt der Marxismus eine zwiefache Rolle: eine religiöse und eine kognitive. Während die erste herrscht, wird die zweite systematisch unterdrückt. Der Marxismus kann seine kognitiven Möglichkeiten nicht frei entwickeln. Das mag paradox erscheinen, aber so ist es. In Ländern, deren Staatsideologie der Marxismus ist, scheint der Marxismus die am wenigsten entwickelte kognitive Theorie zu sein. Das System arbeitet gegen ihn. Aber vielleicht sind im Marxismus Möglichkeiten einer Theorie unserer (staatssozialistischen) Gesellschaften enthalten...» Unter den Bedingungen erzwungenen, aber nicht kontrollierbaren Glaubens ist der Marxismus offenbar heruntergekommen. Er hat – zum Bedauern dieses kritischen Marxisten – seine Glaubwürdigkeit verloren. Er ist zwar auf allen Lippen, aber in niemandes Kopf. «Niemand glaubt an ihn: die Herrschenden nicht, weil sie ihn allein zu religiösen Zwekken benützen, die Beherrschten, weil sie ihn hassen. Das System arbeitet gegen den Marxismus. Vielleicht fürchtet das System den Marxismus...»[3] Hier funktioniert der zur Doktrin gewordene Marxismus offenbar nicht einmal mehr als Ideologie, sondern wird zum aktuellen Beispiel des von den frühen französischen Aufklärern vermuteten «Priesterbetrugs». Eine politische Elite, die selbst nicht an die Wahrheit ihrer Lehre glaubt, benützt sie als Mittel der Herrschaftslegitima-

tion. Wenn diese Funktion aufrechterhalten bleiben soll, dann darf niemand «außerhalb der Partei» und außerhalb des von der Parteiführung abgesteckten Rahmens marxistische Studien treiben. Der kritische Marxismus, der die eigene Gesellschaftsordnung unter die Lupe nehmen könnte, wird zum gefährlichsten Feind. Der Fixierung der Lehre zu Legitimationszwecken steht aber ihre Brauchbarkeit als Mittel der Analyse und der Orientierung im Wege. Die politische Führung beraubt sich daher selbst eines wertvollen Instrumentes der Politik. Nach außen – auf unabhängige Bevölkerungen – vermag sie mit der denaturierten, dogmatisierten und formalisierten Ideologie nicht einzuwirken. Eine teilweise Selbstkritik und Reform ist daher nicht ganz ausgeschlossen, vor allem dann nicht, wenn undogmatische und kritische Marxisten außerhalb des Ostblocks Erfolg haben sollten. Einstweilen kompensieren die Führungen der Staatshandelsländer den Schwund an Glaubwürdigkeit ihrer Staatsideologie durch Verbesserung der Konsumgüterversorgung und Nationalismus, also die gleichen Mittel, deren sich auch «bürgerliche» Regierungen zu bedienen pflegen. In dem Maße, wie ihnen das gelingt, könnte die Rolle der Staatsideologie als Religion allmählich verringert werden, es ist aber kaum anzunehmen, daß sie ganz dahinschwinden wird, weil sie das einzige Legitimationsmittel der politischen Elite der Parteiführung darstellt, die in einem gewissen Konkurrenzkampf mit den «Technokraten», den Managern der Wirtschaft, steht, für die jene Staatsreligion überflüssig ist.

Sehnsucht nach glaubwürdigeren Lehren

Geht man davon aus, daß es im Menschen ein fundamentales Bedürfnis nach Sinnerfüllung gibt, das in der bloßen Befriedigung materieller Bedürfnisse nicht aufgeht und nach Zielen verlangt, die das individuelle Dasein transzendieren, dann ist es aber auch nicht verwunderlich, wenn in den Staatshandelsländern zahlreiche religiöse und pseudoreligiöse Bewegungen auftauchen. Gerade seit die formell noch existierenden Staatsreligionen des Marxismus-Leninismus an Glaubwürdigkeit und Anziehungskraft immer mehr verloren haben und die «Glaubenslosigkeit» selbst vieler Führer mehr oder minder klar zutage tritt, scheint dieses Bedürfnis vermehrt nach Artikulationsmöglichkeiten zu suchen. In einer kämpferischen Frühphase kann zweifellos auch der revolutionäre Marxismus das genuine Bedürfnis der Menschen nach Sinnerfüllung ihres Daseins befriedigen, aber das gleiche kann von einer steril gewordenen Staatsdoktrin, deren Bekenntnis zur Voraussetzung des individuellen Aufstiegs in der Bürokratie geworden ist, nicht mehr gelten. Kritische Marxisten, die die Theorie intellektuell ernst nehmen, fühlen sich in diesen Staaten als Minderheiten und Außenseiter. Ihre Kritik richtet sich sowohl gegen die eigenen bürokratischen Eliten als auch gegen diejenigen des «Westens» und die Teile der eigenen Bevölkerung, die unter die Faszination der westlichen Lebensweise geraten sind. Während die Anwälte der Staatsideologie mit den Kirchenvertretern als Konkurrenten verhandeln und daher zwischen heftigen Angriffen und partiellen Kompromissen wechseln können, bleiben die kritischen Marxisten in ihrer Ablehnung intransigent.

Eine kritisch gemeinte Beschreibung der Kirche, die Fichte vor über 160 Jahren gegeben hat, kann zugleich als Beschreibung der Funktion der zur bürokratisierten Kirche gewordenen Staatspartei der Ostblockstaaten dienen und dürfte in etwa auch der Kritik oppositioneller Marxisten an ihnen entsprechen:

«Da aber...die Absicht der Verbindung (zur Kirche, zur Staatspartei, IF) gar nicht die ist, verschiedene Meinungen zu sammeln, sich durch Vergleichung derselben zu belehren und die seinige danach zu bilden; sondern *durch die Übereinstimmung der Meinung des anderen mit der unsrigen in derselben bestärkt und befestigt zu werden*; so...muß nicht bloß bestimmt werden, *daß* der andere sagen soll, *was* er glaube, sondern auch, *was* er sagen solle, daß er glaube. Der kirchliche Vertrag...heißt nunmehr so: *wir wollen alle einmütig das gleiche glauben*, und diesen unseren Glauben gegenseitig bekennen...Wir sollen nicht stillschweigen, sondern unseren Glauben *laut bekennen*. Unser Stillschweigen würde die Mitglieder der Kirche (der Staatspartei, IF), auf den Verdacht bringen, daß wir entweder gar nichts glaubten, oder etwas anders...als sie...Wir sollen *aufrichtig* sagen, was wir glauben... Wenn die Kirche (die Staatspartei, IF) von ihren Mitgliedern annähme, daß ihr Bekenntnis nur Heuchelei, nur ein Werk der Lippen... sei, so würde der Zweck derselben dadurch vernichtet; ein Glaubensbekenntnis, das man für falsch hält, kann uns in unserem Glauben nicht bestärken. – Dennoch sollen wir mit dieser völligen Überzeugung *ein bestimmtes*, schon vorher vorgeschriebenes *Glaubensbekenntnis ablegen*. Wenn wir nun aber von der Wahrheit desselben weder überzeugt sind, noch uns davon überzeugen können, was sollen wir dann tun? Keine Kirche (keine Staatspartei, IF) nimmt Rücksicht auf diesen Fall: jede konsequente Kirche... muß die Möglichkeit desselben schlechterdings leugnen; ...Die erste Voraussetzung, ohne welche überhaupt kein kirchlicher Vertrag (keine obligatorische Staatsideologie, IF) möglich ist, ist die: daß das ihm zugrunde gelegte Glaubensbekenntnis ohne allen Zweifel *die einzige und reine Wahrheit* enthalte,

auf welche jeder, der die Wahrheit suche, notwendig kommen müsse (soweit er durch die Kirche missioniert bzw. die Staatspartei geschult worden ist, IF); daß er der einzig wahre Glaube sei; die zweite, welche unmittelbar aus der ersten folgt: daß es in der Macht jedes Menschen stehe, diese Überzeugung in sich hervorzubringen, wenn er nur wolle; daß der Unglaube immer entweder auf Mangel an aufmerksamer Beherzigung oder auf mutwilliger Verstockung sich gründe, und daß der Glaube von unserem freien Willen abhänge. Daher gibt es in allen kirchlichen Systemen (in allen staatssozialistischen Ideokratien, IF) eine *Glaubenspflicht.*»[4]

Die von Fichte formulierte Grundlage der «Kirche» gilt freilich für den Marxismus in seiner ursprünglichen Gestalt und in einer vorrevolutionären Gesellschaft nicht. Dort wird ja angenommen, daß die Angehörigen der bevorrechteten Klassen (der industriellen Kapitalisten, der Grundbesitzer usw.) jedenfalls in ihrer Mehrheit außerstande sind, die Wahrheit des Marxismus einzusehen, weil sie von ihren (unbewußt wirksamen) Interessen daran gehindert werden. Diese Voraussetzung fällt aber mit der Beseitigung des Privateigentums an den Produktionsmitteln nach marxistischer Überzeugung dahin, und fortan kann es nur noch zwei Ursachen für die fehlende Bereitschaft zur Annehme des staatssozialistischen «Glaubens» geben: fehlende Information («Schulung», Belehrung) oder böser Wille. Angesichts des überwältigenden Angebots an Indoktrination, das vom Kinderbuch bis zur Universität der Bevölkerung geboten wird, heißt das, daß in der Regel böser Wille unterstellt werden kann. Bestenfalls wird dem «Irrtum» zugestanden, daß er nur «objektiv» die Interessen der Gegner des Regimes betreibe, aber häufig wird schon aus der abweichenden Auffassung auf die oppositionelle Intention geschlossen. Umgekehrt ist die Bereitschaft zur Hinnahme des (inhaltlich von der Führung modifizierbaren) Kanons an verbindlichen Wahrheiten ein Indiz für Bereitschaft zu fraglosem Gehorsam. Wichtig ist allein dieser Gehorsam, auf den *Inhalt* der Lehre kommt es der Führung immer weniger an. Der von Karl Korsch beklagte «Verfall der großen Methode» (wie Brecht den Marxismus nannte) hängt aufs engste mit diesem Funktionswandel zusammen.

Als kritische Herausforderung hat die christliche Kirche von einer zur Staatsideologie gewordenen marxistischen Doktrin nichts zu befürchten. Die Gefahren liegen hier allein im Bereich des administrativen Zwanges. Ein Zwang, der auch gegen die «Anhänger» des eigenen Glaubenssystems ausgeübt wird und damit den Glauben selbst unglaubwürdig macht. Wo das Bekenntnis zu einer Überzeugung alleiniges Mittel des individuellen Aufstiegs in der sozialen Hierarchie ist und ein Zwang zum Bekenntnis dieses einen Glaubens besteht, werden die Grundlagen echter Überzeugung zerstört. Heuchelei und Zynismus beherrschen das Feld, und die Sehnsucht nach glaubwürdigeren Lehren breitet sich aus.

[1] Leszek Kolakowski, Der Mensch ohne Alternative (München 1960). «Aktuelle und nichtaktuelle Begriffe des Marxismus»: 8 f.

[2] AaO. 9. Von den institutionellen Marxisten meint Kolakowski weiter unten, «daß sie den Begriff des Marxismus dadurch kompromittiert haben, daß sie ihn mit der eigenen Art des Denkens und mit der Tätigkeit einer Behörde identifizieren», wodurch es dazu gekommen sei, «daß Menschen, die in ihrer Arbeit Werte zur Geltung bringen, welche Marx in die Wissenschaft hineingetragen hat, sich... der Bezeichnung ‹Marxist› schämen» (13 f).

[3] Zitiert nach einem Privatbrief an den Verfasser.

[4] J.G. Fichte, Sämtliche Werke (1845) Bd. VI, 365 ff. (Hervorhebungen z.T. von mir.)

IRING FETSCHER

1922 in Marbach am Neckar geboren. Er studierte an den Universitäten Tübingen und Sorbonne (Paris), promovierte 1950 in Philosophie, habilitierte sich 1960 in politischen Wissenschaften, ist Professor für politische Wissenschaften an der Universität Frankfurt. 1968/69 war er Gastprofessor an der Graduate Faculty der New School for Social Research in New York, 1972 an der Universität Tel Aviv, 1972/73 am Netherlands Institute for Advanced Study (NIAS) in Wassenaar. 1976 Visiting Fellow der Research School of Social Sciences der Australian National University in Canberra. Er veröffentlichte u.a.: Hegels Lehre vom Menschen (Stuttgart 1970), Von Marx zur Sowjetideologie (Frankfurt ^{17}1972), Rousseaus politische Philosophie (Frankfurt ^{3}1975), Karl Marx und der Marxismus (München 1967), Modelle der Friedenssicherung (1972) (Hg.), Marxisten und die Sache Jesu (1974), Der Marxismus, seine Geschichte in Dokumenten (München ^{3}1975: Bd. I; ^{3}1976: Bd. II). Anschrift: Ganghoferstraße 20, D–6000 Frankfurt/Main.

Michael Traber

Afrikanische Kirche und afrikanischer Sozialismus: Das tansanische Modell

Die Bedeutung Tansanias liegt im gezielten Bestreben der Regierung, den sozio-politischen und ökonomischen Problemen mit Maßnahmen zu begegnen, die eine tiefgreifende gesellschaftliche Umstrukturierung ermöglichen sollen. Da die Kirche in diesem Land ein relativ großes Potential darstellt, ist es sinnvoll, ihr Verhältnis zu der vom afrikanischen Sozialismus geprägten politischen Umwelt zu erörtern. Unsere Darlegungen darüber gliedern sich folgendermaßen: Zunächst werden die Grundideen des tansanischen Sozialismus dargestellt. Dann kommen die Erwartungen an die Kirche zur Sprache. Die Stellungnahmen der tansanischen Hierarchie bilden einen weiteren Punkt, wobei das von der Bischofskonferenz organisierte Studienjahr 1969 besondere Beachtung verdient. Schließlich bleibt aus dem bisherigen Verhältnis der tansanischen Kirche zu *Ujamaa Bilanz zu ziehen.*

1. Grundideen des tansanischen Sozialismus

Im April 1962, d.h. fünf Monate nach der Erlangung der Unabhängigkeit, hat der Staatschef Tansanias, Julius Nyerere, sich zum erstenmal zum afrikanischen Sozialismus bekannt: «Wir in Afrika haben es nicht nötig, zum Sozialismus gleichsam ‹bekehrt› zu werden: Sozialismus wie Demokratie gründen in unserer Vergangenheit. Der moderne Sozialismus, den wir vertreten, ist eine Weiterführung und Weiterentwicklung unseres Familiensystems; Gesellschaft wird gleichsam als Verlängerung der Großfamilie gesehen.»[1] Präsident Nyerere besaß damals noch kein sozialistisches Programm. Doch stand ihm das Ideal einer klassenlosen und daher geeinten Gesellschaft vor Augen. Selbst das Einparteiensystem Tansanias ist für ihn eine Institutionalisierung einer Gesellschaftsstruktur ohne Klassenpolarisation[2].

Der Schlüsselbegriff des nyererischen Sozialismus ist das Swahili-Wort *Ujamaa*. Das Gesetz der traditionellen afrikanischen Familie hieß Ujamaa: Familiengeist, Brüderlichkeit. Die Sippenangehörigen lebten nach diesem Prinzip, ohne es in politischen Begriffen zum Ausdruck zu bringen. Sie lebten zusammen und arbeiteten zusammen: Das war für sie der Sinn des Lebens. Die Früchte ihrer gemeinsamen Anstrengungen verteilten sie untereinander; die Teilung erfolgte nach genauen und von allen verstandenen Gesetzen: Jedes Familienglied sollte genug zu essen bekommen, eine einfache Bekleidung und eine Schlafstätte haben. Erst wenn jeder einzelne diese grundlegenden Güter besaß, konnte man daran gehen, den Überfluß zu verteilen.

Das Ujamaa-Prinzip kann in fünf Punkte zusammengefaßt werden: 1. Gleichheit aller: Niemand braucht noch wünscht, seine Nachbarn auszubeuten. 2. Gegenseitigkeitshilfe: Niemand braucht zu hungern, wenn er krank wird oder seine Vorräte nach Mißernten vorzeitig aufbraucht. 3. Gemeinsinn: Es gibt weder Ausbeuter noch Müßiggänger. Jeder trägt nach Kräften zum Wohl der Gemeinschaft bei. 4. Pflicht zur Arbeit: Jeder gesunde Erwachsene hat die Pflicht, seinen Kräften und Fähigkeiten angemessen zu arbeiten. 5. Gemeinsamer Landbesitz: Das Land gehört der Gemeinschaft. Jedes Mitglied hat Nutzungsrechte, jedoch keine Eigentumsrechte.

Der tansanische Sozialismus will aber nicht eine bloße Rückkehr zur traditionellen Stammesgesellschaft sein. Er will vielmehr die überlieferten Werte für die neuen Verhältnisse fruchtbar machen und Unzulänglichkeiten im traditionellen System überwinden. Das bedeutet eine Ausweitung der Idee der Großfamilie auf die Nation als ganze und darüber hinaus auf den afrikanischen Kontinent, schließlich auf die Gesamtmenschheit. Der tansanische Sozialismus versucht, moderne technische und soziale Errungenschaften im Rahmen der traditionellen Grundwerte für die sozio-ökonomische Entwicklung zu nutzen.

Der tansanische Sozialismus ist *undoktrinär*, hat jedoch eine stark moralistische Note: «Wenn wir behaupten, daß Marx und Lenin alle Antworten auf unsere Fragen bereithielten, wenn wir so tun, als ob Marx den Sozialismus erfunden hätte, mißachten wir die humane Tradition Afrikas und die Universalität des Sozialismus.»[3] «Sozialismus wie Demokratie sind nicht ein System, sondern eine Geisteshaltung. Das soll nicht heißen, daß gesellschaftliche Institutionen und Organisationen belanglos wären. Aber ohne die richtige Geisteshaltung werden Institutionen ihrem eigentlichen Zweck entfremdet.»[4]

Der vom marxistischen Kommunismus *postulierte Atheismus* wird von Nyerere ausdrücklich *verworfen*: «Der Sozialismus verlangt von seinen Anhängern nicht, daß sie Atheisten sind ... Zwischen Sozialismus und Christentum, Islam oder anderen Religionen, die die Gleichheit aller Menschen anerkennen, gibt es keinen Widerspruch.»[5] Die Frage nach Gott ist nach Nyerere für den Sozialismus nur insoweit relevant, als es zu seinen Aufgaben gehört, Würde und Werte des

Menschen zu schützen. Das fordert allerdings einen Staat, der die religiösen Überzeugungen *aller* Bürger respektiert und keine religiöse Gruppe entweder benachteiligt oder bevorzugt.

Schließlich soll der tansanische Sozialismus nicht *repressiv* sein. Er steht und fällt mit demokratischer Mitbestimmung. «Sozialistische Gemeinschaften können nicht mit Gewalt entstehen ... Die Aufgabe der Führer und der Regierung ist nicht, die Leute zu etwas zu zwingen, sondern sie zu ... ermuntern.»[6]

2. *Nyereres Erwartungen an die Kirche*[7]

Nyerere, selbst ein katholischer Christ, war wiederholt darüber erstaunt, daß sich die Vertreter der Kirche der Politik des tansanischen Sozialismus gegenüber sehr reserviert verhielten und Mühe zeigten, ihn zu verstehen. Die Kirche nehme eine negative Haltung ein und begnüge sich damit, vor dem Kommunismus zu warnen. Als konkretes Beispiel erwähnt Nyerere die Neuherausgabe in Swahili der Enzyklika «Divini Redemptoris» Pius' XI. (Enzyklika von 1937 gegen den Kommunismus) durch die Tansanische Bischofskonferenz im Jahr 1970.

Nyerere erwartet eine weniger voreingenommene Einstellung zum Sozialismus und mehr Verständnis für seine Ujamaa-Politik. In seiner Rede vom 16. Oktober 1970 am Generalkapitel der Maryknoll-Schwestern in New York fordert Nyerere die Christen auf, eine aktivere Rolle bei der Entwicklung der Dritten Welt und konkret in Tansania zu übernehmen. Das Problem der heutigen Welt sei nicht die Armut, sondern die Aufteilung der Menschheit in Arme und Reiche. Der Reiche habe Macht über das Leben des Armen, und die reiche Nation bestimme die Politik der mittellosen Staaten. Nyerere fordert daher die Kirche auf, «die Notwendigkeit einer sozialen Revolution anzuerkennen und darin eine führende Rolle zu spielen»[8]. Die Kirche müsse sich aktiv auf die Seite der Armen stellen. Allzu oft habe die Kirche gemeinsame Sache mit Kapitalismus und Feudalismus gemacht. Heute sollte die Kirche «die Notwendigkeit anerkennen, daß Entwicklung der Völker auch Auflehnung (Rebellion) bedeutet»[9]. Sie sollte die Armen aus ihrer Apathie herausholen, ihnen Ermutigung und Hilfe geben, die herrschenden Ungerechtigkeiten nicht stumm hinzunehmen. Nyerere erwartet von der Kirche, daß sie vor allem all jenen «Institutionen und Machtgruppen, welche zum Vorhandensein und zur Erhaltung dieser physischen und seelischen Slums beitragen, klar und offen den Kampf ansagt – ungeachtet der Folgen für sie selbst und ihre Kirchenglieder»[10].

Voraussetzung für einen wirksamen Beitrag der Kirche ist die Bereitschaft, *mit* dem Volk zusammenzuarbeiten. Deshalb soll die Kirche arm mit den Armen sein, Genossenschaftsdörfer gründen, mit dem Staat zusammenarbeiten, also weniger darauf aus sein, eigene Schulen und Spitäler zu führen, sondern in den staatlichen Institutionen und in Zusammenarbeit mit ihren Behörden ihren Einsatz leisten.

Nyerere erinnert an die revolutionäre Kraft des christlichen Glaubens. Die Kirche sollte nicht eine «Kraft der Beharrung», sondern ein «Element der Innovation» sein.

3. *Die Stellungnahmen der tansanischen Hierarchie*

Die großen Religionsgemeinschaften sind die einzigen gesellschaftlichen Gruppen, die neben der Einheitspartei in Tansania ein soziales und politisches Gewicht besitzen. Nach der Volkszählung von 1967 waren von den 12,3 Millionen Einwohnern 30,5 % Moslems und 30,6 % Christen, wovon rund 1,2 Mio (10 %) Protestanten und 2,5 Mio. (20 %) Katholiken sind. Die gesellschaftliche Stellung der Kirche wird noch verstärkt durch ihr Engagement im schulischen und medizinischen Bereich[11]. Die Frage nach der Stellung der Christen zum Sozialismus ist daher nicht nur von pastoral-theologischem, sondern auch von gesamtpolitischem Interesse.

Noch vor Erlangung der Unabhängigkeit haben die Bischöfe in ihrem *Weihnachtshirtenschreiben von 1960* mit Nachdruck die Bereitschaft der katholischen Kirche zur Mitarbeit beim Aufbau eines neuen Tansania erklärt. Darin betonen die Bischöfe die Notwendigkeit loyaler Zusammenarbeit aller Gruppen. Der Staat sei in seinem Zuständigkeitsbereich – dem weltlich-irdischen – autonom. Dabei habe er sich an die Forderungen des Naturgesetzes zu halten, wozu auch die Anerkennung und Unterstützung der Religion gehöre. Die Kirche sei wesentlich religiös-übernatürlicher Art, habe aber ihre Sendung in dieser Welt, innerhalb der menschlichen Gesellschaft zu erfüllen. Diese bestehe vor allem in der Gewissensformung ihrer Mitglieder, die dann – zugleich Bürger dès Staates – sozusagen die Verlängerung der kirchlichen Sendung in den politisch-sozialen Bereich hinein darstellten.

1965 veröffentlichte die Bischofskonferenz Tansanias *Verhaltensrichtlinien für die im kirchlichen Dienst Stehenden*. Das Dokument bringt die Bemühungen der kirchlichen Führung zum Ausdruck, mit den Behörden und Parteiverantwortlichen gutes Einvernehmen zu haben. Darum werden die Missionare vom Administrativrat der Bischofskonferenz aufgefordert, sich nicht direkt politisch zu betätigen und der einhei-

mischen Bevölkerung nicht die westlich geprägten politischen Anschauungen aufzuzwingen; sich im Rahmen ihrer Möglichkeiten an den nationalen Aufbauprojekten zu beteiligen; keine Entwicklungsprojekte zu lancieren ohne vorherige Beratung und Zustimmung der zuständigen Behörden; an den von der Partei oder der Regierung veranstalteten öffentlichen Versammlungen teilzunehmen.

Der Administrativrat richtet auch eine «Wunschliste» an die Regierungs-, Partei- und Gewerkschaftsvertreter, um auf gegenseitiger Achtung beruhende Beziehungen zu ermöglichen. So sollen die Politiker das kirchliche Personal nicht zur Teilnahme an nationalen Aufbauprojekten oder politischen Versammlungen verpflichten. Die Leute sollten nicht gezwungen werden, gegen ihre religiöse Überzeugung zu handeln.

Zusammenfassend: Die Kirche steht der Regierung zwar wohlwollend gegenüber, fühlte sich aber von der Politik des Landes her nicht veranlaßt, ihre eigenen Positionen und Traditionen einer eingehenden Überprüfung zu unterziehen.

Im Hirtenbrief von *1968*, *Die Kirche und die gesellschaftliche Entwicklung Tansanias*, nehmen die Bischöfe erstmals offiziell Stellung zur *Arusha-Deklaration* und zur Sozialismus-Politik der Regierung. Der eigene Beitrag der Kirche kommt dabei nur indirekt zur Sprache. In diesem zur Hundertjahrfeier der Kirche in Tansania verfaßten Schreiben stellen sich die Bischöfe mit Nachdruck hinter «den Geist der Brüderlichkeit, des Teilens, des Dienens und der harten Arbeit» der Arusha-Deklaration[12]. Sie unterstützen im besonderen: Partizipation aller an der Entwicklung; Schutz der Wehrlosen und Benachteiligten, vor allem der Landbevölkerung; prophylaktische Maßnahmen gegen Ausbeutung jeder Art; Entwicklung, die auf dem Volk gründet, auf seinem Sinn für Zusammenarbeit und Solidarität; die Ziele der Ujamaa-Politik, die die Grundsätze der Großfamilie auf ganz Tansania anwenden will, bei aller Respektierung der Eigenart der verschiedenen Gruppen und Stämme; Kontrolle der wichtigsten Produktionsmittel durch die gesamte Nation.

Nicht weniger aufschlußreich für die Position der Bischöfe sind die von ihnen genannten Gefahren in der sozialistischen Politik Tansanias. Dabei werden folgende Punkte genannt: 1. Gefährdung der Freiheit des einzelnen durch allzu starke Kontrolle der Wirtschaft und anderer Bereiche des gesellschaftlichen Lebens. 2. Gefährdung der Demokratie durch die Konzentration zu großer Macht in der Hand einer einzigen Gruppe (die Einheitspartei Tanu). 3. Gefahr von Amtsmißbrauch durch das Ausnützen der Schwäche, der Unwissenheit und der Angst der einfachen Leute. 4. Gefahr der Mißachtung der Würde der Frau durch zu harte Arbeit der Frauen auf dem Land, so daß ihnen keine Zeit bleibt für Heim und Kinder; durch zu wenig Rücksichtnahme auf ihre frauliche Eigenart beim Einsatz im Nationaldienst. 5. Gefahr des Isolationismus und der Ablehnung der Einheit der gesamten Menschheit durch das nationalistisch (miß-)verstandene Ideal der Brüderlichkeit und *Self-Reliance*.

Im Hirtenbrief von 1972, «Friede und gegenseitiges Verstehen», greifen die Bischöfe einige für sie zentrale Anliegen und kritische Punkte in der Entwicklung der tansanischen Gesellschaft auf. Was sie besonders benötige, sei die Vertiefung des gegenseitigen Verstehens. Der Glaube an Gott verhelfe nicht nur dem einzelnen Menschen zu wirklichem Fortschritt, sondern auch die Gesellschaft brauche Gott, «der die Liebe ist». Denn in einer Welt ohne Liebe sei das Zusammenleben der Menschen von gegenseitiger Angst, von Selbstsucht und Gewalt bestimmt. Zugleich rufen sie alle Christen auf, intensiv am Aufbau des Landes mitzuarbeiten, da die Weigerung gewisser religiöser Menschen, sich an dieser Aufgabe zu beteiligen, mit ein Grund für den Vorwurf sei, Religion verhindere den Fortschritt. Um diesem Vorwurf den Boden zu entziehen, befassen sich die Bischöfe mit dem Verhältnis der Kirche und der Christen zur Entwicklung. Fortschritt und Verbesserung der menschlichen Lebensbedingungen sei ein wesentliches Anliegen des christlichen Glaubens. Deshalb sollen sich alle Christen mit Überzeugung an der Planung und Verwirklichung der Entwicklungsprojekte beteiligen und mit der Regierung zusammenarbeiten; die Christen sollen ein Beispiel geben für die Kraft echter Bruderliebe; die Lehre der Kirche unterstreiche die Würde der Arbeit, die Ausdruck der Verantwortung für Leben und Gesundheit der Menschen und Teilnahme am Schöpferwerk Gottes ist.

Ein weiteres Thema des Schreibens bilden die Rechte des einzelnen und der Gemeinschaft. Einerseits sei jeder einzelne für die Gesamtgesellschaft verantwortlich und könne sich nicht auf die Sorge für sein eigenes Wohlergehen beschränken. Andererseits sei es der Gemeinschaft durch ihre Regierung und ihre politischen Führer aufgetragen, Freiheit und Würde der einzelnen Person zu wahren, ihre gerechtfertigten Erwartungen und Bedürfnisse zu befriedigen und besonders ihr Recht des Mitredens und Mitentscheidens zu respektieren.

4. Das nationale Studienjahr 1969: Die Kirche in Tansania heute

Dieses im Namen und im Auftrag der Bischofskonferenz organisierte *«Seminar Study Year»* ist eine sehr

beachtenswerte Anstrengung der Kirche in Tansania, ihre Rolle in einem rasch sich wandelnden Land zu reflektieren und sich auf die neuen Verhältnisse einzustellen. Das Nationale Seminar hat den Zentralbegriff des tansanischen Sozialismus, Ujamaa, unter verschiedener Hinsicht mit der Kirche in Beziehung gebracht. Es wurde festgestellt, daß die Kirche auf Grund ihrer Botschaft zu einer Vertiefung des Ujamaa-Verständnisses beitragen sollte. Besonders durch eine Rückbesinnung auf ihre urkirchliche Tradition könnte sie der Ujamaa-Geisteshaltung großes Gewicht verleihen. Der Geist des selbstlosen Dienens und der Zusammenarbeit, ihr Ideal der Brüderlichkeit und der Gerechtigkeit könnten die Kirche befähigen, das Gewissen eines echten Ujamaa-Sozialismus zu sein. Zuerst müßte dieses Ideal im Leben der Kirche selbst, in ihrer Lehre, ihrem Gottesdienst, im Zusammenleben der Christen seine Auswirkungen haben. Überall sollte sichtbar werden, daß die Kirche für alle da ist.

Das Studienjahr wünschte eine öffentliche Erklärung der Kirchenleitung zur Unterstützung der Ujamaa-Grundsätze. Der Vorschlag einer Untergruppe ging aber noch weiter: Ujamaa solle der Schlüsselbegriff einer eigentlichen Neustrukturierung der tansanischen Kirche werden. «Die Kirche muß ihre Strukturen auf Grund der geschichtlichen und kulturellen Verhaltensformen ihrer Umwelt neu gestalten. In Tansania beruhen alle geschichtlichen und kulturellen Verhaltensformen der Gesellschaft auf dem Gedanken von Ujamaa.»[13] Ujamaa bedeutet für die Kirche eine Chance, ihre eigenes Ideal menschlicher Gemeinschaft zu leben, ihre Botschaft dem Volk nahezubringen und verständlich zu machen, sie als Botschaft der Befreiung den Menschen erfahrbar werden zu lassen.

Die Vollversammlung des Nationalen Studienjahres anerkannte die Bedeutung von Ujamaa für eine situations- und zeitgerechte Erneuerung der Kirche in Tansania. Angesichts noch vieler unbeantworteter Fragen und der Gefahr, die Kirche identifiziere sich vollkommen mit einer bestimmten Staatsform oder politischen Ideologie, konnte sie aber dem Vorschlag der Ujamaa-Untergruppe nicht ohne weiteres zustimmen und bestellte daher eine Studienkommission. Das Nationale Seminar hob ferner hervor, die Verantwortlichen in der Kirche hätten bisher zu wenig Interesse an einer Verbesserung des Lebensstandardes der Landbevölkerung gezeigt und die Verpflichtung der Christen, am öffentlichen Leben und an der gemeinsamen Entwicklung teilzunehmen, zu wenig betont. Darum wird gefordert, daß die Verantwortlichen in der Kirche sich vermehrt für die Gesamtgemeinschaft und ihre Entwicklung interessieren und sich über die entsprechenden Pläne der Regierung informieren; daß das Verhältnis der Ausgaben für kirchliche Bauten und für die Hilfe an die Allgemeinheit überprüft und geändert werde; daß die Verantwortlichen der Kirche selber nach Möglichkeit an den Entwicklungsprojekten mitarbeiten.

Immer wieder kommt das Nationale Seminar auf die Zusammenarbeit mit anderen Institutionen und Gremien, besonders mit der Regierung, zu sprechen. Die Kirche soll durch ihre Bereitschaft zur Kooperation den Beweis liefern, daß sie wirklich im Dienste aller steht und nicht nur für sich selber und für ihre Mitglieder sorgt oder ihre Hilfe als Mittel zum Zweck, nämlich zur Gewinnung neuer Anhänger, braucht. Grundsätzlich wird gefordert, daß die Kirche darauf verzichtet, parallel zu den staatlichen Institutionen noch gleiche eigene zu errichten, außer sie entsprächen einem dringenden, allgemeinen Bedürfnis.

Im *Gesundheitswesen* soll sich die Kirche – nach dem Grundsatz der Subsidiarität – noch solange als nötig und soweit es ihren Möglichkeiten entspricht, engagieren. Im Bereich von *Schule und Erziehung* wird auf die Bedeutung guter Beziehungen der Verantwortlichen der Kirche und der Lehrerschaft hingewiesen. Durch das Erziehungsgesetz vom Dezember 1969 wird ausdrücklich auch die religiöse Erziehung als Ziel der Bildung genannt. Was das Engagement im Sektor *Entwicklung* betrifft, zeigt sich die Bereitschaft zur Kooperation darin, daß die Kirche – auch im Sinne größerer Wirksamkeit – sich in erster Linie an staatlichen Projekten mitbeteiligen will. Eigene Vorhaben sollten nur auf ausdrücklichen Wunsch der Behörde und unter der Voraussetzung, daß sie möglichst bald von der örtlichen Gemeinde übernommen werden können, an die Hand genommen werden.

Das Nationale Studienjahr war bis jetzt wohl das bedeutsamste Unternehmen der katholischen Kirche in Tansania, um sich mit den gewandelten Verhältnissen und politischen Zielen auseinanderzusetzen. Das Studienjahr hat einen Prozeß der Neubesinnung und die gründliche Überprüfung der bisherigen Positionen eingeleitet.

5. Das Verhältnis der tansanischen Kirche zum Sozialismus

Die katholische Kirche Tansanias, mindestens ein Teil ihrer Führer, befürchtete lange Zeit in der neuen Politik eine kommunistische Entwicklung. Ihr traditionelles Verständnis des Sozialismus bzw. Kommunismus als atheistische und kirchenfeindliche Ideologie verhinderte zunächst eine Zustimmung zum tansanischen Sozialismus. Antireligiöse Äußerungen einzelner TANU-Politiker bestätigten dieses Vorurteil. Entscheidender für die ablehnende Haltung dürfte jedoch

mangelnde Kenntnis des Ujamaa-Sozialismus und die daraus folgende Unsicherheit und Uneinigkeit unter den Bischöfen gewesen sein. Daraus erklärt sich die erstaunliche Tatsache, daß sich die tansanische Bischofskonferenz 1968 mit Nachdruck hinter die Ziele der Arusha-Deklaration stellt, 1970 die Enzyklika Pius' XI. gegen den Kommunismus in Swahili neu herausgibt und 1972, trotz manchen Vorbehalten, die Gläubigen doch entschieden zur Zusammenarbeit mit der Regierung aufruft.

Trotz bisheriger Unentschiedenheit und skeptischen Abwartens zeigen die Stellungnahmen von seiten der Kirche heute viel Zustimmung zu den Zielen und Grundanliegen des Ujamaa-Sozialismus. Die Kirche findet hier eigene Anliegen verwirklicht: Die Sorge um den Menschen und seine Freiheit; den Aufbau einer brüderlichen Gesellschaft, in der jedem Menschen gleiche Achtung und gleiches Recht zukommen. Die Kirche kann ebenso die sozio-ökonomischen Anstrengungen zur Überwindung von Armut, Krankheit und Unwissenheit bejahen, und sie ist bereit, mitzuarbeiten. Sie begrüßt die Bemühungen, die Entwicklung allen – auch und besonders der Landbevölkerung – zugute kommen zu lassen. Darin besteht geradezu eine privilegierte Position der Kirche: Keine andere Organisation in Tansania hat gegenwärtig einen ausgebildeten Kader so nahe an der Basis wie die Kirche.

Die derzeit kritische Situation des tansanischen Sozialismus zeigt, daß das Ujamaa-Modell nicht so sehr sozio-ökonomisch gefährdet ist, sondern von einer mangelhaften «attitude of mind» bedroht wird, zu deren Verbesserung die Kirche wesentliches beitragen kann. Denn aus der faktischen privilegierten Stellung einserseits und aus dem kirchlichen Auftrag andererseits ergibt sich eine Chance für ihren politischen Einsatz, der «nicht die einzige, aber doch vorzügliche Weise (ist), den christlichen Einsatz im Dienst der anderen zu leben»[14]. Dazu muß sie sich mit dem Ujamaa-Sozialismus – im positiven und nicht exklusiven Sinne – identifizieren können. Die Kirche kann sich nicht «unpolitisch» vom Geschehen fernhalten, ohne dadurch entweder eine «reaktionär-stabilisierende» oder «konterrevolutionäre» Funktion im tansanischen Sozialismus zu übernehmen. Die Option für die Armen, Notleidenden, Rechtlosen fordert notwendig ein politisches Engagement.

In einem Punkt wird die Kirche mit der Politik des tansanischen Sozialismus allerdings sich noch auseinandersetzen müssen: in der Bejahung der Gewalt als Mittel zur Befreiung im südlichen Afrika. In der Afrika-Politik Tansanias ist sie von großem Gewicht. In der bisherigen kritischen Auseinandersetzung mit dem Ujamaa-Sozialismus ist die Frage nach der Legitimität von Gewalt aber noch kaum erörtert worden.

Obwohl die katholische Kirche den Grundanliegen von Ujamaa weitgehend zustimmt, verhält sie sich der politischen Praxis gegenüber reserviert. Vor allem äußert die Kirche Bedenken in bezug auf die Konzentration der politischen Macht in einer einzigen Partei; die zunehmende staatliche Kontrolle über alle Bereiche des öffentlichen Lebens; die Einschränkung der Rechte des einzelnen. Vorbehalte werden auch einer Politik gegenüber gemacht, welche die Ujamaa-Grundsätze auf den ökonomischen Fortschritt zu reduzieren meint. Schließlich werden Befürchtungen laut, eine bewußte Betonung der nationalen Selbständigkeit könne in einem Nationalismus enden und damit in Widerspruch zur weltweiten Einheit und Gleichheit der Menschen geraten.

Die unablässige Aufforderung Nyereres zur Zusammenarbeit bei der sozio-ökonomischen Entwicklung Tansanias weckt den Verdacht, die Kirche sei in diesem Prozeß die Gedrängte und nicht die Drängende; es fehle ihr an eigener Initiative und Solidarität. Unübersehbar aber bleibt die Tatsache, daß auf lokaler Ebene christliche Gemeinden Impulse einer Neugestaltung der Gesellschaft vermitteln. Dank der Ujamaa-Bewegung sind damit der Kirche zugleich neue Möglichkeiten einer «Gemeindereform als Prozeß an der Basis» eröffnet.

Die fundamentale Bedeutung des Ujamaa-Sozialismus für die kulturelle, sozio-ökonomische und politische Entwicklung Tansanias und die kirchliche Anerkennung dieser Anliegen können zu einer Erneuerung der Kirche, ihres geistlichen Potentials, ihrer Strukturen und Institutionen führen. «New ways of sharing in community» – dafür gibt es hoffnungsvolle Zeichen[15]. Zu fragen bleibt jedoch, ob die Bemühungen der tansanischen Kirche im Kontext des Ujamaa-Sozialismus nicht zum Scheitern verurteilt sind, wenn nicht auf welt-politischer und -kirchlicher Ebene Innovationen in Gang gesetzt werden[16]. Insofern ist die Solidarität der tansanischen Kirche mit dem Ujamaa-Sozialismus ein Problem von globaler Dimension. Jedenfalls hat diese Kirche begonnen, in mühsamem Lernprozeß den Ujamaa-Sozialismus als konkrete Möglichkeit ihres missionarischen Dienstes am universalen *Shalom* zu erkennen und auf ein Angebot einzugehen, das Nyerere folgendermaßen äußerte: «Ich gebe den christlichen Kirchen eine neue Chance, sich mit den Armen Gottes zu identifizieren».[17]

[1] Zit. nach A.H. Rweyemamu, Socialism in Operation (Survey of Tanzania): The Financial Times (London) 9. Dez. 1971.
[2] Vgl. A.H. Rweyemamu, aaO.
[3] J.K. Nyerere, Freedom and Socialism («Introduction») 15.
[4] AaO. («The Varied Paths to Socialism») 309.
[5] AaO. («Introduction»).
[6] AaO. («Socialism and Rural Development») 356.
[7] Vgl. I. Peterhans, Katholische Kirche und Sozialismus in Tanzania (Freiburg i.Ü. 1974) (Lizenziatsarbeit) 44ff.
[8] J. Nyerere, The Speech to the Maryknoll Congress in New York on 16th October 1970 (Dar-es-Salaam s.a.) 18.
[9] AaO. 10.
[10] AaO. 14.
[11] Vgl. P.V. Dias/W. Küper/H. Weiland, Die Entwicklungspolitische Bedeutung des christlichen allgemeinbildenden Schulwesens in Afrika, 2 Bde. (Freiburg 1971).
[12] Tanzania Episcopal Conference, The Church and Developing Society of Tanzania, Message of the Bishops for the Centenary of the Church 1868–1968 (Mdanda s.a.) No. 4.
[13] Passoral and Research Institute of Tanzania; vgl. Bukumbi (Hg.), Seminar Study Year. The Church in Tanzania Today. Its Tasks and Priorities: Summaries and Questions for Discussion (Mwanza 1969); Findings of the SSY National Seminar (Vervielf. Manuskr.).
[14] Gleichheit und Mitbestimmung. Der Apostol. Brief «Octogesima adveniens» Papst Pauls VI. an Kardinal Roy (Freiburg i.Ü. 1971) 60.
[15] Vgl. L. Gämperle, Das politische Engagement der christlichen Gemeinden in Tansania: CONCILIUM 9 (1973) 302–305.
[16] Vgl. J. Amstutz/G. Collet/W. Zurfluh, Kirche und Dritte Welt im Jahr 2000 (Zürich–Einsiedeln–Köln 1974).
[17] Zit. nach W. Bühlmann, Die Kirche als entwicklungsfördernder Faktor in Afrika: Internationales Afrika Forum. Hg. Europ. Institut für wirtschaftliche und soziale Fragen, München, 7 (1971), 549–555, 554.

MICHAEL TRABER

1929 in Zürich geboren. Mitglied der Schweizerischen Missionsgesellschaft Bethlehem (Immensee), 1956 zum Priester geweiht. Er studierte Theologie am Missionsseminar Schönweck-Beckenried, Soziologie und Kommunikationswissenschaft an der Fordham und New York University, N.Y., ist Doktor der Philosophie (1960). Von 1961 bis 1970 war er Leiter des Kommunikationszentrums ‹Mambo Press› in Gwelo, Rhodesien. Er war Dozent an der Eidgenössischen Technischen Hochschule, Zürich, und Vorsitzender der Schweizerischen Nationalkommission Iustitia et Pax. 1973 war er am Africa Literature Centre in Kitwe (Zambia) tätig. Er veröffentlichte u.a.: Schweiz – Dritte Welt (Zürich / Freiburg i.Ü. 1971); Rassismus und weiße Vorherrschaft (Stein-Nürnberg / Freiburg i.Ü. 1971); Das revolutionäre Afrika (Stein-Nürnberg / Freiburg i.Ü. 1972). Anschrift: Missionsgesellschaft Bethlehem, CH–6405 Immensee.

Nguyen Quoc-Hung

Die Kirche Vietnams und die Nation

Die Kirche Vietnams war noch vor kurzem das Thema zahlreicher Aufsätze und Kommentare, deren Interpretationen manchmal gegensätzlich sind. Das hängt stark vom Grad der Zugehörigkeit und der dieser Kirche erwiesenen Sympathie von seiten derer ab, die sie aufmerksam betrachten oder zu ihrem Aufbau beitragen. Unser Standpunkt ist ohne Zweideutigkeit: wir denken, daß sie ihren angemessenen Platz in der neuen vietnamesischen Gesellschaft finden könnte, um ihre nützliche Beteiligung einzubringen. Um die Hoffnung zu verstehen, die sie in der gegenwärtigen Situation hält, muß man sich ihre Geschichte vergegenwärtigen.

Die katholische Kirche hat in Vietnam mit Kanonen und Kolonialhandel Einzug gehalten. Ihre Einpflanzung erfolgte auf Grund der Bulle «Inter Caetera» Papst Alexanders VI., der Portugal die Eroberung und Evangelisation der Länder des Orients anvertraute. Die ersten holländischen Missionare, die Jesuiten, fanden bei den annamitischen Herrschern eine Sympathie, die mit der mehr oder weniger regelmäßigen Ankunft von Schiffen, die Waffen und Munition brachten, schwankte. Am Ende der portugiesischen Herrschaft, im 17. Jahrhundert, wurde die Gesellschaft der Auswärtigen Missionen von Paris gegründet. Sie suchte beim Hof von Versailles und bei der Ostindischen Gesellschaft Unterstützung und löste schließlich die Portugiesen ab, «um das ruhmreiche Vorhaben der Bekehrung der Barbaren zu unternehmen. So will (die Ostindische Gesellschaft) ihren Handel heiligen, die Kirche vergrößern und Frankreich bereichern» (Bericht vom 14. März 1667, erstattet von Msgr. Pallu, erstem Bischof in Vietnam, der zum Berichterstatter der Ostindischen Gesellschaft ernannt wurde). Im 18. Jahrhundert wurde Vietnam durch den Bürgerkrieg zwischen den Dynastien Trinh und Nguyen zerrissen; diese Kämpfe waren von immer neu aufflackernden Volksaufständen, die ein Bauer von Tay Son namens Nguyen Hue anführte, begleitet. Die Nguyen wandten sich an die Franzosen und verbündeten sich mit Msgr. Pigneau de Béhaine, Bischof von Andran und Apostolischem Vikar für den Süden, der die militärische Hilfe Frankreichs vermittelte. Die innenpolitischen Schwierigkeiten hinderten den Hof von Versailles, seine Truppen zu entsenden, so daß Msgr. de Béhaine die Mittel der Gesellschaft der Auswärtigen Missionen von Paris benutzte und seine Freunde anging, eine Flotte auszurüsten und Freiwillige anzuheuern. Angesichts dieser Haltung wurden die Behörden von Tay Son mißtrauisch, und sie begannen die Christen, vor allem die Missionare zu verfolgen. Msgr. Pel-

lerin, der Nachfolger von Msgr. Pigneau de Béhaine, legte Napoleon III. nahe, Vietnam zu besetzen, und er sicherte ihm die Unterstützung der einheimischen Christen zu. Am 31. August 1858 griff die französische Flotte Danang an. Am 18. Februar 1859 fiel Saigon. 1883 wurde ganz Kotschinchina eine französische Kolonie. 1873 wurde Hanoi eingenommen. 1883 griff Admiral Courbet die Hauptstadt Hue an. 1884 wurde ganz Vietnam französischer Besitz.

Der Widerstand wurde organisiert. Die Christen wurden als Verbündete der Invasoren betrachtet und aufgespürt und unterdrückt. Die französische Herrschaft wurde stärker, und unter ihr nahm die vietnamesische Kirche einen raschen Aufschwung. 1885 zählte sie 600000 Gläubige, 1945 1500000. Aber erst 1933 wurde von Rom der erste vietnamesische Bischof ernannt; der zweite folgte 1936 und der dritte 1939. Ihnen wurden drei ländliche Diözesen übertragen, während die vierzehn anderen den Missionaren zustanden, die ein Fünftel des Klerus ausmachten. Die Kolonialverwaltung ersuchte alsbald Paris, in Rom zu intervenieren, um diese einheimischen Ernennungen zu verhindern, denn «es wird für einen annamitischen Bischof schwierig sein, dem durch die Entwicklung der Menschen und der Dinge verstärkten Auftrieb des Nationalismus bei seinen Volksgenossen Einhalt zu gebieten» (Vertraulicher Bericht des Generalgouverneurs von Indochina vom 14. Dezember 1934).

Der Widerstand wurde stärker. Am 2. September 1945 erklärte Ho Tschi Minh die Unabhängigkeit Vietnams. Am 23. erbat Msgr. Nguyen Ba Tong im Namen von vier Bischöfen und anderthalb Millionen vietnamesischen Katholiken in einer Botschaft den Segen Pius' XII. «für unsere Unabhängigkeit, die Vietnam eben erreicht hat und die um jeden Preis zu erhalten es sich einsetzt». Inzwischen setzte General Leclerc in Saigon an Land, um «das Reich zurückzuerobern». Und wieder erließen die vier vietnamesischen Bischöfe, am 4. November, einen Aufruf an die Christen der ganzen Welt, «unserem lieben Vaterland zu Hilfe zu kommen und uns die Schrecken des Krieges zu ersparen. Unser liebes Land ist gegenwärtig überfallen und verteidigt seine Unabhängigkeit, die Sache der Gerechtigkeit und der Freiheit». Keiner der vierzehn Missionsbischöfe schloß sich diesem Aufruf an.

Die französische Armee kam nicht von der Stelle: der Feind war in der Guerilla nicht zu fassen. Da wurde der «antikommunistische Kreuzzug» ausgerufen. De Lattre de Tassigny erhielt den Segen Pius' XII., der ihn im Reskript des Sanctum Officium vom 1. Juli 1949 ermutigte: «Ich segne die französische Armee, die Sie kommandieren und die Sie repräsentieren, denn sie verteidigt dort die christliche Zivilisation.» Die Mehrheit der Katholiken stellte sich auf die Seite der Franzosen, um gegen die Kommunisten zu kämpfen. Der vietnamesische Episkopat, der mehrheitlich aus Missionaren bestand, erließ am 9. November 1951 einen gemeinsamen Hirtenbrief, der den Christen untersagte, mit dem Widerstand zusammenzuarbeiten. Am 7. Mai 1954 verlor die französische Armee die Schlacht von Dien Bien Phu, und in Genf wurde das Waffenstillstandsabkommen unterzeichnet, das die Unabhängigkeit, die Souveränität und die Einheit Vietnams anerkannte, das im Hinblick auf die für 1956 vorgesehenen allgemeinen Wahlen in zwei vorläufige Zonen militärischer Gruppierungen geteilt blieb. Die Katholiken Nord-Vietnams emigrierten, vom Klerus mitgezogen, in großer Zahl in den Süden: 45 % der Gläubigen mit 72 % des Klerus.

Die versprochenen Wahlen fanden nie statt. Vietnam blieb in zwei Teile geteilt. Die französische Kolonisation kam an ihr Ende, aber die Vereinigten Staaten traten ihre Nachfolge an: sie setzten in Süd-Vietnam allmählich Verwaltungen ein, die in ihrem Dienst standen, darunter die zwei langen Diktaturen des glühenden Katholiken Ngo Dinh Diem und des Konvertiten Nguyen Van Thieu. Der antikommunistische Kreuzzug entwickelte sich. Die G. I., von Kardinal Spellman «Soldaten Christi» getauft, besetzten Süd-Vietnam. Und Vietnam wurde ein ungeheures Experimentierfeld, wo alle nur erdenklichen technischen Mittel eingesetzt wurden, um diese Gesellschaft von innen her materiell und geistig zu untergraben. Aber auch das amerikanische Abenteuer erlitt seine Niederlage: am 30. April 1975 wurde ganz Süd-Vietnam befreit. Und Vietnam tritt in einen neuen Abschnitt seiner Geschichte ein.

In den fast fünf Jahrhunderten, in denen die Kirche in Vietnam groß wurde, gab es Missionare, die ihr ganzes Leben geopfert haben, mit Hingabe und gutem Willen, im Dienst an den Armen, denen sie das Zeugnis des christlichen Glaubens brachten. Dennoch kann man sich aus dieser geschichtlichen Vergangenheit einige unveränderliche Aspekte merken. Zunächst ist die christliche Kirche in Vietnam «importiert» worden unter Umständen, in denen sich die pastorale Sorge engstens mit der Eroberung von Kolonien verband. Dieser Zug ist nicht spezifisch für Vietnam, man findet ihn auch oft in der Geschichte der Evangelisation in anderen Ländern Asiens oder Afrikas. Und dennoch ist die Kirche in Vietnam dem eigenen Schicksal der nationalen Bevölkerung fremd geblieben. Überdies hat sie sich mit der herrschenden Macht verbunden, indem sie die einheimischen traditionellen Werte völlig zurückwies und bei den Besatzungsmächten offen Privilegien genoß. So brachte sie nicht nur die Frohe Nachricht der

evangelischen Botschaft, sondern im Gegenteil eine kolonialistische Ideologie, die einer Expansions- und Invasionspolitik zugrunde lag, und schuf so im Laufe ihrer Entwicklung eine neue soziale Klasse, die von ihrem Boden abgeschnitten, ihrem eigenen Land entfremdet und in ihrem Gegensatz zur Erwartung des Volksganzen verhärtet war.

Es ist nicht erstaunlich, daß das Bild der Kirche rasch mit jenem des Feindes verschmolz, den man bekämpfen mußte, zumal dieser Feind das Land ständig und ungerecht unterdrückte und dabei ungestraft blieb. Die Lehre von der Liebe und der Gleichheit solcher Lehrer wurde in den Augen jener, die die Ausbeutung am eigenen Leib erlitten, unglaubwürdig. Durch diesen Verrat an der Botschaft Christi hat die Kirche in Vietnam eine schwere Verantwortung übernommen. Denn das Evangelium ist nicht neutral und erlaubt nicht, wenn man es leben will, absichtlich für die Unterdrücker Partei zu ergreifen. Christus ist gekommen, ist wirklich Mensch geworden, um diesen hellen Schein von Liebe, Gerechtigkeit und Hoffnung zu bringen, den die Zweideutigkeit der Welt vergessen zu lassen scheint.

Die ganze Geschichte des vietnamesischen Volkes ist nichts anderes als die Geschichte einer langen Befreiung. Befreiung der Schwachen vom Joch der Mächtigen, der Armen vom Joch der Reichen. Das war unglücklicherweise aber nicht die Geschichte der vietnamesischen Kirche, jedenfalls nicht jene der institutionellen Kirche. Diese Haltung ist historisch und nicht irrtumsfrei im Sinne der Glaubenslehre. Deshalb wurden Christen sich ihrer Pflicht bewußt, als sie objektive Bedingungen hatten und vor allem als sie täglich mit der Wirklichkeit konfrontiert waren.

Dieser schreiende Widerspruch hat Teile des Volkes Gottes dazu geführt, die Geschichte ihrer eigenen Kirche neu zu sehen und Mut zu fassen, die Kirche aufzurufen, sich wieder zur evangelischen Botschaft zu bekehren. Der Fall von Msgr. Nguyen Ba Tong und seiner drei Amtsbrüder wurde beispielhaft. Und ihr Fall ist nicht der einzige. Schon zu Beginn des Widerstandes gegen die Franzosen setzten sich Priester und Laien mit der Frage auseinander, wo die Seite der Armen und Unterdrückten sei. Sie schlossen sich schließlich sogar der Untergrundbewegung an. Als Vietnam mit Bombenteppichen aufgepflügt wurde und die hierarchische Kirche das unbeschreibliche Leiden der Bevölkerung überhörte, erklärte eine Gruppe von Christen im Süden am 12. August 1970 in einem Offenen Brief an den Papst, daß «das Haupthindernis für einen Frieden in Vietnam die katholische Kirche ist», weil «die Kirche Christi die alleinige und einzige Stütze dieses Regimes geblieben ist». Andere Gruppen von Christen regten Friedensbewegungen an, Kampfbewegungen gegen die polizeiliche Unterdrückung, gegen die Korruption, gegen das heimliche Einverständnis zwischen der offiziellen Kirche und den Aggressoren. Die Hierarchie und die Mehrheit der Gläubigen hatten zu lange geschwiegen, wo es um den Protest gegen die Ungerechtigkeit, nicht aber, wo es um die Nutznießung der Privilegien und die Zusammenarbeit mit den Besatzungsmächten ging. Die Kirche war in den langen Jahren antikommunistischer Indoktrination und Propaganda eingeschlafen. Die Massenmedien der Besatzung hatten «Blutbäder» versprochen, wenn die Revolutionstruppen kommen würden, und so in der katholischen Gemeinschaft Panik verbreitet. Diese hatte vergessen, daß sie «auf der anderen Seite» ihre eigenen Brüder, ihre eigenen Söhne hatte, die keine «blutgierigen Teufel und dazu entschlossen, alle Christen auszurotten,» waren.

Die Katholiken erinnerten sich aber an die Erfahrung von 1954 und wählten nicht den Weg ins Exil. Dennoch blieben bei ihnen Furcht und Zweifel bestehen. Hatte nicht Msgr. Nguyen Kim Dien erklärt, seine Gläubigen seien nicht aus Überzeugung, sondern aus Opfergeist geblieben, bereit zum Martyrium, um «die pastorale Arbeit, wenn nötig, im Gefängnis, im Leiden oder in der Verfolgung fortzusetzen» ? Und der Erzbischof von Saigon, Msgr. Nguyen Van Binh, hatte in der Mitteilung vom 21. April 1975 seine Schäflein ermuntert: «Seien wir bereit – im Geist der Ergebung wie Christus im Garten Gethsemane –, den vom Vater geschickten Kelch zu trinken... Christus hat sein Leben für uns gegeben, und auch wir müssen unser Leben für unsere Brüder geben.»

«Saigon fiel» indes, und es gab weder Verfolgung noch Martyrium. Die Revolutionsregierung beeilte sich, die Glaubensfreiheit und die Generalamnestie auszurufen. Die Vietnamesen hatten in der Vergangenheit gelernt, tolerant zu sein, und während ihres langen nationalen Befreiungskrieges duldsam. Nach Erlangung des Friedens mußten sie ihre Anstrengungen verdoppeln, um die unzählbaren Schäden, die der Krieg hinterlassen hatte, zu beheben und eine Gesellschaft aufzubauen, in der jeder im Geist der Gleichheit und der gegenseitigen Hilfe seinen Platz finden kann. Es bleibt ihnen keine Zeit mehr, den Haß wiederzuentfachen.

In diesem allgemeinen Klima von harter Arbeit und Wiederaussöhnung des ganzen Volkes wachten die Katholiken endlich auf, weil sie merkten, daß sie auch und vielleicht zunächst Vietnamesen sind. Die Hierarchie berichtigte sogleich ihre Einstellung. Zwei Wochen nach der Befreiung seiner Stadt erklärte der Erzbischof von Hue: «In dieser Welt gibt es nichts Kost-

bareres als das menschliche Leben, und für den Menschen gibt es nichts Kostbareres als die Unabhängigkeit und die Freiheit. In der Unabhängigkeit leben wird in der alten Hauptstadt von Hue Wirklichkeit. Was die Freiheit betrifft, so hat die Nationale Befreiungsfront jedermann feierlich die Freiheiten garantiert, darunter die Religionsfreiheit für die Gläubigen aller Konfessionen.» Der Erzbischof von Saigon erklärte seinerseits: «Zusammen mit unseren Mitbürgern erfreuen wir uns des Friedens und nehmen wir teil am gemeinsamen Leben der Bevölkerung unter der Führung der Provisorischen Revolutionsregierung.» Später mußte er diese neue Ausrichtung in seinem Hirtenbrief vom 2. September 1975 noch präzisieren: «In der alten Gesellschaft, die wir erlebt haben, waren das Geld, die skrupellose Habsucht, die Korruption und die Lasterhaftigkeit Idole dieses Jahrhunderts. Die alte Gesellschaft ist umgestürzt, und alle Idole sind gefallen; eine neue Gesellschaft beginnt Gestalt anzunehmen. Unser Volk bringt die Menschenrechte wieder zur Geltung, anerkennt den Wert und die Bedeutung der Arbeit, damit wir alle zusammen eine gerechte, brüderliche Gesellschaft bilden, in der die Menschen lernen zu dienen, sich gegenseitig zu helfen und sich wie Brüder zu lieben, und so geeint und vertrauensvoll im gleichen Haus leben.» Die vietnamesische Hierarchie hat einmal mehr ihre überlegene Fähigkeit bewiesen, sich allen Umständen und den Veränderungen der irdischen Wirklichkeit rasch anzupassen. Sie behält unversehrt ihren bevorzugten Platz im sozialistischen Vietnam. Die Mehrheit der Gläubigen stellt sich gelehrig hinter ihre Hirten.

Eine Minderheit von Klerikern und Laien hatte allerdings schon lange ihre Friedensarbeit aufgenommen und beteiligte sich nun im Anschluß daran ohne Aufsehen am Aufbau der neuen Gesellschaft. Diese unbekannten Arbeiter für die Gerechtigkeit und die Frohe Botschaft sind es zweifelsohne, die die Hoffnung zu begründen erlauben; die die evangelische Botschaft nicht vergeistigen, um daraus einen Vorwand für eigennütziges Handeln zu machen, sondern die sich ständig auf das Evangelium beziehen als ein Licht, das ihren Einsatz für die Solidarität mit dem menschlichen Schicksal erhellt. Die Revolutionsbehörden unterschätzen nicht den positiven Beitrag, den diese Christen zum nationalen Wiederaufbau leisten können. Anläßlich der Audienz für die von Msgr. Nguyen Van Binh geleitete katholische Delegation vom 20. September 1976 in Hanoi hat Premierminister Pham Van Dong dem Erzbischof von Saigon versichert, daß auch er oft das Evangelium lese und daß er glaube, daß die Lehren Christi nicht im Gegensatz stünden zur sozialistischen Linie, die das Land verfolge, nämlich sich um die Armen zu kümmern und jedermann glücklich zu machen. Und der Chef der vietnamesischen Exekutive fügte bei: «Wenn man das Evangelium liest, muß man es bis ans Ende lesen und nicht mogeln.»

Der Klerus wurde eingeladen, sich an den Aktivitäten des nationalen Lebens zu beteiligen. An der Konferenz für die Wiedervereinigung Vietnams vom 12. bis 25. November 1975 in Ho-Tschi-Minh-Stadt (dem ehemaligen Saigon, die Redaktion) hatten drei Priester teilgenommen: Vo Thanh Trinh, Chan Tin und Hue Ba. Die Priester hatten auch für die kürzlich durchgeführten Wahlen in die Volksversammlung ihre Kandidaturen eingereicht. Unter ihnen sind bemerkenswert Chan Tin, der Herausgeber der katholischen Zeitschrift «Dung Day», die als erste nichtoffizielle Zeitschrift die Publikationsgenehmigung erhalten hatte, sowie Nguyen Cong Minh, der Herausgeber der katholischen Wochenzeitung «Cong Giao van Dan Toc», die die zweite Genehmigung erhalten hatte.

An ähnlichen Beispielen fehlt es nicht. In der gegenwärtigen Situation dürften die Katholiken keine besonderen Schwierigkeiten haben, sich in das nationale Leben einzugliedern. Sie kennen die gemeinsamen Prüfungen, denen das ganze vietnamesische Volk sich in dieser Zeit des sozialistischen Aufbaus, der sozialen Reorganisation und der Wiederbelebung der Wirtschaft stellen muß. Denn die in jahrelangen Kämpfen erreichte Unabhängigkeit ist eine zerbrechliche Wirklichkeit; vor allem weil die Spuren der moralischen Verarmung, die der Krieg hinterlassen hat, schwer wiegen und die alten Anstifter der Aggression keine Gelegenheit versäumen, um Unruhe zu stiften und diese Unabhängigkeit zu bedrohen. Die christliche Gemeinschaft entgeht dieser Versuchung nicht. Der Vorfall in der Pfarrei von Vinh Son, in der Priester «die Volksstreitkräfte zur Wiedereroberung des Vaterlandes» organisierten, um sich dem Regime entgegenzustellen, bleibt für die lange antikommunistische Vergangenheit der Kirche bezeichnend.

Das wäre also der summarische Bericht zur Lage der katholischen Kirche an diesem Wendepunkt der vietnamesischen Gesellschaft. Sie ist offensichtlich bei weitem keine verfolgte Kirche. Das Problem ist zweifelsohne nicht, ob sich die vietnamesischen Katholiken der Glaubensfreiheit erfreuen oder nicht. Die eigentliche Frage bleibt vielmehr, ob die Katholiken fähig sind, den Vorschriften des Evangeliums bis zum Ende treu zu sein, das heißt die Gute Nachricht mit ihresgleichen authentisch zu leben, mit ihrer wirksamen Arbeit zum Aufbau einer gerechteren Gesellschaft beizutragen; kurz, ob sie fähig sind, wahre Jünger Christi und wahre Bürger Vietnams zu sein.

Die Situation der katholischen Gemeinschaft Vietnams kann auf verschiedene Weise gesehen werden, aber ihr doppelter Anspruch bedeutet, daß man an ihrem Leben ganz teilnehmen muß, an ihren Schwierigkeiten und Möglichkeiten, um ihre wirkliche Dimension beurteilen zu können. Die vietnamesischen Katholiken folgen mit einer gewissen Verspätung den Empfehlungen des Zweiten Vatikanischen Konzils. Sie hatten nie die Kraft, eine Theologie zu entwickeln wie die Theologie der Befreiung. Sie sind mit einem schwierigen Leben beschäftigt. Vielleicht führt die Praxis ihres Glaubens eines Tages zur Befreiung von einer gewissen Theologie. Das ist eine Frage der Existenz.

Übersetzt von Dr. Rolf Weibel

NGUYEN QUOC-HUNG

Er studierte in Paris politische Wissenschaft, ist Ingenieur, war Herausgeber der Zeitung «Nouvelles du Matin» (Paris), ist Chefredakteur der Zeitung «Le Sud Vietnam en marche» (Paris), Redakteur der Zeitung «Vietnam Info» (Paris) und Mitarbeiter der Zeitung «Hebdo TC – Témoignage Chrétien» (Paris). Er hat zusammengearbeitet mit dem Ökumenischen Zentrum Agape (Italien) und dem religionssoziologischen Forschungszentrum Albert Le Grand (Frankreich). Er ist Mitglied des Ständigen Büros der Organisation Fraternité Vietnam und war 1976 auf einer sechsmonatigen Informationsreise durch Asien. Anschrift: Fraternité Vietnam, Rue du Cardinal Lemoine 18, F–75005 Paris, Frankreich.

Fernando Castillo

Christen für den Sozialismus in Chile

Die folgenden Überlegungen suchen nicht die Geschichte der «Christen für den Sozialismus» (Ch.f.d.S.) in Chile zu rekonstruieren[1], da man sonst die Periode der Unidad Popular (Volksfrontregierung unter Präsident Allende) analysieren müßte, sondern sie wollen bloß auf einige Aspekte und Fragen hinweisen, die sich aus dieser geschichtlichen Erfahrung ergeben.

1. Christen, die sich für den Sozialismus entscheiden

Die Bewegung Ch.f.d.S. entstand in Chile zu Beginn der Unidad Popular. Im April 1971 fand eine Tagung von achtzig Priestern statt, die mit den Volksmassen besonders verbunden waren. Die Gruppe veröffentlichte eine Erklärung, worin sie ihren Willen kundgab, sich für den in Chile vor sich gehenden Prozeß in Richtung des Sozialismus einzusetzen. Dies löste in der chilenischen Kirche eine heftige Polemik aus. Daß sich eine Priestergruppe ausdrücklich für den Sozialismus entschied, stellte einen entscheidenden Schritt dar, um mit einem Netz von gesellschaftspolitischen «Selbstverständlichkeiten» zu brechen, die das Christentum in Opposition zum Sozialismus und die Kirche in eine Allianz oder Komplizenschaft mit den herrschenden Klassen brachte. Diese Option war nicht ein einzeln dastehender Akt, der aus einer ganz besonderen Situation in der Geschichte Chiles hervorgegangen wäre. Im Gegenteil kam in ihr – auf eindeutig politische Weise – eine Grundoption zum Ausdruck, die in der lateinamerikanischen Kirche sich in verschiedenen Gruppen (im allgemeinen von Priestern) und einer schweigenden Masse von Christen herausbildete, die immer entschiedener ein politisches Engagement zur Befreiung der Arbeiterklasse auf sich nahmen.

Im Jahr nach ihrer Entstehung veranstaltete die Bewegung Ch.f.d.S. die «Erste lateinamerikanische Zusammenkunft von Ch.f.d.S.» (April 1972), wofür man von Anfang an mit der Beteiligung ähnlicher Gruppen aus anderen Ländern rechnete. Die Organisation der Zusammenkunft setzte eine gemeinsame Erfahrung auf kontinentaler Ebene voraus[2]. Daher auch ihre Tiefenwirkung. Es war eine Zeit der Reflexion über die Praxis, die bereits Wirklichkeit geworden war und nach Ausdruckswegen suchte.

Nur wer diese kontinentale Dimension erfaßt, kann die Kraft der chilenischen Bewegung verstehen und ihre Überzeugung, einem großen geschichtlichen Aufbruch zur Befreiung der lateinamerikanischen Völker anzugehören. Zum Werden der Ch.f.d.S. trug überdies ein großer Reifungsprozeß bei, der in engem Zusammenhang mit der politisch-gesellschaftlichen Entwicklung des Landes stand. Während der sechziger Jahre traten deutlich die Grenzen des abhängigen kapitalistischen Systems zutage; für wichtige Teile der Bevölkerung erschien der Sozialismus als einziger Weg, um aus der Situation der Unterentwicklung und Abhängigkeit herauszukommen.

In diesem allgemeinen Zusammenhang war die Erfahrung, die man mit der christ-demokratischen Regierung in Chile (1964–1970) machte, für die Radikalisierung christlicher Kreise entscheidend. In einer analytischen Rückschau charakterisierten die Ch.f.d.S. dieses Experiment als «christlichen Reformismus», der scheinbar einen Mittelweg zwischen Kapitalismus und Sozialismus darstellte, in Wirklichkeit aber mit kon-

servativen Kräften im Bunde war[3]. Der Zusammenbruch und die Widersprüche dieses christlichen Reformismus ließen nach anderen politischen Richtungen Ausschau halten, um sich für die Befreiung der Arbeiterklasse einzusetzen. Es kam immer mehr vor, daß sich Christen sozialistischen Organisationen anschlossen.

Für die Ch.f.d.S. war ihre Option die konkrete Weise, sich für die Armen und Unterdrückten einzusetzen. In der «Erklärung der Achtzig» hieß es: «Der tiefe Grund dieses Engagements ist unser Glaube an Jesus Christus, der sich den geschichtlichen Umständen entsprechend vertieft, erneuert und Gestalt annimmt. Christ sein heißt, solidarisch sein. In dieser Zeit in Chile solidarisch sein heißt sich am Geschichtsprojekt beteiligen, das sein Volk sich entworfen hat.» In ihrer Radikalisierung begriffen die Christen, daß die Solidarität mit dem Armen entsprechende politische Formen annehmen muß. Die politische Praxis zeigte so, daß «der Arme» nicht ein abnormales Phänomen ist, sondern daß es zum Wesen der kapitalistischen Gesellschaft gehört, daß es «Arme» gibt und man sie unterdrückt. Man entdeckte, daß es sich nicht bloß um einzelne Arme handelt, sondern um ganze Gesellschaftsklassen, die von anderen ausgebeutet werden, daß die Beziehung zwischen Armen und Reichen ein Herrschaftsverhältnis ist und daß die Unterdrückten in einen strukturbedingten Konflikt mit den herrschenden Klassen verwickelt sind – der nicht mittels bloß verbaler Versöhnung zu beheben ist – und daß das «Christliche» von diesem Konflikt nicht ausgenommen ist. Die Konfliktserfahrung auf dieser Ebene war für die Christen entscheidend. Man wurde sich bewußt: sich für den Armen entscheiden heißt für eine Klasse Partei nehmen und sich an ihrem Kampf beteiligen.

Die Option der Christen – zumal die der Priester – nahm anfänglich Gestalt an in materieller Solidarität: man teilte die ärmlichen Lebensbedingungen, die Handarbeit und so weiter. Doch diese Hinwendung zur Welt der Armen erforderte eine praktische Radikalisierung: man mußte auch ihre Kämpfe und Hoffnungen teilen, ihren Organisationen beitreten und ihre Klasseninteressen und ihr politisches Befreiungsprojekt sich zu eigen machen. Doch die Ch.f.d.S. bestanden in Chile auch auf der Autonomie ihrer Praxis: diese ergebe sich nicht aus christlichen Prinzipien, wolle sich nicht als einen «christlichen Sozialismus» – als eigenes Projekt – ausgeben, sondern sich in die sozialistische Bewegung eingliedern als in das einzige Projekt der Arbeiterschaft. In der Diskussion über die Ch.f.d.S. fragte man sie, für welches Sozialismusmodell sie sich entschieden[4]. In dieser Frage zeigt sich jedoch zuweilen, daß man den geschichtlich-konkreten Charakter dieser Option nicht versteht. Der Sozialismus erstrebt im Grunde genommen eine Überwindung des Kapitalismus und nimmt seine konkreten Formen in den arteigenen Kämpfen der verschiedenen Völker gegen den Kapitalismus an; man entscheidet sich nicht für ein von vornherein festliegendes, der Praxis vorausgehendes Modell. Man darf also den Aufbau des Sozialismus nicht in Schemata pressen und nicht wollen, daß die Christen auf dieser Basis Bedingungen für ihr Engagement in der sozialistischen Bewegung anbringen.

So betonten die Ch.f.d.S. auf der einen Seite die Autonomie ihrer Praxis, die einer eigenen politischen Rationalität entsprang. Auf der anderen Seite unterstrichen sie den Zusammenhang dieser Praxis mit dem Glauben. Der Glaube und die Parteinahme des Evangeliums für den Unterdrückten nahmen in der Option für den Sozialismus konkrete Gestalt an. Man hütete sich vor der Tendenz, den Glauben zur Legitimation der politischen Praxis zu verwenden (was deren Autonomie leugnen hieße), und vor dem Bestreben, den Glauben als bloße Motivation für die Praxis anzusehen (was beides in eine innere Verbindung brächte). Diese Betonung der Autonomie der Praxis einerseits und des Zusammenhangs der Praxis mit dem Glauben andererseits besagt im Grunde, daß man auf der Ebene der Praxis die Frage nach einer neuen Beziehung zwischen der Vernunft und dem Glauben stellt als Frage nach der Beziehung zwischen der praktischen politischen Vernunft und dem Glauben, der Praxis ist. Die Kritik, die man an einer bestimmten – in der kapitalistischen Gesellschaft herrschenden – Rationalität übt, läßt nach einer neuen praktischen Rationalität Ausschau halten. Und das Glaubensverständnis auf dem Boden der Praxis veranlaßt auch, Formen der religiösen Erfahrung zu kritisieren, die das praktische Engagement für die Befreiung ablehnen.

2. Der ideologische Kampf

In ihrer Praxis stellten sich die Ch.f.d.S. hauptsächlich auf die Ebene des ideologischen Kampfes. Damit wollte man sich nicht vom politischen Terrain entfernen, im Gegenteil. Man darf vom ideologischen Kampf keine bloße Teilvorstellung haben; irgendwie wird die ganze Komplexität des Klassenkampfes zum ideologischen Kampf. Wegen der Besonderheiten des chilenischen Weges war dies in Chile von besonderer Bedeutung. Die Kräfte der Unidad Popular hatten zwar die Regierung, jedoch nicht genügend politischen Einfluß im Staate erobert, um eine Strukturveränderung im sozialistischen Sinn zu verwirklichen und zu sichern. Der chilenische Weg hielt an der juristisch-politischen Institutionalität und an einem weiten Raum

für einen ideologischen Pluralismus fest; infolgedessen bedurfte es eines ideologischen Konsenses, um eine neue Institutionalität zu schaffen.

Die Opposition benutzte nun eben diese beiden Gegebenheiten, um ein Doppelspiel zu spielen: sich einerseits auf die Institutionalität und die ideologische Freiheit zu stützen und andererseits einen Staatsstreich vorzubereiten, der sie unterdrücken sollte. Dabei bildeten das Christentum und die Kirche Elemente, welche die Bourgeoisie gegen den Sozialismus zu mobilieren suchen konnte; in andern geschichtlichen Verhältnissen war dies bereits der Fall gewesen. Man sah es als die für einen Christen selbstverständliche Position an, jederzeit gegen den Sozialismus Stellung zu nehmen. Die herrschenden Klassen hatten es offenbar darauf abgesehen, den Zusammenstoß möglichst rasch herbeizuführen.

Hier nun spielten die Ch.f.d.S. eine wichtige Rolle. Allein schon ihr öffentliches Dasein – als Organisation von Christen, die sich ganz klar für den konkreten Sozialismus in Chile einsetzten – war dazu angetan, dem Bestreben, das Christentum als Monopol der herrschenden Klassen anzusehen, Einhalt zu gebieten, und lähmte die Versuche, sich seiner gegen die sozialistische Revolution zu bedienen.

Die herrschenden Klassen konnten auf einer ideologischen Basis operieren, die von ihnen selbst geschaffen und dem Bewußtsein des Volkes eingeprägt worden war, was die reaktionäre Mobilisierung der Christen zu einer relativ einfachen Sache machte; man schrieb dem Sozialismus Gewalttätigkeit und Haß zu, Kampf gegen menschliche und christliche Grundwerte, Auflösung der bestehenden Ordnung, Gottlosigkeit und Religionsverfolgung.

So mußte die Praxis der Ch.f.d.S. auf die Veränderung dieser ideologischen Grundlage ausgehen. Der ideologische Kampf sollte weit mehr beabsichtigen, als einen «Akt der Präsenz» in der sozialistischen Revolution zu leisten und öffentlich das Engagement für sie zu bezeugen; er sollte eine Dauerbetätigung sein mit dem Ziel, bei den Christen Bewußtseinsbildung zu treiben und die vom Unterdrücker im Namen des Christentums errichteten Schranken niederzureißen, die die Beteiligung am Befreiungsprozeß verhindern sollten. Der ideologische Kampf in diesem Sinn ging nicht darauf aus, dem Volk neue Formen des religiösen Bewußtseins aufzudrängen, sondern wollte es dazu antreiben, sein Christsein als Dimension des Befreiungsbewußtseins, das es sich aneignete, zu artikulieren und zu entdecken. Die Größe und Wichtigkeit des ideologischen Kampfes wurde von den Ch.f.d.S. immer klarer erfaßt. Um diese Aufgaben zu übernehmen, mußte man sich organisieren und Kommunikationskanäle herstellen. Diese Erfordernis veranlaßte die «Gruppe der Achtzig», das «Sekretariat Ch.f.d.S.» zu schaffen und in der Folge eine Bewegung aufzubauen.

Zwar gab es auf der Ebene des ideologischen Kampfes einen gewissen Gegensatz zwischen dringlichen Aufgaben, wie sie die verschiedenen politischen Situationen, die in Chile entstanden, jeweils erforderten, und Zielsetzungen auf viel weitere Sicht wie z. B. die Schaffung eines Universums von fest mit der Befreiungspraxis verbundenen christlichen Symbolen. Unmittelbar notwendig für die Bewegung war es, ihre Option für den Sozialismus in der Öffentlichkeit beständig bekanntzumachen und zu betonen, daß sie mit dem Christentum vereinbar sei, nicht aber, die ideologisierten Formen des Christentums gründlich in Frage zu stellen. Da dies unmittelbar dringlich war, legte man das Hauptgewicht auf die Rolle der öffentlichen Erklärungen und des leitenden Komitees, während die Schaffung eines neuen christlichen Bewußtseins eine Arbeit auf lange Sicht bei den Basisschichten erforderte. Vor diese Alternative gestellt, gaben in Chile die Ch.f.d.S. – wie viele weitere Organisationen, die durch den raschen Verlauf der Ereignisse sich in eine Zwangslage versetzt sahen – der Erfüllung der unmittelbar notwendigen Aufgaben den Vorrang.

3. Die Christen für den Sozialismus und die Autorität der Kirche

Die Ch.f.d.S. stellten ihre Zugehörigkeit zur Kirche nie in Frage, obschon sie sich nicht als «kirchliche Bewegung» verstanden; sie zogen nie den notwendigerweise institutionellen Rahmen der Kirche in Zweifel, obwohl sie nie ihren Platz innerhalb dieser Institutionalität zu bestimmen suchten. Die Beziehung der Bewegung zur Kirche als Institution war dialektisch und spannungsgeladen. Dialektisch war sie insofern, als man auf der Identität mit der Kirche bestand, wobei jedoch eine gewisse Distanz und Negation mit dabei war. Dies brachte den Konflikt mit der Autorität mit sich. Ein zentraler Punkt in diesem Konflikt war die verschiedene Auffassung über den politischen Charakter der Kirche.

Die Bewegung Ch.f.d.S. war als Priestergruppe entstanden und hielt – obwohl sich später viele Laien in sie eingliederten – irgendwie an diesem Charakter fest. Dies mußte man infolge der Rolle, die man dem Priester in Chile und allgemein in Lateinamerika kulturell zuschreibt; eine Gruppe von Laien hätte keine öffentliche Anerkennung als Ch.f.d.S. erlangen können. Infolge dieses Umstandes erhob die Hierarchie dauernd den Vorwurf, die Ch.f.d.S. engagierten die Kirche zu unrecht in die Politik und gefährdeten die Einheit der Christen. Diese Argumentation setzte voraus, daß die

Kirche und das Christentum unpolitisch seien, womit sich die Ch.f.d.S. nie einverstanden erklären konnten; für sie hatte und hat die Kirche tatsächlich eine politische Macht. Das Problem war für sie nicht, ob die Kirche sich auf die Politik einlassen solle oder nicht, sondern in welcher Richtung sie ihren tatsächlich vorhandenen politischen Einfluß spielen lassen solle: gegen oder für die Volksbewegung. Wir sehen davon ab, diese Diskussion zu rekonstruieren, sondern bemerken bloß, daß die Frage nach dem politischen Charakter der Institution Kirche in bezug auf den Sozialismus eine neue Dimension erhält: das «Politische» wird hier nicht ausschließlich in «Macht»-Begriffen bestimmt, sondern im Blick auf das Problem der Gesellschaftsveränderung. Wenn man vom politischen Charakter der Kirche sprach, bestimmte man sie nicht unbedingt als «Macht»-Zentrum, sondern betonte man ihre – positive oder negative – Beteiligung am Prozeß des Aufbaus des Sozialismus als der konkreten Geschichte der Befreiung in Chile. Dieser politische Charakter implizierte sogar einen «Macht»-Verlust der Kirche.

Der Konflikt mit der Hierarchie ließ bei den Ch.f.d.S. einige Tendenzen entstehen, die Gegensätze innerhalb der Kirche zu betonen und zu verschärfen. Dies brachte die Gefahr mit sich, nicht mehr recht zu wissen, welches nun der eigentliche Feind sei, den man bekämpfen müsse, und die Zielsetzungen der Bewegung aus dem Auge zu verlieren; es bestand die Gefahr, den Klassenkampf fast mechanisch in die Kirche zu übertragen. Man wollte nicht sehen, daß die Trennung nach Klassenpositionen sich nicht mit der Autoritätsstruktur in der Kirche deckt und daß auch innerhalb der Hierarchie eine Auseinandersetzung stattfand zwischen denen, welche die Kirche in die Front der Opposition gegen die Regierung hineinbringen wollten, und solchen, die den Weg zum Sozialismus oder zu einigen seiner Seiten positiv beurteilten.

Der Konflikt spitzte sich mehr und mehr zu. Bereits anläßlich der Organisation des lateinamerikanischen Treffens gab es Spannungsmomente, obwohl die offizielle Position der Hierarchie die war, die Freiheit der Christen, zu gemeinsamer Überlegung zusammenzukommen, sei anzuerkennen. Schließlich, am 13. September 1973 – zwei Tage nach dem Staatsstreich –, als nicht nur die Bewegung Ch.f.d.S., sondern sämtliche Linkskräfte auseinandergesprengt worden waren, approbierten die Bischöfe ein Dokument, das die Ch.f.d.S. klar verurteilte und die Gruppe aufforderte, sich entweder für ihre politische Betätigung oder für ihre Zugehörigkeit zur Kirche zu entscheiden.

4. Nach dem Militärputsch

Die brutalen Züge des Militärputsches in Chile sind bekannt. In den folgenden Monaten beschlossen die Ch.f.d.S. – im Untergrund –, sich als Bewegung aufzulösen. Die neuen Verhältnisse, die Diktatur und die äußerst harte Unterdrückung des Volkes – und sehr bald auch Entlassungen von Beamten und der allgemeine Hunger – stellten vor neue Aufgaben und hießen nach neuen Wegen zur Solidarisierung mit dem Volk suchen. Viele Mitglieder der Ch.f.d.S. mußten Chile verlassen und haben mit ihrer Erfahrung zur Bildung und Unterstützung von Ch.f.d.S.-Gruppen in verschiedenen Ländern beigetragen. Andere gliederten sich in Chile selbst in kirchliche Organisationen und Strukturen ein, durch die man jetzt eine wirksamere und umfassendere Solidarität mit dem Volk üben und damit im Bewußtsein des Volkes einen Hoffnungsschimmer am Glimmen erhalten kann. Die neuen politischen Verhältnisse Chiles zwangen, die direkte Anstrebung des Sozialismus auf später zu verschieben, und brachten neue Aufgaben und dringliche Erfordernisse mit sich: die Verteidigung der Menschenrechte und die Hilfeleistung an die Unterdrückten. Diese Verhältnisse verlangen eine Solidarität, die nicht nur die Hoffnungen des Volkes, sondern auch seine Leidensgeschichte und Niedergeschlagenheit teilt. Damit bauen die Christen an einer Geschichte, in der sie mit dem Volk vereint sind. Doch die neue politische Situation Chiles bedeutet nicht das Ende der sozialistischen Zielsetzungen, sondern zeigt im Gegenteil, daß der Sozialismus der einzig richtige Weg zur Befreiung aus der schrecklichen Unterdrückung ist, die heute herrscht. Damit behält auch die Bewegung Ch.f.d.S. ihre Gültigkeit und bleibt für die Kirche in Chile ein offenes Problem.

FERNANDO CASTILLO

1943 in Santiago de Chile geboren; Studium der Theologie und der Soziologie in Santiago und danach Dozent dieser beiden Fächer an der Katholischen Universität von Chile. 1976 Doktorat in Theologie (an der Universität Münster) mit einer Dissertation über «El Problema de la Praxis en la Teología de la Liberación». Verfasser verschiedener Aufsätze über Ideologie in Chile in «Cuadernos de la Realidad Nacional». Anschrift: 40 Hollingbury Park Av., Brighton, Sussex, England.

[1] Zur Geschichte der Ch.f.d.S. vgl. P. Richard, Cristianos por el Socialismo. Historia y documentación (Salamanca 1976).

[2] Vgl. Primer Documento de Trabajo, Cristianos por el Socialismo. Primer Encuentro Latinoamericano. Texto de la Edición Internacional (Santiago 1972) 14–27.

[3] Vgl. Informe de delegación de Chile al Primer Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo: aaO. 89–92.

[4] Vgl. vor allem: Obispos de Chile, Evangelio, política y socialismo. Documento de trabajo (Santiago 1971). (Die Ch.f.d.S. antworteten mit einem anderen Dokument: Reflexiones sobre el documento de trabajo, publicado en Cuadernos de la Fundación Manuel Larrain Talca, 1971).

Übersetzt von Dr. August Berz

Ivo Lesbaupin

Der Episkopat Lateinamerikas und der Sozialismus

Der Episkopat Lateinamerikas ist seit zwanzig Jahren dadurch gekennzeichnet, daß er sich des Elends des Volkes immer besser bewußt wird. Er nennt dieses Elend eine *Ungerechtigkeit*, die dringend der Abhilfe bedarf. In den sechziger Jahren erklang besonders der Ruf nach Entwicklung und grundlegenden Reformen. Allmählich wurde man sich klar, daß diese Lage äußere und innere Abhängigkeiten in sich schließt, die keine Entwicklung gestatten, so daß es eines Befreiungsprozesses bedarf.

Die bischöflichen Stellungnahmen weisen eine Reihe von Etappen auf. Sie begannen mit der Feststellung der Verarmung des Volkes, der großen sozialen Ungleichheiten, der Ungerechtigkeiten. Diese Feststellung rief nach der Betonung der Notwendigkeit immer radikalerer Änderungen. Die Ursachen dieser Lage faßte man zuerst nicht sehr klar ins Auge. Man sprach von «Mißbrauch» des Kapitalismus, von Fehlern des wirtschaftlichen Systems, die korrigiert werden müßten, von der notwendigen sozialen Funktion des Privateigentums. Dann führten die Fortdauer und Verschärfung der Ausbeutung des Volkes zu einer tieferen Erforschung der Ursachen. Und man gelangte zur Feststellung, daß gerade der Kapitalismus, das sozial-wirtschaftlich-politisch-kulturelle System, in dem man lebte, die große Schuld am vorhandenen Elend und an den Ungerechtigkeiten trug. Der Privatbesitz der Produktionsgüter ist der entscheidende Faktor der Ausbeutung des lateinamerikanischen Volkes. Daher verlangte man nn eine neue Welt, eine neue Gesellschaft, welche die Strukturen des bestehenden Systems zerschlagen und den Menschen ermöglichen sollte zu leben, die Frucht ihrer Arbeit zu genießen und die Brüderlichkeit aller zur Herrschaft zu bringen. Nun sprach man aus der Perspektive der Sozialisierung und öffnete die Wege für die Werte, die im Sozialismus liegen. Und allmählich sagte man klar, der einzige Ausweg sei der Sozialismus; nur der gemeinschaftliche Besitz der Produktionsgüter gestatte eine wirksame Veränderung der Gesellschaft und schaffe die notwendigen Bedingungen für die Befreiung des lateinamerikanischen Volkes. Wir werden anhand der Texte sehen, wie diese Entwicklung erfolgte.

Das Unrecht in der Lage Lateinamerikas

«Es liegen viele Studien über die Lage der Menschen in Lateinamerika vor, und alle beschreiben das Elend, in dem sich große Gruppen befinden. Dieses Elend als kollektive Tatsache ist eine Ungerechtigkeit, die zum Himmel schreit.»[1] Mit diesen Worten beginnt das erste Dokument der zweiten allgemeinen lateinamerikanischen Bischofskonferenz, die sich 1968 in *Medellín* versammelte. «Große Teile Lateinamerikas befinden sich in einer ungerechten Lage, die man als institutionalisierte Gewalttat bezeichnen kann, da wegen fehlender Strukturen in den industriellen und landwirtschaftlichen Unternehmungen, in der nationalen und internationalen Wirtschaft, im politischen und kulturellen Leben ganze Bevölkerungen des Notwendigen beraubt sind und in einer Abhängigkeit leben, die ihnen jede Initiative und Verantwortlichkeit, jede Möglichkeit kultureller Bildung sowie einer sozialen und politischen Laufbahn entzieht; dadurch werden grundlegende Rechte verletzt.»[2] Besonders seit Medellín unterläßt kein Dokument lateinamerikanischer Bischöfe, auf die Ungerechtigkeiten gegen das Volk hinzuweisen, sie zu untersuchen und den Imperialismus, den Neokolonialismus, die strukturelle Unterdrückung der großen, aus vielen Nationen zusammengewürfelten Massen, die auf der Ausbeutung der Mehrheit beruhende Elitenstruktur usw. anzuklagen[3].

Allmählich gehen die Bischöfe von der Feststellung der Ungerechtigkeiten zur Suche nach ihren Ursachen über. Man spricht nicht nur vom Hunger und von der Kindersterblichkeit, sondern von der *Ungerechtigkeit*, von der *«sündhaften Lage»*. Das schließt Verursachung durch Menschen in sich. Es gibt also Menschen, die an dieser Lage ein Interesse haben; es gibt soziale, wirtschaftliche und politische Strukturen, die sie erzeugen. Solche Strukturen müssen untersucht werden. Diese Suche geht von der Kritik am Kapitalismus aus. Anfänglich nennt man als Ursachen Fehler im Kapitalismus, «Mißbrauch» des Systems. Das System an sich könnte also gut sein, wenn man seine Fehler korrigierte. «Zweifellos ist am Liberalismus und Kapitalismus nicht alles schlecht. Doch wollen wir uns der Kritik erinnern, welche die Kirche seit mehr als einem Jahrhundert an den Mißbräuchen übt, die sich aus beiden Lehren ergeben.»[4] In einem anderen Dokument heißt es, «daß die Kirche den ‹Gewinn› und den ‹Profit› als voll berechtigte und unmittelbare Zwecke der wirtschaftlichen Tätigkeit anerkennt; doch kann der Gewinn nicht der einzige Beweggrund des wirtschaftlichen Wachstums sein und ebensowenig der entscheidende Maßstab des sozialen Nutzens eines Unternehmens.»[5] Um eine Sanierung der zahllosen festgestell-

ten Probleme zu erreichen, wird eine Reihe von Reformen in der Landwirtschaft, in den Industrieunternehmungen, in den Gesetzen angeregt, ohne daß man aber besonders auf eine Veränderung des Systems hinweist.

Das Privateigentum wird als eine der grundlegenden Ursachen der Ungerechtigkeiten betrachtet. Die Bischöfe gehen in den ersten Dokumenten nach Medellín nicht so weit, seine Abschaffung vorzuschlagen, sondern lenken die Aufmerksamkeit auf seine richtige Auffassung hin. «Dank diesem Glauben an das Privateigentum findet die Kirche, es müsse nicht nur theoretisch, sondern auch in der Praxis anerkannt werden. Sie verteidigt daher die Notwendigkeit, mit aller Energie darauf hinzuarbeiten, daß das Privateigentum auf alle sozialen Klassen ausgeweitet wird. Eine Anhäufung von Produktionsmitteln und Landbesitz in den Händen weniger könnte daher, wie sehr man sie auch unter einer scheinbaren juridischen Legalität zu schützen vermöchte, in Wirklichkeit ein Anschlag auf das Eigentumsrecht sein, wenn dadurch große Teile der Bevölkerung der Möglichkeit beraubt würden, ihr natürliches Recht, das Nötige für sich und ihre Familie zu besitzen, auszuüben. Hiervon leitet die Kirche ihre Lehre von der sozialen Funktion des Privateigentums her. Die Erde und ihre Güter wurden von Gott vor allem für alle Menschen geschaffen.»[6]

Der Kapitalismus als Ursache der Ungerechtigkeiten

Die Suche nach den Ursachen der Unterdrückung und Ausbeutung ist hiermit noch nicht beendet. Man wird sich mit immer größerer Klarheit bewußt, daß die Mißbräuche und Fehler keine zufälligen Begleiterscheinungen des Kapitalismus sind, die sich korrigieren lassen, sondern Folgen, die sich aus seinem Wesen ergeben. «Die Tatsache dieses Elends, das besonders auf dem Nordosten lastet, ist durchaus nicht die unvermeidliche Wirkung eines Ungenügens der Natur, sondern vor allem die Folge eines Prozesses, der vom Willen der Menschen bestimmt wird, die mit ihren Interessen dem internationalen Kapitalismus verhaftet sind.»[7] Unser Elend und unsere Unterentwicklung, Hunger und Unterdrückung sind ein «Nebenprodukt der kapitalistischen Entwicklung der westlichen Gesellschaft»[8].

«Die soziale, wirtschaftliche, politische und kulturelle Lage unseres Volkes ist ein Hohn auf unser christliches Gewissen. Unterernährung, Kindersterblichkeit, Prostitution, Analphabetentum, Arbeitslosigkeit, kulturelle und politische Diskriminierung, Ausbeutung, wachsende Ungleichheit zwischen Reichen und Armen und zahlreiche andere Folgen sind das Kennzeichen einer Gewaltlage, die in unserem Lande zur festen Gewohnheit geworden ist. Die Reichen werden immer reicher und die Armen immer ärmer. Das ist die knechtende Auswirkung der wirtschaftlichen Ballung, die mit dem System verknüpft ist. Andererseits erweist sich immer gebieterischer die Notwendigkeit der Unterdrückung zur Sicherung der ungehemmten Funktion des damit verbundenen Kapitalismus, und immer unerbittlicher werden die konstitutionellen Einrichtungen der Gesetzgebung beschnitten, die ländlichen und städtischen Gewerkschaften ihrer politischen Macht entkleidet, die führenden Kräfte der Studentenschaft ihrer Handlungsfähigkeit beraubt. Schließlich kamen die Verfügungen der Zensur, die Verfolgungsmaßnahmen gegen Arbeiter, Bauern, Intellektuelle, Schikanen gegen Ordensleute und Kämpfer der christlichen Kirchen in den verschiedensten Formen von Inhaftierung, Folter, Verstümmelung, Ermordung ... Die Ungerechtigkeit dieser Situationen hat ihre Grundlage im Verhältnis des Kapitalismus zur Produktion, das notwendig eine Klassengesellschaft mit ihren Kennzeichen der Trennung und des Unrechts hervorruft.»[9]

Es ist daher dringend notwendig, «die in sich unmenschliche Struktur» dieses Systems, das den Gewinn als wesentlichen Antrieb des wirtschaftlichen Fortschritts, die Konkurrenz als das oberste Gesetz der Wirtschaft und das Privateigentum der Produktionsgüter als absolutes Recht betrachtet, «zu ändern». Es hat keinen Sinn zu behaupten, dieses Bild habe dem früheren liberalen Kapitalismus entsprochen, treffe aber heute nicht mehr zu. Was immer der neue Name oder das neue Kleid sein mag, das er annimmt, das Bild bleibt wahrheitsgetreu und ist das bleibende Wesen des Kapitalismus[10].

Die Ungerechtigkeiten werden nicht mehr als bloße Feststellungen oder natürliche Unglücksfälle dargestellt. Die Wurzel des Übels wird im Privatbesitz der Produktionsmittel gesehen. Man spricht nicht mehr von einer sozialen Funktion dieses Besitzes, sondern von seiner Überwindung: «Der Kapitalismus muß überwunden werden. Er ist das größte Übel, die gehäufte Sünde, die verdorbene Wurzel, der Baum, dessen bekannte Früchte heißen: Armut, Hunger, Leid, Tod der großen Mehrzahl. Daher muß der Privatbesitz der Produktionsmittel (Fabriken, Land, Handel, Banken, Kreditquellen) überwunden werden.»[11] Privatbesitz?, fragt sich Helder Camara: «Wer sieht nicht ein, daß wir Christen uns in diesem Punkt von den Vätern der Kirche abgewandt und schließlich für das Privateigentum ein göttliches Recht entdeckt haben, während doch das göttliche Recht sagt, der Besitz müsse auf alle ausgeweitet werden und dürfe kein hassenswertes Unterdrückungsmonopol bilden?»[12]

Notwendigkeit radikaler Änderungen: Die Befreiung

Es ist daher notwendig, einer neuen Welt zuzuschreiten. Wir leben in «einer Epoche, die vom Wunsch nach totaler Emanzipation erfüllt ist, nach Befreiung von jeder Knechtschaft, nach persönlicher Mündigkeit und kollektivem Zusammenschluß. Wir stellen hier die Vorboten der schmerzhaften Geburt einer *neuen Zivilisation* fest... Wir können nicht umhin, in diesem Willen, der sich jeden Tag hartnäckiger und umgestaltungswilliger zeigt, die Spuren des Bildes Gottes im Menschen als einen machtvollen Dynamismus zu sehen.»[13] Die Lage, in der sich das Volk befindet, verlangt nach «umfassenden, kühnen, drängenden und zutiefst erneuernden Umgestaltungen»[14]. Während die Dokumente früher nach scheinbaren Veränderungen, nach Teilreformen riefen, verlangt man jetzt Strukturänderungen, totale Umgestaltungen, wahre Revolutionen. «Solange jeder auf seine eigene Sache schaut, bieten wir nicht das Bild einer Gesellschaft, die eine Revolution nötig hat: eine Revolution in Wahrheit, in Gerechtigkeit, in Liebe.»[15]

Es ist nicht möglich, einfach durch eine Entwicklung innerhalb der Strukturen des Kapitalismus zu dieser neuen Welt zu gelangen; das wäre die Entwicklung der Unterentwicklung. Ein Bruch ist notwendig, eine Befreiung. Diesen Grundsatz verkünden die Bischöfe von Peru. «In Lateinamerika und in Peru eine gerechte Gesellschaft aufbauen, bedeutet die Befreiung von der jetzigen Lage der Abhängigkeit, der Unterdrückung und Ausbeutung, in der die große Mehrheit unserer Völker lebt. Die Befreiung wird einerseits der Bruch mit all dem sein, was dem Menschen unmöglich macht, sich als Person und in der Gemeinschaft zu verwirklichen. Andererseits ist sie Aufbau einer neuen, menschlicheren und brüderlicheren Gesellschaft... Der Zusammenhang zwischen Eschatologie und Politik liegt im Bemühen, einen geschichtlichen Plan auszuarbeiten, der zur Befreiung führt, d.h. der eine gerechte, brüderliche und solidarische Gesellschaft zustande bringt und einen wahrhaft neuen Menschen.»[16]

In dieser Befreiung und diesem Aufbau einer neuen Gesellschaft vollbringt das Volk die Hauptarbeit. «Möchten alle Peruaner die Schöpfer und Gestalter ihres Geschickes sein. Unsere Befreiung verlangt eine Ordnung, in der die Menschen nicht Objekte, sondern die Gestalter ihrer Geschichte sind.»[17] «Das Volk muß wirklich und direkt mitwirken.»[18] «Wir bürgen dafür, daß diese neue Welt vor allem durch den Einsatz derer geschaffen wird, die heute verachtet sind, durch die Arbeit unseres Volkes.»[19] «Dies ist eine der bedeutsamsten Entwicklungen der lateinamerikanischen Bischöfe. Lange Zeit ruhte die ganze Hoffnung auf Änderung auf den leitenden Gruppen, den reichen Klassen, den Trägern der Macht. Heute appellieren die Bischöfe nicht mehr an die Herren, sondern an das Volk, in dem sie die Vorkämpfer seiner Befreiung sehen. «In erster Linie kommt es den armen Völkern und den Armen im Volke zu, ihren Fortschritt zu verwirklichen.»[20] Die soziale Wandlung ist nicht bloß eine Revolution zugunsten des Volkes; nein, das Volk selbst, vor allem die Bauern und Arbeiter, die ausgebeutet und ungerecht bedrängt werden, müssen ihre Befreiung erwirken. Dieses Mitwirken verlangt, daß die Unterdrückten sich der ungerechten Lage bewußt werden[21]. Die Kirche wird sich dafür einsetzen, daß dies geschieht[22].

Es muß eine neue Welt geschaffen werden. Was für eine Welt wird es sein? «Wir verlangen eine Welt, in der die Frucht der Arbeit allen gehört. Wir verlangen eine Welt, in der man nicht arbeitet, um reich zu werden, sondern um allen das zum Leben Notwendige zu verschaffen: Speise, Gesundheit, ein Heim, Studium, Kleidung, Schuhwerk, Wasser und Licht. Wir verlangen eine Welt, in der das Geld im Dienst des Menschen steht, nicht der Mensch im Dienst des Geldes. Wir verlangen eine Welt, in der alle für alle arbeiten können, nicht eine zerrissene Welt, wo jeder nur für sich selber sorgt. Wir verlangen daher die Welt, in der es nur ein einziges Volk gibt ohne Teilung in Arme und Reiche. Wir verlangen eine Welt, in der alle zum Wohle aller ihr Bestes tun.»[23]

Ausblick auf eine neue Gesellschaft: Der Sozialismus

Die dramatischen Feststellungen der Ungerechtigkeiten, die Kritik am Kapitalismus, die Anklage gegen das Privateigentum, die Erklärung, daß eine völlige Umgestaltung der Strukturen dringend notwendig ist, verlangen in ihrer Gesamtheit die Entscheidung für ein neues System. Und als solches stellt sich der Sozialismus dar.

Die Entscheidung für ihn erfolgte nicht auf einen Schlag und nicht einmütig. Anfänglich sprach man von Sozialisierung. «Die als sozial-kultureller Prozeß wachsender Persönlichkeitsgestaltung und Solidarität aufgefaßte Sozialisierung läßt uns denken, alle Bereiche der Gesellschaft – in unserem Falle besonders der sozial-wirtschaftliche – sollten zugunsten der Gerechtigkeit und Brüderlichkeit alle Gegensätze überwinden, um zu Elementen der nationalen und kontinentalen Entwicklung zu werden.»[24] Hier tritt also schon der Begriff des «Sozialismus» zutage. «Daher anerkennen heutzutage viele Christen die sozialistischen Strömungen als eine gewisse Anzahl von Bestrebungen, die sie im Namen ihres Glaubens selber hegen.»[25] Man läßt aber nicht jede Art Sozialismus gelten; es gibt

deren viele. Einige lassen sich mit dem christlichen Geist vereinbaren; die nämlich, in denen der Staat nicht zu einer unkontrollierbaren Diktatur wird[26]. Einige Dokumente machen dem Sozialismus gegenüber ernste Vorbehalte, anerkennen aber, daß in einigen seiner Formen annehmbare Werte vorhanden sind, die sich mit dem Glauben in Einklang bringen lassen[27]. Die schwersten Bedenken in diesen Dokumenten betreffen den marxistischen Sozialismus. Sie stellen fest, daß dieser in seinen Grundlagen atheistisch ist, also religionsfeindlich, und daß er gleichzeitig einen allmächtigen Staat zuläßt, der den Einzelmenschen unterdrückt. Trotzdem anerkennen sie, daß an der Wurzel des Sozialismus «ein Streben nach *Gerechtigkeit* liegt, ein Wunsch, die Lage der *Armen* zu verbessern, ein Wille, die Macht des *Geldes* einzuschränken, und ein Verlangen nach *Gleichheit*». Das sind christliche Werte, die sich in der Bibel, im Evangelium vorfinden; es sind unsere Werte und wir können sie nicht einfach ablehnen, weil andere sie als die ihren in Anspruch nehmen[28]. Es ist wichtig zu beachten, daß immer, wenn ein Dokument den Marxismus kritisiert, auch der Kapitalismus angefochten wird, vor allem auch jener Antikommunismus, der im Dienst der Erhaltung der Strukturen steht, «die seit Jahrhunderten eingebürgerte Gewalttat sind und die Privilegien der wenigen schützen, die sich aus dem Elend von Millionen erhalten»[29].

Ein anderer Punkt, auf den einige Dokumente hinweisen und der ihnen eine gewisse Besorgnis bereitet, ist die Möglichkeit gewaltsamer Veränderungen. «Niemand wird überrascht sein, wenn wir unseren Glauben an die Fruchtbarkeit des Friedens erneut und entschlossen zum Ausdruck bringen. Er ist unser christliches Ideal... Die Gewalttat ist weder christlich noch evangelisch»[30]. Gleichzeitig wird jedoch festgestellt, daß Gewaltanwendung durch die Unterdrückten nicht der erste Schritt war. «Es ist nicht zu verwundern, wenn in Lateinamerika die ‹Versuchung der Gewalttat› (gegen die zur Institution gewordene Gewalt) entsteht. Man darf die Geduld eines Volkes nicht mißbrauchen, indem man ihm jahrelang Lasten aufbürdet, die Menschen mit stärkerem Bewußtsein der Menschenrechte kaum hinnehmen würden.»[31] Die gewaltsame Reaktion ist die Folge der Unterdrückung und Abhängigkeit, in der die geknechteten Völker leben, und sie wird kommen, wenn die verlangten Änderungen nicht erfolgen[32].

Trotz solcher Vorbehalte nähern sich andere Dokumente immer mehr dem Sozialismus. «In früheren Zeiten hatte das Wort Sozialismus für uns einen abstoßenden Klang. Heute hat es Farbe verloren, und man spricht vom Prozeß der Sozialisierung. Die Bischöfe Frankreichs haben einen Brief veröffentlicht, in dem es heißt, insofern der Sozialismus die persönlichen Rechte achte, stehe er in mancher Hinsicht dem Evangelium näher und entspreche ihm besser als der Kapitalismus, der auf dem Interesse jedes Einzelnen gründet.»[33] «Ich finde, ein sozialistisches System entspreche den christlichen Grundsätzen wahrer Brüderlichkeit, der Gerechtigkeit und des Friedens besser ... Ich weiß nicht, was für eine Form der Sozialismus annehmen wird; aber er ist die Linie, die Lateinamerika einschlagen muß. Meiner Ansicht nach muß es ein demokratischer Sozialismus sein.»[34] Die Bischöfe der Dritten Welt sagen: Die Kirche kann sich nur freuen, wenn sie sieht, daß in der Menschheit ein soziales System auf den Plan tritt, das der Moral der Propheten und des Evangeliums so nahe steht. «Die Christen haben die Pflicht zu zeigen, daß der wahre Sozialismus mit seiner gerechten Verteilung der Güter und grundlegenden Gleichheit das voll gelebte Christentum ist. Weit entfernt, ihn abzulehnen, wollen wir ihn freudig aufnehmen als die für unsere Zeit geeignetste soziale Lebensform, die auch dem Evangelium am besten entspricht.»[35] Immer mehr betonen die bischöflichen Dokumente die Notwendigkeit, sich auf eine wissenschaftliche Erforschung der Wirklichkeit zu stützen[36]. Dieses wissenschaftliche Verständnis der Lage führt zur Einsicht, daß es keinen dritten Weg gibt. «Für unsere unterentwickelte Welt gibt es keinen anderen Ausweg als den Sozialismus im Sinne der Überführung der Produktionsmittel in Gemeineigentum. Der Sozialismus bedeutet die Befreiung vom Imperialismus und Kolonialismus in all ihren kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Formen; er bietet die radikale Änderung der Strukturen[37].

Die Empfehlung des Sozialismus ist das direkte Ergebnis der Kritik am Kapitalismus. «Es ergibt sich die Notwendigkeit, die private Aneignung der Produktionsgüter zu überwinden und das *Gemeineigentum* zu fördern, da es der Bedeutung der menschlichen Arbeit und der universalen Bestimmung der Güter wirksamer entspricht.»[38] Die Kirche muß durch ihre Hilfeleistung dazu beitragen, daß «ein passender Weg für die Schaffung einer sozialistischen Gesellschaft gefunden wird»[39]. Es handelt sich aber nicht darum, «einen christlichen Sozialismus zu bilden; denn damit würden wir den Sozialismus verabsolutieren und das Christentum relativieren, wie wir in der Vergangenheit die westliche Gesellschaft oder die Demokratie oder den Humanismus oder die eigene Religion als christlich bezeichneten und verabsolutierten und so das Christentum, die lebendige Gegenwart Gottes in der Geschichte, relativierten, in seinem Wert minderten und unbeweglich machten»[40].

Wenn die Grundlage des Kapitalismus das Privateigentum an den Produktionsmitteln ist, so kann sich eine neue Gesellschaft nur auf das gemeinsame Eigentum an den Produktionsmitteln, die Grundlage des Sozialismus, stützen.

«Die unterjochte Klasse hat keinen anderen Weg zur Befreiung als den langen, beschwerlichen, schon begonnenen Marsch zum Gemeineigentum an den Produktionsgütern. Dieses ist die Hauptgrundlage für das gewaltige geschichtliche Projekt der völligen Umformung der jetzigen Gesellschaft in eine neue. Dadurch soll es möglich werden, die objektiven Bedingungen zu schaffen, damit die Unterjochten ihre ausgebeutete Menschenwürde wieder erlangen, die Ketten ihrer Leiden wegwerfen, den Gegensatz zwischen den Klassen überwinden und die Freiheit gewinnen können. Das Evangelium ruft alle Christen und Menschen guten Willens zum Einsatz für sein prophetisches Streben auf. Die christliche Hoffnung, die für eine neue, mit sich selbst versöhnte und mit dem Weltall verbrüderte Menschheit ersprießt, erlaubt uns nicht, untätig zu bleiben und passiv die Stunde der Erneuerung aller Dinge, ‹die endgültige Befreiung aus der Gefangenschaft und die Teilnahme an der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes› zu erwarten, sondern verlangt von uns wache, tatkräftige Mitarbeit, die im Gang der Geschichte die Zeichen der Auferstehung, den kennzeichnenden Entwurf der neuen Menschheit der Zukunft hervorzubringen vermag.»[41]

Schluß

Die Entscheidung für den Sozialismus, wie sie in diesen Dokumenten zutage tritt, ist die Frucht langer Jahre des Zusammenlebens mit den Armen, der Kenntnis des Volkes und der stetigen Vereitelung seiner Bestrebungen. Sie wurde deutlicher formuliert, als die Analyse im Kapitalismus die Wurzel der Unterdrückung entdeckte. Der Schritt vom Privateigentum an den Produktionsmitteln, dem Grund des Übels, zur Notwendigkeit, das Gemeinschaftseigentum dieser Mittel zu verwirklichen, ging rasch vor sich. Der Sozialismus trat als die Möglichkeit auf, eine menschlichere, gerechtere, brüderlichere Gesellschaft aufzubauen.

Diese Einstellung wird von mehreren Bischöfen und verschiedenen Bischofsgruppen eingenommen. Als Gesamtheit betrachtet, ist der lateinamerikanische Episkopat weniger eindeutig. Er klagt zwar die vorhandenen Ungerechtigkeiten und die Wirkungen des Kapitalismus an. Er deckt einige seiner Ursachen auf, kritisiert manche seiner Aspekte. Er empfindet die Notwendigkeit, tiefgreifende Umwandlungen vorzunehmen. Er schlägt eine gerechtere Gesellschaft vor, um die vorhandenen Mängel zu überwinden. Aber er weiß nicht genau, wie diese Gesellschaft aussehen soll, und sehr oft lehnt er sowohl den Kapitalismus als auch den Sozialismus ab und schlägt einen anderen Weg vor, der Elemente beider Systeme zu enthalten scheint. Die Bischöfe, die sich schon für den Sozialismus entschieden haben, fechten diese letztere Einstellung an: sie sei praktisch eine Beibehaltung des status quo; wenn man nicht an die Grundlage der alten Gesellschaft rühre, werde es keiner Wandlung gelingen, das Vorhandensein von Ausbeutern und Ausgebeuteten aus der Welt zu schaffen[42]. Sie verbürgen sich dafür, daß die Wandlung kommen wird. «Ohne zu vergessen, daß Zwangsmaßnahmen für den Augenblick ihr Ziel erreichen können, werden sie dennoch den dynamischen sozialen Vormarsch, der in der Welt unaufhaltsam weitergeht, nicht aufhalten können; früher oder später wird er alle unstabilen Verhältnisse wegfegen.»[43]

[1] A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio: II[a] Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, Vozes, Petrópolis 1969, Justiça 1, 41 (zitiert als Medellín).

[2] Medellín, Paz 16, 55.

[3] Comunicado elaborado pela Comissão Representativa da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), enviado ao Sínodo de 1971, Zeitschrift Serviço de Documentação (SEDOC) (Vozes, Petrópolis 1971) Nr. 41, 403. Vgl. auch: Medellín, Justiça 1, 2, 3, 16; Paz 15, 16, SS. 41, 42, 47, 55; Alguns aspectos da evangelização na América Latina (CELAM), SEDOC 74 (1974), 205–207; XLII[a] Assembléia episcopal peruana, SEDOC 67 (1973) 753; Assembléia geral da conferência episcopal equatoriana 1972, SEDOC 55 (1972) 750–753; Evangelho, Política e Socialismo, documento do episcopado chileno 1971, SEDOC 49 (1972) 1447–1450; Declaração da conferência episcopal do Paraguai 1970, SEDOC 39 (1971) 239–240; Documento sobre a justiça no mundo, XL[a] Assembléia da conferência episcopal peruana 1971, SEDOC 41 (1971) 425–427; Conclusões da reunião latina-americana sobre pastoral de conjunto (CELAM) 1971, SEDOC 41 (1971) 499–500; Conclusões da XXXVI[a] Assembléia do episcopado peruano, SEDOC 11 (1969) 1444; Declaração dos membros da Comissão Central da CNBB, SEDOC 10 (1969) 1331; A Igreja na Bolívia e o Desenvolvimento integral, episcopado boliviano, SEDOC 10 (1969) 1378; Desenvolvimento e integração do país, Carta pastoral do episcopado mexicano, SEDOC 6 (1968) 866.

[4] Evangelho e Paz, episcopado chileno, SEDOC 90 (1976) 982.

[5] Carta pastoral do episcopado mexicano..., a.a.O. 875. Vgl. auch über einzelne Fehler des Kapitalismus Medellín, Justiça 2, 10, 41–45; Evangelho e Paz..., a.a.O., 977–982; Fé cristã e atuação política, episcopado chileno, SEDOC 74 (1974) 283; Evangelho, Política e Socialismo..., a.a.O. 1451–1466; A Igreja na Bolívia..., a.a.O., 1388; Carta pastoral do episcopado mexicano..., a.a.O. 867–881.

[6] A Igreja diante das transformações sociais, episcopado de Honduras, Sedoc 33 (1971) 1010. Vgl. auch: Declaração do Comitê permanente do episcopado colombiano 1971, SEDOC 39 (1971) 255; Marginalização de um povo: Grito das Igrejas, documento de bispos do Centro-Oeste do Brasil, SEDOC 69 (1974) 1020; Declaração do episcopado de Honduras, SEDOC 56 (1973) 887–888; Declaração do episcopado argentino 1972, SEDOC 57 (1973) 1023; D. pedro Casaldáliga (Bischof von S. Félix, Brasilien), Uma Igreja da Amazônia em Conflito com o Latifúndio e a Marginalização Social 1971, SEDOC 45 (1972) 983; A Igreja na Bolívia..., a.a.O. 1378; Carta pastoral do episcopado mexicano..., a.a.O. 867; Eu ouvi os clamores do meu povo,

documento de bispos e superiores religiosos do Nordeste do Brasil 1973, SEDOC 66 (1973) 621–622.

[7] Eu ouvi os clamores... a.a.O. 608.

[8] Documento sobre a justiça no mundo ... a.a.O. 436.

[9] Eu ouvi os clamores ... a.a.O. 627–628. – Vgl. ebenfalls: Medellín, Justiça, 2, 10, SS. 41–45; Paz 9–11, SS. 52–53; Alguns aspectos da evangelização..., a.a.O. 205–207; O Indio; aquele que deve morrer, documento de bispos e missionários do Brasil 1973, SEDOC 73 (1974) 98; Marginalização de um povo..., a.a.O. 1010–1019; Documento sobre a justiça no mundo..., a.a.O. 425–431; Declaração dos membros da Comissão Central..., a.a.O. 1331.

[10] D. Helder Camara, As multinacionais, esfinge de nosso tempo 1973, SEDOC 65 (1973) 472.

[11] Marginalização de um povo ..., a.a.O. 1019–1020.

[12] Desenvolvimento e mudanças estruturais 1970, SEDOC 25 (1970) 1259.

[13] Medellín, Introdução, 4, 36.

[14] Medellín, Paz, 16, 55.

[15] Homilia de D. Marcos McGrath, arcebispo de Panamá, 1972, SEDOC 56 (1973) 884. Vgl. auch: O cristão e a política, documento da conferência episcopal da Nicarágua 1973, SEDOC 65 (1973) 498; – Carta de D. Jesús Lódez de Lama, bispo de Corocoro, Bolívia, 1971, SEDOC 45 (1972) 1009; Medellín, Paz 14–16, 53–55; Declaração do episcopado argentino... a.a.O. 1019; Carta pastoral dos bispos da Nicarágua 1972, SEDOC 54 (1972) 611; Declaração do Comitê permanente do episcopado colombiano ..., a.a.O. 255.

[16] Documento sobre a justiça no mundo..., a.a.O. 427, 432. Vgl. auch: Manifiesto de Obispos del Tercer Mundo 1967, Cristianismo y Revolución, 1968 (6–7) 42–46; Medellín, Justiça 3, 42; Cardeal J. Landázuri, Discurso en la Universidad de Notre Dame, 1966, Zit. in G. Gutiérrez, Teologia da Libertação (Vozes, Petrópolis 1975) 101; Conclusões da reunião latino-americana ..., a.a.O. 500; Conclusões da XXXVI[a] Assembléia..., a.a.O. 1446; O cristão e a política..., a.a.O. 500.

[17] Documento sobre a justiça no mundo..., a.a.O. 428.

[18] Conclusões da XXXVI[a] Assembléia..., a.a.O. 1446.

[19] Marginalização de um povo..., a.a.O. 1021.

[20] Manifiesto de Obispos del Tercer Mundo..., Nr. 18, 45.

[21] Gutiérrez, a.a.O. 105–106.

[22] Carta pastoral do episcopado mexicano... a.a.O. 866–876; Medellín, Paz 18, 27, 56–58.

[23] Marginalização de um povo... a.a.O. 1020.

[24] Medellín, Justiça 13, 46. Vgl. überdies: Fé cristã e atuação política..., a.a.O. 260.

[25] Documento sobre a justiça no mundo..., a.a.O. 429.

[26] Evangelho, Política e Socialismo..., a.a.O. 1454.

[27] Declaração do episcopado argentino... a.a.O. 1021.

[28] Evangelho e Paz... a.a.O., 977. Vgl. Conclusões da reunião latino-americana..., a.a.O. 499.

[29] Zur Kritik des Antikommunismus: Carta pastoral do episcopado mexicano..., a.a.O. 870; Fé cristã e atuação política... a.a.O. 283; Evangelho e Paz ... a.a.O. 980; Declaração do departamento de ação social do CELAM, SEDOC 59 (1973) 1254; Desenvolvimento e mudanças estruturais... a.a.O. 1259–1260.

[30] Medellín, Paz 15, 19, 55–56.

[31] Medellín, Paz 16, 55.

[32] Conclusões da reunão latino-americana..., a.a.O. 499; Carta pastoral do episcopado mexicano..., a.a.O. 860; O cristão e a política..., a.a.O. 498.

[33] Homilia de D. Marcos McGrath..., a.a.O. 884.

[34] D. Sergio Mendez Arceo, Proyección y transformación de la iglesia en Latinoamérica, 1970, zit. in Gutiérrez, a.a.O. 103.

[35] Manifiesto de Obispos del Tercer Mundo..., Nr. 14, 44.

[36] Eu ouvi os clamores do meu povo... a.a.O. 627; Documento sobre a justiça no mundo... a.a.O. 426.

[37] Discurso de D. Sergio Mendez Arceo, SEDOC 54 (1972) 620; und sein Interview, SEDOC 49 (1972) 1508.

[38] Documento sobre a justiça no mundo..., a.a.O. 428.

[39] AaO. 429.

[40] Discurso de D. Sergio Mendez..., a.a.O. 620.

[41] Eu ouvi os clamores ..., a.a.O. 628. Vgl. auch: Gutiérrez, a.a.O., 103–106; D. Alberto Devoto, Bischof von Goya, Argentinien, Erklärung vom Jan. 1973, Cristianismo y Sociedad 1[a]/2[a] (1973). – Weiter Konsultationsquellen: Signos de Renovación, Recopilación de documentos post-conciliares de la iglesia en América Latina, Comisión episcopal de acción social, (Lima, Peru, 1969); Signos de Liberación, Testimonios de la iglesia en América Latina 1969–1973 (CEP, Lima 1973); Iglesia latinoamericana, protesta o profecía? (Ed. Búsqueda, Avellaneda, Arg. 1969); La Iglesia latinoamericana y el ysocialismo, Documentos de la jerarquía y de grupos eclesiales (Ed. INDAL Information Documentaire d'Amérique Latine, Belgien, Dossier Nr. 8, 1973).

[42] Discurso de D. Sergio Mendez..., a.a.O. 620–623.

[43] O cristão e a política... a.a.O. 500.

Übersetzt von Dr. P. Hildebrand Pfiffner

IVO DO AMARAL LESBAUPIN

1946 in Rio de Janeiro geboren. Besuchte die Escola Dominicana de Teologia, das Instituto de Filosofia e Teologia in São Paulo, die Faculdade de Filosofia der Universität São Paulo. War 1969 bis 1973 aus politischen Gründen zusammen mit Br. Betto und Br. Fernando in São Paulo im Gefängnis. Studierte am Instituto Filosófico-Teológico Franciscano in Petrópolis. Zur Zeit widmet er sich nach seinem Doktorat in Theologie weiteren Studien. Veröffentlichte das Buch *A Bem-Aventurança da Perseguiçao – A Vida dos Cristãos no Império Romano* (im Gefängnis verfaßt) (Vozes, Petrópolis 1975); Artikel: Vida Religiosa: seu Sentido hoje (März 1975), A Graça no nosso Mundo (Juni 1975), A Dimensão eclesial do Pecado (Oktober 1975) in der Zeitschrift *Grande Sinal* (Vozes, Petrópolis) und A Evangelização dos Homens Presos (Mai 1975) in der Zeitschrift *Convergência* (Vozes, Petrópolis 1976). Anschrift: Rua Miranda Valverde 118, ZC–02 Botafogo, 20.000 Rio de Janeiro, Brasilien.

Ignacio Ellacuría

Die Funktion der Wirtschaftstheorien in der theologisch-theoretischen Diskussion über die Beziehung zwischen Christentum und Sozialismus

Das mir gestellte Thema läßt sich in zwei Hauptteile aufgliedern: 1. Theologisch-theoretische Diskussion über die Beziehung zwischen Christentum und Sozialismus; 2. Funktion der Wirtschaftstheorien in dieser Diskussion. Zudem wird gewünscht, daß ich das Thema von der Dritten Welt her und von einer bestimmten Wirtschaftstheorie, von der Abhängigkeitstheorie aus, behandle. Wir sehen von Erläuterungen zum Thema und zur Einteilung ab und gehen gleich zu seiner Behandlung über.

1. Theologisch-theoretische Diskussion über die Beziehung zwischen Christentum und Sozialismus

Von der lateinamerikanischen Theologie her gesehen[1] erscheint das Warum der theologisch-theoretischen Diskussion zwischen Christentum und Sozialismus klar: Zwei Grundprinzipien machen – abgesehen von der geschichtlichen Dringlichkeit – die Konfrontation unvermeidlich: erstens die notwendige Beziehung der Heilsgeschichte zum Heil in (und aus) der Geschichte; zweitens der Umstand, daß das Christentum infolgedessen geschichtlicher – theoretischer und praktischer – Vermittlungen bedarf, um sein Glaubensverständnis und seine Heilsverwirklichung zu entfalten.

Der Zusammenhang der Heilsgeschichte mit dem Heil der Geschichte gehört zum Wesen der Kommunikation Gottes mit dem Menschen, so wie diese in der Heiligen Schrift von der Genesis bis zur Apokalypse gesehen wird. Eine ihrer Versionen ist der Bund in irgendeiner seiner vielfältigen Formulierungen. Beispielsweise heißt es: «Er will dein Gott werden und du sollst auf seinen Wegen gehen... Der Herr hat heute deiner Erklärung zugestimmt..., daß du, weil er es dir zugesagt hat, erwartest, das Volk zu werden, das ihm persönlich gehört..., daß er dich über alle Völker... erheben soll... und daß du ein Volk werdest, das dem Herrn, deinem Gott, heilig ist» (Dtn 26,18–19). «Doch eigentlich sollte es bei dir gar keine Armen geben, denn der Herr wird dich reich segnen..., wenn du auf die Stimme des Herrn, deines Gottes hörst, auf dieses Gebot, auf das ich dich heute verpflichte» (Dtn 15,4–5). Kurz: «Ich werde dein Gott sein und du sollst mein Volk sein» weist auf den tiefen Zusammenhang des Heilsgottes mit der Geschichte und der Geschichte des Heils mit Gott hin.

Wenn das Heil geschichtlich sein soll, hat es sich auf die menschliche Geschichte zu beziehen, zu Geschichte zu werden[2]. Es ist ein glücklicher Einfall der Theologen gewesen, vom Gottesmysterium wieder in heilsgeschichtlichen Begriffen zu handeln, obwohl bis jetzt aus dieser richtigen Sicht noch nicht sämtliche Folgerungen gezogen wurden weder was das Heil noch was die Geschichte anbelangt. Die Geschichtlichkeit des Heils erfordert, daß das ganze Heil echt verkündigt wird; sie erheischt wirkliche Präsenz, geschichtliche Verwirklichung: das verkündete Heil muß in der Geschichte Gestalt annehmen; man muß sich einer Zukunft öffnen, die in geschichtlichen Veränderungen das Erstrahlen der Herrlichkeit Gottes, die Wiederkunft des Herrn der Geschichte anbahnt. Das geschichtliche Heil, die immer stärkere Verwirklichung des Gottesreiches in der Geschichte, ist das konstitutive – und nicht bloß manifestative – Zeichen der vergöttlichenden und heilschaffenden Gegenwart des in die Menschheit inkarnierten Gottes. Sie ist *Zeichen*, weil nicht schon Gott selbst, jedoch *konstitutives* Zeichen als die geschichtliche Gestaltwerdung des Heils, als die eigentliche Stätte seiner Verwirklichung und Bewahrheitung.

Somit bedarf es geschichtlicher Vermittlungen, wenn das, was man erstrebt, die Verwirklichung des Gottesreiches in der Geschichte ist. Der fleischgewordene Gott und das vergöttlichte Fleisch setzen voraus, daß die beiden Enden in einer Vermittlung vereint sind, die etwas von den beiden Polen haben muß, nicht unbedingt in Nachahmung oder Ähnlichkeit, sondern im Sinn des Darauf-Hinführens und der dynamischen Vergegenwärtigung.

Sieht man das Problem in seiner Ganzheit, so erhellt, daß die Geschichte die Hauptverwirklichung der heilschaffenden Begegnung des Menschen mit Gott darstellt. Durch die Taten Gottes in der Geschichte erkennt man, was Gott ist und was Gott von den Menschen will; durch die Taten des Menschen in der Geschichte kommt es zum personalen Hinzutreten zu Gott. Und in der Geschichte gibt es den Mittler schlechthin, Jesus von Nazaret, von dessen Mittlerstruktur zwei Hauptaspekte hervorzuheben sind: der inkarnatorische, d.h. in der Sichtbarkeit seiner geschichtlichen Gestalt und seines geschichtlichen Tuns

wird Gott unter den Menschen gegenwärtig, und der redemptorische, d.h. er wird geschichtlich zur Versöhnung des Menschen mit Gott. Dazu tritt ein Drittes, das diesen beiden Aspekten ihre konkrete geschichtliche Gestalt gibt: der mittlerische Aspekt der Nachfolge, d.h. das *Leben* Jesu wird zur *Wahrheit* Gottes für den Menschen und zur Wahrheit des Menschen für Gott und zum Weg, auf dem der Mensch zu Gott und Gott zum Menschen gelangen kann.

Diese inkarnatorische und mittlerische Struktur läßt uns nach konkreten Vermittlungen suchen, die dem Gottesreich in der Geschichte Gestalt zu geben bestrebt sind, jedoch nach Vermittlungen, die das Reich nicht sich unterordnen oder etwas anderes vermitteln. Das Gottesreich impliziert bereits, daß Gott in der Welt der Menschen wirksam präsent ist, doch gerade deshalb läßt sich nicht jedwedes Tun oder System als *treffende* Verwirklichung des Gottesreiches ansehen. Andererseits darf man die Vermittlung mit keinem der beiden Pole verwechseln; deshalb läßt sie sich weder mit den Kriterien des transzendenten Pols noch mit den Kriterien eines rein menschlichen Projekts beurteilen.

Die geschichtliche Vermittlung muß so sein, daß sie beim Anstreben des Heils der Geschichte, der vollen Vermenschlichung des Menschen und der Gesellschaft den Menschen nicht bei sich selbst stehenläßt, sondern ihn zur Begegnung mit dem bringt, der größer ist als der Mensch und die Geschichte. Ein geschichtliches Heil, das nicht die menschliche Solidarität mit sich bringt, ist nicht geschichtliches Heil, aber auch nicht Heilsgeschichte; ein geschichtliches Heil, das den Menschen nicht auf das hin aufschließt, was ihn in ihm selbst transzendiert, kann nicht das Zeichen Gottes, nicht Heilsgeschichte sein, aber auch nicht volles Heil der Geschichte.

In diesem theologisch-theoretischen Rahmen stellt sich das Thema der Beziehung zwischen Christentum und Sozialismus. Selbstverständlich strebt der Sozialismus ausdrücklicher die Solidarität durch Gerechtigkeit an; selbstverständlich sucht er nach dem geschichtlichen Heil und nicht nach dem Heil dieses oder jenes Menschen oder der Summe der einzelnen Menschen, sondern des Volkes in seiner Gesamtheit, wenn auch auf dem Weg über eine Erlöserklasse. Und selbstverständlich muß das Christentum nach dem geschichtlichen Heil streben als nach dem Zeichen schlechthin der Heilsgeschichte. Es darf deshalb weder die Politiker noch die Männer der Kirche verwundern, daß ihre diesbezüglichen Bewegungen miteinander Verbindung aufnehmen, obwohl die eine Seite das Problem mehr von der Geschichte her und die andere mehr von Gott aus sieht. Der Grund hierfür liegt nicht so sehr in dem für gewöhnlich angeführten Umstand, daß der Christ auch Staatsbürger ist, sondern viel tiefer: in dem Sachverhalt, daß die Geschichte selbst Stätte der Offenbarung – oder der Verhüllung – Gottes und der Vollverwirklichung des Menschen – oder seiner Selbstentfremdung – ist. Das Christentum muß sich nicht nur als Gabe Gottes, sondern auch als Umgestaltung des Menschen in der Geschichte verwirklichen; der Sozialismus muß sich in der Geschichte verwirklichen als Veränderung des Menschen und als Bruch mit einer Welt der Ungerechtigkeit, als einziger Weg, um zu einer Welt der Brüderlichkeit zu gelangen. Hierin liegt die theologisch-theoretische Wurzel ihres Zusammenhangs.

Sieht man das Problem aus anderer Sicht, so stellt es sich als Frage nach dem Glauben und der Gerechtigkeit, nach dem Kampf für den Glauben und nach dem Kampf für die Gerechtigkeit. Es gibt kein Christentum ohne kämpferischen Einsatz für die Gerechtigkeit. Die politischen Bewegungen, die das Anstreben und die Verwirklichung der Gerechtigkeit zum Grundprinzip haben, stellen das Christentum vor die unausweichliche Frage, ob sie nicht, vor allem unter bestimmten geschichtlichen Umständen, die richtige Vermittlung sind, damit der Glaube Gerechtigkeit schafft und die Gerechtigkeit sich dem Glauben aufschließt.

2. Funktion der Wirtschaftstheorien in der theologisch-theoretischen Diskussion: die Abhängigkeitstheorie

Unsere bisherigen Ausführungen bieten eine erste Antwort auf die Frage nach der Funktion, die die Wirtschaftstheorien für eine theologische Diskussion haben. Ob man es nun zugibt oder nicht, Tatsache ist, daß die Wirtschaftsstruktur bei der Strukturierung der Geschichte in allen ihren Ordnungen von entscheidender Wichtigkeit ist. Und wenn man auch nicht anzunehmen braucht, daß das Gesellschaftsbewußtsein lediglich ein Widerschein der Wirtschaftsstruktur ist, so läßt sich doch nicht bestreiten, daß diese für die Züge, die das Gesellschaftsbewußtsein annimmt, von Wichtigkeit ist und deshalb auch für die Gestaltwerdung von etwas, was mit der Heilsgeschichte und der Art, wie sie sich darstellt und zum Ausdruck bringt, viel zu tun hat. Weniger als je ist heute ein geschichtliches Heil möglich ohne eine Neugestaltung des als ein Ganzes verstandenen Wirtschaftssystems; weder läßt sich Heil als Gerechtigkeit verwirklichen ohne eine tiefgreifende Umwälzung in der gesellschaftlich-wirtschaftlichen Ordnung, noch läßt sich Heil als Vollverwirklichung des Menschen denken ohne Herbeiführung einer entsprechenden Wirtschaftsstruktur.

Dies sieht, im Gegensatz zu der *Entwicklungstheorie*, die *Abhängigkeitstheorie* in aller Klarheit ein[3]. Alles in allem genommen führt die Entwicklungstheorie zu einer Auffassung, welche die unterentwickelten Länder immer mehr unterjocht – sie entwickeln die Unterentwicklung –, während von der Abhängigkeitstheorie in Lateinamerika eine Kraft ausgeht, die den Imperialismus von den ihm zum Opfer gefallenen Ländern her zu demaskieren sucht. Deshalb hat sie mehr mit Marxismus zu tun und stellt für das Christentum, sofern es ein geschichtliches Heil zu verwirklichen sucht, einen kritischen Dialogpartner dar.

Das Entwicklungsideal steht in Lateinamerika als eine Ideologie da, die die Wirklichkeit des Prozesses verschleiert. Von der Feststellung ausgehend, daß eine tatsächliche Unterentwicklung besteht, nimmt man an, die Lösung bestehe darin, daß man das Modell der entwickelten Länder nachzuahmen suche, analysiert aber dabei die geschichtlichen Wurzeln der Unterentwicklung und ihren Zusammenhang mit den bestehenden Strukturen nicht. Diese Ideologie setzt voraus, daß zwischen der Unterentwicklung und der Entwicklung ein bloß gradueller Unterschied bestehe, so daß man bruchlos von der einen zur andern übergehen könne; es brauche keine Revolution, sondern eine Evolution genüge. Diese Auffassung führt zu einer ideologisierten Theologie, die sich auf den Schöpfungsgedanken beschränkt und über die Existenz der Sünde und den Bruch im Tode Jesu hinwegsieht; infolgedessen verwirft sie jede Praxis, die irgendeine Form des Kampfes oder der Revolution voraussetzen würde. Die Tatsache, daß dies die in Lateinamerika vorherrschende theologische Ideologie war, erstens einmal weil es sich um eine kolonialisierte Region handelte und die Interessen der Kirche mit denen der Herrschaftsschicht identifiziert wurden, und sodann infolge der angeblichen Modernisierung durch die Eingliederung in die Entwicklungsprozesse, ist der beste Beweis für die tiefreichende Verflechtung zwischen der Wirtschaftsstruktur und der religiösen Ideologie.

Im Gegensatz zu dieser Position, die das Heil von der Entwicklung erwartet, kommt eine Gesellschafts- und Wirtschaftstheorie auf, die die heutige Situation der Unterentwicklung als Ergebnis eines Geschichtsprozesses ansieht, der sich in den verschiedenen nationalen Strukturen kristallisiert hat: es gibt die Unterentwicklung der einen *wegen* der Entwicklung von andern. Die Domination auf der einen, die Dependenz auf der andern Seite ist das Ergebnis eines ungerechten geschichtlichen Prozesses und nicht einer naturgegebenen Zwangsläufigkeit.

Diese Deutung führt zur *Theologie der Befreiung*[4]. Diese akzeptiert zwar den Schöpfungsgedanken, betont jedoch gleich darauf die Weltsünde, die mehr aus der Geschichte als aus der Natur hervorgeht und die Geschichte und die Natur zu knechten sucht. Sie nimmt zum Heilsmodell den Zug des Gottesvolkes aus einer geschichtlichen Unterdrückungssituation zu einer gleichfalls geschichtlichen Heilssituation; sie hält deswegen einen geschichtlichen Kampf und die Herbeiführung einer neuen Gesellschaft für notwendig, die mit jeder Herrschaftsstruktur bricht; sie nimmt das geschichtliche Leben Jesu und seinen Kampf bis zum Tod mit den Mächten der Welt zum Vorbild; sie will schließlich, daß die Kirche nicht Unterdrückungsmodellen entsprechend institutionalisiert sei, sondern sich zur Stätte von Prophetie und Zeugnis mache und so das unterdrückte Gottesvolk begleite.

Im großen und ganzen gesehen bietet die Abhängigkeitstheorie der Theologie nicht nur neue Möglichkeiten, sondern auch Leitbilder, um eine christliche Praxis und eine weltliche politische Praxis *unverquickt* miteinander zu verbinden. Zeigen wir dies an einigen Punkten auf.

Vor allem nimmt sie die *Dritte Welt* als zugleich gesellschaftlich-wirtschaftliche und theologische Wirklichkeit. Die Dritte Welt ist nicht nur der geschichtliche Ort, an dem sich die Herrschaft objektiviert hat, sondern auch der theologische Ort, an dem sich die Sünde objektiviert hat. Obwohl man den Vergleich nicht bis ins letzte treiben darf, kann man sagen, daß die Dritte Welt mit den Sünden der Welt beladen ist, ohne sie begangen zu haben. In ihr ist jedweder Imperialismus geschichtliche Wirklichkeit. In diesem Sinn hat sie etwas Prophetisches an sich, zeigt sie doch durch ihr bloßes Vorhandensein, was die Sünde ist und welche geschichtliche Struktur die Sünde hat. Die Dritte Welt weist manche Züge des Knechtes Jahwes auf; ihr ist verheißen, den verborgenen Christus in sich zu tragen, der geschichtliche Leib Christi zu sein; darum besteht sie nicht aus der Gesamtgesellschaft Asiens, Afrikas und Lateinamerikas, sondern aus deren unterdrückten und geknechteten Mehrheiten. Sie hat so eine erlösende, heilschaffende Funktion, eine Sendung, die sie geschichtlich zu verwirklichen hat, wie das geknechtete Volk Israel sie geschichtlich verwirklichte, und die sie mit geschichtlichen Aktionen herbeizuführen hat; sie hört jedoch deswegen nicht auf, in ihrem Kampf für die Gerechtigkeit eine tiefe theologische Bedeutung zu haben.

Über diese Dritte Welt legen die herrschenden Nationen ihre *Erzeugungs- und Verbrauchsstrukturen* vermittels der Produktion von Mehrwert und dessen Realisierung auf dem Markt, um sich so den erwirtschafteten Mehrbetrag anzueignen. Diese Realisation des Mehrwertes auf dem Markt schließt den Prozeß ab

und läßt die sogenannte Konsumgesellschaft zutage treten. Was die Produktion betrifft, setzt diese wesentliche Faktoren der menschlichen Selbstverwirklichung ein, und was den Konsum anbelangt, verdoppelt sie die Herrschaftsverhältnisse. Die Dualität Reichtum – Armut, ihre wesentlich knechtende Beziehungsstruktur bei der Erzeugung wie beim Verbrauch führt zur Aufhebung der Beziehungen, ohne die der Mensch weder mit sich selber noch mit andern eins sein noch Zugang zu Gott finden kann. In ihrer schlimmsten Form verzehrt die Konsumgesellschaft und ihr Wurzelgrund, die Produktionsgesellschaft, den Menschen und die Welt und löst sie auf. Die Abhängigkeitstheorie bringt dies an den Tag und verbindet sich ganz naturgemäß mit dem, was den Wesenstrieb des Christentums ausmacht.

Darum ist die entscheidende geschichtliche Aufgabe der wirtschaftlich, politisch, kulturell und religiös unterdrückten Völker das, was man treffend *Befreiung* nennt. Dieser Begriff ist politisch glücklich gewählt, da er die objektiven Verhältnisse und die entstehenden subjektiven Verhältnisse der unterdrückten Völker und Klassen im Kern trifft; theologisch glücklich gewählt ist er deshalb, weil er einer der umfassendsten Begriffe der Heilsgeschichte ist und zudem der Notwendigkeit entspricht, die Heilsgeschichte mit dem Heil der Geschichte zu verknüpfen. Der Christ vertritt die Auffassung, daß es keine integrale Befreiung gibt, ohne daß sich in der Geschichte die Kraft des Geistes Christi auswirkt; er behauptet aber auch, daß es keine spezifisch christliche Befreiung geben kann, ohne daß sie sich in der Geschichte bewahrheitet, und dazu bedarf es geschichtlicher Vermittlungen. Nur wenn man die Gegebenheit der Dritten Welt und der Produktions-Konsum-Gesellschaft von einer entsprechenden Wirtschaftstheorie aus neu interpetiert, kann man eine angemessene Befreiungstheorie und eine wirksame Praxis in die Wege leiten; nur in einem Beitrag des Glaubens und der theologischen Reflexion zu den theoretischen und praktischen Befreiungsprozessen ist es möglich, den Glauben bedeutsam, in der Geschichte wirksam zu machen.

Man kann nicht einmal bibliographisch andeuten, was die Unabhängigkeitstheorie und die Befreiungstheologie unternommen haben, um zwischen dem geschichtlichen Heil und der Heilsgeschichte eine Einheit herzustellen. Die Tatsache, daß es die Unabhängigkeitstheorie gibt, verpflichtet die Theologie, sich mit zwei entscheidend wichtigen Aufgaben zu befassen: einmal mit der, kritisch danach zu fragen, welche theologischen Formulierungen und christlichen Praktiken unbewußt von Wirtschaftsstrukturen abhängig sind, die letztlich zu nichts anderem führen können als zur Herrschaft; sodann mit der, positiv sich von neuem die Frage zu stellen, wie der christliche Glaube und die christliche Praxis zu verstehen sind in einem geschichtlichen Zeitpunkt und in einer strukturellen Situation, wie die Abhängigkeitstheorie und – über sie hinaus – die harte Wirklichkeit sie schildern.

Man kann ohne Übertreibung behaupten, daß diese doppelte – negative und positive, kritische und konstruktive – Überprüfung das Bild, das wir uns von Gott, von Jesus Christus, vom Heil, von der Kirche, von der pastoralen Praxis machen, drastisch verändern wird. So stehen wir vor einer ganzen theologischen Aufgabe, für die die durch die Unabhängigkeitstheorie erreichte Demaskierung und die durch sie hervorgerufenen neuen Probleme eine gewaltige theoretische und praktische Herausforderung darstellen. Bis zu einem gewissen Punkt kehrt man damit zu einer Ursituation zurück, die ihrer Inspiration nach eine große Ähnlichkeit aufweist mit den bedeutungsvollsten Momenten der Offenbarung. Es wird sich dabei nicht um eine Theologie zur Verteidigung der Herrschaft oder etwa der institutionellen Interessen der Kirche handeln, sondern um eine Theologie, die aus den Quellen des Glaubens lebt.

Die Wirtschaftstheorien bieten schon an und für sich eine schwere Problematisierung des Theologietreibens. Ganz besonders die Abhängigkeitstheorie, da sie in gesellschaftlich-wirtschaftlichen Begriffen eine Wirklichkeit beschreibt, die in geschichtlich-theologischer Begrifflichkeit die Heilsgeschichte schon über tausendmal geschildert hat. Doch ist sowohl von der Abhängigkeitstheorie als auch von der Befreiungstheologie zu sagen, daß sie als Aktionsmodelle nicht genügen; die Theologie der Befreiung deshalb, weil dies nicht primär ihre Aufgabe ist, und die Abhängigkeitstheorie deswegen nicht, weil sie sich mehr auf dem Feld der Diagnostik und der Anklage bewegt als auf dem der Lösungen.

Hier nun tritt der Sozialismus – und zwar weder der bürgerliche noch der utopische Sozialismus – ins Spiel als eine wirksame Praxis, die paradoxerweise die menschlichen Werte über die wirtschaftlichen Werte stellt. Die Abhängigkeitstheorie ist der marxistischen Theorie subsudiär, obwohl sie eine gewisse Öffnung von dieser auf eine neue geschichtliche Situation hin darstellt. Ihre kritischen Einwände gegen eine mechanische Anwendung der orthodoxen Marxismen sind ein guter Ansatzpunkt für die theologische Diskussion über die Beziehung zwischen Christentum und Sozialismus.

In dieser Beziehung liegen zweifellos Gefahren, vielleicht bestehen jedoch größere Risiken, wenn man sie aufgibt oder sich ihr widersetzt. Will man die

Heilsgeschichte allzusehr mit einem bestimmten Geschichtsentwurf identifizieren, so kann das zu ihrer Entleerung in Theorie und Praxis führen, zum Vergessen dessen, was der eschatologische Vorbehalt erheischt. Doch darf man auch nicht über den Sinn hinweggehen, den für die Heilsgeschichte geschichtliche Ereignisse wie das Auftreten eines Nebukadnezar oder eines Kyros oder die Zerstörung des Tempels durch das römische Reich gehabt haben. Es waren nicht ohne weiteres gläubige und auch nicht gänzlich gerechte Elemente, und doch stellten sie einen entscheidenden Schritt der Heilsgeschichte dar.

[1] Vgl. die beiden von verschiedenen Autoren verfaßten Sammelbände Liberación y Cautiverio (México 1975) und Método teológico y cristología latinoamericana (San Salvador 1975) sowie I. Illacuría, Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana im Sammelband: Teología y Mundo contemporaneo (Madrid 1975) 325–350.

[2] I. Ellacuría, Freedom made Flesh (New York 1976).

[3] Wir fassen die Entwicklungstheorie als Gegensatz zur Abhängigkeitstheorie auf und *nur* so. Vgl. den Sammelband América Latina: Dependencia y subdesarollo (San José 1975).

[4] Weil der uns zur Verfügung stehende Raum sehr knapp, das Thema aber sehr weit ist, können wir nicht auf die geschichtliche und theoretische Komplexität der Aussagen eingehen, die in diesem Aufsatz gemacht werden.

Übersetzt von Dr. August Berz

IGNACIO ELLACURÍA

1930 im Baskenland geboren, seit 1949 in Lateinamerika wohnhaft. Studium der Theologie bei K. Rahner in Innsbruck (1959–1962); Doktorat in Philosophie mit einer These über das Denken Zubiris. Direktor des Centro de Reflexión Teológica von El Salvador. Neueste theologische Veröffentlichung: Freedom made Flesh (New York 1976). Ständiger Mitarbeiter an Zeitschriften in El Salvador und im Ausland. Anschrift: Universidad Centroamericana José Simeon Cañas, Apartado (01) 1989, San Salvador, El Salvador C.A.

Universitätsverlag Anton Pustet, Salzburg – München

In 2. Auflage soeben erschienen:

Die Salzburger Armenbibel

Codex a IX 12, Biblia pauperum, um 1370, aus der Erzabtei St. Peter zu Salzburg

Einführung, Übertragung und Übersetzung ins Deutsche von a. o. Univ.-Prof. Dr. Karl Forstner, Direktor der Universitätsbibliothek Salzburg

82 Seiten, davon 26 mit 144 vierfarbigen Faksimiles, im Schuber, DM 155,–/ö.S. 962,–

Bestelladressen:

D-8228 Freilassing,
Postfach 498 oder
A-5020 Salzburg, Bergstraße 12

Benziger

Das große Standardwerk katholischer Dogmatik – vollständig lieferbar

Mysterium Salutis

Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik

Herausgegeben von Johannes Feiner und Magnus Löhrer

Band 1: **Die Grundlagen heilsgeschichtlicher Dogmatik**
1080 Seiten, Leinen DM/Fr. 95.–

Band 2: **Die Heilsgeschichte vor Christus**
1196 Seiten, Leinen DM/Fr. 95.–

Band 3: **Das Christusereignis**
1. Halbband. 748 Seiten, Leinen DM/Fr. 65.–

Band 3: **Das Christusereignis**
2. Halbband. 672 Seiten, Leinen DM/Fr. 65.–

Band 4: **Das Heilsgeschehen in der Gemeinde**
1. Halbband. 636 Seiten, Leinen DM/Fr. 65.–

Band 4: **Das Heilsgeschehen in der Gemeinde**
2. Halbband. 1032 Seiten, Leinen DM/Fr. 95.–

Band 5: **Zwischenzeit und Vollendung der Heilsgeschichte**
928 Seiten, Leinen DM/Fr. 95.–

„Mit ‚Mysterium Salutis' stellt sich eine Theologie vor, ohne die katholische Dogmatik in den nächsten Jahren und Jahrzehnten nicht betrieben werden kann ...

Die neue katholische Dogmatik atmet auch ökumenischen Geist. Protestantische Lehre wird in das Geschichtsfeld katholischer Theologie miteinbezogen, eine Aufforderung, ja eine katholische Herausforderung zum Dialog. Evangelische Theologie wird ihr Bestes aufbieten müssen, darauf zu antworten. Die Gelehrten und Gebildeten beider Konfessionen können froh sein über dieses gelungene Werk."
(Frankfurter Allgemeine Zeitung)

Befristetes Sonderangebot!
bei Abnahme des Gesamtwerkes
DM/Fr. 500.–, statt DM/Fr. 575.–

Benziger Verlag, Zürich, Köln

Gustavo Gutiérrez

Theologie der Befreiung

Mit einem Vorwort von J. B. Metz

Gesellschaft und Theologie/Systematische Beiträge
2. Aufl. XII + 288 S. Kst. 34,– DM

Die Auseinandersetzung mit der südamerikanischen Theologie der Befreiung wird nun einen Schritt weitergehen können. Ein Standardwerk ist in deutscher Sprache erschienen. J. B. Metz schreibt in seinem Vorwort: Mit diesem Buch könne sich so etwas wie eine „gegenseitige Entwicklungshilfe" ankündigen, trotz aller offenen Fragen, die das Buch zurückläßt. Auf der gemeinsamen Basis der Suche nach mehr Menschlichkeit kann dann ein fruchtbarer Dialog beginnen, etwa über das Problem, wie die sogenannte marxistische Gesellschaftsanalyse theologisch zu verstehen ist, etwa wie der grundsätzlich diesseitig orientierte Optimismus einer solchen Theologie vor dem Kreuz zu rechtfertigen ist. Eines aber steht fest: wir können die lateinamerikanische Theologie der Befreiung nicht einfach mehr übergehen.

Christ in der Gegenwart

François Houtart/André Rousseau

Ist die Kirche eine antirevolutionäre Kraft?

Gesellschaft und Theologie/Sozialwissenschaftliche Analysen
316 S. Kst. 18,– DM

Der sehr bekannte Religionssoziologe François Houtart, seit rund fünfzehn Jahren zentrale Figur der weltweiten religionssoziologischen Forschung, publiziert hier ein Buch zusammen mit André Rousseau, Dozent der Religionssoziologie am Institut Catholique in Paris, ein Buch, das spannender als die meisten Romane, bessere Meditationslektüre als die meisten frommen Schriften ist und eine echtere soziologische Analyse bietet als manche Lehrbücher. Auskunft über Absicht, Wert und Einstellung des Buches gibt vielleicht am besten eine Behauptung aus dem Schlußkapitel: „Die institutionelle Praxis besitzt ein beträchtliches Eigengewicht, wie die von uns untersuchten Fälle gezeigt haben. Es besteht kein Zweifel daran, daß der Katholizismus dadurch schwer behindert wurde. Die Veränderung der Institution gehört daher zu den unabdingbaren Voraussetzungen."

Zeitschrift für katholische Theologie

Richard Shaull

Befreiung durch Veränderung

Herausforderungen an Kirche, Theologie und Gesellschaft

Gesellschaft und Theologie/Systematische Beiträge
252 S. Kst. 18,50 DM

Die Beiträge befassen sich mit 3 Problembereichen: Analyse der gesellschaftlichen Situation, Revolution in theologischer Perspektive, Aufgaben, die sich für die Kirche daraus ergeben – etwa im Blick auf Mission, theologischer Ausbildung oder Selbstverständnis der Theologie. Shaulls revolutionäres Engagement wird gespeist von der tiefen existentiellen Betroffenheit einer zwanzigjährigen lateinamerikanischen Erfahrung. Dem Leser drängen sich jedoch auch kritische Fragen auf. Aber wer solche Fragen erhebt, wird Shaull zustimmen, daß Veränderung und Befreiung Schlüsselworte der christlichen Botschaft für Kirche und Gesellschaft sind, und das Buch sehr nachdenklich aus der Hand legen.

Die Welt der Bücher

Hermann Lübbe/Hans-Martin Saß (Hg.)

Atheismus in der Diskussion

Kontroversen um Ludwig Feuerbach

Gesellschaft und Theologie/Systematische Beiträge
280 S. Kst. 39,– DM

Theologen, Soziologen und Rechtstheoretiker, Marxisten wie Nicht-Marxisten aus östlichen und westlichen Ländern diskutieren Feuerbach nicht allein unter religionsphilosophischem, sondern auch unter rechtsphilosophischem und erkenntnistheoretischem Aspekt. Weniger der Atheismus und die Religionskritik Feuerbachs stehen zur Diskussion, als vielmehr seine Anthropologie und Sinnlichkeitsphilosophie; erstere, weil in einer gottlosen Welt der Mensch dem Menschen das höchste Wesen geworden ist (ihm allerdings auch unentrinnbar ausgeliefert), letztere, weil unter der Herrschaft der Technologie, die uns wie ein zweiter Bann (Adorno) umfängt, der Leib und die Natur als letzter Ausweg bleiben, der totalen Selbstentfremdung zu entgehen. Die dabei zur Sprache gebrachte Fülle von unterschiedlichen Aspekten und kontroversen Meinungen macht den Reiz einer solchen Diskussion aus. Auf Hilfen zur weiteren Forschung verweist ein Anhang zur Feuerbach-Literatur der Jahre 60–73.

Theologie und Philosphie

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG · MAINZ

in Gemeinschaft mit dem Chr. Kaiser Verlag, München

Vorwort

Claude Geffré, Bertrand Luneau

Welche Zukunft haben Afrikas Kirchen?

Die Frage nach der Zukunft der Kirchen Schwarzafrikas zu stellen, könnte vielleicht etwas ungewöhnlich erscheinen. Einer von vier Afrikanern ist heute Christ, und das Abebben dieser steigenden Welle ist noch nicht abzusehen. Aus dem enormen missionarischen Einsatz im letzten Jahrhundert ist eine Menge von christlichen Kirchen und Gemeinschaften hervorgegangen, die zu allen bekannten Konfessionsfamilien gehören. Die katholischen Kirchen, die den Gegenstand des vorliegenden Heftes bilden, zählen für sich allein mehr als 40 Millionen Gläubige. Diese Kirchen haben heute weithin schon eine einheimische Hierarchie und verfügen über eine moralische Autorität, die oft weit über das zahlenmäßige Gewicht der entsprechenden Gemeinschaft hinausgeht. Es wäre vergleichsweise leicht und unter gewissen Gesichtspunkten auch berechtigt, den erfolgreichen Ausgang des missionarischen Heldenliedes zu feiern: Wie im Gleichnis vom Sämann hat das Korn dreißigfache, sechzigfache, ja hundertfache Frucht gebracht!

Und dennoch hat selbst der am wenigsten voreingenommene Beobachter Mühe, sich eines gewissen Unbehagens zu erwehren. Denn es wird schnell deutlich, daß die überwältigende Masse dessen, was da mit großem Aufwand an Menschen und Geld aufgebaut wurde, nur schlecht über die Zerbrechlichkeit gewisser Gründungen hinwegtäuschen kann. Wenn auch gelten mag, daß die afrikanischen Kirchen nicht mehr das Geschick von Hippo und Karthago – die auch in hoher Blüte standen – fürchten müssen, so ist doch noch ungewiß, ob sie zu der Mehrheit gelangen werden, die ihnen einen einzigartigen und unersetzbaren Platz in der Kirche Jesu Christi verschaffen würde, wodurch sie dann ihre grundlegende Berufung erfüllen würden.

Die Studie von Sidbe Semporé ruft uns zweckmäßigerweise in Erinnerung, daß die «Erbsünde», die darin liegt, daß Christianisierung und Kolonialisierung Hand in Hand einhergingen, immer noch nicht wirklich verziehen ist, und daß sie auch nicht verziehen werden wird, solange nicht der berechtigte Wille zur echten Einwurzelung der Kirche, wodurch allein sie fähig würde, den afrikanischen Gemeinden ihre einzigartige Individualität zu verleihen, zu seinem Ziel gekommen ist.

Nun ist diese Aufgabe nicht leicht zu vollbringen. Einmal, weil sie ihren Weg finden muß inmitten eines Kontinents, der in einer tiefgreifenden Veränderung begriffen ist und der noch nicht zu einem dauerhaften Gleichgewicht gelangt ist (woher die unsicheren Beziehungen zwischen den Kirchen und den politischen Mächten rühren, über die M. Singleton handelt); und zweitens weil man sich heute immer noch definieren muß mit Hilfe von Normen, die aus dem Westen kommen und deren vorgebliche Universalität in Afrika oft lächerlich erscheint (F. Eboussi Boulaga).

Dennoch sind diese Konflikte zwischen den Imperativen einer «christlichen Moral» und den Bräuchen einer ehrwürdigen Tradition alltäglich. Es ist nicht mehr möglich, die hier unausweichlich werdende Konfrontation zwischen zwei Ethiken noch länger zu vertagen, diese Konfrontation zwischen zwei Ethiken, deren eine von allem Anfang an die andere ausgemerzt hat, indem sie ihr jeden Wert absprach, während es heute scheint, daß ein besseres Verständnis des «afrikanischen Menschen» und seiner Welt die Verheißung erstaunlicher Erneuerungsprozesse in sich trüge (J. Agossu).

Wie immer man die Sache auch anpacken mag, letztlich geht es immer um eine einzige wichtige Frage: Man muß die afrikanischen Kirchen ihre eigene Zukunft erfinden lassen, man muß sie die Dienstämter, deren sie bedürfen, einrichten lassen, man muß ihnen die Freiheit lassen, in aller Verantwortlichkeit die Beziehungen zu bestimmen, die sie zu den Mutterkirchen und zu der ersten unter diesen Mutterkirchen bewahren wollen (J. M. Ela, E. J. Pénoukou, Bischof N'Dayen).

Ein Grund zur Beunruhigung bleibt trotz allem. Selbst wenn man diese «Revolution» zu einem guten Ende führen könnte, ist es nicht sicher, ob die neue Generation sich davon betroffen fühlen wird. Das Problem der jungen Menschen in den christlichen Gemeinden ist derzeit von ganz eigener und ursprünglicher Art. Nun ist man aber gezwungen – ohne daß man damit schon einem übertriebenen Pessimismus verfiele –, zu erkennen, daß die Kirchen Afrikas und in erster Linie ihre Verantwortlichen in dieser Hinsicht bisweilen besonders ratlos zu sein scheinen (G. Eschbach).

Letzten Endes werden die afrikanischen Kirchen, die von der westlichen Welt her entstanden sind und auf Dauer davon geprägt sind, sich wohl zu einem neuen «Exodus» bereit finden und – ganz wie Abraham, der das Land seiner Väter verließ und nicht wußte, wohin die Reise führen würde – die derzeitigen Sicherheiten und braven Orthodoxien aufgeben müssen,

um so zu einer Reife zu gelangen, die nicht mehr bloß entliehen ist, und so ihrerseits aufs neue die Erfahrung der Neuheit des Evangeliums zu machen. Wer erkännte nicht, daß die alten Kirchen selbst seine solche Epiphanie nötig hätten (A.T. Sanon)?

Diese Wette auf den Heiligen Geist kann vielleicht noch gewonnen werden, wenn die Kirchen Afrikas nur niemand anderem die Verantwortung für ihre Zukunft überlassen.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Beiträge

Sidbe Semporé

Die Kirchen Afrikas zwischen Vergangenheit und Zukunft

Dieser Artikel will einen Überblick über jene Fragen geben, die sich den Kirchen Afrikas stellen. Ich will rasch einen Blick auf ihre Vergangenheit werfen und einige Zukunftsperspektiven aufzeigen.

Von den Kirchen Afrikas zu sprechen, ist genauso ein Wagnis, wie von Afrika zu sprechen, denn jeder weiß um die äußerste Verschiedenheit der Situationen, die aus unserem Kontinent auf allen Ebenen ein Puzzlespiel macht. Die nützlichen Verallgemeinerungen und bequemen Vereinfachungen sind zugleich einzig und vielfältig. Die Kirchen übernehmen die Komplexität Afrikas und fügen ihr die Vielfalt konfessioneller Schattierungen hinzu, die ihre Glaubensbekenntnisse differenzieren. In dem sehr begrenzten Rahmen dieses Artikels wollen wir uns darauf beschränken, den Fall der katholischen Kirche zu analysieren. Dennoch gestatten wir uns Ausblicke auf das afrikanische Christentum im ganzen. Bezüglich der Terminologie verwenden wir den Singular – die Kirche – oder den Plural – die Kirchen –, um den kollektiven oder vielfältigen Aspekt ein und derselben Wirklichkeit anklingen zu lassen.

I. Die Vergangenheit

a. Die ferne und «exemplarische» Vergangenheit der Kirchen Nordafrikas

Wenn man von der Einführung des Christentums in Afrika spricht, verweist man gewöhnlich auf die Kirchen, die in Nordafrika in solch hoher Blüte standen und die im 2. und 5. Jahrhundert die großen christlichen Denker Tertullian, Cyprian, Augustin, Laktanz und andere hervorbrachten. Das Schicksal dieser Kirchen, die inzwischen mit dem römischen Reich durch den Einfall der Wandalen Geiserichs und der muslimischen Eroberer verschwunden sind, ist sicher von Interesse für jeden, der über die Situation unserer Kirchen heute nachdenkt. Denn die Geschichte scheint sich nach fünfzehn Jahrhunderten im Norden und Süden der Sahara zu wiederholen.

In der Tat war die Evangelisierung Nordafrikas das Ergebnis der kolonialisierenden Einbürgerung des kaiserlichen Rom im Afrika des Mittelmeerraums. Die Persönlichkeit der Kirchen Nordafrikas wurde ein Abklatsch des römischen Kanons, der als alleiniges Modell von den christlichen Kolonialmächten dieses Teils des Kaiserreichs hochgeschätzt und weitergetragen wurde. Ihm wurden sie nachgebildet.

Es ist bedeutsam, daß Ende des 4. Jahrhunderts das römische Kaiserreich bei seinem Niedergang das Bedürfnis gespürt hat, den Neologismus «Romania» zu prägen, um die zivilisierte Welt gegenüber der aufkommenden «Barbarei» zu kennzeichnen. Die «Romania» wollte das Gesamt an Kulturwerten und lateinischer Zivilisation sein, deren innere Vortrefflichkeit und offensichtliche Überlegenheit der Mühe wert waren, gegen alle Angriffe bewahrt, verteidigt und verbreitet zu werden. Unter dem Banner der «Romania» zerstörten Hieronymus und viele andere blind den Ruf der «barbarischen Völker»[1].

Leute wie Augustinus und wie die Nachfahren der christlichen Siedler hatten die Aufgabe, eine lateinische Kirche einzupflanzen, die den einheimischen Bevölkerungen guten Glaubens einen lateinischen Stil des Christseins aufzwingen sollte. Die Kirche des Augustinus war übrigens nur Erbin einer Situation, die erst auf das Ende des 2. Jahrhunderts zurückging und die aus der afrikanischen Kirche im Mittelmeerraum die Wiege der lateinischen Christenheit macht. Als Pionier in der Schaffung und Verwendung des christlichen Lateins blieb Nordafrika ein Vorposten im Kampf für die Latinisierung der Sitten und Gebräuche des westlichen Christentums[2].

Man wurde Lateiner, wenn man Christ wurde, und besonders seit der Ausrufung des Christentums als Staatsreligion durch Theodosius und Gratian diente die überall im Kaiserreich angepriesene und praktizierte Latinisierung als Garantie und Stütze für die Christianisierung. Die Maßnahmen zur Uniformierung, die man im Kaiserreich ergriff, welche die Sprache, das Recht, die Religion und sogar die Kleidung betrafen, wurden von den Christen anerkannt. Sie sahen darin einen Vorteil für eine schnelle und leichte Verbreitung des Christentums. Das römische Kolonialreich war übrigens auf derselben Basis von den höchsten Autoritäten der Kirche legitimiert worden, wie folgende Erklärung Papst Leos I. im 5. Jahrhundert bezeugt: «Dem von Gott vorbereiteten Werk geziemte es ganz besonders, daß viele Königreiche in ein einziges Reich vereinigt würden, damit eine allgemeine Verkündigung rasch alle Völker erreichen könnte, die die Herrschaft einer einzigen Stadt umschlossen hielt.»[3]

Folglich wurden die örtlichen Kulturen der kolonisierten Völker ignoriert oder gar verachtet. In Nordafrika blieben die Kirchen der Welt der Berber mit kabylischer Kultur fremd[4], und die ausschließlichen Beziehungen, die sie mit der römischen Kultur unterhielten, hinderten sie daran, tief in den nicht-lateinischen Völkern Fuß zu fassen. Und so erlitten sie das Schicksal Roms und fielen zur gleichen Zeit zusammen wie das römische Reich. Nordafrika hörte damals auf, lateinisch und ... christlich zu sein.

b. Die jüngste zweideutige Vergangenheit der Kirche Nordafrikas

Nimmt man Äthiopien aus, wo die Kirche von einer mehr als 15 Jahrhunderte alten Tradition zeugt[5], dann kann man sagen, daß das Christentum erst kürzlich in Afrika eingeführt wurde, denn das durchschnittliche Alter der Kirchen liegt bei ungefähr hundert Jahren[6]. Unsere christliche Vergangenheit fällt demnach mit der Missionsepoche der letzten hundert Jahre zusammen.

Unglücklicherweise vollzog sich, wie einst in Nordafrika, die Begegnung Afrikas mit dem Evangelium in den schlimmsten Zweideutigkeiten, und das Echo der 101 Kanonenschüsse, die die Ankunft Christi auf unserem Erdteil verkündeten, hallt noch immer weiter.

Die Boten des Evangeliums, die in Afrika landeten, hatten von Anfang an eine zweifache, von der Gesellschaft und von der Kirche, deren Söhne sie waren, ererbte Schwäche. Die Gesellschaft, zu der sie gehörten, war genau jene, die sich vollauf in das Abenteuer der Kolonialisierung stürzte. Ob der Missionar es wollte oder nicht, er hat, da er in der Regel auf der Seite der Soldaten und der Händler auftauchte, zum Teil und ohne es zu wollen, den Sinn seiner Gegenwart und seiner Botschaft verfälscht.

Das Miteinander von militärischen Missionen, Handelsmissionen und religiösen Missionen bewirkte an vielen Orten eine wirkliche Komplizenschaft. Die Ähnlichkeit in der Terminologie, die hier wie dort verwendet wird (Mission, Stationen, Posten, Stützpunkte usw.) wäre übrigens dazu angetan, diese stillschweigende Komplizenschaft noch zu unterstreichen; inzwischen haben viele, auch die Missionare, diese verurteilt.

Darüber hinaus war der Missionar als Mensch seiner Zeit und seines Landes oft ein Opfer der Vorurteile dieser Zeit und dieses Landes. Die europäischen Länder hatten sich nun ein Bild des Schwarzen gemacht, das die Beziehungen zwischen den beiden Welten nur beeinträchtigte. In der Tat hatte der christliche Westen in Genesis 9 und 10 die biblische Grundlage gefunden, die ihm noch fehlte, um den Sklavenhandel, die kolonialen Eroberungen und heute noch die Apartheid zu legitimieren.

Die Schwarzen, so erklärte man, sind Gegenstand eines besonderen Fluches Gottes, der gegen Cham, den Sohn des Noah, der zum «Vater der schwarzen Rasse» erklärt wurde[7], ausgesprochen wurde. Pater Libermann, der ein Vertreter dieses Glaubens war, behauptet z.B., daß «die Verblendung und der Satansgeist in diesem Volk zu tief eingewurzelt sind, und daß der Fluch gegen seinen Stammvater noch auf ihm liegt; es muß losgekauft werden durch die Schmerzen, die mit denen Jesu vereint werden..., um es vom Fluch Gottes zu befreien»[8].

Ein Missionsbischof fleht seine Briefpartner an, zu beten, «damit der liebe Gott...endlich die Augen dieser unglücklichen Kinder Chams öffne»[9]. Die gleiche Bitte wird eine Gruppe Missionsbischöfe den zum Ersten Vatikanischen Konzil versammelten Konzilsvätern zusenden. Man meint, daß die Afrikaner den schwarzen Stern Chams auf der Stirn tragen, der denen, die damit ausgestattet sind, die Bezeichnungen minderwertige Rasse, große Kinder, Primitive, Wilde, Animisten und Fetischisten einbringt.

Wenn der Missionar den Afrikaner ansprach, mußte er gegen die Auswirkungen dieses deformierenden Blickes kämpfen, den ihn die Gesellschaft seines Herkunftslandes auf den Schwarzen richten ließ. Darüber hinaus litt seine Sendung unter einer anderen Schwäche: dem einer charakteristischen Entwertung der Theologie zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Die Evangelisierung Afrikas fiel zusammen mit einer der

schlimmsten Epochen der Theologie in der katholischen Kirche. Trotz des Aufrufs Leos XIII. für eine Erneuerung des Thomismus blieb die Theologie in einer dekadenten Scholastik stecken.

Der Missionar, der in Afrika landete, kam mit viel gutem Willen, der aber aufgrund einer sehr mangelhaften Soteriologie wenig erleuchtet war. Bewaffnet mit der absoluten Sicherheit, daß außerhalb der katholischen Kirche keiner gerettet werden könne, betrachtete er die Taufe als den rettenden Ritus, der jemanden aus dem Zustand sicherer Verdammnis in den Zustand möglichen Heils versetzte. Andererseits war der Heide für den Missionar wie für die Gesamtheit der Gläubigen nicht nur der Götzendiener, der sich in einer Täuschung hinsichtlich Gottes befand, sondern ein vom Satan bessenes Opfer. Die Evangelisierung erschien dann als ein allgemeiner Ansturm gegen Satan, den Eingeber heidnischer Religion und Institutionen.

Der schlecht erleuchtete Eifer kann jedoch fruchtbar sein, so wahr das Sprichwort ist, daß Gott auch auf krummen Zeilen gerade schreibt. Die Kompromisse, Vorurteile und theologischen Vereinfachungen haben die Missionare nicht daran gehindert, solide Fundamente für das zu legen, was heute Kirche Christi in Afrika ist. Die Hypothek der Missionsperiode, die noch schwer auf unserer schwachen Kirche lastet, stellt die Schatten auf einem Bild dar, auf dem das Licht des Evangeliums leuchtet.

II. Die Gegenwart

a. Hypotheken

Wir treten das Erbe dieser «missionarischen» Kirche an, die in Eile für uns und ohne uns erbaut wurde. Natürlich fehlt es nicht an Hypotheken, die die Zukunft bedrohen: die Fremdartigkeit und Unangepaßtheit der Strukturen und Methoden, die von den Missionaren hinterlassen wurden, behindern auf einschneidende Weise unseren Weg nach vorn. Der schreiende Mangel an Führungspersönlichkeiten, die für die wichtigsten Dienste geweiht sind, läßt christliche Gemeinschaften entstehen, die nicht an Verantwortung gewöhnt sind, und stürzt eine große Anzahl von Gemeinden in eine Situation schwerer Hungersnot und Erschöpfung.

Die übertriebene Abhängigkeit von draußen, was den gewöhnlichen Bedarf an Personal und materiellen Mitteln betrifft, führt in unserer Kirche zu Entpersönlichung. Die Sakramente werden weiterhin in einer sehr individualistischen Sicht gespendet, und ihre Inflation führt zu Entwertung und Verlust der Bedeutung des Sakraments; gleichzeitig aber gibt sie unseren Gemeinden ein völlig falsches Bild vom Christentum.

Manchmal läßt eine zu sehr klerikale Situation und eine pyramidenförmige Sicht der Kirche den Laien nur einen kleinen Anteil beim Erledigen ihrer eigenen Angelegenheiten. Die Pastoral arbeitet von überkommenen Schemata aus für ein ausschließlich ländliches Milieu und ist unangepaßt und desorientiert angesichts der aktuellen Probleme der sich rasch entwickelnden Urbanisierung[10].

Der Instinkt für Konservierung und Bewahrung von überkommenen Formeln und Institutionen hat die Tendenz, das Alte und den Status quo zu begünstigen, auf Kosten der Aspirationen einer Jugend, die von Faktoren des Wandels und der Erneuerung angespornt wird. Der Glaube wagt sich fast kaum außerhalb des sakralen Bereichs, und das Schweigen, in das wir uns angesichts der Regime und politischen Kämpfe, die das Schicksal des afrikanischen Menschen bestimmen, zurückziehen, macht den Mangel an Prophetengeist in unserem Christentum offenkundig[11]. Und schließlich scheint unsere treue Verbundenheit mit Rom, die aus Verehrung und Unterwerfung besteht, mitunter unsere Initiativen zu bremsen und unseren Elan beim Errichten einer wirklich afrikanischen Kirche zu zerbrechen[12].

b. Chancen

Aber all diese Schwächen, die eine Hypothek für unsere Zukunft zu werden drohen, können die reellen Chancen, über die wir verfügen, nicht verdecken: Da wäre zunächst einmal unsere Jugend zu nennen. Wir haben noch keine eigenen christlichen Traditionen, deren Gewicht unsere Entscheidungen vorprogrammieren würde, und das ist eine Chance. Wenn es auch stimmt, daß wir noch zu sehr in die Traditionen, die von jenseits des Meeres kommen und vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil entstanden sind, verwickelt sind, da gerade sie beim Entstehen unserer Kirchen bestimmend waren, so haben wir doch die Kraft, um uns jederzeit davon zu befreien und einen eigenen neuen Aufschwung zu wagen.

Die Jugend ist Quelle von Vitalität, und eines der Kennzeichen unserer Kirchen ist die Dynamik beim Versuch, das Evangelium, so gut sie können, leibhaftige Gestalt annehmen zu lassen. Trotz der Armut unserer Mittel und den vielfältigen Hemmschuhen, die unser Mühen beeinträchtigen, kennzeichnet die Freude, als Brüder und Jünger zu leben, unsere Gottesdienste und verkündet die Vorherrschaft der Lebenskräfte. Diese optimistische Dynamik basiert auf einem traditionellen Kultursubstrat, dessen Reichtum noch nicht ausgeschöpft ist. Die immer noch aktuelle Vitalität unserer Kulturen ist eine Wirklichkeit, die weiterführen

und sich mit der dem Evangelium innewohnenden Dynamik verbinden kann.

Der politische und soziale Kontext, in dem wir leben, stellt im übrigen einen kräftigen Ansporn für unsere Kirchen dar, die ständig herausgefordert werden, um dem sich erneuernden Afrika die Neuheit Jesu Christi bedeutsam zu machen. Das Ausmaß und die Dringlichkeit der Aufbauarbeiten, die jeder Afrikaner leisten muß, hindern die Kirche daran, einzuschlafen. Wenn das Vordringen des Islams in manchen Gegenden Afrikas blitzartig erscheint, so ist das der Kirche nicht weniger bemerkenswert, und man kann den Vorschuß an Sympathie, dessen sich das Christentum inmitten zahlreicher Völker erfreut, nicht übersehen. Und schließlich stellt auch die Einfachheit und die Überzeugung, mit der zahlreiche Christen ihren christlichen Glauben leben und ausstrahlen, ein Zeichen der Hoffnung für die Zukunft dar.

c. Die Missionare

Die Periode der «Missionierung» unserer Kirchen ist offiziell abgeschlossen. Die afrikanischen Kirchen sind nicht mehr einfach ein Anhängsel der Kirchen der Metropolen, und die «Propaganda-Kongregation» ist nicht mehr das Ministerium der vatikanischen Kolonien. Alle unsere Kirchen haben ihre eigene Persönlichkeit errungen, selbst wenn dies mitunter nur auf rein juridischer Ebene zutrifft. Aber das Paradox will es, daß im Augenblick und vielleicht noch für lange Zeit die Missionare viel zahlreicher sind als ihre afrikanischen Kollegen.

Einige von uns – die eine ganz kleine Minderheit darstellen – übernehmen angesichts der Anwesenheit weißer Missionare in Afrika die klare und schroffe Haltung ein, die Eboussi eingenommen hat, wenn er «einen geordneten Abzug der Missionare aus Afrika» forderte[13]. Andere laden entsprechend der Forderung der Allafrikanischen Kirchenkonferenz nach einem «Moratorium» – die afrikanischen Kirchen ein, «sich zu weigern, Geldmittel und Personal anzunehmen: Dies ist das beste Mittel, um der afrikanischen Kirche die Möglichkeit zu geben, ihre Sendung im Rahmen Afrikas zu erfüllen.»[14]

Was den afrikanischen Episkopat angeht, so reagiert er heftig gegen diese Stellungnahmen: «Wir erklären, daß jede Handlung, jedes Wort und jede Schrift, die dazu beiträgt, die Kooperation zwischen alten und jungen Kirchen zu beeinträchtigen, gegen den Geist des Evangeliums und gegen das authentische Lehramt der Kirche ist.»[15] Und weiter: «Die Missionare sollen diese trügerischen Stimmen, die vorgeben, die Zeit der Missionen sei vorbei, oder die meinen, man müsse die Missionare als Fremde behandeln, in keiner Weise beachten.»[16]

Die Lösung des Problems – denn es handelt sich hier wirklich um ein Problem – läßt sich anstreben durch den Willen unserer Kirchen, so zu handeln, daß wir die massive Anwesenheit von Missionaren nicht mehr brauchen, um zu überleben. Und da man die mutigen Empfehlungen und prophetischen Warnungen Pius' XI. nicht genügend beachtet hat, der in «Rerum Ecclesiae» (1926) herausstellte, welche Gefahr es für unsere Kirche bedeutet, wenn sie ständig einen «nicht aus der Bevölkerung gewählten und herausgewachsenen» Klerus importiert; da es nach 50, 100 und 150 Jahren dem größeren Teil unserer Kirchen nicht gelungen ist, genügend Personal für Leitungsfunktionen und zur Animation hervorzubringen, das fähig wäre, den elementarsten Bedürfnissen unserer Gemeinden zu genügen, können wir nur noch unverzüglich die schwerwiegende Herausforderung, die Paul VI. uns stellte, als er uns aufforderte, «unsere eigenen Missionare» zu sein, aufgreifen. Und dies nicht so sehr dadurch, daß wir die Missionare wegjagen, als dadurch, daß wir die Bedingungen dafür schaffen, daß sie überflüssig werden.

Dies setzt einen klaren Bruch mit einem eindeutig unangepaßten pastoralen Erbe voraus und verlangt eine tiefgreifende Neuorganisierung der Strukturen und Ämter. Sicher kann die massive Anwesenheit fremder Missionare an einem bestimmten Ort die Entwicklung der Kirche in bestimmten Sektoren verzögern oder behindern[17]. Aber man stellt fest, daß ihr allmähliches oder brutales Verschwinden in bestimmten Ländern, weit entfernt davon, den Weg für eine weitsichtige und radikale Revision der gängigen Konzeptionen und Handlungsweisen geöffnet zu haben, eher als Vorwand für eine Politik der Scheinlösungen diente, die die Energien aufzehrt und die noch übrigen Kräfte damit erschöpft, das vorhandene System funktionstüchtig zu erhalten. Die Frage der Missionare ist somit der Stachel, der die Kirche anspornt und sie zwingt, zwischen einem einfachen Weiterführen, das nicht realisierbar ist, und einer radikalen Wandlung, die wünschenswert und notwendig ist, zu wählen.

d. Dringlichkeit einer theologischen Arbeit

In dieser Nummer unserer Zeitschrift wird vornehmlich von Theologie die Rede sein. Die Dringlichkeit einer theologischen Reflexion und Praxis wird überall auf dem Kontinent spürbar. Uns fehlen Theologen, und folglich fehlt uns eine geeignete Theologie. Wenn wir nur die offiziellsten Erklärungen des Westens hö-

ren würden[18], dann wären wir dazu verurteilt, den Zustand theologischer Abhängigkeit oder Leere, in dem wir leben, auf unbestimmte Zeit weiter zu verewigen.

Uns ist genügend bekannt, daß zwischen den Theologien des westlichen und denen des orientalischen Typus Platz ist für Theologien eines meridionalen Typus, für die uns das sogenannte Lateinamerika ein noch im Anfangsstadium befindliches Beispiel liefert. Afrika seinerseits zögert, sich zu behaupten[19]. Dabei stellt die derzeitige Konjunktur unserer Länder an sich einen theologischen Ort von ungeheurer Tragweite dar. Niemals war ein Kontinent so aufgewühlt von so vielen gleichzeitig auftauchenden Fragen und Fragestellungen über den Menschen, über das, was seinem Wesen entspricht und was ihm nicht entspricht, über den Sinn des Lebens und die Bedeutung der Geschichte, über das Gewicht der Kulturen und die Entwicklung der sozio-politischen Institutionen, über das Einbrechen des Unsichtbaren und die Rolle der Mittler; über die Nützlichkeit von Techniken und über die Notwendigkeit Gottes, über Gesundheit und Glück, Elend und Macht, Tod und Jenseits...

Angesichts all dieser Probleme sind die Kirchen aufgefordert, das Evangelium in den Augen und im Herzen des afrikanischen Menschen glaubwürdig zu machen. Sie werden dies kaum vermögen, wenn sie dem theologischen Papageienstil nachgeben, der darin besteht, unter anderen Himmeln erarbeitete oder erlernte Formeln nachzuplappern.

Die meridionalen Theologen sind es sich schuldig, selbst auf die Gefahr hin, Konflikte zu provozieren, das Evangelium und die Aspirationen der Armen in eine neue Sprache umsetzen, eine Sprache, die die Schreie derer aufnimmt, die keine Stimme haben in einer Welt, die schlecht darauf vorbereitet ist, sie zu hören. Der politische Dialog zwischen Nord und Süd erweist sich als schwierig, weil die Meridionalen nicht länger dulden können, daß 6 % der Weltbevölkerung – die USA – allein 40 % der Schätze der Erde konsumieren. Der theologische Dialog zwischen Norden und Süden wird vielleicht schwierig sein, weil die Meridionalen nicht mehr akzeptieren können, daß 98 % der theologischen Produktion und Macht nur das Vorrecht des lateinischen und angelsächsischen Nordens sein soll.

Die harten Realitäten unserer Welt werden dafür sorgen, daß unserer Theologie ihre besonderen Akzente aufgeprägt werden. Vielleicht prädisponiert uns unsere Geschichte dazu, in der Kirche die Offenheit und Biegsamkeit zu fördern, die in Gegensatz stehen zu Selbstgenügsamkeit und Intoleranz. Eine solche prinzipielle Haltung würde die afrikanische Theologie dazu bringen, sich auf dem Weg einer Theologie der Brüderlichkeit zu engagieren und den individualisierenden Zügen einer gegen den Bruder gerichteten Zivilisation zu entsagen, die sich in religiöser Hinsicht durch unpersönliche Dogmen, eine Moral des Wettkampfes und Traditionen, die nicht im konkreten Leben verwurzelt sind, ausdrücken.

Die «christliche» westliche Zivilisation entstammt einem Raub – dem des Feuers durch Prometheus – und einem Brudermord – der Ermordung Abels durch seinen Bruder. Das Inbrandstecken und Ausblutenlassen der Welt, die ihre Triebkraft zu sein scheint, entfremdet schließlich den Menschen von sich selbst und desorientiert ihn in seiner Beziehung zu Gott, zum Bruder und zur Welt.

Daher müßte eine Theologie der Brüderlichkeit einerseits von einer gründlichen Überlegung bezüglich der Bedingungen und Implikationen der Brüderlichkeit als evangelischen Entwurfes ausgehen und andererseits eine Aktion gegen alles, was die menschlichen Relationen schädigt, unternehmen. Die Förderung der afrikanischen und evangelischen Werte der Gemeinschaft und Solidarität in einer weitgespannten Brüderlichkeit kann nur über die Aufhebung der Entfremdung und die Sanierung der menschlichen Beziehungen geschehen.

e. Die Sakramente

Im Bereich der Sakramententheologie und der sakramentalen Praxis müssen sich unsere Kirchen gewaltig anstrengen, um einerseits die Bedeutung und Zielsetzung des «Sakraments» im afrikanischen Kontext wiederzugewinnen und andererseits den verschiedenen Sakramenten Gestalt und Leben zu geben.

Die Feststellung, daß in vielen afrikanischen Sprachen die Ausdrücke «Taufe», «Eucharistie», «Priesterweihe»... bis hin zum Wort Sakrament selbst nicht übersetzt worden sind, ist sehr bedeutsam. In meiner Sprache definierte man «Sakrament» mit «ein Medikament, das aus Worten und Dingen hergestellt wird». Die Theologie des 19. Jahrhunderts bis hin zur Theologie zeitgenössischer Autoren von Handbüchern wie Tanquerey oder Noldin haben uns in einer magischen und mechanischen Sicht des Sakraments und seiner Wirkungen festgefahren. Selbst nach dem Zweiten Vatikanum bleiben wir von dieser dekadenten Scholastik geprägt, die uns die Akzente einer jahrhundertealten Tendenz aufgeprägt hat.

Die Wiederaufwertung des Sinns und der Tragweite des Sakraments im afrikanischen Kontext bleibt eine der vordringlichsten Aufgaben der Theologie und der Pastoral in unseren Kirchen. Wenn es uns nicht gelingt, es neu zu definieren, indem wir den afrikani-

schen Sakramentalismus beachten, wird sich die christliche Siebenzahl standardisieren und nichts anderes mehr sein, als eben ein «Medikament, das aus Worten und Dingen hergestellt ist».

Dieses Mühen um Wiederaufwertung wird notwendigerweise zu einer Revision der pastoralen Praxis der Sakramente führen. In der Tat, in der Sakramentenpraxis stellen unsere Kirchen am deutlichsten ihre Abhängigkeit von Fremden heraus. So wird es auch bleiben, solange wir gezwungen sein werden, uns in den rigiden Rahmen des lateinischen Ritus zu zwängen[20]. Die Änderungen, die uns zugestanden werden, gehen nicht sehr weit, und die Ergebnisse grenzen manchmal ans Lächerliche.

Das Einfügen verschiedenartiger Elemente, die aus ihrem ursprünglichen kulturellen Kontext herausgerissen werden, in einen typisierten Rahmen zeitigt nicht nur glückliche Ergebnisse. Das Prinzip der Inkarnation fordert von uns, daß wir der zu einfachen Regel der Uniformierung und bloßen Umsetzung entsagen, damit Christus auf unserem Boden und innerhalb unserer Gemeinden alle menschlichen Mittel finden kann, um sein Heil anzuzeigen und mitzuteilen[21].

Die gegenwärtige Situation ist verwirrend genug für unsere Kirche, die gezwungen ist, viele fremden Materialien für die liturgischen und sakramentalen Feiern zu importieren: Texte, Gefäße, Kleider, Öle, Weihrauch, Brot, Wein... und sogar die Vornamen. Ich möchte mich hier auf ein Beispiel beschränken, das einen Test abgibt: das der Eucharistie.

Die Authentizität der Eucharistie in afrikanischen Landen stellt ein besonderes und delikates Problem dar, in dem Maß, in dem seit Jahrhunderten eine sehr wörtliche westliche und orientalische Interpretation der verwendeten Gestalten – Weizenbrot und Wein von Trauben – vorherrscht. Diese Interpretation gehört zur kirchlichen Disziplin und nicht zum Dogma als solchem. Und ein westlicher Theologe, der durchaus klassisch ist, Bouesse, hat sich nicht gescheut, 1951 zu behaupten, daß es «möglich ist, Eucharistie zu feiern mit Brot aus anderer Frucht als dem Weizen in jenen Gegenden, in denen kein Weizen angebaut wird»[22].

Seit Pius XII. und Johannes XXIII. wiederholt man oft, daß die Kirche an keine Kultur gebunden ist, und ich möchte hinzufügen, auch nicht an die von Weizen und Trauben. Die Anwesenheit asiatischer und afrikanischer Völker im Schoß der Kirche, denen diese Kultur fremd ist, müßte eine Veränderung der kirchlichen Disziplin hervorrufen, die legitim und notwendig ist.

Zugunsten der derzeitigen eucharistischen Praxis wird oft ins Feld geführt, daß sich der Gebrauch von Brot und Wein in unseren Ländern mehr und mehr verbreitet. Aber man vergißt, sich zu fragen, wie weit er wirklich verbreitet ist und welches der wirkliche Sinn dieses Phänomens ist. Es geht keineswegs darum, den Gebrauch von Brot und Wein in Afrika zu verurteilen, sondern darum, ihre Eignung dazu, für uns angemessen das auszudrücken, was Eucharistie ist, in Frage zu stellen. Für die afrikanischen Massen bleiben diese Produkte «Nahrung für die Weißen»; sie sind nur übernommen. Sie sind unserer Kultur grundlegend fremd – Brot und Wein sind Nahrungsmittel und zugleich Elemente einer Kultur –, und sie können gleichsam wider Willen nicht nur unsere Abhängigkeit von einer Kultur, nämlich der des Mittelmeerraumes, symbolisieren und nicht nur unseren stillschweigenden Kompromiß mit der privilegierten Minderheit, die in Afrika gewöhnlich Brot und Wein nehmen kann. Sie kann auch unsere Entfremdung durch eine Welt, die ihre Kultur mitsamt ihren Produkten aufdrängt, darstellen[23].

Letzten Endes ist das Beispiel der Eucharistie bezeichnend für die einem gewissen Christentum inhärente Zweideutigkeit, die einerseits verkündet, daß sie jeden Menschen und jede Kultur annimmt, und sich andererseits weigert oder zögert, sich konkret in diesem Menschen und in dieser Kultur zu inkarnieren, da sie von einem bestimmten Typus der Existenzverwirklichung abweichen. Der Ernst, mit dem man die schwierige Frage der Eucharistie in Afrika angehen wird, wird eine bessere Zukunft erhoffen lassen für die anderen Sakramente, insbesondere für das der christlichen Ehe, das im afrikanischen Kontext einen eindeutigen Fehlschlag darstellt.

f. Zentrifugale Kräfte

Einer der charakteristischsten Aspekte des Christentums in Afrika ist sein ständiges Auseinanderfallen in eine Vielzahl autonomer Gruppen und Denominationen[24]. Diese zentrifugale Bewegung befällt alle Konfessionen und stellt einen Appell an alle dar. Ein Phänomen von einer solchen Breite läßt sich nicht nur mit der uneingestandenen Ambition geschickter Ausbeuter der afrikanischen Leichtgläubigkeit erklären. Ihr wenn auch anarchisches und vorübergehendes Dasein lädt die Ursprungskirchen ein, in sich selbst die Mängel und die Anzeichen für eine Sklerose und Kurzatmigkeit zu suchen, die diese Selbstaufsplitterung hervorruft.

All diese messianischen, prophetischen oder heilenden Kirchen, die zu Hunderten in Afrika entstehen, versuchen auf ihre Art – die ganz afrikanisch ist – auf die von den traditionellen Kirchen unbeantwortet gelassenen Fragen zu antworten. Diese ganz westlich ge-

prägten Kirchen haben im afrikanischen Menschen nur die Oberfläche, die ihnen bebaubar schien, bearbeitet und ließen ein Niemandsland brach liegen, das mit Fragen, Zweifeln, Aspirationen und Unzufriedenheiten aller Art überzogen war.

Die meisten unabhängigen afrikanischen Kirchen versuchen diesen Teil des afrikanischen Wesens, das von der traditionellen Evangelisierung verkannt oder zerstört wurde, in die Sicht des Glaubens, die sie anbieten, zu integrieren und aufzunehmen. Dieses Mühen um Inkarnation des Glaubens mitten im afrikanischen Land zielt auf so verschiedene Sphären hin wie: die konkreten Mittel, um sich die unsichtbaren Mächte zu versöhnen und sich gegen okkulte Mächte zu schützen; den Ahnenkult und den der Mittler; die Familienstrukturen und die Ehegebräuche; die Initiation; die Riten zur Erlangung und zur Vermehrung der Gesundheit[25]; die Gemeinde als umfassendes Milieu des Lebens in Solidarität[26]; die Bedeutung des religiösen Führers; die wunderbaren Interventionen Gottes usw. ..., mit einem Wort, das ganze leidenschaftliche und schwierige Suchen eines konkreten Glückes hier auf Erden im Schatten der Ahnen und im Licht des Evangeliums.

Dieses Suchen nach Glück findet spontan die wesentlichen Elemente des religiösen afrikanischen Sprechens wieder – das eine Konjugation des Wortes, der Handlung und des Instrumentes ist –; es greift auf die biblischen und traditionell afrikanischen Symbole zurück, um sich auszusprechen. Jahrtausendealte Gesten wie die der Salbung, des Essens oder Waschens werden wieder ganz menschlich und sakramental, wenn sie nicht mehr ihrer Substanz entkleidet sind, um heimlich einem Kult zu dienen, sondern mit dem ganzen Gewicht ihrer natürlichen Dimensionen angenommen und gefeiert werden.

So werden die separatistischen religiösen Bewegungen in Afrika für die etablierten Kirchen zu einem Sauerteig und zu einem Ansporn in ihrem Suchen nach einem wirklich afrikanischen und evangeliumsgemäßen Christentum. Ihre Weise, die Bibel zu lesen, ist manchmal ungeschickt und naiv, aber ihr Verständnis der afrikanischen Wirklichkeiten würde Beachtung und Respekt verdienen.

III. Die Zukunft

Sie ist bereits keimhaft angelegt in dieser schwierigen und herrlichen Gegenwart, in der wir leben, die aus Hoffnung und Unruhe besteht. Die Bedingungen für ein vertrauensvolles Hingehen auf die Zukunft zu sind in der Theorie klar: Handlungsfreiheit und genügendes Vertrauen seitens der westlichen Kirchen; Kühnheit in den notwendigen Brüchen und im Erfinden afrikanischer Wege für das Christentum; Begegnung in der Tiefe mit dem afrikanischen Menschen in seinen traditionellen und modernen Aspekten; Wille, bis zum Martyrium von der Glaubwürdigkeit Jesu Christi und vom geheiligten Wert des Menschen Zeugnis abzulegen.

Die Klippen, die die afrikanische Kultur bedrohen, sind insbesondere der Kleinmut und die Angst, die den Fortschritt lähmen und jede Anstrengung einfrieren lassen. Der Mut, zum Handeln überzugehen, fehlt oft bei manchen kirchlichen Instanzen.

Letzten Endes liegt die Zukunft für unsere Kirchen in einer Erprobung ihrer Fähigkeit zur Erneuerung und zur Authentizität. Vor ungefähr hundert Jahren geboren, ähnelt die Kirche Afrikas dem Christus der byzantinischen Ikonen, auf denen der Körper des Kindes das Antlitz eines erwachsenen Menschen trägt. Sein Gesicht wird die Runzeln nur dank der Wasser der Jugend für diese Zukunft verlieren, über das man nur hinwegkommen kann, wenn man einer Vergangenheit des Entleihens und der Unverantwortlichkeit abstirbt.

J.K. Nyerere, Präsident von Tansania, hat gesagt, daß die «Angst vor der Zukunft und die Bedürfnisse der Zukunft nichts mit dem Christentum gemeinsam haben». Und Erzbischof Tchidimbo von Conakry schrieb im Gefängnis: «Das Christentum ist vor allem eine Religion der Zukunft. Hier ist das ganze Geheimnis ihrer Jugend, ihrer ewigen Jugend.»

Die Chinesen haben ein sehr schönes Sprichwort: «Wenn jemand mit dem Finger auf den Mond zeigt, betrachtet der Tor den Finger.» Es wäre schön, wenn man nicht den Finger ansehen würde, der diese Zeilen geschrieben hat, sondern den Horizont voller Versprechen, von dem er nur die Richtung aufgezeigt hat.

[1] Fünf Jahrhunderte vorher hatte Cicero gleichwohl das Gegensatzpaar Römer-Barbar abgelehnt und statt dessen dem Ideal des *homo romanus* dasjenige des *homo humanus* vorgezogen. Vgl. J. Moltmann, Mensch. Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart (Stuttgart 1971). (Hier Verweis auf die franz. Ausgabe: L'homme. Essai d'anthropologie chrétienne, Le Cerf-Mame, Paris 1974, 19.)

[2] Dieses nördliche Afrika verdient ohne jeden Zweifel und in jeder Beziehung das hohe Lob, das ihm im 5. Jahrhundert der Historiograph Prosper für seine Rolle im pelagianischen Streit spendet: «Du, Afrika, bist es, welches mit flammendem Eifer die Sache unseres Glaubens betrieben hat ... Was du beschlossen hast, das ist von Rom gebilligt und vom ganzen Reich befolgt worden!» In: Fliche-Martin, Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours (Paris 1935 ff.) IV, 110.

[3] Migne, P. L. LIV, 422.

[4] So erschien z. B. die Übernahme des Griechischen und dann des Lateinischen als Liturgiesprachen der «kolonisierenden» Kirche, die inmitten von Völkern lebte, welche ihre eigenen Sprachen hatten, als etwas ganz Normales. Ich weiß nicht, bis zu welchem Grade Augustinus und seine Zeitgenossen sich darum bemühten, in der Katechese

das Punische zu verstehen und zu verwenden. Vgl. zu dieser Frage: W. M. Green, Augustine's use of Punic: Semite and Oriental Studies 11 (1951) 179–190. Dagegen weiß ich, daß sie das Punische nicht zur Liturgiesprache gemacht haben.

[5] Es ist bezeichnend, daß das Christentum orientalischen Typs, das sich in den äthiopischen Kirchen entwickelt und erhalten hat, nicht in das übrige Schwarzafrika vorgedrungen ist. Das äthiopische Christentum, das weniger eroberungsbeflissen und herrschaftsbewußt war als das westliche Christentum, das zudem unter ägyptischer Oberhoheit lebte und auch nicht über die zu einer Selbstausbreitung erforderlichen psychologischen und materiellen Mittel verfügte, hielt sich – ob aus freier Entscheidung oder aus Resignation – an die traditionelle afrikanische Toleranz, welche einen Proselytismus auf keinerlei Weise ermutigt.

[6] Der fehlgeschlagene Versuch einer Evangelisierung der Kongogebiete im 15. Jahrhundert war bloß ein flüchtiges Zwischenspiel ohne alle Folgen.

[7] Dieser verbreiteten Volksmeinung begegnen wir bis in Wörterbücher wie den «Petit Larousse» hinein, und noch die allerneueste der großen französischen Bibelübersetzungen, die «Traduction Oecuménique de la Bible», fühlt sich verpflichtet, ausdrücklich gegen eine «Exegese» Stellung zu nehmen, die in gewissen Kirchen, namentlich im südlichen Afrika, noch Geltung beansprucht. Vgl. Traduction Oecuménique de la Bible (Plon, Paris 1975) Gn 9, 26, Anm. f.

[8] In: G. Goyau, La France missionaire dans les cincq parties du monde (Plon, Paris 1948) II, 117.

[9] Mgr. Augouard, Vingt-huit années au Congo. Zit. in: Les plus beaux textes sur les Missions, 311.

[10] Afrika ist derzeit der am wenigsten urbanisierte Kontinent der Erde, aber auch der Kontinent, der die stärksten Wachstumsraten hinsichtlich der Urbanisierung aufweist. Die Stadt Kinshasa (Zaïre) z. B., die eine jährliche Urbanisierungsrate von 12 % aufweist, könnte in sechs Jahren ihre Einwohnerzahl verdoppeln!

[11] Angesichts der Situation im südlichen Afrika, angesichts der Machenschaften von Mächten und Supermächten, angesichts des Spiels und des Gegenspiels der kapitalistischen, sozialistischen, marxistischen und eigengeprägten Regime, die uns regieren, hat es den Anschein, als hätte das Evangelium uns nur gelehrt, den Mund zu halten. Eine gewisse Angst vor der Politik könnte die Erklärung sein für diese Abstinenzhaltung, die so vielen gedemütigten und um ihre Existenz gebrachten Menschen keinerlei Frohe Botschaft zu bringen hat.

[12] Es hat den Anschein, daß wir große Mühe haben, die Gemeinschaft mit Rom in Einklang zu bringen mit dem Gehorsam gegen den Geist, der die Quelle des Lebens und der Dynamik ist. Wenn die Beziehung zur Person des Papstes aufgrund unserer traditionellen Verehrung eines Oberhauptes auch eine legitime Sache ist, so kann man doch kaum sagen, wie viele Blockaden sie in der Ebene der pastoralen Reflexion und Aktion auslöst. Die Gemeinschaft mit Petrus dürfte wirklich nicht so weit gehen, daß sie zu einer solchen Petrifizierung (d. h. Versteinerung) des Geistes führt, welche die Ursache für so manchen Konformismus und so manches Versagen darstellt.

[13] F. B. Eboussi, La démission: Spiritus 65 (Mai–August 1974) 276–287.

[14] Dieses «Moratorium» wurde im Mai 1974 von der CETA (Conférence des Eglises de Toute l'Afrique), welche rund hundert Mitgliedskirchen zählt, offiziell beschlossen.

[15] Erklärung der zur römischen Synode von 1974 versammelten afrikanischen Bischöfe.

[16] Erklärung der Bischöfe Ostafrikas, zitiert in: Telema 2 (Juli 1975) 77.

[17] Was die notwendige Umstellung der Missionare betrifft, so hege ich seit langem den Wunsch, es möchte eine Organisation oder ein Institut gegründet werden, das sich überall in Europa und Amerika um die Rekrutierung einer Armee von Missionaren neuen Typs bemühen sollte, denen es darauf ankommt, ihr Leben dem Kampf gegen (mentale, politische und wirtschaftliche) Strukturen zu weihen, welche es ihren Ländern ermöglichen, uns auszubeuten. Ich wette, daß eine solche Mission die Zustimmung Afrikas und der südlichen Hemisphäre finden würde!

[18] Eine der jüngsten Erklärungen dieser Art kommt von Erzbischof Benelli, Substitut beim Staatssekretariat des Vatikans, welcher im Februar 1976 in Abidjan behauptete: «Es gibt nur eine einzige universale Theologie, so wie es auch nur einen einzigen Glauben, eine einzige Botschaft Christi, eine einzige katholische Kirche gibt.» Es ist wohl erlaubt zu denken, daß nur wenige Theologen diese Meinung unterschreiben würden, diese Meinung, die, um den berechtigten und tatsächlichen Pluralismus christlicher Deutungen der Botschaft Christi abzuwehren, ihre Beweise daraus zu ziehen sucht, daß es nur einen einzigen Glauben, eine einzige Botschaft und eine einzige Kirche gibt. Ich fürchte, daß man mit dem Wort «Theologie» hier ganz unterschiedliche Realitäten bezeichnet. Da uns aber das Neue Testament selbst an eine Vielzahl von Verständnisweisen und Deutungen der einzigen Botschaft Christi gewöhnt hat, scheint sich die Vorstellung von einer «universalen Theologie» innerhalb eines eschatologischen Horizonts zu verbieten.

[19] Dies geht auf das Konto der Tatsache, daß wir allzu viel Zeit damit verloren haben, uns mit der Frage nach der Berechtigung einer «afrikanischen Theologie» zu befassen. Außer den alljährlichen Theologischen Studienwochen von Kinshasa (Zaïre) werden hoffentlich die theologischen Begegnungen in Jos in Nigeria (September 1975) und in Dar-es-Salam in Tansania (August 1976) dazu beitragen, die Situation in Afrika aus ihren Blockierungen herauszuführen und die Forschung anzuregen.

[20] Von dem Sprachwissenschaftler Roman Jakobson hat man gesagt, er spreche in sechs Sprachen fließend Russisch. Da unsere afrikanische Kirche gezwungen ist, alle Äußerungen ihrer liturgischen Vitalität in die Model der lateinischen Sprache zu gießen, bietet sie alle Kräfte auf, ihr Latein in Hunderten von Sprachen zu sprechen. Die Verantwortlichen in den Kirchen erkennen mehr und mehr die Notwendigkeit eines Rituswechsels in Afrika, wie es die folgende Erklärung eines von ihnen aus jüngster Zeit bezeugt: «Der römische Ritus, den wir befolgen, ist von uns nicht frei gewählt worden; er ist uns auferlegt worden, und er ist stark geprägt von westlicher Kultur. Müßten nicht die Teilkirchen, da das Konzil die Würde und die eigenständige Persönlichkeit der Ortskirchen anerkannt hat, statt sich bei einem reformierten Ritus, der uns wenig zusagt, aufzuhalten, ihren eigenen, dem Geist und der Kultur ihrer Völker angemesseneren Ritus ausbilden?» (Bischof C. Guirma: Le Calao 35 [1976–3] 33.)

[21] Dieser Pluralismus der Riten muß sich auch in Afrika selbst entfalten können, denn es ist nicht einzusehen, wie man einen einzigen Ritus (und welchen dann?) einführen könnte, der den Anspruch erheben könnte, den afrikanischen Bedürfnissen gerecht zu werden. So müßten sich also verschiedene afrikanische Riten entwickeln, für welche die liturgischen Versuche von Kinshasa und Yaundé die allerersten Ausgangsmodelle bilden könnten. Die katholische Kirche in Ägypten bietet ein schönes Beispiel für eine solche Vielzahl verschiedener Riten, da dort auf ein und demselben Boden der lateinische, der maronitische, der koptische, der griechische, der armenische, der syrische und der chaldäische Ritus zusammenleben – lauter Riten innerhalb der katholischen Kirchengemeinschaft.

[22] H. Bouesse, Le Sauveur du monde, IV, L'économie sacramentaire, 59–68. – Diese Frage wurde ebenfalls berührt von R. Luneau: Une Eucharistie sans pain ni vin?: Spiritus 48 (1972) 3–11.

[23] Brot und Wein sind in Afrika keineswegs «neutrale» Symbole: Sie sind «Klassenkennzeichen» derjenigen, für die sie die Basis ihrer täglichen Nahrung bilden. Ihre fundamentale Fremdheit gegenüber unseren Kulturen kommt frappierend zum Ausdruck in der Tatsache, daß die Bezeichnungen für Brot und Wein in den Texten des Meßkanons im allgemeinen nicht übersetzt werden.

[24] D. D. Barrett zählt in «Schism and Renewal in modern Africa» (Oxford 1968) bis zu 6000 separatistische religiöse Bewegungen und Gruppierungen in Afrika auf. Wenn auch seine Schlußfolgerungen bezüglich der Ursachen für den religiösen Separatismus in Afrika interessant sind, so bedürften die Methode seiner Analyse und seine Klassifikationen doch der Diskussion.

[25] Die Verwandtschaft in Urbedeutung und Etymologie der Begriffe «Heilsein», «Heilung» und «Heil» usw. wird in der Lehre und den gottesdienstlichen Feiern vieler dieser afrikanischen Kirchen wieder zur Geltung gebracht und nachdrücklich unterstrichen.

[26] Der afrikanische «Kommunitarismus», dieser stark ausgeprägte Gemeinschaftssinn, der vom westlichen Individualismus vernachlässigt und zum Teil zerstört wurde, wird hier wieder zu Ehren gebracht, und gewisse Kirchen versuchen, eine Art christlicher «umma» (= isla-

mischer Tradition entsprechend die umfassende, geistliche und weltliche Dimensionen in sich schließende Glaubensgemeinschaft) zu schaffen, in der ihre Adepten die Sicherheit finden, mit allen Dimensionen ihrer Existenz in Anspruch genommen zu werden.

Übersetzt von Elisabeth Pfirrmann

SIDBE SEMPORÉ

1938 in Ouagadougou (Obervolta) geboren. Dominikaner. Übt seinen pastoralen Dienst und seine Lehrtätigkeit in Bibelwissenschaften in Cotonou (Bénin) und Abidjan (Elfenbeinküste) aus. Anschrift: B.P. 2008 Cotonou, Bénin.

Michael Singleton

Eine sich wandelnde Kirche auf einem sich wandelnden Kontinent

Vor noch kaum zehn Jahren hätte man die hier erörterten Gegebenheiten ohne weiteres mit «Kirche und Staat in Afrika» betitelt. Die Diskussion selbst hätte sich um die Spannungen gedreht, die zwischen Kirchenmännern und Politikern entstehen – Spannungen, für die die Sozialenzykliken[1] aufgrund ihrer Unterscheidung zwischen dem, was des Kaisers, und dem, was Gottes ist, keine theoretische Rechtfertigung erblicken könnten. Heute aber ist, wie Bischof Sangu im September 1975 bei der Vierten Vollversammlung des SECAM (Symposium der Bischofskonferenzen von Afrika und Madagaskar) zu Rom bemerkt hat, «die alte Theorie, wonach Kirche und Staat zwei vollkommene Gesellschaften darstellen, offensichtlich veraltet», obwohl «noch keine klare Theorie hervorgetreten ist, um sie zu ersetzen». Eine bloße Schilderung der in jüngster Zeit in Afrika bestehenden Beziehungen zwischen Kirche und Staat würde somit mehr Probleme stellen als lösen. Infolgedessen haben wir uns dafür entschieden, einige der Faktoren zu prüfen, die mit der Suche der römisch-katholischen Kirche[2] nach einer neuen Identität und einer neuen Rolle innerhalb der immer zahlreicheren autoritären sozialistischen Regimes in Afrika gegeben sind.

Das ökonomische und das ökumenische Element des Wandels auf katholischer Seite

Obwohl das Etikett «römisch» einzelne Katholiken irritieren mag, entspricht es haargenau dem besonderen Charakter der Kirche in Afrika. Von der Latinität der katholischen Kirche unter den Ibos war ein bekannter theologischer Besucher stark beeindruckt[3]. Das römische Gepräge der katholischen Kirche in Afrika wird manchmal auf deren finanzielle Abhängigkeit vom Vatikan zurückgeführt. Würden jedoch finanzielle Zuschüsse aus anderen Quellen ohne weiteres für Anliegen verwendet, die afrikanischer sind als die Bestrebungen, die in vielen kirchlichen Kreisen vorherrschen? Die afrikanischen Bischöfe scheinen ja darauf erpicht zu sein, alles, womit ihre westlichen Kollegen ausgerüstet sind, ebenfalls zu besitzen. Sind aber Priesterseminarien und Schwesternkongregationen für Diözesen der Dritten Welt etwa nötiger, als für Entwicklungsländer nationale Fluggesellschaften und protzige Präsidentenpaläste notwendig sind?

Überlegungen wie diese und das Beispiel von Selbstvertrauen, das unabhängige Kirchen geben, haben manche Afrikaner zur Überzeugung gebracht, daß ein Aussetzen der Hilfe von außen und des Zuzugs ausländischen Personals die großen Konfessionen dazu zwingen würde, ein überzeugenderes afrikanisches Gepräge anzunehmen. Dies sind jedoch Stimmen einer Minderheit: die Mehrheit wünscht, Geld aus dem Westen zu erhalten und darüber ihren eigenen Prioritäten entsprechend verfügen zu können[4].

Eine vermehrte ökonomische Unabhängigkeit könnte also die Identitätskrise der Kirche Afrikas nicht ohne weiteres lösen. Würde aber vielleicht eine ökumenische Anpassung an die religiöse Szene Afrikas, sei sie nun christlich oder herkömmlich, sich als wirksamer erweisen?

Obwohl der afrikanische Charakter der unabhängigen Kirchen so ungezwungen wie unbestreitbar ist, so ist er doch nicht ganz problemlos. Beispielsweise liegt darin, daß die Kimbangui-Kirche bei der Eucharistiefeier afrikanische Elemente und bei der Taufe nicht Wasser verwendet, ein Sakramentalitätsverständnis, das möglicherweise tiefer ist als das, das innerhalb der von Rom gezogenen Reformgrenzen toleriert wird. Daß aber die Kimbanguisten Abstand nahmen von ihren Landsleuten, die gegen das Kolonialregime protestierten, ist ein Entschluß, der in den Augen von Theologen, schwarzen und andern, für die der Freiheitskampf und das Evangelium sich ganz gut miteinander vertragen, problematisch ist.

Dadurch, daß eine Kirche zu «eigenbrödlerisch» ist, kann sie ihre Glaubwürdigkeit als Reinkarnation eines Christus, der, falls Küng, geschweige Belo, richtig

sieht, alles andere als ein beschwichtigender Sakralisierer der bestehenden Verhältnisse war, aufs Spiel setzen. Einige der neuen Bewegungen in Afrika scheinen ebensowenig realistisch zum Aufbau der Nation beizutragen, wie die ersten Christen imstande waren, das Los der Frau und der Sklaven rasch zu verbessern.

Das Mißtrauen, das die meisten afrikanischen Politiker einheimischen religiösen Bewegungen, selbst solchen, die christlich inspiriert sind, entgegenbringen, ist vielleicht durch deren anscheinende Unfähigkeit motiviert, Probleme auf Ebenen anzupacken, auf denen man für gewöhnlich zu wirksamen Lösungen gelangt. Auch wenn einzelne Führer mit diesen Bewegungen liebäugeln, ist doch keiner so weit gegangen, daß er ihnen den Status von Nationalkirchen gegeben hätte. Heinrich VIII. mag ein Anglikaner gewesen sein, Mobutu aber ist kein Kimbanguist. Was für eine Tendenz beispielsweise in Äthiopien oder Moçambique auch herrschen mag, so geht sie doch dahin, Kirchen, die von alters her oder durch Kolonialgewalt den Status von Nationalkirchen erhalten hatten, diesen zu nehmen und Sekten, welche die nationale Einheit behindern, zu unterdrücken[5]. Würde sich die katholische Kirche unbedacht nach diesen afrikanischen Kirchen richten oder ihre wichtigeren Strukturen ihnen unterschiedslos angleichen, so würde dies nicht nur die gewöhnlichen römischen Katholiken ihr entfremden, sondern auch ihre Beteiligung an der Bestimmung über das Schicksal der Nation nur noch belangloser machen.

Eine Veränderung des katholischen Christentums auf eine noch weitere Ökumene hin wäre wohl noch bedenklicher. Zwar sind nicht sämtliche afrikanischen Religionen zum Sterben verurteilt; einige von ihnen haben eine beachtliche Selbstsicherheit und Anpassungsfähigkeit an den Tag gelegt. Die Gefahr läge eher darin, daß ein nach Identität suchender Dialog mit herkömmlichen Religionen, selbst da, wo er möglich wäre, die Aufmerksamkeit von Problemen ablenken könnte, die viel wichtiger sind. Allzuoft entartet dieser Dialog, selbst wenn er in besten Absichten unternommen wird, zu einem zerfleischenden Monolog. Nicht nur wird dabei ethnologischen Gegebenheiten Gewalt angetan, so z.B. wenn in die Ahnenverehrung ein Verlangen nach persönlicher Unsterblichkeit hineingelesen wird, sondern es wird dabei auch die Urkultur nach Elementen durchsucht, die sich in die klassisch konzipierte Priestertums- und Sakramentenstruktur der katholischen Kirche einfügen lassen. Ist aber die Rolle des religiösen Ritus so selbstverständlich und wird der ewige Platz des Priestertums – vgl. die Worte des Psalmisten – stets einen Widerschein auf Erden finden? Kann man den Dialog mit einer Naturreligion abschließen, bevor diese grundlegenden Prämissen gelegt worden sind? Vorerst der Islam und sodann, endgültiger, der säkular(isierend)e Staat sind wahrscheinlich für die Zukunft der katholischen Christenheit in Afrika maßgebendere Gesprächspartner als die Anhänger herkömmlicher Religionen und andere Christen.

Die Kirche und der politische Wandel

Von den 47 Mitgliedstaaten, die im Juli 1976 – es war genau fünfundzwanzig Jahre her, seit Libyen die Bewegung des afrikanischen Kontinents zu unabhängigen Nationen eingeleitet hatte – an der dreizehnten Gipfelkonferenz der Organisation für die Einheit Afrikas teilnahmen, hatten nicht weniger als 23 militärische Staatsstreiche durchgemacht, die Hälfte von ihnen mehr als einmal. Doch, wie «The Economist» betonte[6], fiel diese Unstetigkeit weniger auf als die Lateinamerikas, so daß verborgen blieb, daß Afrika weithin ein eigenes Gepräge annimmt. Es gibt kaum ein Land auf dem Kontinent, das die politischen Strukturen, die ihm von den scheidenden Kolonialmächten übermacht worden waren, nicht abgestoßen und nicht zumindest die äußeren Züge eines im Grunde ruralen und revolutionären Sozialismus angenommen hätte.

Dieser Übergang zu totalitären Regimes, handle es sich nun dabei um das einer Einheitspartei – 29 der 32 Länder mit zivilen Regierungen werden so regiert – oder um ein Militärregime, ist gegensätzlich beurteilt worden. Auf der einen Seite stehen die, die der Überzeugung sind, es gebe «bloß eine einzige Art politischer Freiheit»; diese sei – wenn auch nicht vollkommen – in den Vereinigten Staaten und ungefähr 27 weiteren Ländern der Welt vorhanden[7]. Auf der anderen Seite wenden die Befürworter des afrikanischen Sozialismus ein, wohl habe eine verwestlichte Elite ihre Freiheit, andere auszubeuten und selbstsüchtig dem Vergnügen zu frönen, eingebüßt, dafür aber habe sich die materielle Lage des Volkes gewaltig verbessert und sei das nationale Ansehen gestiegen.

An seiner Versammlung vom November 1974 in Accra steuerte das SECAM-Komitee für innerafrikanische Angelegenheiten (CAIA) einen mittleren Kurs zwischen diesen beiden Extremen. Es äußerte seine Besorgnis darüber, daß die Macht immer mehr von einem Mann oder einer Partei an sich gerissen und jegliche Opposition unterdrückt werde. Die Bischöfe sahen aber davon ab, diese auf dem ganzen Kontinent herrschende Tendenz im Namen eines absolut objektiven, einhelligen Freiheitsverständnisses gänzlich zu verurteilen. Das Komitee scheint zu berücksichtigen, daß man nach einer Freiheit sucht, die weder der Praxis

der liberalen Demokratie des Westens noch der des autoritären afrikanischen Sozialismus entspricht.

Sich einfach damit abzufinden, daß die bürgerlichen Freiheiten aufgehoben sind, bis ein Mindestmaß an politischer Reife und sozialer Wohlfahrt erreicht sein werden, wäre sicherlich kein schöpferischer Beitrag zur Suche nach einem afrikanischen Freiheitsverständnis. Konkret gesprochen, sind die afrikanischen Katholiken dazu aufgerufen, eine treffende, doch angepaßte Definition der Menschenrechte auszuarbeiten, und zwar in zwei verschieden gelagerten politischen Situationen: in einer Umgebung, die zur Religion neutral oder positiv eingestellt ist und in einer zur Religion indifferent oder manchmal feindlich eingestellten Umgebung. Zur Veranschaulichung dieser beiden Typen nehmen wir Tansania und Moçambique.

Tansania: ein Ausnahmefall in mehr als einer Beziehung?

Es wäre schwierig, ein Land ausfindig zu machen, das dem Christentum gegenüber freundlicher gesinnt wäre als Nyereres Tansania. Warum also, fragen sich etwas linkslastige Kommentatoren, hat die Kirche nicht die Gelegenheit ergriffen, sich der westlichen Strukturen zu entledigen und sich in mehr sozialistischer Richtung neu zu gruppieren? Die Gründe für diese Zurückhaltung sind hintergründig ebenso verwickelt, wie sie vordergründig uneindeutig sind.

Erstens scheinen sich in Tansania die Männer der Kirche intuitiv der weitreichenden Rückwirkungen bewußt zu sein, die jede durchgehende Integration in das sozialistische System hätte. Rom sah klar – was nicht heißen will, richtig –, daß das Experiment mit Arbeiterpriestern keine bloße Reform, sondern eine radikale Veränderung des herkömmlichen Priesterbildes in sich schließe. Und so befürchten auch die Bischöfe Tansanias mit Recht, daß eine gewisse Gestalt der Kirche – die, an der sie am meisten hängen – verschwinden würde, falls eine massive Abwanderung von Missionaren zu den Ujamaa-Dörfern stattfände und der Ortsklerus allein gelassen würde[8].

Zweitens kann der Abstand zwischen Spitze und Fußvolk in einem Einparteienstaat ebenso groß sein wie in einer monarchisch organisierten Kirche. Wenn Nyerere die Sphären der Religion und der Politik auseinanderhält, spricht er eine Sektorensprache, die von den Bischöfen verstanden wird. Es ist gut, das Volk, das dazu erzogen worden ist, im Sozialismus eine Kampffront für den atheistischen Materialismus zu erblicken, mit dem Hinweis darauf zu beschwichtigen, daß die Ujamaa-Bewegung nichts enthalte, was gegen den Glauben oder die Sittlichkeit wäre. Nach meiner eigenen Erfahrung aber lassen sich diese Unterscheidungen, die der Präsident macht, weiter unten als Freibrief dafür deuten, die Religion zu privatisieren, um ihre ganze soziale Bedeutsamkeit zu bringen und so zu einem Randdasein zu verurteilen. Obschon Mangel an Wille zur Zusammenarbeit und zuweilen offene Feindseligkeit auf seiten örtlicher Beamten den auf höchster Ebene abgegebenen Erklärungen nicht ihre Ehrlichkeit nehmen, so bedeuten sie doch etwas für Männer der Kirche, die zuerst zusehen wollen, bevor sie den Wagen des Sozialismus besteigen.

Es wäre also eine Utopie, wollte man erwarten, daß die jetzigen Hierarchien in sozialistischen Ländern wie Tansania gewillt wären, die einzige Kirche, die sie gekannt haben, niederzureißen. Hingegen könnten sie kraftvoller eine prophetische Rolle übernehmen, wozu sie ja manche afrikanische Präsidenten aufgefordert haben[9]. Seltsamerweise liegen vielleicht ebensoviele streng politische wie lauter evangelische Gründe dafür vor, daß Männer der Kirche ihre prophetische Stimme in Einparteienstaaten lauter erheben.

Die Armen sind es, die zu schützen sind. Eine Kirche, die des Namens Christi würdig ist, wird sich wenigstens für den Schutz der Benachteiligten einsetzen. In Einparteienstaaten handelt es sich bei diesen Armen vielfach um abgesetzte Häuptlinge, verärgerte Älteste, abspenstig gemachte Eliten und als Sündenböcke hingestellte Minderheiten. Liegt es nicht gerade im Interesse der Partei, eine Institution zu begünstigen, die wie die Kirche als Sicherheitsventil dient und zu verhüten vermag, daß man das System übermäßig haßt und sich ihm zu entziehen sucht? Könnte die Kirche die Kraft und Erfahrung solcher Gruppen nicht wieder dem Wohl des ganzen Landes dienstbar machen?

In Wirklichkeit aber war die Tendenz, obwohl es bemerkenswerte Ausnahmen und soziologische Erklärungen dafür gibt[10], eher die, daß sich diese prophetische Stimme nur selektiv und negativ erhob. Die Stimme der Hierarchie ist kaum zu vernehmen, wenn verbrecherische Praktiken oder ungerechte Strukturen – wie die Massaker in Burundi oder die Korruptionsaffären der herrschenden Clique Kenias – anzuprangern sind, sie erschallt aber überlaut, wo es um die Sexualität geht. Während die päpstlichen Stellungnahmen zu Sozialproblemen kaum Widerhall finden, stoßen die vatikanischen Verlautbarungen über die Sexualmoral bei den Bischöfen auf lebhaften Beifall.

Vorläufig ruft eine Situation, wie sie in Tansania vorliegt, nicht deutlich nach einer radikalen Veränderung in der Kirche. Hingegen ist eine Haltungsänderung im Sinn einer tätigen, wenn auch kritischen Solidarität mit dem afrikanischen Sozialismus sicherlich vonnöten, sonst wird die Kirche zu einer um ihre

Kraft gebrachten Randfigur, wie das in anderen Ländern der Fall war, wo sie es unterließ, auf die Zeichen des Anbruchs einer neuen Zeit entschieden genug zu reagieren.

Moçambique – eine Ausnahme, welche die Regel bestätigt?

So sehr man sich Verhältnisse wie in Tansania herbeiwünscht, muß man sich doch fragen, ob die Kirche gut beraten wäre, diesen Fall als typisch anzusehen. Ist nicht der – nicht notwendigerweise heftige – Konflikt sowohl geschichtlich wie ideell gesehen die normale Situation der Beziehungen zwischen Kirche und Staat? Wenn wir Moçambique als einen Modellfall ansehen, der für den gesamten Kontinent maßgebend werden kann, lassen sich die minimalen Bedingungen, die für das Dasein der Kirche vorhanden sein müssen, vielleicht für die Zukunft besser abschätzen als dies bei den maximalen Bedingungen der Fall ist, mit denen sich Barrett oder Bühlmann befassen[11].

Zu Ländern wie Äquatorial-Guinea, wo die Kirche furchtbar rachsüchtig verfolgt wird, kann ein Außenstehender nicht viel mehr sagen als dies, daß Märtyrer die christlichen Grundwerte ideell besser bezeugen als das Pochen auf nebensächliche klerikale Standesprivilegien. Es wäre für einen Außenstehenden odiös, sagen zu wollen, wer für eine gute Sache gestorben sei und wer nicht. Wenn doch die Beteiligung ansehnlicher Teile des europäischen Klerus an der Verteidigung von Minderheiten in Europa zumindest toleriert wird, warum sollten ähnliche Bestrebungen afrikanischer Priester als Stammesdenken gebrandmarkt werden? Dies wäre besonders da nicht richtig, wo man weder für eigensüchtige Anliegen einer Region noch für Vorrechte einer Elite kämpft.

Für einen Außenstehenden ist es auch nicht leicht, über Angelegenheiten zu urteilen, über die sich die Landesbewohner selbst streiten. Beispielsweise ist sich der Klerus von Togo und Zaïre darüber, ob die Afrikanisierung der Taufnamen sinnvoll sei oder nicht, ebensowenig einig wie einst der Klerus Frankreichs über die Frage, ob umwälzende Änderungen im Kalendarium sinnvoll seien oder nicht. Zwar liegt, vom Volk her gesehen, in solchen banalen Neuerungen oft wichtigeres, als es von außen besehen der Fall zu sein scheint. Geht es aber dabei schließlich um mehr als um einen Machtkampf oder eine Grenzstreitigkeit zwischen Priestern und Politikern?

Auch über Länder mit einer sehr unberechenbaren Führung wie Uganda oder mit einem äußerst labilen, zwischen Liebe und Haß schwankenden Verhältnis zwischen Kirche und Staat wie Zaïre läßt sich wenig Bestimmtes sagen. Solche Beispiele veranschaulichen aber, wie sehr die Beziehungen zwischen Kirche und Staat in Afrika oft mehr von Persönlichkeiten als von Grundsätzen abhängen. Während in Tansania die kirchlichen Schulen der Regierung übergeben worden sind und der Jugendorganisation der Partei Einlaß in die Seminarien gewährt wird, lösten in Zaïre diese beiden Probleme bei allen, die damit zu tun hatten, geradezu einen Schock aus.

Was die afrikanischen Länder mit einer liberalen Wirtschaftsordnung – wie Kenia, Nigeria oder die Elfenbeinküste – betrifft, so haben sich sachkundige Kommentatoren gefragt, wie lange es dauern werde, bis es zu der für ihre lateinamerikanischen Gegenstücke charakteristischen Polarisierung in der Kirche und im Staat kommen werde[12]. Moçambique hingegen, zu dem sowohl im Fernen Osten[13] wie in Afrika selbst Parallelen vorliegen, bietet wahrscheinlich das ideale Testgelände zur Prüfung der Frage, ob es die katholische Kirche mit ihren jüngsten Erklärungen, sie wolle kleine Christengemeinden ernstnehmen, ehrlich meint oder nicht. In dieser Richtung nämlich hat die Kirche die Art der Veränderung gesehen, die ihr die neue Identität verschaffen soll, nach der sie so sehnsüchtig sucht.

Über die religiöse Situation in Moçambique unzweifelhafte Informationen zu erhalten[14], ist nicht leicht. Öffentliche Maßnahmen wie die Verstaatlichung der Schulen, die Sperrung kirchlicher Fonds, die Schließung von Knabenseminarien, die Ausweisung von Missionaren scheinen Hinweise darauf zu sein, daß man versucht, das katholische Christentum um seine Institutionen zu bringen. Die atheistische Einstellung der Massenmedien und die antireligiöse Tendenz vertraulicher Dokumente scheinen Anzeichen dafür zu sein, daß zumindest eine Machtelite den Wunsch hegt, den Glauben übermäßig zu subjektivieren. Zudem läßt der chinesisch geprägte Sozialismus Moçambiques wenig Raum für Religionsdiener aller Art, heidnische und christliche. Das Arbeiterpriesterideal ist zur Norm für alle und nicht nur für wenige exzentrische Kleriker geworden.

Die Tatsache, daß die Christen im großen und ganzen im Kampf gegen den Kolonialismus redlich mitgekämpft haben, wobei einige für ihren Protest gegen die imperialistische Unterdrückung büßen mußten, scheint nach Meinung eines so radikalen Regimes, wie es in Moçambique herrscht, nicht zu genügen, um der Kirche eine Weiterexistenz in bescheidenerem, doch herkömmlichem Rahmen zu garantieren. Deshalb wird man sich kaum darüber verwundern, daß «die systematische Bildung kleiner Christengemeinden», die

in anderen Ländern Afrikas als «die entscheidende pastorale Vordringlichkeit in den kommenden Jahren» angesehen wird[15], in den Augen der Bischöfe Moçambiques eine unmittelbare Vorbedingung für das Überleben des Christentums darstellt.

Die Verlautbarungen der Bischöfe Moçambiques sind merklich eindringlicher und auffallend weniger dirigistisch als die ihrer Kollegen in anderen Ländern des Kontinents. «Die Zeit für die Vorschriften ist vorbei. Konkrete Lösungen werden vom gesamten Gottesvolk zu kommen haben... Eine Kirche, die nicht Volkskirche und nicht davon beseelt ist, daß sie mit dem Volk marschiert, wird in der Geschichte, die das unabhängige Moçambique eingeleitet hat, keinen Platz haben. Die Seelsorgetätigkeiten müssen also von den Gemeinden ausgehen und nicht von einem an der Spitze der Pyramide isoliert dastehenden Missionar oder Missionarsteam. Die Initiativen und Zielsetzungen müssen von den Gemeinden kommen und von ihnen übernommen werden.»[16]

Eine Ortskirche, die durch die Umstände gezwungen ist, ihren Schwerpunkt auf kleine Gemeinden zu verlegen, wird ein erheblich anderes Gepräge haben als eine Ortskirche, die solche Strukturen als Lösung für ihre Pastoralprobleme aufzudrängen vorhat. Eine solche wird, kaum daß man von kleinen Gemeinden zu sprechen begonnen hat, von vornherein bestimmen wollen, wie weit das Volk an der Sendung der Kirche – die im wesentlichen weiterhin in klerikalen Linien gedacht wird – teilhaben kann. «Keine Aktion soll unternommen werden ohne Zustimmung des Bischofs», sagte ein Sprecher an der SECAM-Konferenz von 1975. Diejenigen, die am meisten über Ortskirchen sprechen und schreiben, leben, wie der Apostel Paulus, selber selten in einer von ihnen.

Im Unterschied aber zu Paulus scheinen die heutigen kirchlichen Autoritäten gewillt, über bodenständige Gruppen die Kontrolle zu behalten. Sie werden zwar Basisgemeinden an ihrem Apostolat teilzunehmen gestatten, so wie sie dies einst den Katechisten zugestanden, aber es kommt für sie nicht in Frage, dem Volk Rechenschaft abzulegen. Würde man es Ortsgemeinden freistellen, selbst darüber zu befinden, welchen Priester- und Priestertumstyp sie wünschen, käme es dann am Ende nicht schon sehr bald zu verheirateten, ja zu weiblichen Priestern? Solange die Umstände nicht anders entscheiden, gibt es nur wenige Bischöfe, die es als Willen Gottes ansehen, den Anregungen von Ortsgemeinden so entscheidend Rechnung zu tragen.

In Algerien hingegen scheinen wie in Moçambique die Verhältnisse einzelne Bischöfe zur Einsicht gebracht zu haben, daß das Gepräge der christlichen Basisgemeinden eher heuristisch herauszufinden als von der Hierarchie zu bestimmen ist.

In einer Reflexion über die Erfahrung einer christlichen Minderheit auf der Suche nach ihrer Identität angesichts einer immer monolithischeren muslimischen Mehrheit gelangte Bischof Teissier von Oran (Algerien) zu folgenden vorläufigen Schlußfolgerungen: 1. Man wird immer mehr inne, daß die Kirche nicht ein für allemal mit selbstverständlichen Aufgaben und einer Reihe von Strukturen, um diese zu erfüllen, versehen worden ist, sondern die Kirche erhält beständig Hinweise auf ihre Identität aus einem echten Dialog mit anderen Kulturen; 2. es kommt immer mehr der Gedanke auf, daß die christlichen Basisgemeinden nicht als Keime oder Zellen zu einer voller ausgestatteten Kirche anzusehen sind, sondern eigenständige Ortskirchen[17] bilden und vielleicht Antizipationen des einzigen Kirchentypus darstellen, den die in der Welt von morgen bestehenden Verhältnisse zulassen werden; 3. man wird sich immer mehr bewußt, daß man nicht ohne weiteres annehmen darf, nachdem die Kirche ihrer Schulen, Spitäler und Entwicklungsprojekte beraubt sei, könne ihre sakramentale, geistliche Rolle lauterer hervortreten als je.

Diese dritte Einsicht ist von besonderer Bedeutung für die letzte der Großkirchen, die durch geschichtliche Umstände erst noch dazu gebracht werden muß, sich ernsthaft mit der Notwendigkeit einer radikalen Entklerikalisierung zu befassen. Wenn Regierungen die Erziehungs- und Gesundheitsinstitutionen der Kirche übernommen haben, hat der Klerus bis heute für gewöhnlich die Bedeutung dieser Entwicklung verharmlost mit der Bemerkung, diese seien schließlich nur indirekte Apostolatsmittel. Doch abgesehen davon, daß dieses dichotomistische Denken die Arbeit der Schwestern, Brüder und der Laienschaft in ihrem Werte herabsetzt, kann man sich fragen, ob es nicht zu Unrecht das Wesen der Kirche dem direkten, priesterlichen Apostolat gleichsetzt.

Bischof Teissier fragt sich sogar, ob wir das Wirken des Priesters weiterhin mit der sakramentalen Belebung der Christengemeinde identifizieren dürfen[18]. Die Zukunft bietet hierzulande wenig Möglichkeiten für einen Priester, der sich in das Allerheiligste zurückzieht, um daselbst für das Volk heilige Mysterien zu feiern. Wird wohl mit der Zeit beträchtlich mehr Raum sein für den Typ eines Priesters, der es als seine ständige Berufung ansieht, für die geistlichen Anliegen im weiten Sinn sowie für die strikt sakramentalen Bedürfnisse einer Kirche zu sorgen, die sich in jeder Hinsicht mit einer kleinen Christengemeinschaft decken wird? Andererseits wird man stets eines Menschen bedürfen, der über die zwischen verschiedenen Gruppen

und Kulturen bestehenden Klüfte christliche Brücken baut. Man wird, wie Teilhard de Chardin es formulieren würde, stets einen Aktivierer spezifisch christlicher Energie brauchen.

Von einer «sich verändernden Kirche» zur «Veränderung einer Kirche»

Während der Kolonialperiode bestand der Wandel der katholischen Kirche in Afrika zumeist in ihrer eigenen Entwicklung aus einem erst ersprießenden zu einem voll ausgebildeten Zweig der Kirche. Sie wußte, was sie zu ihrer kirchenrechtlichen Mündigkeit brauchte, und war voller Zuversicht, früher oder später diese zu erreichen. Dieses Vertrauen auf ihre Fähigkeit, sich selber zu wandeln, ist verschwunden, und statt dessen ist Unsicherheit aufgekommen, seitdem die Kirche durch Umstände, die außer ihrer Gewalt liegen, gezwungen wird, sich zu wandeln.

Das einzige Problem ist nun die Frage, wie die Kirche sich wiederum in den Griff bekommen kann. Nur dann, wenn ihre Veränderung in ihren eigenen Händen liegt, kann sie Christus dem sich verändernden Kontinent glaubwürdig übermitteln. Damit dies geschieht, muß sie sich über die christlichen Basisgemeinden klar werden. Sind die sakramentenlosen, priesterlosen Gemeinschaften, die der Kirche von den auf dem Kontinent vor sich gehenden Veränderungen wahrscheinlich aufgezwungen werden, lediglich zeitweilige Zufluchtsorte, in denen die Christen den kommenden säkularistischen Sturm zu überstehen haben, bevor sie imstande sein werden, die Kirche ihrem früheren Format entsprechend wiederaufzubauen, oder nimmt in ihnen bereits eine künftige, bessere Form Gestalt an?

Während es im Interesse von Einparteienstaaten liegt, daß die Kirche massiv konzentriert ist, so daß sie in Schach gehalten werden kann, wäre der Sache Christi besser gedient, wenn sich die Christen zu so fein strukturierten Gemeinschaften zusammenschließen würden, daß es schwierig wäre, diese Christenzellen zu entdecken, geschweige denn aufzulösen. Regierungen können wohl Kirchen schließen, Priester ausweisen, Schulen und Spitäler enteignen. Eines aber kann ein auch noch so feindliches System kaum unterdrükken: die Zugehörigkeit eines Christen zu einer informell organisierten Gruppe.

Die verzagten Jünger erkannten den auferstandenen Christus zu Emmaus nicht daran, daß er die Messe zu feiern begann, sondern schon daran, daß er einfach ihr Mahl teilte. Die katholische Kirche in dieser Richtung zu ändern, mag vielleicht die Dinge nicht zum Bessern wenden, sicherlich aber nicht zum Schlimmern.

[1] Der anglikanische Bischof von Maseno (Kenia) gibt die klassische katholische Lehre wieder, wenn er behauptet: «Diese beiden Institutionen – Kirche und Staat – sind gottgewollt und als voneinander unabhängig von Gott eingesetzt» (H. Okullu, Church and Politics in East Africa, Nairobi 1974; auszugsweise abgedruckt in: Uhuru und Harambee: Kenya in Search of Freedom and Unity: IDOC-Dossier 14, Rom 1975, 72). Man zögert zwar, etwas als Sache Gottes zu bezeichnen, was in diesem Fall ganz klar die Sache Konstantins ist, doch gehört Bischof Okullu zu den wenigen afrikanischen Theologen, die über die Beziehungen ihres Glaubens zur Politik nachgedacht haben.

[2] Wenn in diesem Aufsatz das Wort «Kirche» öfters kurzerhand für die «römisch-katholische Kirche» und diese Bezeichnung für die «römisch-katholische Hierarchie» verwendet wird, so deshalb, weil dadurch deutlich veranschaulicht wird, daß der Begriff «Kirche» infolge seiner soziologischen Parallelen und der Position der Kirche in Afrika hauptsächlich für Verlautbarungen von Bischöfen verwendet wird. Obwohl, was das hier ins Auge gefaßte kirchliche Establishment betrifft, ein gewisser Wandel vor sich geht, so muß doch das christliche Volk sich selbst durchhelfen, ob mit oder ohne den Klerus.

[3] A. Hanson in «The Times» vom 5.6.1976.

[4] Obwohl sie oft anscheinend rein pastoral sind, sind die Projekte von Klerikern der Dritten Welt fast immer latent gesellschaftlich-wirtschaftlich. P.K. Sarpong, Bischof von Kumasi (Ghana), hat eindrucksvoll dargelegt, daß sein Volk zwar nur eine Einzweckkirche toleriert, daß es sich aber taktisch dabei um Mehrzweckgebäude handelt: Should we build Churches or Social Centres?: Worldmission 26/2 (1975) 14–17.

[5] Obwohl die «Zeugen Jehowas» sich nicht leicht in irgendeinen modernen Staat eingliedern lassen, so ist es doch schade, daß ihre Unterdrückung in Malawi, Sambia und Moçambique so offensichtlich mit der Konsolidierung von diktatorischen Einparteienregimes zusammenhängt. Vgl. T. Hodges, Jehovah's Witnesses in Central Africa: Minority Rights Group, Report 29 (London 1976).

[6] Ausgabe vom 13.3.1976, S. 58.

[7] A.M. Greeley, American Catholicism: 200 years and counting: The Critic 34/4 (1976) 22. Da aber die Theologen der Dritten Welt, die sich im August 1976 zu Daressalam versammelt hatten, auch gegen die Freiheitsbeschränkung in einigen Ländern protestierten, so wäre es für einen Außenstehenden sicherlich fehl am Platze, jegliche Form des afrikanischen Sozialismus weißzuwaschen.

[8] Es ist schon viel geschrieben worden über den Ujamaa-Bischof Mwoleka – vielleicht zu viel, denn er ist für Afrika ebenso untypisch wie Helder Camara für Lateinamerika –, und er hat seine Haltung bei mehr als einer Gelegenheit erklärt. Vgl. seine Einleitung zum vervielfältigten Bericht über die Erfahrungen solcher, die in Ujamaa-Dörfer umgesiedelt sind: New Ways of sharing in community, Rulenge diocese, Tansania 1975; vgl. auch: Sr. M. Salat, Living in ujamaa villages – a reflexion: SEDOS (Rom 1976) 197–199; M. Singleton, Prêtre ouvrier = UJAMAA 2: Spiritus 16/6 (1975) 427–435; J. van Nieuwenhove in S. Urfer, Socialisme et Église en Tanzanie (Paris 1975) 108–128.

[9] Präsident Kenyatta von Kenia sagte in einer Ansprache an die Vollversammlung der AMECEA (der Vereinigung der Bischofskonferenzen von Ostafrika): «Wir brauchen die Kirche und die gewöhnlichen Christen in unserer Mitte, damit sie, wenn wir einen Fehler machen, uns dies sagen. Die Kirche ist das Gewissen der Gesellschaft, und die heutige Gesellschaft bedarf eines Gewissens. Sprechen Sie ungescheut! Wenn wir etwas Falsches tun und Sie ruhig bleiben, haben Sie sich einmal für unseren Fehler zu verantworten» (AMECEA documentation service vom 15.7.1976). Da die meisten Informationskanäle und die Schlüsselstellungen in den Händen der Partei sind, sind in manchen afrikanischen Ländern nur noch Kleriker imstande, die Rolle eines Hofnarrs oder eines Propheten zu spielen. Daß sich prominente Afrikaner furchtbar ernst nehmen und dementsprechend leicht verletzlich sind, ist in einem Kontinent, der einmal wegen seiner sorglosen Fröhlichkeit bekannt war, bereits legendär geworden. Die in den

bisherigen Gesellschaften nicht unbekannte politische Satire fehlt auf der heutigen afrikanischen Szene auffallend. Vgl. F. M. Rodegem, Ainsi parlait Samandari: Anthropos 69 (1974) 753–835. Es ist geradezu eine Ironie, daß die Kirche – eine Organisation, die man mit Inquisition und Intransigenz in Verbindung bringt – in einem Einparteienstaat vielleicht die einzige Körperschaft ist, die weit verbreitete Mythen zu durchschauen vermag, wie z.B. den Mythos, ein paradiesisches Gemeinschaftsleben sei durch den späteren selbstsüchtigen Kolonialismus zerstört worden.

[10] Eine dieser Ausnahmen ist die vom Erzbischof von Lubumbashi furchtlos erhobene Anklage, Menschen beuteten Menschen aus (Fastenhirtenbrief von 1976).

[11] D.A. Barnett, Frontier situations for evangelisation in Africa: Int. Rev. of Mission 59 (1970) 39–54 und: W. Bühlmann, Wo der Glaube lebt. Einblick in die Lage der Weltkirche (Freiburg i.Br. 1974).

[12] Der Bericht der International Labour Organisation über Kenia bemerkte, er erblicke nicht als erster Parallelen zu der Erfahrung, die man in Lateinamerika mache: IDOC-Dossier aaO. 40. Die Bischöfe Nigerias fühlten sich auf ihrer Vollversammlung von 1976 verpflichtet, ihren Mitbürgern in Erinnerung zu rufen, «daß Wohlstand eine besondere Anstrengung, sich sittlich richtig zu verhalten, erfordert».

[13] Erzbischof Nguyen van Binh von Saigon hat seiner Herde beizubringen versucht, daß ein egalitärer Sozialismus dem ausbeuterischen Kapitalismus theoretisch vorzuziehen sei und daß die Versetzung von Priestern und Laien in die Pionierdörfer Vietnams nicht in jeder Hinsicht ein Unglück sei.

[14] Vgl. FIDES vom 3.4.1976 und 18.9.1976 (Rom); das vertrauliche Dokument, das die römisch-katholische Kirche als konterrevolutionär hinstellt, aber eher zu einem vorsichtigen Untergraben der Kirche von innen her als zu ihrer direkten Zerstörung rät, wurde später von einem Regierungssprecher als Fälschung bezeichnet. Vgl. Inf. Cath. Internat. vom 15.5.1976.

[15] AMECA documentation service, Nairobi, 31. 7. 1976.

[16] Der von Bischof Vieira Pinto und seinem Klerus im Juli 1975 ausgearbeitete Text wurde im IDOC-Bulletin 41, Rom 1976, S. 8, veröffentlicht. Vgl. eine ähnliche Verlautbarung von Erzbischof Bakole von Kananga (Zaïre): Church and Authenticity in Zaïre: Pro Mundi Vita, special note 39 (Brüssel 1975) 16.

[17] «Die Kirche Christi ist in allen legitimierten Ortsgemeinden der Gläubigen wahrhaft zugegen; diese werden in ihrer Vereinigung mit ihren Hirten im Neuen Testament ‹Kirchen› genannt», heißt es im schon angeführten AMECEA-documentation service. Diese Verwendung des Ausdrucks, wozu in Lateinamerika Parallelen vorliegen (vgl. J. Marins, La comunidad eclesial de base, Buenos Aires 1969, 37–42), ist wenigstens etymologisch der allgemeineren Verwendung des Wortes, wonach es Gesamtheiten oder Räte von Einzelkirchen bezeichnet, vorzuziehen. Vgl. J. Mason, The local Church: SEDOS (Rom 1975) 395–396. Es wäre weniger mystifizierend so wie phänomenologisch genauer und ökumenisch löblicher, wenn die Theologen sagen würden, daß die Orts- (oder Einzel-)Kirchen die Kirche als Idealtypus teilweise zum Ausdruck bringen, statt daß sie sagen, die Ortskirchen umfaßten sie sakramental. Sakramentalisieren denn die einzelnen Autos die Automobilität oder konkretisieren sie das Bedürfnis nach Mobilität restriktiv? Die Gefahr, Institutionen, die das Absolute bezeugen, zu verabsolutieren, wurde betont von H. Maurier, La théologie chrétienne des religions non-chrétiennes: Lumen Vitae 31/1 (1976) 93.

[18] «Das Leben der Priester läßt sich nicht als Sakramentalisierung oder Beseelung einer christlichen Gemeinde erklären», sagt Bischof Teissier, La vie d'une Eglise locale dans la perspective du synode épiscopal de 1974: Rev. des Sciences Rel. 48/4 (1974) 344.

Übersetzt von Dr. August Berz

MICHAEL SINGLETON

1932 geboren; Studium bei den Weißen Vätern in Irland, Holland und Nordafrika. Nach seiner Priesterweihe 1962 schrieb er an der Universität Gregoriana zu Rom eine Dissertation über Teilhard de Chardin und Camus und am Institut für Sozialanthropologie der Universität Oxford eine weitere über die Naturreligion. 1969–1972 Erforschung des Besessenheitsphänomens in einem Ujamaa-Dorf in Tanzania und hierauf Forschungstätigkeit im Dienst der Bischofskonferenzen von Nigeria und Äthiopien. Er schrieb einen der «Essays presented to Sir Edward Evans-Pritchard: Zande Themes» (Oxford 1972) und veröffentlichte mehrere Aufsätze für die «African Ecclesiastical Review» sowie für «Anthropos», «Cultures et Développement», «Cahiers des Religions Africaines», «Journal of Religion in Africa», «Spiritus», «New Blackfriars» u.a. Das internationale Forschungs- und Informationszentrum «Pro Mundi Vita» in Brüssel, dem er nun angehört, veröffentlichte jüngst sein Dossier über «African Theology» (ins Französische übersetzt) und ein Bulletin über Volksreligion «Let the People Be» (ins Französische, Deutsche, Holländische und Spanische übersetzt). Anschrift: 6, rue de la Limite, B–1030 Bruxelles.

F. Eboussi Boulaga

Der afrikanische Christ auf der Suche nach seiner Identität?

Vor einem solchen Thema empfindet man etwas Unbehagen. Die Begriffe, mit denen es angezeigt wird, sind alle wie dunkle Knoten, die einfach aneinandergereiht sind: «Afrikaner, Christ, Suche, Identität»! Man hat unausweichlich das Gefühl, daß man im Nebel versinkt, hinter dem Bildschirm einer Sprache, der man zum Opfer fallen wird, um sich einem Ritual des Nicht-Berührens oder aber dem Beschwören einer unnennbaren, aber bedrängenden und bedrohenden Gegenwart hinzugeben.

Anstatt eine Rede zu halten, die zwischen Bewußtseinszuständen und Handlungsweisen vermitteln kann und die zugleich Formgebung und Regulierung «physischer» Eingriffe zur Transformation der umgebenden Wirklichkeit ist, macht man sich von vornherein gelähmt an die Arbeit, als Gefangener von Worten, die von Mythen und theoretischen Phantasmen belastet sind. Und man schließt sich in ein Gebäude von Worten ein, dessen immer mehr überhandnehmende leere Worte die Kehrseite zu einem bedeutsamen Schweigen darstellen. Dieses hält man gezwungenermaßen ein, und zwar gerade in bezug auf jene Fragen, die uns bedrängen: Sie beziehen sich auf das tägliche Überleben, auf die Menschenwürde, auf Entscheidungen oder Fahrlässigkeiten, die die Existenz einer großen Anzahl von Menschen betreffen, und auf die Gefahr kollektiver Entwürdigung. Die Blumen unserer Rhetorik wachsen auf dem Mist verschwiegener, zensierter Dinge und erstickter Hoffnungen.

Daraus entstehen dann Übungen auf Bestellung, für den Gebrauch außerhalb unseres Lebensbereichs, die von fernliegenden Sorgen und Problemstellungen angefordert wurden. Es sind gedungene, schmeichlerische und opportunistische Reden, orientalische oder akademische Palaver über Hirngespinste: Sind wir dazu verurteilt, ein Alibi zu suchen, uns der intellektuellen Prostitution oder dem Kampf mit Schatten hinzugeben? So muß denn das Empfindn für die Situation und der Wunsch nach Bestand, der in ihr wirksam ist, unseren Beitrag durchziehen und in Unruhe halten.

I. Identität und Werden

Was ist ein Afrikaner? Wer ist Afrikaner? Wie und warum stellt sich die Frage nach einer solchen Identität? Hinsichtlich dieses Etiketts, das nicht selbstverständlich ist, geraten zwei Meinungsstränge in Gegensatz zueinander. Für den ersten ist Afrika eine reine Benennung, die menschliche Wirklichkeiten abdeckt, die man nicht auf einen gemeinsamen Nenner bringen kann. Er unterstreicht gern die ökologische Verschiedenheit, die ethnischen Unterschiede und Antagonismen, zu denen dann noch soziale, wirtschaftliche und kulturelle Unterschiede kommen, die durch die Verschiedenheiten in der Kolonialisierung eingeführt wurden.

Bestenfalls hat man es mit einem abstrakten Wesen zu tun, das sich durch seine Mängel definiert, ein Wesen der Verneinungen, ohne Schrift, ohne Staaten, ohne Industrie oder Wissenschaft. Die Ähnlichkeiten, die man zwischen den Völkern Afrikas feststellt, entspringen aus dieser Art negativer Identität: der Gemeinsamkeit ihrer Zugehörigkeit zu einem prähistorischen, präindustriellen, präwissenschaftlichen und präphilosophischen Zustand.

Für den zweiten ist die afrikanische Identität eine naturgegebene Tatsache (und eine Evidenz), die sich durch die Jahrhunderte hindurch selbst bewahrt. Schon Jeremias zeugt davon, wenn er sich fragt: «Kann ein Äthiopier seine Haut wechseln oder ein Panther sein Fell?» Was man als Mängel des Afrikaners bezeichnet, ist nur die Kehrseite von Werten und positiven, uralten Eigenschaften, die in der Tiefe seiner Kultur und seines Wesens niedergelegt sind.

Durch die schlimmsten Umwälzungen hindurch stellt man das starrsinnige Fortbestehen der mündlichen Überlieferung, des universalen Symbolismus, eine Metaphysik der Vitalität, Kraft und Partizipation, des angeborenen Sinnes für den Rhythmus und für das Sakrale, einer Ästhetik mit feststehendem Kanon als Feier des Lebens in seiner Gesamtheit, das den Tod besiegt, fest.

Diese gegensätzlichen Thesen treten miteinander in Widerstreit, ohne sich gegenseitig zu widerlegen. Sie haben in der Tat die gleichen Voraussetzungen. Die Identität, die Gegenstand ihrer jeweiligen Blickrichtung ist, gehört zu der Größenordnung substantieller Dinge und Substrate. Der Afrikaner, von dem sie sprechen, ist jeder Geschichtlichkeit entkleidet und unfähig, ein neues Wesen herauszubilden, zu gestalten. Er ist kein Subjekt. Und schließlich teilen sie alle eine vorkritische Naivität, die die Tragweite der Probleme übersieht, für die diese Diskussionen nur eine Tarnung und ein Vorwand sind.

Die Evolutionsgläubigkeit, die der ersten Meinung zugrunde liegt, ist eine Ideologie, die das kulturelle und politische Vorherrschen und Beherrschen der westlichen Kolonialmächte legitimiert. Der Fixismus kehrt diese Position um, ohne sie aufzuheben: Er stellt eine «Reaktion» des Kolonisierten dar, der sich dadurch begreift, daß er in Gegensatz tritt. Man muß diesen Kreis der Verzauberung durchbrechen, in dem wir zu sehr damit beschäftigt sind, unseren Streit mit dem Herrn von gestern zu begleichen, zugleich aber zu sehr darum bemüht sind, seine Aufmerksamkeit und sein Interesse auf uns zu ziehen: So sehr sind wir noch von ihm abhängig.

Das alchimistische Suchen nach einem gemeinsamen afrikanischen Nenner ist enttäuschend. Es führt nur zu einem fleischlosen Gespenst, einer Artbestimmung, die ihrer Unterschiede entleert ist, einem Konzept, das nur eine Form anbietet, ohne die Personen, die sie doch bestimmen soll. Die Identität ist eine reine Wesensbestimmung, eine Kategorie des Verstandes, die das konkrete Sein als Beziehung zu sich selbst, ungeteiltes Bei-sich-Sein und Übereinstimmung mit sich selbst denkt. Nur das Nicht-Nachdenken macht aus dieser gedachten Form der unmittelbaren Gegenwart ein Ding an-sich, ein anderes Existierendes, das hinter den Akzidentien und hinter den äußeren Erscheinungsweisen, die ihm Ausdruck verleihen, verborgen ist.

Die Forderung nach einer solchen Identität schließt in ein Gebäude einander bedingender Trugschlüsse ein. Es gibt keinen mittleren Ausdruck, der es ermöglicht zu zeigen, wie die Identität in jenen Charakteristika, in diesen äußeren Erscheinungsweisen von sich selbst verschieden ist, wie ein «Sein» anderen «Subjekten» zuerkannt, ihr «Prädikat» werden kann. Wie kann man denn eine Gleichung aufstellen zwischen «Afrikanität» und diesen bestimmten Afrikanern?

Der Versuch, auf empirische Weise an die «Identität» heranzukommen, ist nicht fruchtbarer. Die Ergebnisse der Umfragen der Sozialwissenschaften und der Ethnographie lassen kaum Schlüsse zu. Zwei einander ergänzende Irrtümer stellen hier Fehlerquellen dar: Einerseits dehnen sie jene Qualitäten und Eigenschaften, die sie an einigen ihrer Elemente verifiziert haben, auf eine ganze, absolut genommene Sammlung aus, andererseits wenden sie die Eigenschaften der Anhäufung, die sie darstellen, auf alle Individuen insgesamt und jedes einzelne von ihnen an. Dies hat nur den Wert, daß man einen statistischen Mittelwert für die «Natur» jedes einzelnen hält.

Im übrigen würde man, damit diese Mittel etwas Gewicht hätten und Kredit verlangen könnten, vollständige Inventare benötigen. Aber man ist weit von einer solchen Vollständigkeit entfernt. Gesetzt den Fall, daß man sie erreichen kann, so wird sie von geringem Nutzen sein: Die Wirklichkeit wird sich in der Zwischenzeit geändert haben.

Aufzählen kann man hingegen ein Gesamt an Bedingungen, Bedingtheiten und Gegebenheiten. Aber so bedeutsam und notwendig sie auch sein mögen, es kommt ihnen keinerlei Bedeutung zu außerhalb dessen, was der Mensch daraus macht, der Art und Weise, mit der er daraus einen festen Bestandteil seines Geschickes macht. Gegebenheiten und Bedingtheiten haben nur innerhalb eines Planes, der sie näher bestimmt, Aktualität. So schreiben Hautfarbe, Geographie, einander naheliegende oder ähnliche Lebensgewohnheiten noch nicht Solidarität und Schicksalsgemeinschaft vor. Über Jahrhunderte hinweg haben diese Fakten die Neger in der Zerstreuung, der Gleichgültigkeit oder Feindschaft gegeneinander belassen. Sie stellten keine «objektiven Faktoren» einer gemeinsamen Daseinsweise in der Welt oder eines kollektiven Bewußtseins dar.

Der Afrikaner hat eine Geburtsstunde. Sie stellt die noch nicht dagewesene Ankunft von Menschen dar, für die Afrika der Raum ihrer Einwurzelung in der Welt ist, für die diese Rasse, dieser Raum, diese Lebensweisen, Traditionen und Geschichten die Bedingungen zum Auftauchen als Glieder eines historischen Subjekts, zur kollektiven Initiative, die zu sich selbst steht und ihre eigene Dauer entfaltet, sind.

Der Afrikaner ist nicht vorgegeben durch bestimmte Ethnien, bestimmte Wälder und Steppen und bestimmte Gebräuche. Er ist nicht in ihnen enthalten, vielmehr ist er es, der sich diese gibt. Es ist ihm aufgegeben, sich selbst ihnen abzugewinnen, sie sich anzueignen, indem er sie verwandelt. Sie sind untrennbar vorgegeben und zugleich aufgegeben.

Der Afrikaner hat keinen konkreten Inhalt, er existiert nur als so situierter, und zwar wenn er seine physischen, biologischen, kulturellen und historischen Bedingtheiten annimmt. Annehmen, das bedeutet für sich selbst Verantwortung übernehmen und sich als nicht-selbst zurücknehmen; entdecken, daß man außerhalb seiner selbst, sich selbst fremd und entfremdet war und noch ist, daß man also nur existieren kann, indem man sich wiederfindet und sich verwandelt, daß man werden muß, was man nicht war: Wille und Fähigkeit, von einem Standpunkt aus zu handeln, auf eine Richtung hin, die durch diese Position im Raum, in der Zeit und in der Erfahrung der Menschen bedingt ist, die man aber zusammen mit anderen wählt und erfindet.

Man muß diese Erfahrung richtig einschätzen. Sie bringt eine Persönlichkeit von beunruhigender Neu-

heit hervor und determiniert die Vergangenheit überhaupt nicht mit, selbst wenn sie sie noch mitbedingt. Kontinuität liegt hier nicht mehr in der Vorstellung vom Leben, den Handlungsmustern, der Treue zu Stammestraditionen. Es gibt nichts abzuschreiben, zu reproduzieren. Es handelt sich um einen Neubeginn. Es gilt, neue zwischenmenschliche Beziehungen, neue Lebensweisen, neue Kulturen zu schaffen.

II. Der Neger, der Afrikaner und das Christentum

Mit dem Aufkommen der afrikanischen Selbstbestimmung tritt das Christentum in eine neue Konfiguration ein. Es gerät auf die Seite jener Dinge und Wesen, die tot oder von gestern sind. Sie bedingen die Beschaffenheit der Gegenwart, legen sie aber nicht mehr fest, zumindest nicht unmittelbar. Denn die Gegenwart erwartet ihre Bedeutsamkeit vom derzeitigen Planen der heute Lebenden, von dieser Perspektive, die den Dingen unseres Daseins eine Dimension verleiht, die fähig ist, die ganze Person auf den Plan zu rufen. Dies bedeutet, daß das Christentum der Kolonialisierung sich nicht der Notwendigkeit entziehen können wird, neu interpretiert, neu geformt oder sogar zerstört oder zurückgewiesen zu werden.

Rückblickend, d.h. vom Ziel her, das er sich steckt, von der Richtung her, die er absteckt und auf die hin er geht, kann es der Afrikaner nicht vermeiden, daß er das Negerchristentum global gesehen als einen entfremdeten Glauben betrachtet. Dieser entsteht, wenn das Bewußtsein, das den weltlichen Wirklichkeiten, in denen es vorher lebte und durch die es sich vermittelte, entrissen wurde, sich selbst fremd geworden ist. Das Universum, dem es anhängt, der Gegenstand seines Glaubens stellt sich dann als die andere Seite seiner Welt dar, ihre Abstraktion oder Umkehrung.

Die Religion des Negers nimmt, da sie gerade da beginnt, wo er sich selbst als Handlungsträger aufgibt und die Stütze seines Urteils und der Wirklichkeit verliert, die Züge einer Fremdheit ohne Referenzen an. Sie setzt sich nicht auf Grund ihrer Inhalte, sondern durch ihre äußere Form, auf autoritäre Weise durch. Das Christentum wird in der Stellung übernommen, die es einnahm, als man ihm begegnete, in dem Status, den es innehatte, den Funktionen, die es ausfüllte, aufgrund der Macht, die es in den Augen des Negers darstellte oder symbolisierte. Der Afrikaner hingegen nimmt das Christentum anders wahr: Er sieht es in der Dimension der Geschichte, in seiner zeitlichen und räumlichen Entfaltung, seinen Veränderungen, seiner Verschiedenheit, seinen Rissen und inneren Kämpfen.

Noch weniger konnte der Neger das Christentum im weiten Rahmen der Entwicklung des Menschen, in seinem unendlichen, jahrhundertealten Suchen nach einem absoluten Sinn, verbunden mit seinen Erfahrungen, seiner Art und Weise der Assoziation, der Produktion oder Herrschaft über seine Umgebung wahrnehmen. Er wußte nichts von den ständigen Kämpfen der Religionen oder der Ideologien mit Anspruch auf Universalität, die in Wirklichkeit aber partikulärer Art sind. Obschon er ahnte, daß ein Bruch möglich ist zwischen Lehre und Handlungsweise, ermaß er nicht, wieweit das Christentum der Manipulation, dem Profit der gerade herrschenden Mächte, den Mythologien von Rasse und Zivilisation, dem Dienst nationalistischer oder individueller Leidenschaften, der Angst und der Feigheit, einer unerbittlichen Entfremdung des Geistes Raum bieten konnte.

Er war noch nicht Zeuge der Auswirkungen jener symbolischen Herrschaft gewesen, die den Menschen auf andere Weise Schuldgefühl beibringt und das persönliche Gewissen, das eigene Urteil sowie den Willen zur Emanzipation, den Willen, nicht aus einer erteilten Vollmacht heraus zu handeln und zu leben und die Wahrheit auf eigene Gefahr hin zu tun, auslöscht. Er konnte mit seinem Blick den Dschungel nicht umfassen, den jene Welt darstellt, die von fünf Jahrhunderten der Ausbreitung des christlichen Westens verwandelt ist.

Die christliche Ethik, die auf das individuelle Heil und die Behauptung ihrer Monopolstellung in bezug auf die Wahrheit gekennzeichnet ist, hat ihre Ohnmacht, ihre Unangepaßtheit, manchmal sogar ihr passives und aktives Komplizentum gegenüber übermäßigen Leidenschaften und Mächten der Unterjochung und der institutionalisierten weltweiten Zerstörung unter Beweis gestellt.

Der Afrikaner ist derjenige, der all dies und noch vieles andere weiß. Mehr noch als der Inhalt dieses Wissens und dieser Erfahrung ist es das Aufstellen einer historischen Perspektive, das sein Bewußtsein strukturiert und seine Wahrnehmung des Christentums organisiert. Er kann es nur von dem Platz her wahrnehmen, den er einnimmt, von da her, wo er sich bemüht, Sinn hervorzubringen. Im Vergleich zu dem, was ihn bestimmt, kann das Negerchristentum ihm nur wie in Naivität eingehüllt, jeder historischen Freiheit bar, erscheinen.

Sagt ihm vor allem nicht, daß das Christentum etwas anderes ist als diese Karrikatur, und zwar sowohl an sich, als auch hinsichtlich der konkreten Form, das es in Afrika angenommen hat. Die tatsächliche Bilanz sei positiv; es sei nicht richtig, sich von den unvermeidlichen Defiziten jedweden menschlichen Unternehmens

oder von den bedauernswerten Ausnahmen, die die Regel bestätigen, den Blick trüben zu lassen. Das Christentum hat die Neger versorgt und erzogen. Daraus wurden die, die ihr die Afrikaner nennt. Ich leugne es nicht. Wer könnte das auch, ohne unverständig zu sein.

Das Christentum und die Missionare haben alles für die Neger getan, aber sie haben nicht den Afrikaner geschaffen. Dieser beginnt mit der Entscheidung, diesen Paternalismus zurückzuweisen, wie auch den Kontext von Unwissenheit und Gewalt, in dem diese Wohltätigkeit ihm gegenüber ausgeübt wurde. Auch wenn er ein Kind der Mission ist, muß er seiner Kindheit sterben um seinerseits Vater, Haupt eines neuen Menschenstammbaumes zu werden, nicht aber um das Negerdasein zu verewigen, das kolonisierbar, Gegenstand von Indoktrinierung und Wohltätigkeit ist.

Er sieht das Fehlen von Freiheit, von kultureller, politischer und historischer Initiative als einen Zwang an, der heute seinem Glauben schaden würde. Denn es geht um die Frage, ob das Christentum für den angemessen ist, der die Aufgabe und Herausforderungen, die die Situation an ihn stellt, auf sich nehmen will.

Dann erst ergeht Kritik an der Vergangenheit, die sich selbst überleben will. Sie will, daß das Leben sich nicht in Totenkult verwandelt, aus Angst, die Lebenden seien für die Lehren der Erfahrungen aufgeschlossen, wenn diese den vorgegebenen Verständnisrahmen der Alten übersteigen. Wir sind weit entfernt von der Polemik, dem Nachtragen, dem Verteidigen einer ihrer selbst unsicheren Eigenart, Opfer ihrer Vorspiegelungen und Phantasiegebilde.

Um die Züge des Afrikaners nachzuzeichnen, hätte ich meine Charakteristika der Literatur entleihen können. Hier fragt der von der Geschichte geformte Afrikaner nach seiner Identität und stellt das Christentum in Frage, indem er sich selbst fragt, was es noch tun kann. Zur Veranschaulichung des Gesagten führe ich einige Zitate aus dem Buch des Südafrikaners Ezechiel Mphahlele, «Down Second Avenue», an. Man kann das, was er sagt, übersetzen und dessen Tragweite verallgemeinern.

Zunächst ist er davon überzeugt, daß es von nun an keinen Platz mehr gibt für jemanden, der kommen und das Leben des Afrikaners von außen regeln will im Namen eines absoluten Wissens und einer übergestülpten Mission. «Ich glaube jetzt, daß nichts dem weißen Menschen erlaubt, mir zu sagen, wie ich mein soziales Leben oder mein Privatleben regeln soll... Der Afrikaner gehört nicht mehr dem Weißen, der sich weigert zu lernen und nur kommt, um zu lehren und das Richteramt über die Bewohner des Landes und seine Reichtümer auszuüben.»

Auch das Evangelium gibt nicht das Recht zu religiösem Imperialismus und zum Abhängigmachen auf spirituellem Gebiet. Es berechtigt auch nicht zum Aktivismus eines Heilsangebots, zum indiskreten Proselytentum, das den Gewissen Gewalt antut, die Seelen im Kampf gewinnt, um sie einem beherrschenden Kontrolleur zu unterwerfen: «Mein ganzes Leben lang haben sich Leute über meine Seele hergemacht; sie zogen sie nach allen Seiten. Ich wurde aufgebraucht durch ständige Kontrollen, durch eine begeisterte Evangelisierung und durch die brutale Bewachung der Polizei. So viele Hände haben sich mir entgegengestreckt und so viele Stimmen haben meine Ohren im stumpfsinnigen Rhythmus des Rollens eines fahrenden Zuges zugeflüstert, daß ich jetzt schreien muß: Laßt mich in Ruhe!»

Der Afrikaner ist dieses Eifers müde, der mit dem Eifer, ihn zu unterdrücken und zu erobern, einhergeht oder zu einem System verschmolzen ist. Er braucht Frieden, um die Freiheit seines Geistes wieder zu erlangen und Zeit zu haben für das, was ihm am Herzen liegt. Denn er sehnt sich nicht nach einem ruhigen Plätzchen, um sich seiner Individualität zu erfreuen: Sein persönliches Leben ist zu sehr mit dem Drama des Kollektivs verbunden. «Aber die Wut auf die Armut, die Ungerechtigkeit und legale Unterdrückung des Kleinen durch den Mächtigen bleibt in mir.»

Der Afrikaner ist immun gegen leere Theorien, gegen alles, was diese Übel und diese Unterdrückung nicht angreift, alles was davon ablenkt. Er ist müde und gereizt angesichts einer ihrer selbst zufriedenen Gewißheit, eines marktschreierischen Glaubens, der von schlechtem Geschmack zeugt.» «Ich bewundere die Menschen, die, wie Bach in seiner Musik, ihren religiösen Glauben klar ausdrücken können. Dennoch machen mich die hochmütigen und lärmenden Überzeugungsbekundungen des Dichters Robert Browning gereizt.»

Die Sinnfindung vollzieht sich für uns tastend, in unerwarteten Ereignissen, einer Reihe von Geschehnissen, in die wir wie durch das Schicksal hineingezogen werden. Der christliche Triumphalismus erstaunt und ärgert uns. Dies umso mehr, als das Christentum und die Kirchen einen Abstand zu den harten Wirklichkeiten der Gegenwart aufweisen. In einer Situation, in der «ein mächtiges Herrenvolk seit drei Jahrhunderten die Gesetze gemacht hat und zwar nur zugunsten des Volks»[1], in einer Situation, «in der Menschen ihrer Rasse wegen unterdrückt worden sind», hat sich die Kirche «darauf versteift, aus der Mode gekommene Ideen zu verwirklichen, indem sie mit Nachdruck auf den unendlichen Wert der individuellen Seele hinwies» und nur Garantien und Konzessio-

nen für Individuen suchte, die Notwendigkeit und Verantwortlichkeit von Handlungen der Masse hingegen umging und sich um politische Wirklichkeiten nicht kümmerte.

Gegen die kalkulierende Gewalt der «erblichen Inhaber des Christentums» hat sie keinerlei missionarische Handlung geweckt. Die neuen Barbaren sind nicht evangelisiert worden, nur die «Wilden» zogen die Aufmerksamkeit und Fürsorglichkeit der Missionare auf sich. Welche Farce! «Für uns ist die Kirche zum Symbol für die Unaufrichtigkeit des Westens geworden.» Welche Bedeutung bleibt dann einem formalen Christentum, das auf eine Organisierung von Gesten, Riten und Verhaltensweisen reduziert ist, die kein anderes Ziel mehr haben als eine Zugehörigkeit abzugrenzen und zu bedeuten? Eigentlich keine. «Ich weiß noch nicht, ob die Religion eine Organisation braucht oder nicht. Alles was ich weiß, ist, daß ich ihre Nützlichkeit in Südafrika nicht sehe.»

Darüber hinaus spielt das Christentum die Rolle einer Art Hindernis zwischen dem Afrikaner und den anderen, ein entstellendes Prisma, ein Vorkaufsrecht auf seine Freiheit, die anderen Kulturen und Lebensweisen so zu sehen, wie sie sich selbst sehen und verstehen. Es ist ein Über-Ich, das richtet und zensiert, noch ehe es etwas kennt. Man muß die Freiheit, etwas ansehen, experimentieren zu können, wieder gewinnen und eine Offenheit für das Universale erlangen, für die vielfältige Fülle der menschlichen Existenz und Geschichte.

«Für den Augenblick genügt es mir, meinen Weg weiter zu gehen, frei von dieser Form von Bevormundung, indem ich mich für alle nur möglichen Lebensweisen interessiere. Ich bin glücklich, endlich in den Genuß dieses Rechts zu kommen.» Damit man diese Worte nicht dadurch abwertet, daß man sie für exzessiv erklärt und sie durch einen Hinweis auf den Ursprung des Autors «erklärt», wollen wir darauf hinweisen, daß in ihm der Afrikaner spricht und nicht der Neger und daß im übrigen Südafrika für jeden nachdenklichen afrikanischen Intellektuellen ein Vergrößerungsspiegel ist, der es ihm möglich macht zu erkennen, wohin logischerweise Tendenzen und Voraussetzungen führen, die so geringfügig und unschuldig aussehen.

Fügen wir hinzu, daß es das «Christentum an sich» nur als Konzept an der Grenze gibt: Man begegnet ihm nur in bestimmten Bedingungen, in einem historischen Status, selbst wenn man zugeben muß, daß seine überzeitliche Idee eine nötige und dynamisierende Regulierungsfunktion spielt, die sie ausüben kann und muß. So ist sie es also, die, weit entfernt davon, eine Entschuldigung abzugeben, dem Urteilsvermögen und dem kritischen Geist Daseinsberechtigung gibt. Sie ist also keine Grenze für die Verantwortung, noch eine Mauer, die die Intelligenz zerbricht und sie opfert. Das Christentum wird uns unsere historische und kulturelle Selbstbestimmung nicht nehmen können.

III. Ein Christentum auf afrikanische Art

Wie muß ein Christentum beschaffen sein, das für den Afrikaner maßgeschneidert ist, das sich in sein Herz und in seinen Geist einfühlen kann? Inwiefern wird es noch Glaubensgehorsam und bedingungslose Unterwerfung unter die höchste Autorität des Wortes Gottes sein? Wie wird es der Häresie, dem Synkretismus und einem ruinierenden Relativismus entgehen? Man kann diesen dringlichen Fragen nicht ausweichen, selbst wenn es unmöglich ist, sie hier vollständig zu beantworten.

a. Genau genommen ist das, was wir jetzt wieder in unsere Freiheit hineinzunehmen, zu ordnen und, so gut wir können, zu formen versuchen, das ungeheure Chaos, das sich unter der Sprache der Rechtgläubigkeit, außerhalb des abgeschlossenen Feldes der christlich-ethischen und dogmatischen Konformität ausgebreitet hat. Nur in der Leere, die der Bankrott alles dessen aufgerissen hat, kann der Afrikaner denken und handeln. Der Glaube ist keine gemeinsame, bewegungslose Referenz – oder besser, er sollte es nicht sein.

Der Besitz eines Credo, mit dem man jemanden einfangen will, der Besitz gleicher Glaubensartikel, die Treue zu gleichen Formeln, zu einem einzigen «Heil», das nur aus dem Glauben, nur aus der Gnade und nur aus Jesus Christus kommt, haben die Mauer der Trennung und der Gegensätze zwischen Mann und Frau, Sklave und Freiem, Gläubigem und Heiden nicht niedergerissen. Sie haben die Sklaverei, die Rassendiskriminierung und die wirtschaftliche Diskriminierung, das Ausufern der Gier der Augen und des Fleisches und der Hoffart des Geistes nicht verhindert.

In seinem Wort kündigt Gott sich als eine Macht der Unbegrenztheit an, die innerhalb der Trennungen und Konflikte am Wirken ist, um sie zu überwinden, als ein Akt der Versöhnung. Diese Macht erweist sich als die schöpferische Kraft der Liebe, welche Dinge «dasein läßt», die in sich selbst Konsistenz besitzen, und welche Personen um ihrer selbst willen hervortreten läßt, da, wo die Menschen sie Idolen unterjochen, dem Gesetz oder dem Brauchtum, den Dämonen des Blutes, des Geschlechts, der Macht oder des Reichtums opfern wollen.

Außerhalb dieser wirkenden Neuschöpfung wandelt sich das Anführen der biblischen Offenbarung in

Geschwätz, lyrische Anrufungen, in Religion, die nur in Worten besteht. Und die Besessenheit von Orthodoxie und Biblizismus wird zu einem Alibi und ist ein Anzeichen für eine Neurose im spirituellen Bereich.

Das gleiche gilt für den Synkretismus, das andere Schreckgespenst. Dabei liegt weder ein Paradox noch eine leichtfertige Ironie darin, zu sagen, daß Synkretismus sicher da entsteht, wo Sammlungen heiliger Gegenstände, Riten oder Institutionen weitergegeben werden, da wo Gegenwart und Zukunft im Namen eines reichen erworbenen oder von der Vergangenheit ererbten Besitzes zurückgewiesen werden. Bedeutungen, die sich an ein Corpus von Schriften, Traditionen, Dogmen oder Büchern von Reformatoren heften, werden nicht unangetastet bleiben können. Da sie verdinglicht wurden, können sie nur auseinanderfallen, korrupt werden und in abscheuliche Vermischungen geraten.

Synkretismus ist das Schicksal jeder Wahrheit, die sich als Inhalt, als lokalisierbare Überlieferung darstellt, und all dessen, was die österliche Notwendigkeit des Sterbens und Auferstehens zurückweist und sich mit illusorischen «Synthesen», «Aufpfropfungen», «Kreuzungen» und «Symbiosen» zufriedengibt. Man sieht, warum der Afrikaner aufgerufen ist, die Toten ihre Toten begraben zu lassen: Du aber, komm und folge mir, auf den Wegen, die du selbst dir planen wirst, indem du, ohne zu wanken, den Schock des Zukünftigen, des kommenden Gottes aushältst.

b. Lassen wir uns von dem anderen Papiertiger, dem Relativismus, keine Furcht einjagen. Das Christentum ist kein Absolutum, es führt keine Existenz im Abseits, in irgendeinem Ideenhimmel an sich. Es ist auf eine historische Menschheit bezogen. Noch ist es immer das Christentum von jemandem und für jemanden, das einer Epoche und für eine Epoche. Es hat nur durch die Menschen Bestand und für sie. Ohne sie wäre es nicht, und dies ist nicht ganz allgemein gesprochen wahr, sondern trifft für jede Generation zu. Es nimmt seinen Ursprung in besonderen Ereignissen des Lebens eines Einzelmenschen, in seinem Tod. Es ist in Dauer und Geschichte eingebettet. Von ihm muß man auch sagen, daß es das Absolute relativiert, von dem wir nicht wissen, was es ist, sondern nur, was es nicht ist und welche Beziehung es zum Übrigen unterhält. Denn auch das Christentum drückt nur die Beziehung aus, die die Welt und der Mensch mit Gott unterhält, indem es diesen Gott nur in der Gestalt dieser Beziehung kennt und nur so von ihm spricht.

Daraus folgt nicht, daß alle Religionen gleichwertig sind. Eine solche Einstellung würde in Widerspruch stehen mit dem Gewicht, das der Afrikaner den Lokalisierungen in Zeit und Raum beimißt. Diese sind keineswegs untereinander austauschbar, sondern fester Bestandteil der Bedeutung; sie stellen deren Bedeutung und Abgrenzung dar. «Seine Grenze kennen bedeutet, sich opfern als imaginäre Allmacht, universale Unbestimmtheit oder Abstraktion, als unmittelbare Universalität.»

Der Afrikaner würde gegen seine «Tradition» und seine Erfahrung von der Geschichtlichkeit angehen, wenn er versuchen würde, sein Christentum zur allgemeinen Norm zu erheben, wenn er es als das allein authentische und den einzigen Weg, voll Mensch zu sein und sich auf Gott zu beziehen, betrachten würde. Er hat nicht zu wählen zwischen der Verabsolutierung seines Glaubens, seiner Handlungsweisen, seiner Lebensweise und der Nivellierung aller Meinungen und aller Werte. Er muß die Wahrheit tun, hier und jetzt. Er kann es nicht für einen anderen tun, und niemand kann dabei seinen Platz einnehmen.

Sich opfern, das bedeutet, die andern als Personen anzunehmen und zu akzeptieren, daß man sich selbst dadurch in Unterschiedenheit zu ihnen verwirklicht. Das innere Kriterium der Legitimierung eines besonderen Christentums ist diese Selbstentäußerung, bei der es darum geht, sich von anderen zu empfangen und gleichzeitig Nahrung des Lebens für andere zu werden.

Ein Christentum auf afrikanische Art wird sich nicht auf die Suche nach dem «Wesentlichen des Christentums» machen. Nachdem er es als eine soziale und historische Größe gefunden hat, wird der Afrikaner die Regeln aufstellen, um es angemessen zu gebrauchen und das System von Beziehungen abzugrenzen, das es mit dem Übrigen einzugehen ermöglicht. Er wird sich fragen, wie es das Christentum ermöglicht, das menschliche Dasein im existentiellen Zusammenhang auszudrücken, und zwar in der Weise, daß die egoistischen Kräfte und die Willkür in Schach gehalten werden; welches Feld von möglichen Transformationen des Daseins es eröffnet und es ermöglicht, das Leben anders zu organisieren als nach dem alten Kehrreim des Nachtragens, der Angst, der beherrschenden Gewalt, und wie es Hilfen bietet, um alle Menschen grundlegend zu emanzipieren.

Die Handlungen, die man vorschlagen wird, werden keinen Wert an sich haben. Sie entsprechen weder Offenkundigem noch der Natur der geoffenbarten Dinge. Die «Theologie», die man aus diesen Bemühungen herleiten wird, wird keineswegs absolut sein. Sie wird eine endliche Wirkkraft besitzen und weit unter der unendlichen Kompetenz liegen, die allen Christen von gestern, heute und morgen gemeinsam ist, denn sie wird eine Kenntnis unserer Welt und ihrer Menschen, der menschlichen Beziehungen ins Spiel bringen, die

unabhängig sind von den «Gegebenheiten der Offenbarung», die aber dieser Offenbarung einen Kontext geben, in dem sie einsichtig werden muß und gelebt werden kann.

Um diese Forderungen in Programme umzuwandeln, müssen wir zu unserem Ausgangspunkt zurückkehren, aus Abgründen des Schweigens auftauchen, ihn, d.h. das Wesentliche, das verschwiegen, im Lärm der Propaganda und der Zerstreutheit des Kollektivs erstickt wird, zum Sprechen bringen. Wir müssen es akzeptieren zu sterben, um anderswo, weiter weg, wieder geboren zu werden.

Übersetzt von Elisabeth Pfirrmann

[1] «Herrenvolk» und «Volk» stehen auch im französischen Wortlaut des Zitats in deutscher Sprache! (Die Redaktion.)

F. EBOUSSI BOULAGA

1934 in Kamerun geboren. Doktor der Philosophie. Früher Professor und Präfekt am Priesterseminar von Nkol-Bisson, Yaundé. Forschungsarbeiten; verantwortlich für den Sektor «ländliche Entwicklung». In Vorbereitung: «La crise du Muntu: authenticité africaine et philosophie» (Présence africaine); «Foi d'Africain: pour un christianisme crédible». Mehrere Artikel sind bereits erschienen. Anschrift: B.P. 876, Yaundé, Kamerun.

Jacob Medéwalé Agossou

Evangelische Forderungen und afrikanische Anthropologie

«Eine Gesellschaft ändert ihre Ethik nicht, indem sie lediglich ihre Regeln ändert. Wenn sich ihre Ethik ändert, müssen sich ihre Grundsätze ändern... Jede Änderung der Ethik bedeutet eine revolutionäre Änderung» (Dr. Kwame Nkrumah[1]).

Die Konflikte zwischen den Forderungen der «christlichen Moral» und den Forderungen der «herkömmlichen Regel» sind bei zahlreichen getauften Afrikanern alltäglich. Im folgenden möchten wir einerseits zu einer Reflexion über das einladen, was die «evangelischen Forderungen» von einer gewissen «christlichen Moral» unterscheidet, insofern sie ein System von *soziologischen* Regeln ist, die aus der Sittengeschichte des Westens übernommen wurden, und andererseits zu einer Konfrontation zwischen dieser Moral und der afrikanischen Ethik herausfordern, die ihre Mitte im antithetischen Begriffspaar Leben–Tod und seinen Begleitumständen hat.

Um das Problem besser ins Auge fassen zu können, ist es sicher nützlich, zunächst die Orte des Konflikts zu ermitteln.

Die Orte des Konflikts

Es ist nicht ungewöhnlich, heute christliche Afrikaner zu finden, die vor wirklichen inneren Dramen stehen, wenn sich ihnen Fragen der Ehe, der Wirtschaft, des religiösen Glaubens, der politischen Entscheide usw. stellen.

Themen der Reflexion und Forschung wie «überlieferte afrikanische religiöse Überzeugungen und christlicher Glaube», «überlieferte Wirtschaft und Entwicklung», «herkömmliche afrikanische Werte und Bekehrung», «afrikanischer Sozialismus und Sozialismus westlicher Herkunft» usw. wecken überall viel Interesse und Leidenschaft.

Vom Mann auf der Straße in unseren afrikanischen Städten bis zum einsamsten Bauern in unseren abgelegenen Dörfern, wo der Mensch den unerbittlichen Härten des Klimas mühsam trotzen muß, nötigt er mit einer Technik von gestern der Mutter und Ernährerin Erde seine tägliche Nahrung ab; es findet sich kaum noch jemand, der sich nicht fragen würde, auf welche Weise religiöse Überzeugungen und afrikanische Riten mit den Erfordernissen einer gewissen «Modernität», die sich aus der Begegnung verschiedener kultureller Systeme ergeben hat, versöhnt werden können.

Die afrikanische Elite stellt sich selbst und anderen auf der Suche nach Lösungen Fragen[2]: Muß man schlicht und einfach mit den anderen Kulturfamilien brechen und sich in eine Art Autarkie zurückziehen, die viel eher sozio-kulturell als einfach wirtschaftlich wäre? Welches wären die Aussichten und die Überlebensdauer einer solchen Wahl? Und wenn man die vollständige Öffnung auf den Westen und sein Wertsystem hin wählen würde, das mit Gewalt gekommen ist und sich trotz der politischen Unabhängigkeit gewaltsam eingerichtet hat und zum zunehmenden Verfall unserer bewährtesten Institutionen führt? Sollte es wahr sein, daß die Verwestlichung und die Modernisierung eine und dieselbe Sache sind? Warum gibt es

dann beim modernen schwarzen Menschen Konflikte, Krisen und Spaltung[3]:

- im Bereich derjenigen Institution, die ebenso alt ist wie die Menschheit, nämlich der Familie;
- auf der wirtschaftlichen wie auf der politischen Ebene;
- auf der Ebene der religiösen Überzeugungen und sozio-religiösen Riten;
- kurz: auf der besonderen Ebene der «Forderungen der christlichen Moral» und der «herkömmlichen afrikanischen Regeln». Warum?

So fragt sich die Elite, und der afrikanische Weise, der Alte, der authentische Träger des vielfach uralten Glaubens und Handelns denkt nach und geht den Lauf der Dinge und der Ereignisse noch einmal durch in einer Kontemplation, die zum Beten und zum Gebet gehört.

Kann man im Schnittpunkt des Fragens und der Meditation klar sehen, um mit Bestimmtheit zu sagen, was man tun muß? Denn wenn sich die genannten Dramen im täglichen Erleben und Handeln abspielen, muß dann die Bestimmung der moralischen Werte – in Abhängigkeit von ihrer sozialen Verkörperung und von ihrer christlichen Kodifizierung – nicht im Licht der evangelischen Forderungen und der afrikanischen Anthropologie neu überdacht werden?

I. Evangelische Forderungen und «christliche Moral»

Das Zweite Vatikanische Konzil bestimmt in Nr. 15 des Dekrets über die Missionstätigkeit der Kirche als charakteristische Züge des Christentums die Förderung der universalen Liebe zu den Menschen und das neue Gesetz, verstanden als Gebot der Bruderliebe, die sich jedem Nächsten, selbst den Feinden öffnet. Aber darin besteht die radikale Neuheit noch nicht. Diese besteht nicht sosehr in jenem Sinn für Menschlichkeit, die in jedem Menschen anerkannt und respektiert wird, als vielmehr in der Aussage, daß Christus der erste Stein dieser universalen zwischenmenschlichen Liebe ist. Die praktische und konkrete Verwirklichung dieses Glaubens geschieht auf dem Weg der Caritas im Sinn von Agape, das heißt in der radikalen Ausrichtung auf eine Wirklichkeit göttlichen Ursprungs. Die Gabe des Geistes, verheißen und schon in jedem Getauften gegeben, ist Propfreis davon (vgl. 1 Kor 3,5).

Diese Gabe der «Neugeburt» wird als Quelle einer mächtigen Kraft zur Gemeinschaft erklärt, die im Anruf und in der Aufnahme von allen in Christus konkret bestimmt wird. Und wenn diese Aufnahme Verschlechterungen erfährt, die an sich weder vorgesehen noch erwünscht sind, zeigt sich diese geistliche Kraft zudem als in der Lage, die Christen zur Wiederversöhnung zu drängen.

Die Aufforderung zur Agape ist schließlich eine Quelle der Verpersönlichung, wo jeder in einer mit der Gemeinschaft solidarischen Weise zu einer noch nie dagewesenen Erfüllung berufen ist. Das Wohl und das Glück, welche durch diese evangelischen Einladungen vorgelegt werden, finden in der Bergpredigt ihre ursprüngliche Kodifizierung, die durch einen schroffen Stil geprägt ist, schroff und prägnant zugleich (Mt 5,3–13).

Das sind Grundsätze, das Ideal, das wie die Statuten jeder Gründung die allgemeinen grundlegenden Ideen darlegt ohne die Verfahrensweisen zu entwickeln, mit denen man sie konkret anwenden könnte. Die Beziehungen zwischen diesem Ideal und den näheren und konkreten Bestimmungen einer gewissen «christlichen Moral» stellen hier nun das Problem dar. Im engen Rahmen dieses Beitrages beschränken wir uns auf drei Reihen von Schwierigkeiten:

- die Komplexität des Menschen und seiner notwendigen sozio-kulturellen Umwelt;
- die Gleichsetzung der evangelischen Forderung der Nächstenliebe mit der Gesellschaftsmoral der christlichen Umwelt;
- die Untreue der Christen selbst gegenüber dem Inhalt ihres Glaubens.

1. Die Komplexität der menschlichen Natur und ihrer notwendigen sozio-kulturellen Lebensumwelt

Auf dieser Ebene unserer Fragestellung ist die berühmte und oft angeführte Formel des heiligen Augustin *«Ama et fac quod vis»* nicht die brauchbarste. Es ist wichtig, die menschliche Natur durch eine ernsthafte Analyse der sozialen Situation zu erhellen. Diese kennt jedoch wegen der gegebenen Umstände von Ort und Zeit die Einfachheit des evangelischen Ideals, das zu verkörpern sie aufgerufen ist, nicht. Die menschlichen Gesellschaften sind von ihrem Wesen her zerbrechliche und sich verändernde Wirklichkeiten. Daß die Umstände sich verändern, ist, wie Kwame Nkrumah schreibt, «eine Binsenwahrheit. Das hindert aber nicht, daß dies einen Sinn hat. Das bedeutet nämlich, daß es notwendig sein kann – wenn man das Ideal durch alle Wechselfälle des Lebens hindurch anwenden will –, die Institutionen anzupassen oder zu ersetzen, damit tatsächlich dem gleichen Ideal gedient wird. Es gibt keine einzelnen Institutionen, die unabhängig von den örtlichen Umständen nur vom Ideal allein abhängig sind. Die Institutionen müssen alle mit Pragmatismus erfüllt sein.»[4]

Das heißt dann aber auch, daß die Änderungen in den sozio-existentiellen Situationen Änderungen in den Institutionen nach sich ziehen. Im speziellen Fall der westlichen Ausprägung des Christentums konnte

die christliche Moraltheologie gar nicht umhin, bei den Philosophien der Kulturen, in denen sie sich entwikkelte, Anleihen zu machen. So haben der Stoizismus, dann der Neuplatonismus und ein wenig später der Aristotelismus zu dieser Ausarbeitung mehr als grundlegende Begriffe beigetragen. Die ganze Sicht des Universums, der Lebewesen und der Dinge, die für diese Kulturen charakteristisch ist, hat ihren Denkzusammenhang geliefert, einschließlich ihrer Protologie und ihrer Teleologie. Auf einmal waren der erste Eifer und die evangelische Leidenschaft sehr rasch erlahmt, weil der Kontakt mit der Quelle fehlte. Muß man sich darüber wundern? «Soweit ein Gesetz wahr ist, das heißt in die biologische, soziale und religiöse Wirklichkeit eingepflanzt ist, läuft die grundlegende Absicht weniger Gefahr, verloren zu zu gehen, weil es eine objektive Kontinuität zwischen grundlegender Haltung und Einzelbestimmung gibt. Anders verläuft es dagegen in den Fällen von rein positiven Gesetzen, die Denksport erfordern, um entsprechend dem Geist einer allgemeinen Bestimmung befolgt zu werden. Diese führt um so eher dazu, vergessen zu werden, je größer die Zahl dieser Gesetze und ihre Befolgung schwierig ist. Daraus ergibt sich, daß die materielle Befolgung der Vorschrift ein Ziel in sich selbst wird und daß es in der Einstellung des die Vorschrift Befolgenden wichtiger scheint, *Genüge getan zu haben*, als zu praktizieren. Es ist wichtiger, um das Beispiel der Pharisäer aufzunehmen, den Zehnten *bezahlt zu haben*, als *ihn zu bezahlen*: Das ist das unbezweifelbare Zeichen dafür, daß die Einzelvorschrift ein Ziel in sich selbst geworden ist und daß es nicht mehr als das Mittel betrachtet wird, ‹hic et nunc› den Willen Gottes zu erfüllen.»[5]

Unter diesen Umständen zögern die Vertreter einer Moral, die näher an der Quelle ist, nicht, sich bemerkbar zu machen. Die Erfahrung Israels bestätigt es, jene der Geschichte der Kirche unterstützt es, unsere Zeit erneuert es. Die Auseinandersetzung braucht Zeit. Und hier taucht die zweite Schwierigkeit auf.

2. Verwechslung der evangelischen Aufforderung zur Nächstenliebe mit der Gesellschaftsmoral der christlichen Umwelt

Es genügt nicht, das Wohl, das Recht und die Pflicht zu bestimmen. Man muß auch wissen, wie die Liebe bei den Betroffenen die Zwänge und die angeordneten Verhaltensweisen konkret beseelen kann. Das moralische Wohl ergibt sich aus dem Wertesystem. Wenn man den Wert einer Handlung beurteilt, läßt man sie in ein System eintreten. Gut heißt dann, was sich integriert; böse heißt, was sich nicht in das bereits gefügte oder zugelassene Gesamt integrieren läßt. Genau hier muß man voreilige Identifikationen vermeiden, die fatale Verwechslungen zur Folge haben können: zum Beispiel die evangelische Aufforderung zur Nächstenliebe mit der gesellschaftlichen Moral der Umwelt, auch wenn diese eine christliche ist. Die Moral des Guten vertritt trotz ihrer Transzendenz mit Recht, daß die Ordnung der Werte in der Vernunft begründet sein muß: das heißt in eine allgemeine Ordnung des Universums integriert und auf die wirkliche, soziale und religiöse menschliche Natur abgestützt sein muß. In diesem Sinne muß man anerkennen, daß in Europa die Kirche, Ratgeberin und Hüterin der Sitten, es nicht versäumt hat, zur Verbreitung der kostbaren Werte wie der Würde der menschlichen Person, des Verständnisses für die Ärmsten, der Friedensliebe usw. beizutragen.

Dennoch hat sie nicht immer verstanden, dem Juridismus, dem Moralismus und dem soziologischen Konformismus zu entgehen. Dieser Irrtum ging dann noch weiter, weil man zu den entfernten unschuldigen Völkern unter der Form evangelischer Forderungen das exportierte, was nur sozio-kultureller Niederschlag einer europäischen Umwelt war, als ob die Einzelbestimmungen der gleichen Moralprinzipien immer und überall auf einförmige und univoke Weise formuliert und praktiziert werden müßten. Es versteht sich von selbst, daß zwei Gesellschaften, selbst wenn sie die gleichen Moralprinzipien haben, ihnen verschiedene Anwendungsregeln geben können.

In Israel, schreibt Kwame Nkrumah, «waren die Esel so wichtig, daß Gott es für nötig hielt, die menschlichen Beziehungen durch eine moralische Anordnung zu regeln, die sie ausdrücklich nennt: ‹Du sollst nicht begehren den Esel deines Nächsten.› Wenn Gott uns eine gleichwertige Regel geben wollte, würde er uns sicher verbieten, das Auto unseres Nächsten zu begehren, und nicht seinen Esel. In diesem Fall würde Gott eine neue Moralregel geben, um das unveränderte Moralprinzip zur Anwendung zu bringen, aber in voller Berücksichtigung des modernen Lebens.»[6]

Dieser Mangel an Rücksicht auf die sozio-kulturellen Gegebenheiten der Völker, denen tapfere und hochherzige Missionare die Frohe Botschaft gebracht hatten, diese Verachtung des kulturell Anderen wurde verschlimmert durch die Untreue der Katholiken selber gegenüber dem, was sie öffentlich bekannten; das führt uns zur dritten Schwierigkeit.

3. Die Untreue der Katholiken gegenüber dem Inhalt ihres Glaubens

Hier können zwei Sakramente unser Anliegen veranschaulichen. Im Blick auf die Taufe und die Buße kann man rasch einige Züge hervorheben, die durch die

Entwicklung der christlichen Empfindsamkeit bedingt sind.

Am Ende der großen Geistausgießungen der ersten Tage, von denen die Apostelgeschichte berichtet, hat die christliche Taufe zunächst ihre Anziehungskraft verloren. Das Ideal, das sie ausdrückte, bedeutete wenig, und die Katechumenen verschoben das eigentliche Sakrament sehr gerne auf ihren Lebensabend. Ihr christlicher Personalausweis, der beim Eintritt in das Katechumenat unbeschrieben war, konnte erst im entscheidenden Moment des großen Übergangs, des Todes, endgültig ausgefüllt werden. Das war glücklicherweise nicht bei jedermann der Fall. Das christliche Volk bemühte sich schlecht und recht, den Forderungen einer viel mehr vom Stoizismus als vom Evangelium geprägten Moral zu gehorchen.

Unter diesen Umständen wurde das Sakrament der Buße für begrenzte Fälle vorbehalten. Die Wirklichkeit zeigte aber, daß nicht alle Christen Heilige waren. Sie waren sich dessen auch bewußt. Der stark empfundene Sinn für die Sünde führte dazu, daß man die Fastenregeln und die Wallfahrten an heilige Orte vervielfachte.

Während all dieser Zeit, da das gläubige Volk die lebendigen Quellen der Gnade und des Heiles suchte, mühte sich die Theologie mit unfruchtbaren Theorien über die Beziehungen zwischen der menschlichen Natur, der Gnade und der Sünde ab. Sich als Sünder anerkennen wurde zu einer formalistischen und verkehrten Art, seinen wirklichen moralischen Verantwortlichkeiten auszuweichen. Muß man da nicht von einer Krise sprechen, von einer Krise auf der Ebene dieses höheren moralischen Sinnes, den die Taufe implizierte mit der Forderung der radikalen Änderung, die sie für die Sitten des Neubekehrten zur Folge haben sollte? Dieser Sachverhalt hat sich zweifelsohne wegen der Untreue der Christen selber dem Inhalt ihres Glaubens gegenüber wohl nach und nach ergeben. Ist die gegenwärtige Krise des Sinnes für die Sünde und für das Sakrament der Buße, der Beichte, der Wiederversöhnung – man weiß nämlich nicht mehr sehr genau, wie es zu bezeichnen ist – nicht das Zeichen für eine allgemeine Mittelmäßigkeit, für eine große Verwirrung der Gewissen der einzelnen angesichts der gegenwärtigen Umwälzungen, oder ist sie nur der Ausdruck für das Erfordernis, das Positive der Nächstenliebe und der Bergpredigt (Mt 5,7) neu zu lernen? Und ist vielleicht endlich die Stunde gekommen, daß die christliche Moral westlicher Ausprägung den evangelischen Forderungen neu Gehör schenkt? Denn die evangelischen Forderungen bleiben für jede Gesellschaft immer die entscheidende Zuflucht: «Wenn der Mensch um die Gabe Gottes wüßte» (Joh 4).

II. Afrikanische Anthropologie und christliche Moral

Als am Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts das westliche Christentum sein Licht den armen Heiden Afrikas brachte, «die im Schatten des Götzendienstes und in der Dunkelheit der Unwissenheit saßen», waren die drei eben skizzierten Schwierigkeiten bereits eigentliche Krebsgeschwüre in einem altersschwachen Organismus. Nun kann aber nur das Leben das Leben geben, ernähren und erhalten. Gewiß, nach einer angepaßten Theologie gab der sakramentale Ritus der Taufe, wenn er einmal angewandt wurde, den Neubekehrten «automatisch» das göttliche Leben. Die sichtbaren Zeichen dieser radikalen Änderung waren ein weißes Kleid, das für diesen Anlaß zum Preis von tausend Opfern und Ersparnissen zurechtgemacht wurde, und ein neuer Name mit einem «überseeischen» Klang. Die Neuheit dieser völligen Namensumkehr in weißem Gewand ging in Wirklichkeit nicht weiter. Daß Zoumènou nun Sylvain und Yèhinou nun Suzanne hieß, änderte überhaupt nichts, nicht einmal dem Namen nach, weil in diesem besonderen Fall Zoumènou und Sylvain dasselbe bedeuten (der im Wald geborene oder lebene Mensch) und Yèhinou und Suzanne den gleichen Sinn haben. Wo ist in all dem die evangelische Neuheit?

Nehmen wir als Beispiel die Fragen des Taufsakramentes:

Frage: Was wünscht ihr von der Kirche Gottes?
Antwort: Den Glauben.
Frage: Was gewährt euch der Glaube?
Antwort: Das ewige Leben.

Diese letzte Antwort impliziert trotz ihrer einfachen Ausdrucksweise ein ganzes Programm; seine Einheit betont jene des Lebens. Das hier als ewiges qualifizierte Leben ist verheißen, und das Mittel dazu ist der Glaube. Dieser Entwurf ist für den Schwarzafrikaner die Zielsetzung aller Zielsetzungen. Sein Weltbild leitet sich daraus ab, seine sozio-religiösen Institutionen begünstigen dessen Erscheinen, Entwicklung und Erhaltung, sein Wertsystem ist darauf abgestützt[7].

1. Das Leben im Weltbild des schwarzen Menschen

Ein Weltbild ist ein Denken, das alles in Betracht zieht, das eine Vorstellung von der gesamten Wirklichkeit zu geben sucht. Es ist eine Interpretation der Welt, eine mehr oder weniger ausdrückliche Antwort auf die letzten Fragen, die sich auf den Ursprung und das Ziel des menschlichen Lebens beziehen, selbst wenn diese Antwort eine agnostische Antwort ist (zum Beispiel: man kann über den Ursprung und das Ziel der Welt nichts wissen). Ein Weltbild ist also nicht nur eine

«Darstellung der Welt», wie sie ist; es entwirft das Mögliche innerhalb des Wirklichen; was es begründet, ist ein Selbst, ein individuelles oder kollektives Subjekt. Ein solches «Selbst» aber ist die totale Persönlichkeit. Deshalb umfaßt ein Weltbild die Gesamtheit der Werte, der Vorstellungen und der praktischen Entscheide, durch die sich ein Individuum oder eine Gruppe bestätigt. Es ist jedoch nicht notwendigerweise vollständig bewußt. Aus diesem Grunde erweist es sich letztlich eher als eine Glaubenshaltung denn als ein «Wissen».

Um dem Begriff des Lebens im Weltbild des Volkes der von in Bénin (dem ehemaligen Dahomey) näherzukommen, gehen wir am besten von der folgenden doppelten Beziehung aus:

A. Gbɛ/Gbɛto: Leben–Welt/Mensch

B. Gbɛto/Gbɛdoto: Mensch/Schöpfergott.

Aus diesen zwei Beziehungen gehen alle anderen hervor: Mensch/Ding; Mensch/Geist usw., und dabei stellt man *drei große Konstanten der Existenz* fest:

Gbɛ: Leben–Welt

Gbɛto: Der Mensch

Gbɛdoto: Gott oder das Prinzip, das die Welt begründet.

Im Menschen rührt sich ein Verlangen zu leben, das aus dem Bewußtsein hervorgeht, das der Mensch von einem unsterblichen und ihm immanenten Prinzip bildet (Sɛ). Es ist ein Verlangen zu leben, und zwar so zu leben, daß man dabei ein Wort verwirklicht, das das Wort des Lebens ist, von dem jeder Mensch in sich ein Rätsel trägt, dessen berechtigte Interpretation dem Seher (Fakanto) zusteht. Sobald dieses Wort erklärt ist, muß es in der Zeit des Lebens gelebt werden, und zwar in der abgestuften Form der Dialektik der Lebensteilhabe; innerhalb dieser entdeckt der Mensch ohne Unterlaß, daß sein wirkliches Leben jenseits des Todes beginnt, in der Erfüllung mit der Quelle des Lebens, das heißt mit Gott.

Das menschliche Leben als beseelender und beseelter Hauch erscheint den Fon wie eine Verheißung von Fülle, die im Rahmen der Existenz auf Gott hin zunehmend eingelöst wird, weil die Fon in Gott das Prinzip sehen, das «Welt–Leben» begründet. Um diese Gesamtsicht in einer eingehenden Darstellung zu erklären, können alle sozialen Institutionen ihren Beitrag leisten. Wir beschränken uns hier auf den «Vodun», das heißt die Religion.

2. *Der «Vodun»*

Der «Vodun» ist zunächst das Bénin-Wort, um die Religion zu bezeichnen. Die Religion, das heißt das religiöse Verhalten der Fon, wie es sich beobachten läßt, ist der Versuch einer Antwort auf die letzten Fragen des Lebens und der Existenz. Das ist eine Sprache im anthropologischen Sinn des Wortes, das heißt der «Vodun» bietet sich als ein sozio-kulturelles System an, das sich als umfassend versteht. Die letzte Bedeutung des Phänomens «Vodun» ist das Leben auf der Suche nach der Lebensfülle. Der «Vodunsi» (der Gläubige des «Vodun») ist einem integrierten Weltbild ganz und gar verpflichtet. Dieses Weltbild ist beherrscht einerseits von der uns immanenten Transzendenz in der Gestalt des «Sɛ» und andererseits von der Aufforderung des Lebens zum Leben. Auf diese Integration und auf diese dynamische und vitale Expansion verzichten, hieße zu leben verzichten. Nun weist der Fon wie jeder Mensch diesen Gedanken instinktiv zurück. Der Fon ist dem Leben so verbunden, daß «leben» in seiner Sprache «das Leben essen» heißt. Wenn ihm ein glückliches Ereignis widerfährt, sagt er, daß er das Leben ißt. Das bedeutet, daß alles, was zum Werden, zur Entwicklung und zur Erhaltung des Lebens beiträgt, ein «Lebensverzehr» ist. Kurz gesagt, der Mensch verlangt das Leben; er nimmt es in sich selbst wahr in der Immanenz des Geretteten, der ihn bewohnt, und er setzt alles daran, seine Ganzheit in dem zu erreichen, der per definitionem als Quelle jeden Lebens wahrgenommen wird. Deshalb verlangen auch unsere Logik und unsere «Sozio-Logik», daß diese Bewegung zum Leben hin von unserem Wertsystem bis in seine kleinsten Einzelbestimmungen hinein breit unterstützt wird.

3. *Das Leben und die herkömmlichen Regeln*

Die Moralregeln bestimmen die Werte, die zu achten, zu entwickeln und zu pflegen sind. Die moralischen Werte zeichnen sich nun durch drei grundlegende Merkmale aus: ihre *Transzendenz*, ihre *Immanenz* und ihre *Hierarchie*. Der Wert ist von seinem Wesen her etwas, was die Ordnung der einfachen Tatsachen übersteigt, und zwar in dem Sinn, daß man ihn nicht erreichen kann, indem man von den Tatsachen ausgeht und stetig fortschreitet. Alle Elemente des moralischen Bewußtseins implizieren ein Überschreiten der natürlichen Bestrebungen, der spontanen Empfindsamkeit und der einfachen Urteile über Wirklichkeit. Auch wenn die Naturordnung die Ordnung der moralischen Werte vorbereitet und ankündigt, besteht zwischen den beiden doch eine Diskontinuität. Dennoch heißen die Werte immanent, obwohl sie transzendent sind, weil sie den Erfordernissen des Gewissens, einem Streben unseres Geistes entsprechen; deshalb können

sie Objekt von Liebe, Enthusiasmus und Hingabe sein. Aber ein isolierter Wert hat keinen großen Wert. Die Werte bauen sich in einem geordneten und zusammenhängenden System, in einem «Wertmaßstab» stufenweise auf. Diese Hierachie ist auf zwei Seiten hin ausgerichtet, in einem positiven und in einem negativen Sinn, so wie das Falsche dem Wahren, das Schöne dem Häßlichen und das Gute dem Bösen entgegengesetzt ist. Zwischen den beiden Polen gibt es einen Prozeß negativer und positiver Steigerung in der Art, daß ein moralischer Akt mehr oder weniger verdienstvoll, ein Fehler mehr oder weniger schwerwiegend ist. Die Gebote und Verbote der herkömmlichen Regeln entsprechen diesen drei Kriterien. Die Besonderheit unseres Kontextes ist, daß alles auf dem Begriffspaar Leben–Tod und nicht auf dem Begriffspaar Sein–Nichts beruht. Alles, was das Werden, die Entwicklung und die Fruchtbarkeit des Lebens fördert, gehört zur Kategorie des Guten, während für verboten (Gbɛsu) all das erklärt wird, was das Leben beeinträchtigt. Auf dieser Grundlage beruhen die Einzelbestimmungen aller Art. Wenn man verbietet, von diesem oder jenem Erzeugnis (diesem Tier, diesem Fisch, diesem Gemüse usw.) zu essen, dann geschieht dies letztlich wegen des Lebensschutzes, den diese Enthaltsamkeit zur Folge hat. Die sexuellen Verbote gehören der gleichen Ordnung an. Die Reinigungsgebote, die den Wöchnerinnen und jenen, die mit den Toten in Berührung kamen, auferlegt sind, haben keinen anderen Zweck. Denn alles hängt mit der Tatsache zusammen, daß das Leben und die Sorge um das Leben jedes menschliche Handeln durchdringt. Das Gute und das Böse, das Wahre und das Falsche werden im Zusammenhang mit dem Leben definiert. Das also ist unsere Logik, eine Logik für das Leben, die eine Moral des gleichen Typus verlangt. Diese Aufforderung des Lebens zum Leben beruft sich auf die Botschaft der Bergpredigt, auf jene von Liebe-Agape.

Liebe und Straffolge, Leben und Verbot

Die Konflikte zwischen den Befehlen einer gewissen christlichen Moral erscheinen uns jetzt viel tiefer als anfangs. Und zwar viel weniger auf der Ebene der nach außen erscheinenden besonderen Institutionen als vielmehr an der Quelle der Prinzipien selbst. Die für diese Not kennzeichnenden Gegensätze können so ausgedrückt werden: Liebe–Straffolge, Leben–Verbot.

In dem Maße, wie das von Christus verkündete Gesetz der Liebe und des Lebens zu einem Gesetzbuch des «Tun und Nicht-Tun» im Rahmen einer gegebenen Gesellschaft wird, versteht man, daß dieses Gesetzbuch nicht allen sozio-kulturellen Kontexten angemessen entsprechen kann. Wenn man darin übereinstimmt, daß die Liebe im christlichen Sinn und das Leben im Sinn der eben dargestellten afrikanischen Weltanschauung Güter erster Ordnung sind, wird man verstehen, daß diese beiden Wirklichkeiten als gemeinsame Grundlage für die besonderen Bestimmungen dienen können, ohne daß sich daraus zwei Moralen ergeben. Denn eine Gesellschaft ändert ihre Moral nicht, wenn sie nur die «Gesetze» ändert. Wenn sich die Moral ändern soll, müssen sich die Prinzipien ändern. Die evangelischen Aufforderungen zur Liebe und zum Leben treffen zutiefst auch das Streben aller Völker und besonders den schwarzen Menschen, der auf der Suche nach brüderlicher Gemeinschaft und nach «gemeinsam im Frieden leben» ist.

Ist die Stunde gekommen, um neu auf das Leben hören zu lernen, um es besser zu lieben in den Regeln und durch die Regeln hindurch, die ihm dienen müssen?

[1] Kwame Nkrumah, Conscientism (PANAF, London).
[2] Jacob Agossou, Voies africaines de la Théologie; Vie Eudiste 1, Nr. 5 (Dezember 1972).
[3] Isidore de Souza, Pouvons-nous rester Africains et Chrétiens: TELEMA Dezember 4, 1975.
[4] Kwame Nkrumah (Présence Africaine, Paris 1975).
[5] Jean L'Hour, La morale de l'Alliance.
[6] Kwame Nkrumah ebd.
[7] Jacob Agossou, Gbɛto et Gbɛdoto (Beauchesne, Paris 1972).

Übersetzt von Dr. Rolf Weibel

JACOB MEDÉWALÉ AGOSSOU

1939 in Hondji (Porto-Novo, Dahomey) geboren, Priester der Kongregation Jesu und Mariae (Eudist). Er studierte am Institut Catholique und an der École Pratique des Hautes Études (4. Abteilung) zu Paris, ist Lizentiat der Philosophie und der Soziologie, promovierte in Theologie mit der Dissertation: Gbɛto et Gbɛdoto. L'homme et le Dieu créateur selon la mentalité des Sud-Dahoméens (Beauchesne, Paris 1972). Er doziert Religionsanthropologie und Ursprünge des Christentums am Priesterseminar zu Anyama sowie ethno-soziologische Methodologie am I.S.C.R. (Höheres Institut für religiöse Kultur). Am Kolloquium über die religiöse Sprache in Schwarzafrika in Arbrelles (Frankreich) referierte er über die Namen des höchsten Seins bei den Fon von Dahomey; am Kolloquium über Schwarze Zivilisation und christliche Kirche vom 27. Mai bis 1. Juni 1974 referierte er über afrikanische Realitäten und das Problem des epistemologischen Bruches. Anschrift: B.P. 8022, Abidjan, Côte d'Ivoire.

Jean-Marc Ela

Kirchliches Amt und Probleme der jungen Kirchen

Jede Frage nach den Ämtern in der Kirche muß notwendig im Rahmen einer Ekklesiologie gestellt werden: Sollen die Ergebnisse der Exegese und der historischen Forschung theologisch vertieft werden, so geht dies nicht ohne den Bezug auf die Kirche als Ort jeglicher christlichen Fragestellung und jeglichen Hörens des Wortes Gottes unter den aktuellen Bedingungen der Welt und der Geschichte. So müssen die Hauptanliegen und die gültigen Bestrebungen der Glaubensgemeinschaften von jeder lebendigen Theologie in Rechnung gestellt werden. Aus dieser Perspektive wollen wir hier die Frage nach den Ämtern aufgreifen und sie konkret im Licht der Probleme der jungen Kirchen in unserer derzeitigen Gesamtsituation durchleuchten.

Eine Erneuerung der Theologie der Ämter im Geist des Zweiten Vatikanums offenbart *die Notwendigkeit, den Heiligen Geist als Lösungsprinzip für die theologische Problematik des kirchlichen Amtes schlechthin neu zu entdecken,* und wenn wir die *Apostelgeschichte* aufmerksam betrachten, so erkennen wir in ihr, daß es kein kirchliches Amt gibt außer im Geist.

Indem es die Theologie der Charismen erneuerte, hat das Konzil nicht allein die Grenzen einer Theologie des Amtes abgesteckt, die beherrscht war durch juridische Voraussetzungen und damit zu einer klerikalen Zentralisierung tendierte, es hat gleichzeitig durch die Anerkennung der den Gegebenheiten der apostolischen Tradition wesentlich mehr entsprechenden Verschiedenartigkeit der Ämter eine gewisse monolithische Struktur nachhaltig in Frage gestellt. *Das Zweite Vatikanum betont die Notwendigkeit eines Pluralismus der Ämter.* Man möge sich anhand dieses zentralen Textes selbst sein Urteil bilden: «Zur Einpflanzung der Kirche und zum Wachstum der christlichen Gemeinschaft aber sind verschiedene Dienste notwendig; durch göttliche Berufung werden sie in der Gemeinde der Gläubigen selbst geweckt, und sie müssen von allen sorgfältig gefördert und gepflegt werden. Dazu gehören das Amt des Priesters und des Diakons, des Katechisten und die Katholische Aktion. Ebenso leisten Ordensmänner und Ordensfrauen zur Verwurzelung und Festigung der Herrschaft Christi in den Seelen und zu ihrer Ausbreitung durch ihr Gebet und ihr Wirken einen unentbehrlichen Dienst (*officium*).»[1]

Die Aktualität dieses Textes liegt klar auf der Hand; er setzt eine Neubewertung des Amtes voraus hinsichtlich der Beziehungen zwischen Geist und Kirche. Die Anerkennung verschiedener Ämter impliziert den wesentlichen Sachverhalt, demzufolge das Amt zunächst eine gemeinsame Verantwortlichkeit der Kirche, in ihrer Gesamtheit gesehen, darstellt. Es ist eine Aktualisierung des Amtes Christi im Heiligen Geist. Die Bestätigung der Verschiedenheit der Ämter verweist auf den Heiligen Geist, der unaufhörlich in den Gläubigen unter verschiedenen Formen das Verlangen weckt, im Dienst der Kirche in bestimmten Bereichen zu arbeiten. Denn der Geist ist die Quelle der Ämter in ihrer Verschiedenheit. Durch die verschiedenen Formen des Dienstes in der Kirche müssen wir den Geist am Werke sehen. Er ist es, der «wie es ihm gefällt, die Charismen austeilt zum Wohl der Kirche»[2]. Nun bedeutet aber die Anerkennung dessen, daß die Kirche verschiedener Ämter bedarf, zugeben, daß dem ein Ende gesetzt werden muß, was bisher als eine Art «Tyrannei des Klerus» gewirkt hat.

Tatsächlich hat das Konzil zwar die Probleme in Angriff genommen, die heutzutage Amt und Leben der Priester aufwirft, es hat andererseits seine Erneuerungsbemühungen mit dem Ziele einer Bewältigung der Apostolatsaufgabe an den christlichen Gemeinden nicht auf die Priester zentriert. Alles, was es über die Charismen sagt, läßt dies deutlich erkennen. Im übrigen sieht man in dem oben zitierten Text, daß bei der Aufzählung der verschiedenen Ämter das Konzil neben Priestern und Diakonen die Katechisten und die Katholische Aktion nennt; ebenso stellt es in den gleichen Bereich der ekklesialen Aktivität das Amt der Ordensleute. Es ist also legitim, diese verschiedenen Dienste an der Kirche als authentische Ämter zu betrachten.

Tatsächlich widerspricht der Grundtendenz eines Konzils, das die Frage nach einer Theologie der Laienschaft aufgegriffen hat, jegliche Befassung mit dem kirchlichen Amt, die ausschließlich auf das Amt des Priesters gerichtet wäre. Nach dem Verständnis des Zweiten Vatikanums ist nicht allein jedes Sich-selbst-Genügen des Klerus ausgeschlossen, der Klerus ist nicht einmal allein befugt und befähigt, den heutigen Bedürfnissen der Kirche zu genügen.

Um sich indessen ganz auf die Linie des Konzils einzustellen, muß man auch dem Dekret über das Laienapostolat sein volles Gewicht zuerkennen. Ja es erscheint geradezu unmöglich, außerhalb einer Theologie des Laienstandes überhaupt von kirchlichen Ämtern zu sprechen. Die Neuentdeckung der Laienschaft erinnert daran, daß das kirchliche Amt sich keineswegs in seiner institutionellen Form erschöpft. Mit anderen

Worten: *In eine erneuerte Überlegung über das kirchliche Amt muß die Laienschaft mit einbezogen werden.* Denn auch die Laien tragen ihren Anteil an der Verantwortung für die apostolischen Funktionen, die die Kirche in ihrer Gesamtheit auf sich genommen hat. «Jeder Laie», so erklärt das Konzil, «ist kraft der ihm geschenkten Gaben zugleich Zeuge und lebendiges Werkzeug der Sendung der Kirche selbst»[3]. Konkret heißt es weiter: «Christus... erfüllt sein prophetisches Amt nicht nur durch die Hierarchie, sondern auch durch die Laien.»[4] Kurzum: «Das Apostolat der Laien ist Teilnahme an der Heilssendung der Kirche selbst. Zu diesem Apostolat werden alle vom Herrn selbst durch Taufe und Firmung bestellt.»[5]

Man sieht also: Das Konzil hat eine Theologie des Laienapostolates hinter sich gelassen, die die Absicht verfolgt, auf eine Delegierung des hierarchischen Dienstes zurückzuführen, was vor allem auf der Existenz des Getauften beruht. So hat es auf den Begriff des vom Episkopat empfangenen «Auftrages» verzichtet. Allein dadurch ist schon der spezifische Charakter der Ämter der Laien anerkannt. Sie sind nicht eine einfache Verlängerung des hierarchischen Amtes. Es ist daher auch nicht notwendig, daß sie zeichenhaft dargestellt werden durch einen Ritus nach dem Modell der bischöflichen oder priesterlichen Ordinierung. Natürlich kann man liturgische Handlungen, die den Dienst der Laien in der Gemeinde konsekrieren, durchaus als angebracht betrachten und zulassen[6]. Doch sollte man jede Stellungnahme vermeiden, die die Gefahr einer Klerikalisierung erkennen läßt. So ergibt sich die Notwendigkeit einer Handauflegung nur für die institutionellen Ämter.

Auf jeden Fall aber muß man anerkennen, daß die gegenwärtige Entwicklung zu einer Integration der Laien in die Gesamtheit der in einer christlichen Gemeinde vorhandenen Ämter tendiert. Trotz der Vorbehalte, die es auf den Plan ruft, veranschaulicht das römische Dokument *Ministeria quaedam*, das neben dem Diakonat weitere Ämter einrichtet, die Laien ohne eine Ordination versehen können, diese Tendenz. Die dadurch geschaffene Situation legt einige Feststellungen nahe, die neue Wege eröffnen für die Durchleuchtung der Schwierigkeiten in den jungen Kirchen.

Hier sei zunächst auf eine entscheidende Tatsache aufmerksam gemacht: Das neue Kirchenverständnis, das seit dem Zweiten Vatikanum notwendig geworden ist, setzt ein verstärktes Bewußtsein der ekklesialen Bedeutung des kirchlichen Amtes des Christen voraus. Außerdem bringt eine erneuerte Betrachtung der Ämter in der Kirche im Licht der Pneumatologie Platz und Rolle der Laienschaft in der kirchlichen Ämterstruktur zur rechten Geltung. In dieser Betrachtungsweise ist es *nicht mehr möglich, im Geiste eines gewissen Klerikalismus die Befähigung zu einem kirchlichen Amt mit Beschlag zu belegen, indem man jede Amtsausübung zu einer Handauflegung in Beziehung setzt.* Eine Neuverteilung der Ämter ist eine Notwendigkeit, sowohl vom Standpunkt der heutigen Ekklesiologie wie auch von dem der biblischen Theologie der Charismen aus gesehen. Diese Neuverteilung darf indessen nicht «als eine provisorische und bewahrende Maßnahme» entschieden werden, denn es geht nicht darum, den Laien die Ausübung von Ersatzfunktionen «angesichts des Rückganges des Klerus» anzuvertrauen. In einer solchen Perspektive gäbe es keine Neuentdeckung, sondern nur eine Rückkehr zu einer Vergangenheit, in der die «priesterliche Amtsgewalt» das einzige Kriterium für das Amt in der Kirche bildete. Mit anderen Worten: Man nähme die Charismen der Glieder der Kirche und damit letzten Endes den Geist, der die Quelle der Ämter ist, nicht ernst, wollte man die Laien zu reinen Hilfskräften des Klerus machen[7].

Heute weiß man, daß Taufe und Firmung den Laien einen eigenen Tätigkeitsbereich in der Kirche eröffnen. Weil man die Bedeutung dieser beiden Sakramente nicht richtig erkannt hatte, ist ein gewisser Klerikalismus so weit gegangen, den Gläubigen jegliches kirchliche Amt zu verweigern. Man muß sich aber nun klar darüber werden, ob man nicht, jedesmal wenn es darum geht, das Problem zu lösen, das sich aus dem Priestermangel in den jungen Kirchen ergibt, unbewußt Opfer dieser Mentalität bleibt.

Es schien einmal so, als würde die Erneuerung des Diakonats gewissen Schwierigkeiten ein Ende bereiten, denen man in den priesterarmen Diözesen begegnet. Dann sollte die Infragestellung des Zölibats, der als eines der Hindernisse für das Entstehen priesterlicher Berufungen in der heutigen Welt angesehen wurde, zur Weihe verheirateter Männer führen. Gegenwärtig wird diese Lösung von einer beträchtlichen Anzahl führender Geister als wahrer Rettungsring für die jungen Kirchen dargestellt. Und dieser Lösungsvorschlag bildet für sie weiterhin eine lockende Versuchung, obwohl die Römische Synode des Jahres 1971 den Bischofskonferenzen das Recht verweigert hat, verheiratete Männer zum Priestertum zuzulassen. Wenn Paul VI. sich nicht weigert, diese Frage überhaupt zu stellen und sie zu diskutieren, so verhehlt er doch nicht seine persönliche Meinung dazu, die keineswegs günstig ist. In seinem Schreiben vom 2. Februar 1970 an Kardinal Villot heißt es: «Eine derartige Möglichkeit würde von unserer Seite aus große Bedenken auf den Plan rufen. Wäre es nicht unter anderem eine sehr gefährliche Illusion zu glauben, eine solche

Änderung der traditionellen Disziplin könne in der Praxis tatsächlich auf ganz extreme örtliche Notsituationen begrenzt bleiben? Läge darin nicht für andere eine Versuchung, hier eine scheinbar leichtere Lösung für den gegenwärtigen Mangel an Berufungen zu suchen?»

Wir haben an dieser Stelle nicht über das Problem des priesterlichen Pflichtzölibats zu diskutieren. Es mag hier genügen, die Grenzen dieser umfassenden Bewegung abzustecken, die derzeit die jungen Kirchen dazu drängt, verheiratete Männer weihen zu wollen, um der ständigen Abnahme der Priesterberufe zu begegnen. Sie scheint uns von einer ungenügenden Analyse der gegenwärtigen Krise der kirchlichen Ämter und der wahren Bedürfnisse der in jüngster Zeit entstandenen christlichen Gemeinden zu zeugen. In der Tat *meinen wir, die jungen Kirchen haben sich bisher nicht genügend Mühe gegeben, sich von den traditionellen Formen der Nachwuchsgewinnung und Ausbildung der Priester frei zu machen.* Natürlich wird sich der Priestermangel um so empfindlicher bemerkbar machen, je mehr man fortfährt, ein Modell des tridentinischen Priesters zu reproduzieren, das einer Zeit der Kirche, einer religiösen und theologischen Tradition angepaßt ist, die nicht die unseren sind. Mit anderen Worten: Was den jungen Kirchen fehlt, sind nicht die Berufungen, sondern eine schöpferische Vorstellungskraft; *die neuen Zweige der Christenheit können nur dann sie selbst sein, wenn sie sich bereit finden, neue Formen kirchlichen Lebens ausfindig zu machen, ohne jenes krankhafte Bedürfnis nach landesfremdem Personal.* Dabei sind nach unserer Meinung weder die Ordinierung ständiger Diakone noch die Zulassung verheirateter Männer originelle und kühne Lösungen.

Man denke daran, daß das römische Dokument über die kirchlichen Ämter Funktionen für Laien vorsieht, Funktionen, die zur Zeit des Konzils selbst die Erneuerung des ständigen Diakonats zu fordern schienen; denn das Lektorat beschränkt sich keineswegs auf die einfache Verlesung der Heiligen Schrift während der Meßfeier: es umfaßt verschiedene Formen des Dienstes am Wort. Das Akolythenamt könnte ausgeübt werden durch die Kommunionausteilung in liturgischen Versammlungen ohne Priester. Doch was würden unter diesen Umständen die ständigen Diakone? Wären es «Super-Laien» oder eher «Mini-Priester»? Zweifellos wollen sie selbst weder das eine noch das andere sein. Befanden sie sich doch schon in einer schwierigen Stellung zwischen einer Laienschaft, die eine größere Mitverantwortung beanspruchte, und einem Klerus, der ihnen den Vorwurf machte, seine ureigenen Ansprüche zu «torpedieren». Praktisch sind diese Diakone größtenteils verheiratet und üben einen bezahlten Beruf aus. Sie laufen Gefahr, es in der Perspektive einer Neuaufteilung der Ämter noch schwerer zu haben. Man wird sich sehr bald klar darüber sein, daß zur Wahrnehmung neuer Funktionen in der Gemeinde die Diakonatsweihe unnötig ist. Bischof Simon Tonyé, der Bischof von Duala in Kamerun, hat sich kürzlich entschlossen, den von seinem Vorgänger begonnenen Versuch mit den verheirateten Diakonen nicht forzusetzen. Zugegeben werden muß, daß der Diakonat sich als klerikale Institution darstellt. Überdies sieht es ganz so aus, als sei der Rang des ständigen Diakons allzusehr im Zusammenhang mit der zahlenmäßigen Abnahme des Klerus konzipiert. «Mit Vorrang aber gilt es», wie P. Moingt es formuliert, «sich der Bedürfnisse der Gläubigen und der Kirche insgesamt anzunehmen. Notwendig für die Kirche aber ist heute eine Ausweitung, eine Verkleinerung und eine Auffächerung der Kommunikations- und Verantwortungsbereiche innerhalb ihres Organismus. In dieser Perspektive muß die Aufteilung der Ämter konzipiert werden.»[8]

Die Problematik der Ämter darf also nicht mehr von der Krise des Klerus her gesehen werden, vielmehr im Hinblick auf die Situation und die Bedürfnisse der Gemeinden. Jede «klerikale» Lösung des Ämterproblems in den jungen Kirchen ist nach unserer Auffassung überholt und bedeutet einen Rückschritt. Das gilt selbst für eine eventuelle Ordinierung verheirateter Männer zum Priestertum. Und doch geht diese scheinbar sehr weitreichende Option dem Problem noch nicht auf den Grund. *Denn beherrscht werden müßte unsere Problematik des kirchlichen Amtes von dem Streben nach autonomen Gemeinden.* Mit anderen Worten: *In unseren Kirchen hat eine christliche Gemeinde nur dann eine Zukunft, wenn sie auf ihre eigene innere Dynamik, auf ihre ständige Fähigkeit, mit allen Herausforderungen fertig zu werden, auf die Einsetzbarkeit ihrer eigenen Mittel und Möglichkeiten bauen kann.* Ein Streben nach diesem Zustand setzt die radikale Umwandlung unserer kirchlichen Institutionen voraus, die den Stempel eines klerikalen Imperialismus tragen, durch den die Laien in eine Kindesrolle gedrängt und ihre schöpferischen Fähigkeiten gehemmt worden sind.

Doch damit noch nicht genug: Die Idee eines Christentums, das sich im Leben eines Volkes inkarniert, setzt eine Gemeinde voraus, die auch in ihrer Organisationsform zur vollen Autonomie gelangt. Somit müßte man künftig, anstatt allzuviel gesetzgeberisch tätig zu werden, jede Gemeinde selbst ihre Ausrichtung suchen und finden lassen. Das Entstehen solcher Gemeinden ruft nach einem gewaltigen Kraftaufwand zur Dezentralisierung. Denn will man wirklich

dem Glauben in einer Kultur Ausdruck geben, *so müssen die Zentren der Entscheidungsfindung in den Ortsgemeinden verwurzelt sein.* Ausgehend von Gemeinschaften, die gerufen sind, sich selbst verantwortlich zu tragen und für ihre eigenen Bedürfnisse aufzukommen, müssen wir das Evangelium «befreien», um es ihm zu ermöglichen, daß es in jedem sozio-kulturellen Kontext bisher nicht vorhandene Formen hervorbringt. So ist die Frage nach den Ämtern speziell an die Reflexion über solche Gemeinschaften oder Gemeinden gebunden, denen keine starre Organisationsform mehr von oben auferlegt wird, ohne daß Rücksicht auf die Verwurzelung in einheimischen Traditionen genommen ist. *Muß man* unter solchen Bedingungen *nicht das Problem der Leitung der Gemeinden und deren Verhältnis zur Verwaltung der Sakramente, speziell des Sakramentes der Eucharistie, neu durchdenken?* Dabei ist folgende Frage ganz ernst zu nehmen: *Würde es dem Glauben der Kirche widersprechen, wenn in dem Übergangsstadium, in dem die jungen Kirchen sich gegenwärtig befinden, ein Gemeindeleiter, der einen vom Bischof anerkannten Dienst tut – einen Dienst, der keineswegs dem ordinierten Priester vorbehalten ist –, den Umständen entsprechend ermächtigt würde, die Eucharistie zu feiern?*

Könnte die Anerkennung des Amtes der Gemeindeleitung nicht verbunden sein mit einer pastoralen Delegierung des Vorsitzes bei der eucharistischen Feier, bei der die Gemeinde sich versammelt und aktualisiert? Wäre es – wenn man die Dinge so sieht – nicht angemessen, die Betonung mehr auf den «offiziellen» Charakter der Eucharistie zu verlegen, als auf die «Amtsvollmacht», die zur Ausübung des betreffenden Amtes befähigt? *Das ausreichende Kriterium für die Ausübung der sakramentalen Funktionen wäre dann nicht mehr unbedingt die Handauflegung, sondern die Gemeinschaft mit dem sichtbaren Mittelpunkt der Einheit in der Ortskirche.* Wenn die Verbundenheit mit dem Amt der Einheit gewahrt und gewährleistet ist, dann dürfte, wie es scheint, die Gemeinschaft der gesamten Kirche mit dem Dienstamt Christi im Geist auch eine Eucharistie ohne «Priester» rechtfertigen.

Ein Suchen in dieser Richtung drängt sich heute den jungen Kirchen auf, um den geistlichen und pastoralen Bedürfnissen der örtlichen Gemeinden gerecht zu werden. Dazu ist es vielleicht gar nicht notwendig, darauf zu warten, daß die Kirche neue Zugangswege zum Priestertum eröffnet. Das Fehlen des ordinierten Amtsträgers würde für die Kirche keinen Niedergang bedeuten. Das grundlegende Problem, das sich den jungen Kirchen stellt, ist das der «Lokalisation». Und bei diesem Problem geht es letztlich um die Frage der Ämter. Denn weder ein einheimischer Klerus noch eine massive Präsenz ausländischer Missionare machen die Ortskirche aus. Man hat geglaubt, die Errichtung einer einheimischen Hierarchie kennzeichne die letzte Etappe der «Einwurzelung» der Kirche in den Missionsgebieten. Das ist eine klerikale Art der Problemstellung, die eigentümlich war für eine Missiologie, die ihrerseits an ein juridisches Kirchenverständnis gebunden war. Seit dem Zweiten Vatikanum ist uns klarer geworden, daß «die Kirche nicht wirklich gegründet ist, noch nicht ihr volles Leben hat, noch nicht ganz Zeichen Christi unter den Menschen ist, wenn nicht mit der Hierarchie auch ein wahrer Laienstand da ist und arbeitet. (...) Deshalb muß schon bei der Gründung der Kirche auf die Entwicklung eines reifen christlichen Laienstandes geachtet werden»[9].

Das Konzil besteht darauf, daß die Ortskirchen, um diesem Namen gerecht zu werden, «geeignete Helfer brauchen (requiruntur ministri idonei) und diese rechtzeitig in einer Weise vorzubereiten sind, die der Situation der einzelnen Kirche entspricht»[10]. Betrachten wir die Dinge aus unserer Perspektive, so dürfen wir dabei den Begriff «ministri»[11] keineswegs auf die sogenannte priesterlichen Funktionen im rituellen Sinne des Wortes reduzieren. Ebenso darf man, wenn es heißt, eine Einzelkirche müsse aus ihrem eigenen Lebensraum stammende Amtsträger hervorbringen, diese Aufforderung keineswegs nur auf das Priesteramt beziehen. Nach Aussage des Konzils «soll eine christliche Gemeinschaft von Anfang an so aufgebaut werden, daß sie, soweit möglich, für ihre eigenen Bedürfnisse aufkommen kann»[12]. *Uns erscheint aber gerade eine Organisation der Gemeinden, die der Laienschaft ihren Platz in der Gesamtheit der für eine Entwicklung der Ortskirche erforderlichen Ämter zuerkennt, als die gültige Lösung für das uns beschäftigende Problem.* Mit anderen Worten: Wir dürfen den jungen Kirchen nicht um jeden Preis Lösungen aufdrängen wollen, die ihrem tiefsten Streben und ihrem unruhigen Drängen nicht entsprechen; wir müssen vielmehr die ausgefahrenen Wege traditioneller Theologie verlassen und neue Wege erkunden, mit lebendiger Vorstellungskraft neue Lösungen *ersinnen*; diese Lösungen dürfen indes nicht Modelle kopieren, die geprägt sind durch die historische Relativität, die den Formen und Selbstdarstellungen des christlichen Lebens anhaften. Doch eine «tiefgreifende» Überlegung, die offen ist für die Fragen, die von den jungen Kirchen gestellt werden, sollte es möglich machen, den Weg aus der derzeitigen Sackgasse heraus zu finden.

Tatsächlich besteht das Hauptproblem für uns nicht darin, daß wir keine ordinierten Priester mehr haben. Es geht vielmehr darum, daß wir die ganze Kirche in den Stand der Diakonie bringen, – und zwar in dem

Maße, in dem jeder Christ Diakon seiner Brüder ist und nach dem Bilde Christi Diener Gottes und der Menschen. *Letztlich geht es also nicht so sehr darum, die Menschen zu Diakonen oder Priestern zu weihen, sondern alle diakonalen und priesterlichen Kräfte und Möglichkeiten des christlichen Laienstandes auszuschöpfen.* Das institutionelle Priestertum in seinen klassischen Formen vermag nicht mehr das Grundproblem des Dienstamtes zu lösen, so wie es sich in der Kirche nach der Verhärtung der Gegenreformation stellt. Das grundlegende Amt in der Kirche ist das des Volkes Gottes. *Die Ämter in der Kirche müssen also «entklerikalisiert» werden, um der Laienschaft den Zugang zur Amtsträgerschaft der Kirche zu verschaffen.* Kurzum: Was den jungen Kirchen, ebenso wie so vielen anderen auch, fehlt, ist das Vorhandensein von Ämtern, die auf der Taufe aufbauen. Die Zukunft dieser Kirchen hängt von der Lösung ab, die dieses Problem findet. Will man die jungen Kirchen eigenständig machen, so muß man sie «lokalisieren», indem man sie aus den ihrem eigenen Boden entstammenden Mitteln und Möglichkeiten leben läßt. Das bedeutet keineswegs, daß sie sich auf sich selbst zurückziehen und jeden von außen kommenden Beitrag ablehnen, auch wenn er nicht entfremdend wirkt. Das aber bedeutet, *daß in den mündig gewordenen Völkern die einheimischen Kirchen sich auf eigene Füße stellen und darauf halten müssen.* In einem Sinne ist die Zulassung der Laien zu den verschiedenen Ämtern nicht allein ein Test für die Mündigkeit der jungen Kirchen, sie ist zugleich Ausdruck des Vertrauens auf die Kultur und die Selbstdarstellung eines Volkes.

Wir müssen auf die von unseren Gemeinschaften vertretenen Anliegen reagieren, indem wir uns etwas Neues einfallen lassen. *Nur was sich in unseren Kirchen in Richtung auf ein Schöpferisch-Werden bewegt, kann uns in Bewegung bringen und aktivieren.* Denn unsere Aufgabe besteht nicht darin, die Institutionen der Christenheit in Gang zu halten und zu verwalten, sondern darin, Zukunft zu eröffnen. Wenn wir es näher betrachten, scheint es uns, daß hier noch alles zu tun und noch nichts im voraus festgelegt ist. So geht es für uns auch darum, unter Führung des Heiligen Geistes neue Formen von Ämtern zu schaffen. Möglicherweise gibt es Ämter, die sich erneuern lassen; andere dagegen müssen aus dem Leben selbst emporquellen durch eine Erneuerung der Tradition, die nicht verwechselt werden darf mit den Traditionen. Dann eröffnet die Wiederaufwertung des Laienstandes im Zusammenspiel mit einer erneuerten Theologie der Charismen Wege für die Lösung des Problems einer «Lokalisation» der Ämter. Eine solche erneuerte Situation löst bei ihnen ein neues Selbstbewußtsein aus in Hinblick auf das Recht zu eigenem Suchen und Versuchen, das das Konzil den Ortskirchen zuerkannt hat. Das Fehlen oder die Verringerung der Zahl der Priester ist eine reinigend wirkende Prüfung, die die Kirchen verpflichtet, die schöpferischen Kräfte einzusetzen, die der Geist ihnen zur Verfügung stellt in dem Raum der dem Glauben geöffneten Fragestellung mit dem Ziel einer umfassenden Deutung des Evangeliums für unsere Zeit. Für unsere Kirchen gibt es nur dann eine Zukunft, wenn sie sich von den Institutionen der Kolonialkirchen frei machen und auf die schöpferische Initiative der Gemeinschaften vertrauen, in denen der Mensch Christ werden, Gott und seinem Volk dienen kann und dabei, wie Paulus sagt, *«in dem Stand bleibt, in dem er von Gott berufen wurde»* (1 Kor 7,24).

[1] Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche, Kap. II, 15.
[2] AaO. Kap. IV, 23.
[3] Dogmatische Konstitution über die Kirche, Kap. IV, 33.
[4] AaO. 35.
[5] AaO. IV, 33.
[6] Vgl. Y. Congar, Ministère et Situation de l'Église: Maison-Dieu, 102 (1970) 18.
[7] Siehe J. Moingt, Les Ministères dans l'Église: Études (September 1972) 273–274.
[8] Moingt, aaO. 291, Anm.
[9] Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche, Kap. III, 21.
[10] AaO. 20.
[11] Während Vf. «ministère» immer im Sinne von Amt, Amtsträger, gebraucht, wird in dem in Anm. 10 genannten Konzilstext in der von den deutschen Bischöfen approbierten deutschen Übersetzung das lateinische «minister» des Originals als «Helfer» übersetzt. Darauf sollte aufmerksam gemacht werden, da sich aus diesem Verständnis eine der des Vf. nicht entsprechende Interpretation ergibt. (Der Übersetzer.)
[12] AaO. Kap. II, 15.

Übersetzt von Karlhermann Bergner.

JEAN-MARC ELA

geboren 1936 in Ebolowa (Kamerun), Priesterweihe 1964. Studium an der Universität Straßburg. Lizentiat der Philosophie und Doktor der Theologie mit einer Dissertation über die Transzendenz Gottes und die menschliche Existenz nach Luther. Versuch einer Einführung in die Logik einer Theologie (1969). Veröffentlichungen: L'Église, le Monde Noir et le Concile: Personalité africaine et Catholicisme (Présence africaine 1963); La Plume et la Pioche. Reflexion sur l'enseignement et la société dans le développement de l'Afrique Noire (CLE 1970); Jésus-Christ, Dieu des Philosophes?: Revue des Sciences Religieuses 1975. Zahlreiche Artikel über Pastoraltheologie in der Wochenzeitung L'Effort Camerounais. Seit 1971 Missionar bei den Bergbewohnern im Norden Kameruns. Anschrift: Mission Catholique de Tokoumbéré, B.P. 74, Maroua, Nord-Cameroun.

Efoé Julien Pénoukou

Die Missionspriester und die Zukunft der afrikanischen Kirchen

Soll man denn dieses Thema noch ansprechen, das in spezialisierten Zeitschriften schon so sehr breitgeschlagen wurde, das die Generalkapitel der Missionsinstitute stark beschäftigte und vielleicht schon manche hochherzige Einsatzbereitschaft, die sich für die Missionen engagierte, verwundet hat? Wir möchten mit Pater Congar antworten, daß «die schwierigen Fragen, die uns heute gestellt sind, sich nicht auf ein umstürzlerisches Unternehmen reduzieren, daß nicht schon alles konstituiert und vorgegeben ist und daß es uns aufgetragen ist, zu suchen»[1]. Denn – und niemand wird dies leugnen können – das traditionelle missionarische Werk ist heute *de facto* Übergangsschwierigkeiten unterworfen. Mit Blick auf die Zeichen der Zeit müssen wir weiter nach Mitteln und Wegen suchen, um diesen geschichtlichen Übergang erfolgreich zu meistern.

Der bescheidene Beitrag, den wir zu dieser leider etwas leidenschaftsgeladenen Debatte beitragen möchten, läßt sich in drei Punkten zusammenfassen: die verschiedenen Positionen, die man diesem Übergang gegenüber einnimmt, ins Gedächtnis rufen; die Zweideutigkeit einer zu stark «subjektivierten» Fragestellung ausräumen und schließlich das eigentliche Problem, nämlich das der Wahl einer bestimmten Zukunftsausrichtung seitens der afrikanischen Kirchen einführen, ohne es jedoch zu behandeln.

Sollen die fremden Missionare gehen oder bleiben?

Diese so abrupt gestellte, tatsächliche oder eingebildete Frage hat unterschiedliche und mitunter auch einander widersprechende Reaktionen hervorgerufen, die man in vier Kategorien einordnen kann:

1. Da sind zunächst jene, die auf die Auflösung der Missionsgesellschaften, ihre Entlassung oder ihr gut geordnetes Weggehen schwören. Bei dieser Auffassung stellt man fest, daß die Anwesenheit und Mehrheit fremder Missionare in den Kirchen Afrikas das Heranreifen christlicher Gemeinden blockiert. Da die tatsächliche Entscheidungsgewalt in wirtschaftlicher und ideologischer Hinsicht immer in den Händen von Fremden liegt, ist die Situation dieser Kirchen keine andere als die von Beihilfeempfängern und Beherrschten. Die Christen der Ortskirchen haben es demnach nötig, auf sich selbst gestellt zu werden, ihre Verantwortung mutig in die Hände zu nehmen, um ihre eigene Identität zu bestimmen und ihre Autonomie zu erringen.

Dieser als radikal bezeichneten Position wirft man vor, sie sei «gegen den Geist des Evangeliums und gegen das authentische Lehramt der Kirche» in dem Maß, in dem sie die Bande christlicher Brüderlichkeit durchbreche, die Kooperation zwischen alten und jungen Kirchen beeinträchtige und so die Ausbreitung des Glaubens blockiere[2]. Andere geben sich damit zufrieden, ihren Mangel an Realismus zu rügen, indem sie die klassischen Argumente vorbringen: zu geringe Anzahlen einheimischer Priester, finanzielle Schwierigkeiten usw.

2. Dieser Auffassung nahestehend schlugen die ökumenischen Tagungen von Bangkok (1973), Lusaka und Lausanne (1974) den jungen Kirchen vor, den Mut zu einem «Moratorium», d.h. zu einem vorübergehenden Bruch, aufzubringen. Es würde für diese Kirchen darum gehen, mehrere Jahre hindurch auf jegliche fremde Hilfe zu verzichten, mit freien Händen an ihrer eigenen Reifung zu arbeiten, um später mit den Mutterkirchen Beziehungen einer Zusammenarbeit zwischen gleichen Partnern zu knüpfen.

Gewisse Beobachter haben nicht gezögert, in einer solchen Einstellung, die seinerzeit wie eine Bombe zündete, Zeichen einer unverantwortlichen Haltung zu sehen. Ihrer Meinung nach stachelt das «Moratorium» die jungen Kirchen zu einer autarken Autonomie auf, d.h. veranlaßt sie, sich in sich selbst zu verschließen, während ein christliches Vorgehen in Hinblick auf eine verantwortliche Reife die Bande der Einheit und gegenseitigen Hilfe mit der Universalkirche aufrechterhalten und verfeinern müßte. Aber man kann sich fragen, ob diejenigen, die das «Moratorium» verachten, immer dessen tiefere Intention erfaßt haben.

3. Eine dritte Lösung, die man auch den gemäßigten Weg nennt, nimmt ihrerseits eine Gegenposition zu dem radikalen Vorgehen ein, da sie die Notwendigkeit der Anwesenheit von Missionaren herausstellt, bis die jungen Kirchen, wie sie sagt, sich selbst genügen können. Andere, die sich weniger zweideutig ausdrücken, treten für eine Integrierung der fremden Missionare in die Ortsgemeinden ein, was ein lebendiges Zeichen der Universalität der einen Kirche Christi wäre. Sicher müßte das Missionssystem in dem korrigiert werden, was an ihm fehlerhaft ist: Die pastoralen Techniken wären zu sichten und zu erneuern, ein Transfer der wichtigsten verantwortungsvollen Posten wäre vorzu-

nehmen, die noch bestehenden Formen eines geistlichen Kolonialismus zu korrigieren usw. Kurzum, «die nicht-afrikanischen Missionare sollen die Aspiration der jungen Kirchen nach mehr Autonomie und Verantwortung beachten, sich verfügbar zeigen und freimütig am Suchen der christlichen Gemeinden teilnehmen, unter der obersten Leitung der Ortshierarchie»[3].

Die Hypothese einer gemäßigten Entwicklung kann sich auch nicht einer Reihe von Vorwürfen entziehen. Man wirft ihr insbesondere vor, durch ihre Weigerung, sich dem Risiko des Reifens zu stellen, eine Flucht nach vorne vorzunehmen. Ferner beruht die zahlenmäßige, wirtschaftliche und ideologische Sicherheit, zu deren Verteidiger sie sich macht, auf einem Modell von Christentum und Kirche, einer Auffassung vom Priester und seiner Rolle, von pastoralen Techniken und einer christlichen Handlungsweise, die gänzlich von anderen Gesellschaftsordnungen und für andere Zeiten erarbeitet worden sind. So macht man darauf aufmerksam, daß diese Position die jungen Kirchen in einen Teufelskreis einschließt, dessen Richtmaß und Anziehungspunkt der weiße Idealtypus bleibt. Die erwünschte und weiterhin aufrechterhaltene Anwesenheit fremder Missionare tut dann ein übriges, um die Ortschristen nach dem Bild der früheren Herren zu formen. Die Gegner einer solchen Lösung fügen hinzu, daß sie letztlich eine Beleidigung der Würde der Afrikaner und ihres Sinnes für Initiative sowie mangelnder Glaube an das schöpferische Handeln der Güte Gottes darstellt.

4. Die Position der Missionsgesellschaften hält Schritt mit der Auffassung von einem langsamen und allmählichen Übergang. Sie stellt sich besonders gern den Bischöfen gegenüber dar. Ihnen gegenüber verspricht man völlige Verfügbarkeit. Der Begriff des «Dienstes», der auf dem Konzil geprägt wurde und überall rasch Anklang fand, dient dann als eine neue Art, die Anwesenheit von Missionaren zu rechtfertigen: «Wir müssen den Ortskirchen jenen spezifischen Dienst anbieten, der Teil unserer Berufung ist. Wir werden dahin gehen, wo die Bischöfe uns gerne sehen und für diesen spezifischen Dienst haben möchten...»[4]

Auf dem Einsatzfeld selbst wird dann aber ein Abwandern sichtbar. Es organisiert sich in der Weise, daß man in Diözesen mit Personalmangel geht, zu gefälligen Bischöfen. Im Gesamt der Missionsinstitute wurde noch keine Strukturveränderung deutlich, obgleich auf der Ebene der Ausdrucksweise und der mitunter wichtigen Einzelheiten wirkliche Verbesserungen beginnen.

Diese Haltung wird von ihren Gegnern als reformistisch bezeichnet. Man wirft ihr vor, sie kümmere sich vornehmlich um das Überleben der Missionsgesellschaften, ihren uneingestandenen Wunsch, weiterhin «die Vermittler von Einfluß ihres Landes, ihrer Kultur und ihrer Ideologien zu sein». Ihrer Meinung nach ist die unbequeme und sogar mangelhafte Situation der jungen Kirchen nur die logische Erwiderung auf eine ungesunde Strategie der Missionare. Sie sagen, die Missionsinstitute seien unfähig, eine grundlegende Bekehrung zu vollziehen, da sie ganz natürlich an eine Geschichte gebunden sind, die den Beginn der Identitätskrise darstellt, an der Afrika heute noch leidet.

Die immer heftigere Kristallisierung der Hauptsorgen um den Abzug oder das Bleiben der fremden Missionare in den jungen Kirchen ist zumindest beunruhigend. Sie regt uns an, die Basis zu einer solchen Fragestellung zu hinterfragen.

Die Zweideutigkeit dieser Feststellung

Die Diskussion über die traditionelle missionarische Tätigkeit oder vielmehr über ihre Zukunft hat meiner Meinung nach einen unguten Anfang genommen. Auf der Seite der Missionare, aber auch auf der gewisser einheimischer Priester und sogar in den Erklärungen afrikanischer Bischöfe wird eine Tendenz sichtbar, das Problem in Begriffen persönlicher Aggression, negativer Zerstörung zu stellen und zu interpretieren; oder aber die Diskussionen, Hypothesen und Kritiken, die um die Wirklichkeit der Mission herum aufgeworfen werden, zu «subjektivieren». Die Versuche zur Lösung eines Problems, von dem man zumindest sagen kann, daß es komplex ist, werden etwas zu schnell mit Mutlosigkeit, Ratlosigkeit und Zorn aufgenommen.

Aber dem ist so gerade wegen der Uneindeutigkeit der gestellten Frage; einer Frage übrigens, die etwas zu spät gestellt wird, in dem Maß, in dem sie uns glauben läßt, daß die fremden Missionare ihr Weggehen nie vorbereitet und vorausbedacht haben. Aber, wie es Kardinal Lavigérie am 12. Oktober 1874 in einer Kapitelanordnung für die Leitung der Seminare vorschrieb, «die Missionare müssen vor allem Initiatoren sein, aber das dauerhafte Werk muß von den Afrikanern selbst, die Christen und Apostel geworden sind, ausgeführt werden».

Weggang oder Bleiben der fremden Missionare? Eine uneindeutige Frage auch deswegen, weil sie Ort und Sinn der eigentlichen Frage, deren Tragweite die Anfälle schlechter Laune und die diversen seelischen Zustände einer Menschengruppe weit übersteigt, verschiebt. Mit anderen Worten, eine solche Frage ist nur Frage, d.h. Suchen nach Sinn und Wert, wenn sie an die Formal- und Finalursache einer wirksamen Tätigkeit des Missionars gebunden ist. Oder aber: im

Heilsplan in Christus übersteigt das Werk der Evangelisierung die Diener des Evangeliums, die in den Weinberg des Meisters eingeladen wurden. Wie die Schrift sagt: «Wenn ihr alles getan habt, was ihr tun mußtet, dann sagt: Wir sind unnütze Knechte. So muß also das Problem der Verkündigung des Evangeliums, seiner Notwendigkeit (1 Kor 9,16), seines Gegenstandes (2 Kor 4,5) seiner Zielsetzung (Tit 1,1) zuerst gestellt werden.

So gleicht es etwas einem Scheingefecht, wenn man das Geschick der jungen Kirchen im Blick auf das Überleben einer Korporation und im Sinne einer Übertragung von verantwortungsvollen Posten betrachtet. Zunächst weil dies die Ortsgemeinden nicht ermuntert, zu den Quellen des Glaubens vorzustoßen. Weil es die Gemüter polarisiert und die Energien auf ein Thema hin mobilisiert, das alles in allem genommen zweitrangig ist, weil es keine Möglichkeit bietet, aus dem Subjektivismus und der Willkür herauszukommen, d.h. das Bewußtsein der Menschen von den Vergeltungswünschen einer befleckten Geschichte zu befreien, um sie für das geistliche Werk der Versöhnung in Christus zu öffnen (2 Kor 5,19).

Vielmehr geschieht alles oder fast alles so – oder zumindest sagt man es so –, als hätte die Offenbarung Gottes und der Same seines Wortes in Afrika mit den Missionsinstituten begonnen und als endete sie mit ihnen. Kardinal Daniélou hätte geantwortet, daß «es ein Zufall für das Christentum ist, daß es verwestlicht wurde»[5], genauso wie es für die christlichen Gemeinschaften in Afrika zufällig bleibt, daß sie ein Christentum empfangen haben, das in westlicher Gestalt auftritt. Und morgen wird es ebensowenig wesentlich sein für den Gegenstand seines Glaubens, daß es ein afrikanisiertes Christentum besitzt. Wir müssen also ständig von diesem Gegenstand des Glaubens ausgehen und wieder zu ihm vorstoßen, zu Ihm, der da kommt im Namen des Herrn (Lk 13,36), zu dem Gesandten Jesus Christus.

Wenn dies nun eingeräumt ist, so wäre es doch böswillig zu denken oder glauben zu machen, daß das Bleiben oder Weggehen der fremden Missionare und tiefer noch ihre Auffassung und ihre traditionelle Handlungsweise im Werk der Evangelisierung für die Kirchen Afrikas kein Problem darstellen würde. Die lange Reihe von Reaktionen, die oben erwähnt wurden, zeigt deutlich genug, daß es ein ernstes Unbehagen gibt. Und das Problem liegt keineswegs, wie man es uns manchmal glauben machen wollte, in einer Infragestellung des missionarischen Bewußtseins der Universalkirche (Mk 16,15). Die Entmutigung oder gar die Verzagtheit, die viele Missionare angesteckt hat, wie auch die Lösung, daß sie weggehen sollen, die, gewiß, mitunter sogar mit einer gewissen Heftigkeit von Priestern und Laien der Lokalkirchen gefordert wird, und noch tiefer das Gefühl, hin- und hergerissen zu sein zwischen dem traditionellen religiösen System und einem missionarischen Christentum, das viele Christen der Ortsgemeinden empfinden, sind zunächst historische und soziale Größen. Die Geschichte einer Eroberung und einer fremden Herrschaft.

Aber seit einigen Jahrzehnten kennt diese Geschichte eine neue Periode, mit bedeutenden sozialen Umwälzungen. Das Phänomen der Entkolonialisierung hat das Bewußtwerden der jungen Völker verstärkt und die harte Konfrontation zwischen reichen und armen Ländern herausgestellt. Und wie die Bischöfe Asiens im November 1970 in Manila feststellten, «sehen wir das Erwachen der Massen und das Ende der passiven Annahme von Armut, Unwissenheit, Krankheit, Ungerechtigkeit, Ausbeutung vor uns...».

Es ist kein Zufall, wenn in den Staaten der Dritten Welt die Militärjuntas bei jeder Machtergreifung sich des Begriffs der Revolution bedienen als Ausweis ihrer Legitimierung. Darüber hinaus stärkt das Übernehmen verantwortungsvoller Posten durch die jungen Kirchen deren Willen, ihre eigene Identität zu behaupten. Ein derartiger geschichtlicher Wandel stellt, selbst wenn man die theoretischen Wege, die vom Zweiten Vatikanischen Konzil eröffnet wurden, beiseite läßt, notwendigerweise die klassische Missionssituation in Frage.

Es ist wahr, daß im Westen die kosmische Krise die einer satten Welt ist, oder, um den Ausdruck von Jean Lacroix zu gebrauchen, die einer Gesellschaft mit Fehlern und zahlreichen Löchern, durch die die Substanz des gesellschaftlichen Corpus entweicht. Hat die Krise des missionarischen Bewußtseins nicht in einer solchen Gesellschaft begonnen, dergestalt, daß «die missionarische Tätigkeit in der letzten Zeit wie eine Flucht des Westens nach vorn funktioniert, des Westens, der eine religiöse Krise durchlebt, wie ein zweideutiges Verschieben der entscheidenden Frage, die diese Krise stellt, und wie eine Art und Weise, die religiösen Widersprüche aus sich heraus zu verlegen». Dies festzustellen und zu sagen ist nicht unfreundlich und auch kein Zeichen von Bitterkeit; es ist nur ein Versuch, die Zweideutigkeit einer Frage zu zerstreuen, um sich, wie die Philosophen des Logos sagen würden, über die Sache verständigen zu können.

Im übrigen gibt die Anwesenheit einer Mehrheit von Missionaren in den jungen Kirchen nach ungefähr hundert Jahren Evangelisierung Anlaß dazu, die gesamte missionarische Tätigkeit global zu verdächtigen: Das Faktum stellt an sich eine Quelle von Unbehagen

dar. So hat z.B. die Diözese von Yaundé mit 535000 Einwohnern und 415000 Getauften nur 63 einheimische Priester gegenüber 110 Missionaren. In Zaïre gibt es für eine katholische Bevölkerung von mehr als neun Millionen nur 675 Diözesanpriester gegenüber 2500 ausländischen Missionaren; in der Diözese Dakar muß man rund fünfzehn afrikanische Priester auf mehr als hundert Missionare zählen, während in Saint-Louis, wo der afrikanische Bischof Spiritaner ist und aus Ziguinchor stammt, die elf Priester der Diözese alle Missionare sind. Gewiß sind von den 900000 Diözesanen von Bischof Sana 99% alteingesessene Muslime, die allein in der Stadt Saint-Louis 59 Moscheen gegenüber zwei Kirchen haben. Aber man kann, ohne Gefahr zu laufen, sich zu irren, behaupten, daß global gesehen die jungen Kirchen zahlenmäßig mehr von Missionspriestern als von einheimischen Priestern abhängen. Dies kann weder für die einen noch für die anderen Anlaß zu Stolz sein.

Aber hier liegt, wie wir bereits sahen, nicht das eigentliche Problem, ebensowenig wie es darin liegt, zu wissen, «ob» die fremden Missionare gehen müssen oder nicht. Es geht vielmehr darum zu sehen, «wie» sie noch bleiben können oder nicht. Und dieses «wie», das notwendigerweise durch eine grundlegende Bekehrung ihrer Mentalitäten und ihrer Strategien gehen muß, ist strukturmäßig an die Zukunftsorientierung der Kirchen Afrikas gebunden.

Zukunftsorientierung

Diese Orientierung ist eine einzige für die jungen christlichen Gemeinden und demnach auch für jeden Mitarbeiter, der sich verpflichtet, ihnen seine Hilfe zu bringen. Sie besteht darin, schon jetzt einen Prozeß der Bekehrung – im etymologischen Sinn – in Gang zu setzen, der es erlaubt, das Gewicht des Kolonialisierungswerks als ganzes anzunehmen, sich von den vielfältigen Banden äußerer Abhängigkeit zu befreien und insbesondere ein überkommenes Christentum neu entstehen zu lassen, indem man ihm vom Genie der afrikanischen Kultur her eine neue Dynamik gibt.

Eine solche Orientierung beinhaltet zunächst eine Sensibilisierung der Ortsgemeinden dafür, daß sie ihre eigene Verantwortung übernehmen, eine Infragestellung der traditionellen pastoralen Techniken, einen mutigen und kritischen Blick auf eine Kirche, die immer noch zu klerikal ist. Wie Bischof Kalikombe aus Malawi 1973 in einem Hirtenbrief schrieb, «wird die Ortsgemeinde lebendig und wirkend in dem Maß, in dem sie sich grundsätzlich selbst genügt in bezug auf ihr eigenes inneres Leben und für ihre missionarischen Verpflichtungen...und sich bemüht, eine Kirche aufzubauen, die die Möglichkeit hat, zu überleben und zu wachsen, auch unter den kritischsten Bedingungen, die man nur erahnen kann». Dies ist ein Akt des Glaubens.

Dieser Glaube, der unverdientes Geschenk Gottes ist, ist auch eine existentielle Neuaneignung der Gnade des Heils. Mehr als die sichere Errungenschaft eines jahrtausendealten Glaubensgutes muß das Leben aus dem Glauben für jedes Volk die Ankunft der Menschwerdung des Wortes Gottes sein. Und für Afrika eine Einwurzelung, eine Wiedergeburt, die auf dem Wege über sein sozio-kulturelles Erbe geschehen muß und gleichzeitig durch eine Neuformung dieses Erbes mit Hilfe der radikalen Erneuerungskraft des Christentums. Es handelt sich hier um ein Infragestellen einerseits des schwarzafrikanischen Erbes, andererseits der Sprache und des Inhalts des «theologischen Überbaus» des Westens, der uns allzu lange vom «kerygmatischen Unterbau» abgesperrt hat. Aber, Gott sei Dank, der afrikanische Theologe ist in aller Stille schon am Werk, achtsam gegenüber der Stimme des Herrn, entschlossen, zusammen mit allen Armen im Geiste die Wette auf die Zukunft zu gewinnen; die Zukunft eines Christentums, in welchem alle Menschen guten Willens sich quer über alle Grenzen hinweg als Söhne ein und desselben Vaters und als Brüder ein und desselben Sohnes Jesus Christus wissen dürfen.

Dann wird es in diesem Christentum mit einem menschlichen Antlitz weder schwarz noch weiß geben, weder solche, die helfen, noch solche, denen geholfen wird, weder Missionare noch Missionierte; alle werden wir nur noch einer sein in Jesus Christus (Gal 3,26–28). Leider sind wir noch nicht so weit. Und so bleibt denn die Frage nach der Zukunft der Kirchen Afrikas und nach dem künftigen Geschick der fremden Missionare noch offen. Aber – und damit machen wir uns einen Wunsch von J. Guehenno zu eigen –, «wie man bei jedem Papier, das man beschreibt, einen Rand läßt für die Verbesserungen und die Berichtigung von Fehlern, für alles, was man bisher noch nicht ganz getroffen hat, für die Wahrheit, die man zunächst nur erhoffen kann, so wollen wir rund um unsere Ideen herum einen freien Rand lassen für die Brüderlichkeit»[6].

[1] Au milieu des orages (Cerf, Paris 1969) 57.

[2] Vgl. die Erklärung der Bischöfe Afrikas und Madagaskars, die auf der vierten Weltsynode der Bischöfe anwesend waren: Doc. Cath. 1664, 17. November 1974, 995.

[3] Ebd.

[4] A. Laur, La mission des Pères Blancs, ein Interview, das von François Bernard durchgeführt wurde: La Croix, 17. November 1974.

[5] Le mystère du salut des nations (Seuil, Paris 1964) 52.
[6] Y. Congar, aaO. 56, Anmerkung.

Übersetzt von Elisabeth Pfirrmann

EFOÉ JULIEN PÉNOUKOU

1945 geboren in Bénin. Priesterweihe 1969. Seelsorgetätigkeit in Cotonou (Bénin) bis 1973. Verschiedene Kuratien für Jugendbewegungen; Professor an einer katholischen Schule; Komponist und Verantwortlicher für religiöse Gesänge in der Mina-Sprache. Verantwortlicher für katholische Rundfunksendungen. Magistergrad in politischer Soziologie an der Sorbonne (Paris). Demnächst Verteidigung der These für das Doktorat in Theologie am Institut Catholique in Paris. Aus seinen Veröffentlichungen: ein Buch für Jugendliche, «Réfléchis...» (Éditions du Bénin 1973); L'Évangile qu'attend la Jeunesse africaine»: Mission de l'Église, September 1975; Christianisme missionaire et Colonialisme: 2000 ans de christianisme; Intellectuels noirs et changements de mentalité: Spiritus 64 (1976). Anschrift: 5, rue Emilio Castelar, F–75 012 Paris, Frankreich.

Joachim N'Dayen

Das Verhältnis der Ortskirchen zu Rom und die Rolle der Bischofskonferenz Schwarzafrikas

Dem Heiligen Geist und dem Heiligen Vater hat es gefallen, mir seit 1969 die Diözese von Bangui (Zentralafrikanische Republik) und gleichzeitig die Verwaltung der Diözese von Bambari anzuvertrauen, für die man seit sechs Jahren einen Bischof sucht.

Diese relativ kurze Erfahrung ist jedoch lang genug, um das Verhältnis, das zwischen den Ortsgemeinden und Rom einerseits und der Rolle der Bischofskonferenz Schwarzafrikas (ich dulde im Augenblick diese Bezeichnung) andererseits bestehen kann, richtig einzuschätzen.

Dennoch muß man gestehen, daß es nicht sehr einfach ist, dieses Verhältnis schriftlich nachzuzeichnen, und zwar aus mehreren Gründen. Einige von ihnen seien im folgenden genannt.

Zunächst sind die Themen, über die wir in Gedankenaustausch stehen, vielfältig: allgemeine Fragen der Pastoral, spezielle Werke, Kirchengüter, Konsultationen bezüglich ganz bestimmter Probleme (gewöhnlich entsteht dabei keinerlei Gefahr für die Wandelbarkeit und Vervollkommnung der Lösungen, die von dort unten schon vorgesehen waren ...). Es ist schwierig, alles zugleich anzusprechen oder sogar einen zufriedenstellenden allgemeinen Überblick zu geben; so komplex ist die Wirklichkeit.

Dann muß man auch wissen, daß man in der Ewigen Stadt in bezug auf diese Probleme sehr empfindlich ist, dergestalt, daß diese tabuisierten Themen nicht diskutiert werden können, ohne daß dies in eine Atmosphäre des Zweikampfes ausartet. Ich habe keineswegs die Absicht, eine ausweglose Polemik anzuzetteln. Aber innerhalb der brüderlichen Liebe in der Kirche bleibt doch Platz für die Freiheit der Kinder Gottes... Ich will die zwei Themen, die mir vorgeschlagen wurden, getrennt behandeln.

Da es hier um Ortsgemeinden geht, kann man nicht auf die Definitionen technischer Art eingehen, die die «Ortsgemeinden» und die «Partikularkirchen» näher bestimmen. Unser Mitbruder Erzbischof B. Yago von Abidjan hat auf dem Symposium der afrikanischen Bischöfe in Rom 1975 eine diesbezügliche Studie vorgelegt (Bericht der 4. Vollversammlung des SCEAM, S. 94–104). Ich werde vielmehr an eine gewisse «Praxis» zwischen den beiden Polen erinnern: zwischen unseren Kirchen und den zentralen römischen Anweisungen, mit all den Meinungsverschiedenheiten, die einem Dialog zwischen Menschen anhaften können, selbst wenn sie vom gleichen Ideal bestimmt werden. Hervé-Marie Legrand hat dieses Thema ebenfalls angesprochen in einem Aufsatz zur Frage: Welche theologischen Motive sind im Spiel bei der Wiederaufwertung der Ortskirchen? (CONCILIUM 8 [1972] 21–27).

Genauerhin muß man auch sagen, daß wir in den sogenannten Missionsländern eher mit der Kongregation für die Verbreitung des Glaubens (Propaganda Fide) in Dialog stehen. Diese Kongregation stellt eine Schaltstelle zwischen uns und den anderen Organismen der römischen Verwaltung dar, so scheint es. Und wenn wir von Rom sprechen, dann bleiben unsere Kontakte auf diesem Stadium stehen, so daß wir nur schwerlich wissen können, ob unsere Entscheidungen und Wünsche über diese Trennwand hinausgehen. Man wird zugeben müssen, daß jeder Bischof den Papst zu einem brüderlichen Austausch treffen kann. Sogar Erzbischof Lefèbvre gelingt dies, obwohl er mitten in der Auflehnung steht.

1969 sollte eine Synode das Verhältnis zwischen Rom und den Ortskirchen behandeln. Während der Tagungen der Synode hatte ich, als ich die Redner in diesem übrigens sehr schönen Saal, der jedoch einem Keller glich, hörte, den Eindruck, daß es Verständigungsschwierigkeiten zwischen Rom und seinen Zweigstellen in den Kontinenten gab.

Es ist mir unmöglich über das, was sich vor diesem Datum ereignete, ein Urteil zu fällen. Aber es ist zu bemerken, daß sich die Bischöfe über eine Art hermetischen Abgeschlossenseins in den gegenseitigen Beziehungen beklagten. Man wünschte schließlich mehr Wahrheit in der Praxis bischöflicher Kollegialität, wobei man zugleich die Einzigartigkeit des päpstlichen Charismas respektieren will. Man muß bemerken, daß wir seither mit Papieren jeglicher Art überschwemmt werden, trotz der Inflation...

Ich möchte auf unser Verhältnis in pastoraler Hinsicht und im finanziellen Bereich hinweisen, indem ich den Akzent mehr auf das eine als auf das andere lege.

A. Beziehungen in zwei wichtigen Bereichen

1. Beziehungen im pastoralen Bereich

Die Bischöfe müssen jedes Jahr einen allgemeinen Überblick über den Zustand der Diözese geben: über das Anwachsen des Christentums, den Bestand an Personal, die Pfarreien, Seminare, Noviziate, die ökumenische Bewegung, die Katholische Aktion, die sozialen Kommunikationen, die Liturgie. Ein alle fünf Jahre fälliger detaillierter Bericht ist vorgesehen.

Alles in allem muß die ganze pastorale Aktivität darin aufgeführt werden. Und es ist gut, daß die römischen Instanzen ausreichend genau Bescheid wissen über die Ortsgemeinden, so daß es eine Art «Sympathie» für die Sache des Evangeliums, die Sache der ganzen Kirche ist, gibt.

Ich habe sogar mit Erstaunen festgestellt, daß diese Rechenschaftsberichte gelesen wurden; daß man sogar darauf antwortete, indem man auf dieses oder jenes Faktum hinwies; daß man vielleicht hier etwas ändern, dort etwas mehr insistieren müsse. Gewisse Sorgen, die wir äußerten, fanden jedoch kein Echo oder wurden mit einer Verwarnung quittiert. Ich werde zwei Beispiele dafür angeben.

Hier ist das erste Beispiel: Ich gebe es in aller Offenheit wieder, ohne Übertreibung. Die Regionalkonferenz der Bischöfe Zentralafrikas und Kameruns hatte 1969 eine Entschließung zusammengestellt, zugunsten eines Klerus, in dem man auch verheiratete Priester antreffen sollte (ursprünglich Laien, die sich in einer soliden Ehe bewährt hätten). Diese Bitte wurde von der Nationalen Konferenz der Zentralafrikanischen Republik aufgegriffen. Ich machte mich auf der Synode von Rom 1971 zum Sprecher dieser Angelegenheit und nahm den Gedanken wieder auf bei einem Interview mit der Zeitschrift «Spiritus».

Da grollte der Donner vom hohen Olymp herab, und man tat gut daran, diese Desiderata um einen Halbton niedriger zu stimmen. In jedem Fall war die Synode in ihrer Mehrheit gegen einen derartigen Wandel. Ein gesundes Handhaben der Demokratie war uns Einladung genug, unsere Fanfaren wieder auf die Seite zu legen. Das taten wir denn auch; insbesondere ich selbst, in einem bewundernswerten Akt des Glaubens...

Was mich betrifft, so gebe ich zu, daß gewisse Ideen, selbst wenn sie gerechtfertigt sind, unerwünscht bleiben und unmittelbar wie eine Neuerung wirken. In diesem Augenblick ist der strategische Rückzug ein Tugendakt. Auch der Papst hatte gesprochen und uns gebeten, uns für den Augenblick nicht darüber in Erregung zu versetzen. Man würde den status quo noch beibehalten.

Und hier das zweite Beispiel: Die Bischofskonferenzen des Kongo und von Zentralafrika mußten sich fast zur gleichen Zeit mit demselben Problem beschäftigen: dem der möglichen Zulassung jener Personen, «die nicht in geregelten Verhältnissen leben», zu den Sakramenten. Die Bischöfe des Kongo hatten nach gemeinsamen Überlegungen Mitleid mit gewissen Gläubigen, die nicht zu den Sakramenten zugelassen werden können. Sie stellten Rom eine zweifache Frage, deren Wortlaut hier folgt:

«Ist es erlaubt, einen Gläubigen, der nach den Bräuchen verheiratet ist, d.h. ohne das Sakrament der Ehe empfangen zu haben, und der in diesem Zustand bleibt, weil der Ehepartner sich weigert, eine kirchliche Trauung zu akzeptieren und der aus schwerwiegenden Gründen seine Freiheit nicht wiedererlangen kann, zum Sakrament der Buße und zur Eucharistie zuzulassen?»

«Kann man eine im Glauben hinreichend unterwiesene heidnische Frau, die nach den Gebräuchen als erste Frau mit einem Getauften verheiratet ist und die in diesem Zustand bleibt, weil sie sich aus schwerwiegenden Gründen nicht von ihrem Gatten trennen kann, zur Taufe zulassen?»

Man antwortete, ohne besondere pastorale Emotion zu zeigen: «Den derzeit gültigen Normen entsprechend ist es, wie Seine Heiligkeit in einem Brief vom 11. April 73 an die Glaubenskongregation in Erinnerung ruft, nicht möglich, dem von den Bischöfen des Kongo formulierten ‹pastoralen Wunsch› zu entsprechen. Man zeigt mit Recht die Ähnlichkeit der beiden

vorgelegten Fälle mit der Situation der wiederverheirateten Geschiedenen in den westlichen Ländern auf» (Brief an Kardinal Biayenda Prot. 401 vom 29. Juni 1976).

Und letzten Endes kann ein doppeltes Nein nur heilsam sein: «ad utrumque: negative». Also eine Ablehnung auf der ganzen Linie.

Wir hier in der Republik Zentralafrika machten uns zu Sprechern unserer Gläubigen und schickten eine ähnliche Akte nach Rom. Die Kongregation beginnt damit, uns zu beglückwünschen für «die Aufmerksamkeit, die wir dem pastoralen Bereich widmen...» Sie hebt mit Genugtuung hervor, daß sich die Bischöfe ihrer Aufgabe bewußt sind, daß sie Klerus und Gläubige leiten und darüber wachen sollen, daß man in den pastoralen Dienst keine Gebräuche einführt, die nicht konform sind mit der derzeitgen Ordnung der Kirchen, wie z.B. die Taufe von Polygamen und die Zulassung von Personen, die nicht in geordneter Ehe leben, zu den Sakramenten».

Sie können sich vorstellen, wie stolz wir waren nach so viel Lob! Dann wird auf unsere Anfrage eingegangen, nämlich «ob die rigide Haltung der Kirche weitreichenden und sicheren theologischen Gründen entspringt oder ob wir vor einer Frage rein kirchlicher Disziplin stehen» (Akte Cerca, Dok. 18, Nr. 10, S. 3).

Seien Sie unbesorgt, man wird darauf antworten: «Ganz allgemein ist folgendes zu sagen: Es besteht eine Analogie zwischen den oppositionellen Bewegungen in Europa und jenen, die in dem Dokument der Zentralafrikanischen Bischofskonferenz erwähnt werden. Zwei Tendenzen überwiegen in Europa wie in Afrika. Die erste steht in Opposition gegenüber allen Strukturen, die zweite stellt die Priorität persönlicher Wünsche und subjektiver Bedürfnisse über die Feststellung objektiver Bedürfnisse. Die Kirche aber ist aufgrund ontologischer Gesichtspunkte hierarchisch. Sie zeigt demnach eine Struktur. Was die Befriedigung subjektiver Bedürfnisse angeht, so wurden diese in der Praxis der Kirche – nach dem Beispiel unseres Herrn im Evangelium – den wahren, tiefen, objektiven Bedürfnissen der Person untergeordnet. Was die Konfusion zwischen subjektivem und objektivem Bedürfnis betrifft, so liegt hier der Hauptfehler des Arztes. Er darf nur das objektive Wohl des Kranken sehen und seinen Launen nicht entgegenkommen.»

Ich erspare Ihnen den Rest. Man muß wohl annehmen, daß wir vermutlich dies alles nicht wußten, obwohl wir Bischöfe der Hl. Kirche, eifrige Priester und Seelsorger und mit dem Charisma der Unterscheidung der Geister ausgestattet sind...

Niemand beabsichtigt, die solide hierarchische Struktur der Kirche zu erschüttern, schon gar nicht wir Bischöfe, die wir ganz entscheidende Glieder davon darstellen. Und unsere Anfrage zielt gar nicht darauf.

Niemand beabsichtigt, den objektiven und den subjektiven Bereich zu verwechseln. Obschon man annehmen kann, daß gerade das Subjektive viele Menschen, die jetzt zur Rechten Gottes thronen, gerettet hat. Aber lassen wir das. Unsere Frage, die eine Antwort fordert, auch wenn diese nur bruchstückhaft sein kann oder das Eingeständnis einer Unmöglichkeit, zum jetzigen Zeitpunkt eine endgültige Antwort zu geben, darstellt, bleibt bestehen: «Entspringt die rigide Haltung der Kirche weitreichenden und sicheren theologischen Gründen, oder stehen wir vor einer Frage rein kirchlicher Disziplin?» Dieser Vorgang schildert die Art von Austausch, die wir manchmal auf pastoraler Ebene haben. Das ist hinreißend und beschäftigt mitunter noch unsere Erholungszeit.

2. Beziehungen im finanziellen Bereich

Dieser Teil soll ein Problem nur kurz anreißen. Während der Zeit der fremden (französischen, englischen, portugiesischen u.a.) Besatzung hatten die von Rom unterstützten Missionare auch die Unterstützung ihrer jeweiligen Ursprungsländer, und zwar sowohl die der Christen der Metropole als auch die der Staaten selbst. (Letztere waren dabei mehr oder weniger großzügig, je nach ihren Optionen bezüglich der Laizität ihres Staatssystems.)

Die Missionare selbst zeigten viel Einfallsreichtum und versuchten, im Missionsland selbst eine Ergänzung für das zu finden, was sie von außerhalb empfingen (z.B. durch Herstellung von Backsteinen, Seife, Sirup; durch Schreinereiarbeiten, Kaffeeplantagen usw.). Es gelang ihnen wunderbar, oft mit der freiwilligen Hilfe eingeborener Christen.

Von der Zeit der Unabhängigkeit der afrikanischen Länder an, mit der Besetzung der Diözesen mit Einheimischen haben sich diese Beziehungen im Sinn einer gewissen Distanzierung der westlichen Staaten und der Gläubigen dieser Länder in ökonomischer Hinsicht weiterentwickelt. Es fällt also den Einheimischen, die in das Räderwerk ihrer glorreichen Vorgänger hineingeraten sind, zu, sich selbst aus der Schlinge zu ziehen. Fast alle müssen wir da Federn lassen.

Katholische Organisationen überbrücken diese kritische Situation auf relativ wirksame Weise. Eine große Anzahl von ihnen will jedoch nichts wissen von den pastoralen Projekten, die wir planen. Ihnen ist es lieber, daß wir Schweinezüchter sind, wie wir es immer gewesen sind.

Da sind uns die Beihilfen aus Rom sehr nützlich, oft unerläßlich. In dieser Hinsicht ist die regelmäßige Un-

terstützung Roms ermutigend. Aber ich befürchte sehr, daß manchmal das Aussetzen oder die vorsätzliche Kürzung solcher Mittel als Repressalie gegen Bischöfe, die als etwas zu widerspenstig angesehen werden, verwendet wird.

In der Tat, kein Bischof der Dritten Welt hat, so scheint mir, ein Interesse daran, zu persönliche Ideen vorzutragen, selbst wenn sie auf der Linie der reinsten Tradition der Kirche liegen. Sobald sie von den Ortsgemeinden ausgehen, die sehr viel mehr Bezug zu der Wirklichkeit haben als die Theorien, die anderswo erarbeitet werden, spürt man das an den jährlichen Zuwendungen, insbesondere was die sogenannten «außerordentlichen» Bitten betrifft. Ich will Ihnen das, was ich als durchschlagendes Beispiel hierfür ansehe, nicht zumuten...

Im übrigen haben jene Bischöfe und Kardinäle, die etwas berühmter sind, überall Zugang in Rom: Jene, die auf dem Konzil oder der Synode mehr hervorgestochen sind; jene die es verstehen, länger in den Wartezimmern in Rom zu bleiben als in ihrer Diözese, werden selten enttäuscht. Und jene, die nie ärgerliche Ideen hervorbringen, finden immer noch eine Decke für kühlere Zeiten, die von denen, die dazu berechtigt sind, voller Entgegenkommen angeboten und von den Ufern des Tiber direkt den gelehrigen Empfängern zugeschickt wird.

Ein anderes Motiv beeinflußt noch sehr stark, wie mir scheint, die für die Verteilung der Mittel Verantwortlichen, und zwar der Ort der Ausbildung der Bischöfe. Die ehemaligen römischen Studenten sind im Genuß eines sehr positiven Vorurteils. Sie haben in der Arena der ewigen Stadt eine saftige Doktrin eingesaugt und äußerst interessante Beziehungen geknüpft. Und die anderen, die «Muschiks» des Episkopats, sind die denn nicht vom Heiligen Vater ernannt worden? Wachen sie denn über das Erbteil ihrer eigenen Verwandten oder über das der Ortsgemeinde?

Kann man sagen, daß jene mehr unterstützt werden, die sich persönlich um Selbstkostendeckung bemühen? Da ich genügend gereist bin und aufmerksam beobachtet habe, kann ich sagen, daß dies nicht zutrifft. Ich erinnere mich diesbezüglich an das Wort der Heiligen Schrift: «Dem, der hat, wird noch dazugegeben werden; dem, der nicht hat, wird man auch das wegnehmen, was er hat.»

Die Bemerkungen, die ich hier anbringe, tun der Bewunderung, die man dieser großen Organisation des Teilens entgegenbringen muß, keinen Abbruch: Ich würde mir nur etwas mehr Gerechtigkeit in ihr wünschen.

Welche Rolle könnte ganz allgemein den Kirchen Schwarzafrikas zukommen angesichts des Bildes, das ich gerade von den Beziehungen zwischen den Ortsgemeinden und Rom gezeichnet habe – wobei ich mich auf zwei Punkte beschränkte?

B. Die Rolle der Kirchen Schwarzafrikas

Ich habe oben schon darauf hingewiesen, daß man sich zunächst über die Bezeichnung «Bischofskonferenz Schwarzafrikas» verständigen muß, denn diese Organisation existiert als solche nicht.

Auf der Ebene des Kontinents besteht eine Gruppierung, die eine Vereinigung der Bischofskonferenzen ist. Die Abkürzung SCEAM (engl. SECAM) bezeichnet also das Symposion der Bischofskonferenzen Afrikas und Madagaskars. Seine Statuten geben ihm eine hinreichend bewegliche Struktur, so daß es weniger eine Superkonferenz der nationalen Bischofskonferenzen als eine Assoziation zum Austausch, zur Absprache ist.

Darüber hinaus muß ich sagen, daß dieses Symposion auf der Ebene Afrikas und Madagskars existiert und daß man es nicht nur in den Dimensionen Schwarzafrikas begreifen kann. Das weiße Afrika gehört ebenfalls zu diesem Ganzen. Deswegen ersetze ich den zunächst vorgeschlagenen Titel «Konferenz der Bischöfe Schwarzafrikas» durch den Ausdruck «Symposion der Bischofskonferenzen Afrikas und Madagaskars».

Welche Rolle muß diese Vereinigung von Bischöfen dann einnehmen? Mir scheint, daß dieses Symposion etwas anderes sein muß als ein Dritter Orden unbestimmter Zugehörigkeit, der immer in die Richtung einer erstarrten, statischen Tradition, der der Institutionen der Kirche, laufen würde. Er muß versuchen, sich innerhalb der gesunden Tradition der Kirche zu entwickeln. Hier liegt das ganze Problem. Es ist nicht spezifisch afrikanisch. Wir teilen diese Sorge mit dem Episkopat der ganzen Welt, insbesondere mit dem Papst als dem Oberhaupt der Kirche.

Die Synode von 1974 war ein exemplarischer Widerschein dieser Sorge. Das Symposion der Bischofskonferenzen Afrikas und Madagaskars von 1975 hat diese pastorale Sorge weitergetragen. Die Ansprache Seiner Heiligkeit Papst Pauls VI. vom 26. 10. 1975 kristallisiert einmal mehr dieses Anliegen aller.

Aber ich muß mit Bischof Matagrin von Grenoble, der 1971 ungefähr folgendes erklärte, gestehen – ich zitiere ihn aus dem Gedächtnis –, daß jeder, der einen Wagen im Nebel steuert, den Fuß viel mehr auf der Bremse als auf dem Gaspedal hat. Der derzeitige Zustand der Kirche scheint von dieser Nebelatmosphäre geprägt zu sein. Man braucht jedoch die Hoffnung auf einen nahen Durchbruch der Sonnenstrahlen nicht aufzugeben.

Ich werde alle meine Leser langweilen, indem ich die gängigen Ideen über die Notwendigkeit, das Christentum in die Hände der einheimischen Bevölkerung zu legen, wieder auftische. Ich gestehe, daß ich für mich persönlich noch keine Meinung darüber habe. Ich schwanke zwischen zwei Gefühlen hin und her: dem des traditionsverbundenen Afrikaners (der viel stärker, als man glaubt, an die alten Gewohnheiten gebunden ist) und dem des Afrikaners, der eine Integrierung der kulturellen Ader des Kontinents in den Geist des Evangeliums wünscht.

Es gibt jedoch zahlreiche Schwierigkeiten. Wie soll man in der Tat das christliche Gedankengut mit der uns eigenen Kosmogonie, der spiritualistischen Vision des Negers, durchdringen, ohne jenes grundlegend zu gefährden? Welche Ausmaße soll diese Osmose tragen? Denn es ist schließlich klar, daß die jüdischen, griechischen und lateinischen Auffassungen die Darstellungsweise der göttlichen Botschaft tief beeinflußt haben. Die Geschichte der Theologie hat es genügend hervorgehoben. In diesem Sinn empfinden wir, was wir zu tun haben – wir als Symposion des afrikanischen Episkopats. Gleichzeitig haben wir Angst, uns über die Regelmäßigkeit der Barrikaden der gesunden Theologie hinwegzusetzen.

Indem Rom uns zuvorkommt, ist es oft schneller als wir und beeilt sich, seinerseits zu kanalisieren, aus Furcht, daß die Neger die Lehre Christi beschmutzen. Tatsächlich ist in Schwarzafrika die Tendenz zum Synkretismus vorherrschend. Es genügt, den Kibangismus in Zaïre, das prophetische Christentum, das von Pointe-Noire ausgehend nach Zentralafrika eindringt, zu erwähnen. Und man vergißt dabei die Verdrehungen und Trancezustände nicht, die der haitische Vodun, der durchaus afrikanische Wurzeln hat, auslöst.

Und so kommt es, daß man, während alle eine größere Liberalisierung der dogmatischen, moralischen und liturgischen Form wünschen würden, doch nicht so recht weiß, wie man es machen soll, zumindest meinem Empfinden nach. Man fragt sich, wie weit man gehen kann, ohne aufzuhören, Christ zu sein.

Seit ich an den großen Versammlungen der Bischöfe Afrikas sowohl auf den Synoden als auch auf den Symposien teilnehme, unterscheide ich drei große Tendenzen: Die erste wird vor allem durch einen gewissen Fixismus auf religiösem Gebiet, eine Art glückseligen Konservatismus gekennzeichnet, der sich an dem freut und mit dem begnügt, was schon besteht, und Angst hat vor jeder Perspektive eines Wandels. Hierin würde sich vielleicht eine Minderheit der afrikanischen Episkopate wiedererkennen.

Dann kommt die Gruppe jener, die etwas erahnen, die es aber vorziehen, nicht kopfüber voranzustürmen. Dies führt zu einem braven Abwarten gegenüber den römischen Direktiven. Ich denke hier an einen Mitbruder, der auf der außerordentlichen Synode von 1969 mit einer unnachahmbaren Gewitztheit die wahnwitzigen Ideen tadelte, die bei jeder Gelegenheit von den westlichen Theologen herumgewirbelt werden und die alle Anzeichen eines Versuchs neuer Kolonialisierung tragen. Rom schien ihm der Rettungsanker, der ihn vor dem Schiffbruch bewahrte. Dies ist die Einstellung der Mehrzahl der Bischöfe Afrikas.

Und schließlich kommen wir zur Gruppe der schlecht erzogenen Kinder der Kirchen des Kontinents, die nach großen Veränderungen verlangen, aber nach Veränderungen, für die man solide theologische und biblische Grundlagen haben möchte. Aber leider sind es oft Anthropologie und Soziologie, die ausschließlich deren Stelle einnehmen. Und diese stellen gewöhnlich kein letztgültiges Element in der Kirche dar.

Man wird demnach verstehen, daß die Rolle der afrikanischen Bischöfe sowohl auf den nationalen und regionalen Bischofskonferenzen als auch auf dem Symposion zunächst darin besteht, sich dessen bewußt zu werden, was sie in und als Kirche sind. Sich gut kennenzulernen, alle menschlichen, kulturellen und spirituellen Reichtümer auffindbar zu machen und sie richtig einzuschätzen. Dann wird es nicht darum gehen können, sie an das Evangelium anzupassen (das zu sehr als Meßschnur betrachtet wird), sondern darum, zu hören, wie Jesus in diesem Kontext spricht.

Eine solche Haltung verlangt zuerst, daß man betet, daß man meditiert, ehe man den Verstand arbeiten läßt, und daß dann die Theologen und die anderen Gläubigen, die von dieser vielleicht originellen Vision geprägt sind, etwas ausdrücken, leben und dem Oberhaupt der Kirche vorschlagen, das nicht Frucht von Überlegungen schlafloser Nächte ist. Und wenn der ganze afrikanische Episkopat geschlossen ehrlich und, ich wage zu sagen: christlich Stellung nehmen würde, dann wäre das etwas ganz anderes als diese Vorstellung auf zerstreuter Linie.

Ich befürchte sehr, daß dieser Vorgang eine Arbeit über sehr lange Zeit erfordert. Denn der Heilige Geist – der in Fülle in den Bischöfen wohnt – fühlt sich nicht gebunden an das, was wir uns in mühevoller Arbeit über Einheimische und Einheimischwerden ausdenken.

Übersetzt von Elisabeth Pfirrmann

JOACHIM N'DAYEN

1934 in Zentralafrika (damals Ubangi-Schari, seit Dezember 1976 Zentralafrikanisches Kaiserreich) geboren. 1961 Priesterweihe. Studium in Brazzaville, an der Theologischen Fakultät von Straßburg und am Konservatorium von Straßburg. Lizentiat in Theologie und Kirchenrecht. 1969 Erzbischof-Koadjutor, seit 1970 residierender Erzbischof und zugleich Apostolischer Administrator von Bambari. Anschrift: B.P. 1518, Bangui, Empire Centrafricain.

Gérard Eschbach

Die Jugend Afrikas und die Chancen des Glaubens

Welchen Widerhall findet der Ruf zum Glauben in dem aufschlußreichen Bereich, den die Jugend darstellt?

Man könnte sich damit begnügen, die Lage beschreibend zu analysieren, eine Bilanz zu ziehen und von da aus sich ein mehr oder weniger optimistisches Bild von der zukünftigen Entwicklung zu machen. Dies habe ich nicht im Sinne, denn erstens liegt bereits eine ganze Menge solcher Situationsschilderungen vor, und zweitens dienen diese, weil sie den Dingen nicht auf den Grund gehen, nicht einem wirklichen Verständnis und einem entsprechenden wirksamen Handeln.

Auf die Gefahr hin, mich zu täuschen, und auf das Risiko hin, einzelne meiner afrikanischen Brüder zu provozieren und zu ärgern, werde ich deshalb versuchen, meine Ausführungen um eine Achse anzuordnen, die mich entscheidend dünkt. Sie ist mehr eine Hypothese als eine endgültige Gewißheit; eine Hypothese, der man widersprechen kann. Läßt sich denn die fortschreitende Wahrheit anders erobern als dialektisch, durch die Gegenüberstellung und Überwindung von Differenzen?

I. Eine beunruhigende Dichotomie

Wenn man einfach die Statistiken durchgeht, gewinnt man den Eindruck, das Christentum habe in Afrika einen guten Start gehabt: Die Christengemeinde weist ein aufsehenerregendes Wachstum auf; der Stand der religiösen Praxis ist hoch; Anwärter auf den Ordens- oder Priesterberuf sind in Menge vorhanden. An Ort und Stelle scheint sich dieser Eindruck zu bestätigen: es wimmelt von religiösen Vereinen, man beteiligt sich mit Inbrunst an Liturgiefeiern, man dürstet nach den Sakramenten; es gibt eine große Zahl von überzeugten Gläubigen, die sich tatkräftig einsetzen; es liegen manche herrliche Beispiele selbstlosen Eifers vor...

Somit ist eine ganze Reihe günstiger Anzeichen vorhanden. Zeichen von Vitalität? Gewiß. Zeichen, die verheißungsvoll sind für die Zukunft? Dies ist weniger gewiß. Es gibt auch ungünstige Anzeichen. Das beängstigendste Symptom scheint mir die *Dichotomie zwischen Glauben und Intelligenz* zu sein. Diese Zweiteilung tritt ganz massiv und verschärft auf der Ebene der lebendigen Intelligenz jener Kultur zutage, welche die denkende Jugend darstellt.

Man wird bemerken, daß es sich dabei um ein Phänomen handle, das sich heute überall feststellen lasse. Man blicke nur auf die Jugend des Westens... Ja, ganz gewiß. Und doch scheint dieses Phänomen in Afrika eine andere Bedeutung zu haben als im Westen. Seine Tragweite und Folgen scheinen mir in den beiden Kulturräumen qualitativ verschieden zu sein. Sie sind in Afrika viel schwerwiegender als im Westen. Was dort wahrscheinlich bloß eine Wachstumskrise darstellt, ist hier, wie zu befürchten ist, eine angeborene Mißbildung.

Denn wenn auch beunruhigende Zeichen dafür vorliegen, daß der Westen auf den Anruf des Evangeliums allergisch reagiert, und wenn auch im Westen die intellektuellen «Modeströmungen» anscheinend vom Evangelium nichts wissen wollen, so bleibt doch bestehen, daß der westlichen Intelligenz ein tiefer jüdisch-christlicher Reflex innewohnt. (Vielleicht muß man sehr lange in eine andere Kultur verpflanzt leben, damit man zu ermessen beginnen kann, wie zäh sich dieser Reflex am Leben erhält!) Es handelt sich dabei gewissermaßen um einen – oft mehr unbewußten als bewußten – Affekt, der geschichtlich und kulturell durch die große Begegnung mit Athen und Jerusalem bestimmt ist. Man merkt dem Schritt des Westens immer noch das Ringen mit dem Engel an – bis in sein Antichristentum hinein, worin sich irgendwie verrät, daß etwas Verdrängtes sich von neuem meldet.

Nichts von dem in Afrika. Oder dann nur ganz wenig. Alles verläuft so, wie wenn die lebendigste afrikanische Intelligenz in einer vom christlichen Raum von Grund auf verschiedenen Sphäre funktionierte und wie wenn das Christentum an den entscheidenden Debatten unbeteiligt sei. Es existiert *abseits*. Oft mächtig, aber doch abseits. Es macht den Eindruck, es habe «nichts zu sagen» im doppelten Sinn dieses Aus-

drucks: das, was es sage, sei bedeutungslos, und es sei nicht zuständig, etwas zu sagen.

Eine Präsenz und eine Einwirkung, die von der Intelligenz abgeschoben, von der «religiösen afrikanischen Seele» aber mächtig zurückgeholt werden. Wenn der Intellektuelle sich noch als Christ bezeichnet, wird er dies kraft des zweifellos wichtigen Teils seiner selbst sein, der von der rationalen Intelligenz nichts wissen will und mit der mächtigen, obskuren bio-sakralen Kraft des kosmischen und gesellschaftlichen Zusammenhangs in Verbindung steht. Doch erscheint dies irgendwie als Krankheit, deren man sich zu schämen hat. Diese Dichotomie wird existenziell erlebt. In die geheimnisvolle Zone des «Religiösen» verbannt, wenn auch als «höhere» Form des Religiösen, ist das Christentum klassifiziert, eingeordnet, entschärft. Man kann ihm noch mehr oder weniger wichtige Konzessionen machen. Aber es ist nicht mehr in die Dynamik eines lebendigen Denkens und Handelns eingeschaltet.

Eine solche Dichotomie kann schon in der unmittelbaren Zukunft, vor allem aber auf mehr oder weniger lange Sicht nur alarmierende Folgen haben. Merken wir uns bloß drei davon: a) Da das Christsein nicht auf sämtliche Aspekte einer Debatte eingeht, schränkt sich seine Bedeutung auf die individuelle oder kollektive Subjektivität ein. b) Dieses Randdasein führt zur Tendenz, daß das Christsein sich abschließt, und zur Gefahr, daß aus der Kirche eine Sekte wird, nämlich eine «kleine, von einer Ideologie beseelte Gruppe» (Petit-Larousse). c) Innerhalb dieses Prozesses widersetzt sich nichts mehr einer zunehmenden Vermehrung von mehr oder weniger «christlichen» Sekten.

Damit ist zwangsläufig gegeben, daß die Intelligenz nicht mehr nach dem Glauben und der Glaube nicht mehr nach der Intelligenz fragt. Es bilden sich parallele Ordnungen, die mit sehr ungleicher Gewalt anzusprechen vermögen. Auf der einen Seite winkt das packende Abenteuer der modernen Rationalität mit ihrer Entfaltung in Wissenschaft, Technik, Befreiungsideologien. Auf der anderen Seite ertönt ein Wort, das man gewiß als schön empfindet, steht eine Brüderlichkeit, die zweifellos nicht der Wärme entbehrt, doch funktionieren sie in der kleinen Welt der Sakristei, der Sakristeien... Wie könnte da einer jungen afrikanischen Intelligenz die Wahl schwerfallen?

II. Es fehlt an der geistigen Auseinandersetzung von seiten der Christen

Hatte, menschlich gesehen, der christliche Glaube an seinem Beginn Zukunft? Wir müssen nämlich immer wieder zu dieser entscheidenden Frage zurückkehren. Die Geschichte wiederholt sich zwar nicht, aber sie belehrt. Und in ihrem Licht kommt man nicht darum herum, den «Ursprung» (im diachronischen und im synchronischen Sinn) des Glaubens in den verschiedenen Kulturräumen der verschiedenen Missionsfelder kritisch zu hinterfragen.

Als Paulus der griechisch-römischen Welt die Frohe Botschaft verkündet, ist er sich bewußt, daß diese Botschaft etwas «Verrücktes» an sich hat. Nicht beim gewöhnlichen Volk noch selbst bei einzelnen angesehenen Männern, die sehr rasch die bewundernswerten ersten Christengemeinden bilden, stößt sie auf Widerstand, sondern bei den Intellektuellen, den Gelehrten und den Philosophen.

Aufgrund dieses Sachverhaltes hätte sich die Geschichte in der Folge mit großer Wahrscheinlichkeit nach folgender Regie abspielen können: Die verschiedenen Christengemeinden leben eifrig dem neuen Glauben nach. In gewissermaßen dionysischem Überschwang lassen sie allem, was die religiöse Begeisterung verstärken kann, freien Lauf: den messianischen Utopien, der charismatischen Konkurrenz, der mystischen Ideologie, den esoterischen Grüppchen... Kurz, auf einem mehr oder weniger konsistenten Kern von «Christentum» hätte eine bunte Vielfalt von «Sekten» wuchern können.

Die Dinge haben sich aber nicht nach diesem Schema entwickelt. Warum? Hauptsächlich deswegen, weil sich ein christliches Denken gebildet hat. Zunächst das Denken der Apostel, vor allem des Paulus. Sodann das der griechischen und lateinischen Väter. Schließlich die gewaltige theologische Arbeit von Jahrhundert zu Jahrhundert. *Ein christliches Denken, das nach einer Kultur ruft und Kultur fördert.*

Und doch war die Aufgabe unerhört schwierig! So anstößig dies auch sein mochte, so hatte doch die christliche Botschaft ihren Mutterboden in der semitischen, jüdischen Kulturwelt gefunden. Die Mission führt so zwangsläufig zu einer Begegnung zwischen dem jüdisch-christlichen und dem indoeuropäisch-griechischen Geistes- und Kulturraum. Zwei Räume, die nicht heterogener hätten sein können! Zwischen Athen und Jerusalem lag eine ganze Reihe radikaler Gegensätzlichkeiten. Sein oder Schöpfung, Logik oder Freiheit, Immanenz oder Transzendenz, Flucht in die Transzendenz oder Inkarnation, ewige Wiederkehr oder Geschichte, Endliches oder Unendliches, Schikkung oder Schicksal, Unsterblichkeit oder Auferstehung, Fehler oder Sünde, Maß oder Übermaß, Eros oder Agape... Eine gewaltige gegenseitige Herausforderung! Und eine Herausforderung, die von beiden Seiten angenommen wird. Bis in die Moderne hinein hat der Westen nicht aufgehört, kulturell aus dieser stets neu gestellten und immer wieder aufs neue ange-

nommenen Herausforderung zu leben, die den dynamischen Kern seiner inneren Dialektik bildet.

Dies ist ein allzu flüchtiger Rückgriff auf die Geschichte. Doch zeigt er drei wichtige Gegebenheiten: a) Das christliche Denken geht nicht bloß nicht vorbei am lebendigen Fragen und Denken einer Kultur, sondern setzt sich mit ihm als mit einer Herausforderung auseinander, provoziert es und zwingt es, über sich hinauszugehen; b) Dank dieser Vitalität des christlichen Denkens kann sich das Evangelium, statt sich in Sekten aufzuspalten, zur Kirche konstituieren; c) Diese Urerfahrung mit «einer» Kultur, eine Erfahrung, die durch die ganze Geschichte «einer Kultur» hindurch lebendig geblieben ist, wird das christliche Denken so sehr polarisieren, daß es weniger bereit ist, an die gleiche Aufgabe in bezug auf «andere» Kulturen, in bezug auf «sämtliche» Kulturen heranzugehen.

Nun aber ist das Christentum in seiner westlichen Verkörperung nach Afrika gekommen. Dies konnte gar nicht anders sein.

Afrika ließ sich ohne weiteres nicht nur vom christlichen Glauben, sondern auch von der westlichen Gestalt dieses Glaubens durchdringen. So rasch, daß irgendein Mißverständnis zu vermuten ist.

Unter anderem fällt etwas Verwirrliches auf, was man kaum zu sagen wagt: in Afrika gibt es keine Häresie (man vergegenwärtige sich, welche dynamische Herausforderung zum Denken die Häresie stets gewesen ist!). Es gibt «bloß» Abweichungen, Anzeichen für geheime, informelle Widerstände, die eben deswegen wahrscheinlich sehr tief gehen und auf jeden Fall viel beunruhigender sind als eine ausdrückliche «Häresie» es wäre.

Eine richtige Auseinandersetzung hat noch nicht stattgefunden. Zweifellos wird und muß eine solche stattfinden. Dies liegt in der Logik der Inkarnation.

Die Chance des Glaubens in Afrika hängt an einer solchen Auseinandersetzung. Nur darin wird es zu einem echt afrikanischen christlichen Denken, zu einer Theologie im weitesten und stärksten Sinn kommen, zu einer Umarmung (einer liebenden Umarmung im Zeichen des Eros und des Thanatos) zwischen dem echten Logos Gottes und dem echten Logos des Menschen, des afrikanischen Menschen.

Hier, glaube ich, ist der Punkt, worin die tausenderlei konkreten Schwierigkeiten sich miteinander verknäueln und wo die Zukunftschancen des Glaubens in der jungen afrikanischen Intelligenz sich entknäueln können. Wir müssen den tragischen Kreis durchbrechen, wo die Wirkung die Ursache und die Ursache die Wirkung spielt.

Nachdem wir den Finger auf den Knäuel an Schwierigkeiten gelegt haben, müssen wir nun versuchen, zu den Gründen für diese Widerstände vorzudringen und die epistemologischen und pragmatischen Hindernisse zu analysieren, die einer Entknäuelung widerstreben. Nur auf der Ebene dieser Gründe läßt sich das Phänomen selbst verstehen und wird eine wirksame Aktion möglich.

An diesem Punkt meiner Ausführungen angelangt, gestehe ich, daß sich meiner eine gewisse Angst bemächtigt. Was mir zu sagen bleibt, müßte ausführlich analysiert werden. Erst von einer stets von neuem gemachten und unablässig veränderten Erfahrung aus, die sich aus tausend *konkreten* Sachverhalten ergibt, kommt es zu einer Konvergenz, die sich der Reflexion aufzwingt. Wie sollen wir im knappen Raum eines Aufsatzes die mannigfaltige Vielschichtigkeit dieser Gründe ansichtig machen, ohne sie um ihre Durchschlagskraft zu bringen? Man sollte den konkreten Sachverhalten, aus denen sich diese Gründe erschließen lassen, einen weiteren Raum einräumen können. Da es an Platz dazu mangelt, muß ich mich leider darauf beschränken, etwas trocken schematische Aussagen aneinanderzureihen.

III. Gründe, die mit den gegebenen Umständen zusammenhängen

Es sind Gründe, die außerhalb der Sache selbst liegen. Sie ergeben sich ohne weiteres, liegen auf der Bewußtseinsebene und lassen sich in Worte fassen. Somit sind es die am leichtesten verständlichen Gründe, was nicht heißen will, daß sie sich nicht kräftig und hartnäckig geltend machen.

1. Der geschichtliche Zeitpunkt der Begegnung Afrikas mit dem Christentum ist (ideologisch, politisch, wirtschaftlich, technologisch...) ungleich stärker «vollgestopft», als es bei der Begegnung des Westens mit dem Evangelium der Fall war. Die Durchschlagskraft der Frohbotschaft ist somit nur eine unter vielen Kräften, die sich durchzusetzen suchen.

2. Das Christentum ist in seiner westlichen Verkörperung nach Afrika gekommen, und es ist ihm nicht gelungen, die notwendige «Ablösung» von dieser westlichen Gestalt vorzunehmen. Im geschichtlichen Ursprung des Glaubens liegt so etwas wie eine Ursünde.

3. Im Gegensatz zu dem, was bei der Begegnung der jüdisch-christlichen Kultur mit der griechisch-römischen Kultur der Fall gewesen war, ist es bei der Begegnung zwischen dem Westen und Afrika die an (technologischem, wissenschaftlichem...) «Haben» reiche und an «Herrschaft» mächtige Kultur, die das Evangelium bringt. Daraus ergibt sich eine schreckli-

che Zweideutigkeit; das Evangelium wird durch «Imperialismus» kompromittiert.

4. Der Westen, der (auch) das Evangelium gebracht hat, legt unablässig ein wuchtiges Gegenzeugnis gegen das Evangelium ab. Dieser lebendige Widerspruch relativiert zwangsläufig die Gültigkeit der christlichen Botschaft in den Augen Afrikas. Was soll man insbesondere von der skandalösen Verbindung eines als christlich angesehenen Westens mit der Ungerechtigkeit einer Weltwirtschaftsordnung halten, welche die Unterentwicklung am Leben erhält, wenn nicht gar verschlimmert?

5. Zur gleichen Zeit wie das Evangelium erhält Afrika vom Westen die kritischen Waffen gegen das Evangelium sowie die Ideologien, die das Evangelium ablehnen.

6. Weil man einerseits der Religiosität der Ahnen neues Interesse entgegenbringt und andererseits mit den Modellen liebäugelt, welche die Moderne mit sich bringt, wird das Heil in Christus nicht bloß relativiert, sondern sogar für verdächtig gehalten.

7. In dem Maß, als sie (trotzdem) bedeutungsvoll bleibt, wird die christliche Botschaft in die Zone des «Religiösen» hineingebracht. Was sie zu sagen hat, spielt fast ausschließlich in einem abgeschlossenen Raum von pietistischem und antiintellektuellem Zuschnitt.

8. Hingegen macht sich mit aller Kraft ein «humanistisch» ausgerichteter Anspruch geltend. Man huldigt einem naiven, vorkritischen Optimismus in bezug auf die Möglichkeiten des Menschen, noch ganz im Stil des 18. Jahrhunderts.

9. Da es an identischen geschichtlich-kulturellen Bezugspunkten fehlt, hat das Fragen der Moderne eine «desorientierende» Virulenz. Der Frageraum selbst wird einer immer mehr verallgemeinerten Relativität unterstellt, worin die Antworten keineswegs auf absolute Weise gegeben werden können, sondern wo sie erobert werden müssen, bevor sie dialektisch überholt werden.

10. Im gleichen Sinn wirkt sich die zunehmende Akzeleration der geschichtlichen Zeit aus. In einer Welt, die in rascher Entwicklung begriffen ist, variieren nicht bloß, sondern vervielfältigen sich die Sprachen. Es kommt gewissermaßen zu einer Ineinanderschiebung des Werdens, worin für die Intelligenz zwangsläufig so etwas wie ein Trägheitsmoment spielt.

11. Gewiß ist allein die Begegnung zwischen Differenzen, die aufeinander stoßen, fruchtbar. Sie steht in der Ambivalenz der Herausforderung oder der Entfremdung. Doch weil sie in einem nur in einer Richtung verlaufenden Bezug, in dem Bezug zwischen dem Herrschenden und dem Geknechteten, vor sich gegangen ist, konnte die Begegnung zwischen Afrika und dem Westen von Afrika nicht als vorantreibende Herausforderung erlebt, sondern mußte sie als Entfremdung empfunden werden.

12. Wenn auch die Intelligenz der Differenz bedarf, so bedarf sie doch ebensosehr der Identität. Diese integriert die Differenz, die sich von ihr dialektisch überholen läßt. Nun aber ist die afrikanische Intelligenz zu brüsk in allzuviel Differenz gestürzt worden. Schon der Westen hat alle Mühe, sich in der Differenz, die er fortwährend erzeugt, zurechtzufinden. Afrika, das sich vom kolonialen Schock noch nicht erholt hat, macht zwangsläufig eine Identitätskrise durch.

13. Der mit aller Entschiedenheit erhobene Anspruch auf Identität und Authentizität fällt konkret mit dem Erwachen der Nationalismen zusammen. Gesellschaftspolitisch stehen die Kirchen zwischen dem Kompromiß und der latenten, wenn nicht manifesten Gefahr, daß so etwas wie ein «Kulturkampf» ausbricht.

14. Seine neuere geschichtliche Vergangenheit als Kolonialisierter, seine jetzige Situation als Unterentwickelter verschärfen beim jungen Afrikaner das Bewußtsein, frustriert zu sein. Dieses Bewußtsein wird solidarisch geteilt und äußert sich in entsprechenden Ansprüchen. Nicht beim Christentum, sonndern beim Marxismus meint der junge Afrikaner die Ideologie zu finden, die imstande ist, diese Frustration und diese Ansprüche zusammenhängend zu integrieren, seinen Nationalismus in Solidarität zur Dritten Welt zu übernehmen und ihm eine schlagkräftige Waffe zu liefern.

15. Das Etikett «progressistisch» schlägt den jungen Afrikaner mächtig in Bann. Somit gehört es zum guten Ton, den Atheisten zu spielen. Dies wird nur selten Frucht einer intellektuellen Überlegung sein; manchmal wird es die von einer militanten Bewegung geborgte Waffe und zumeist das Alibi für einen «materialistischen» wahnsinnigen Drang sein, die Güter der modernen Welt zu begehren und zu genießen.

16. Im tiefsten Innern ist jedoch der Afrikaner dem Atheismus abgeneigt. Ein richtiger Atheismus ist (wenn überhaupt) nur vom Christentum aus wirklich möglich. Nun aber ist es diesem (noch) nicht gelungen, das afrikanische Wesen von Grund auf für sich zu gewinnen. So kommt es zu einem pseudoatheistischen Gewimmel von neuen Gottheiten (die symptomatischen Ersatzgötter Wissenschaft, Natur, Fortschritt, Staat, Partei, Führer usw.), so daß man nicht mehr ein noch aus weiß!

Alle diese Gründe und die beliebig zu verändernde Kombination dieser Gründe erklären, weshalb die afrikanische Intelligenz sich gegenüber dem Christentum zurückhaltend verhält. Dieses Zögern kommt je-

doch weniger in einem strukturierten, artikulierten Denken zum Ausdruck, sondern mehr in einem bestimmten intellektuellen und pragmatischen «Klima». Denken wir an die Dichotomie und das Fehlen der Auseinandersetzung, wovon wir weiter oben gesprochen haben. Zwischen Ausnahmefällen erklärter Feindschaft oder Sympathie herrscht eine allgemein verbreitete Indifferenz. Die Frage nach dem Christentum selbst läßt kalt!

Hinter den durch die Umstände bedingten Gründen müssen somit viel tiefere Gründe vorhanden sein, die den Geistes- und Kulturraum betreffen, wo sich die Beziehung zwischen Afrikanertum und Christentum abspielt (die Schwierigkeiten des Christentums in bezug auf das Afrikanertum; die Hindernisse des Afrikanertums in bezug auf das Christentum).

Hier ist das Erdreich noch stärker in Bewegung. Und damit hat das, was man darüber sagt, einen noch hypothetischeren Charakter.

IV. Die tieferen Gründe

Es sind unterschwellige Gründe – das Erdreich, woraus die Baumwurzeln ihre Nahrung schöpfen. Sie treten nur indirekt ins klare Bewußtsein und können sich nur enthüllen unter dem Blick des «andern».

1. Gegensätzlichkeit zwischen zwei verschieden polarisierten Zukunftsentwürfen. Der biblische Zukunftsentwurf ist seiner Tendenz nach eher «millenaristisch», der afrikanische mehr «utopisch». Gegensatz zwischen dem Risiko des Abenteuers und der sichernden Zuflucht, zwischen dem Vatergestus und der Rückkehr in den Mutterschoß, zwischen der Eroberung des künftigen Reiches und dem Sichniederlassen im irdischen Paradiese, zwischen dem revolutionären Überschwang und der institutionellen Harmonie, zwischen der geschichtlichen Dringlichkeit und der zyklischen Zeitlosigkeit, zwischen der Unruhe eines Glaubens und der Weisheit einer Gnosis...

2. Der afrikanische Geistesraum wird weithin von einem ontologischen Tropismus bestimmt. Das Sein ist. Das Nichtsein ist nicht, ganz und gar nicht. Eine sphärische, harmonische Seinsfülle bildet die Grundlage für das, worum der Westen Afrika immer mehr zu beneiden beginnt: die intensive Communio, das tiefe Gemeinschaftsbewußtsein, die kraftvolle Beteiligung, die Fülle der Gegenwart, das weise Maß. Ein ungeheurer ontologischer Optimismus.

3. In einem solchen Geistes- und Kulturraum haben die konstituierenden und somit sichernden Werte den Vorrang vor den Werten des Abenteuers und Risikos. Das Funktionale geht über das Relationale, die Summe über die Beziehung, das Relative über die Relativität, das Sein über das Seinsollen, der Verbrauch über die Produktion, der Erwerb über das Werkzeug, das Arrangement über die Revolution, die Religion über den Glauben...

4. Zugleich besteht die Gefahr, daß alles, was der Logik dieses ontologischen Tropismus widersprechen könnte, ausgeschlossen wird: die Zeit als unumkehrbares, heterogenes Werden, die Geschichte als Drang zur Revolution, das Hervorbringen von etwas radikal Neuem, das Übermaß eines persönlichen Schicksals, die Unruhe, die ein Zukunftsentwurf mit sich bringt, das Entscheidende des «Jetzt» als Gnade oder Sünde, die Öffnung auf die Zukunft hin.

5. Der Tribut, den man für diesen ontologischen Optimismus zu entrichten hat, ist der große Einwand: Wenn Gott existiert, warum haben wir dann nicht alles? Warum wissen wir dann nicht alles? Warum muß der Mensch dann noch arbeiten, schaffen, forschen?

6. Das Sein ist Mitsein. Als Söhne ein und derselben Mutter scheinen die afrikanischen Individualitäten sich selbst nur im Schoß der Gemeinschaft wiederzufinden. Die persönliche Freiheit ist verdächtig, und tausend Abwehrmechanismen spielen gegen sie. Dies schafft bewundernswerte organische Solidaritäten, die aber, da es an Kritik fehlt, der Gefahr der Stagnation ausgesetzt sind. Die Kirchen Afrikas haben vor den Propheten Angst.

7. Die Übermacht der Mond-Archetypen über die Sonne-Archetypen, die mit einer Verkümmerung des Über-Ichs in Wechselbeziehung steht, ermöglicht dem afrikanischen Menschen, sich ein «schlechtes Gewissen» zu ersparen und in unmittelbarerer Verbindung mit der Lebensfülle zu sein. Der Sinn für die Sünde, der Verantwortungssinn, der Sinn für die Transzendenz werden davon in Mitleidenschaft gezogen.

8. Das Sein ist. Das Leben ist. Der Mensch ist. In Fülle, ohne einen anderen Bezugspunkt als das, was ist. Ohne schlechtes Gewissen, ohne metaphysische Unruhe. Integraler Humanismus des Menschen als des Maßes aller Dinge..., selbst des Raumes und der Zeit, auf Kosten des Winkelmaßes, der Meßschnur und der Uhr. Das gleiche gilt von den Kategorien des Verstehens.

9. Integraler Humanismus im Verein mit einer Art existentiellem Strukturalismus. Der Widerspruch ist keineswegs polemische Herausforderung, die zu Neuem anreizt, sondern strebt nach einer Integrationsform, welche die Spannung auf ein Minimum herabsetzt. Deshalb eine unglaubliche Befähigung zum Kompromiß. Kommt nicht immer wieder alles in Ordnung?

10. Die Wechselfälle der Dialektik in Afrika. Wenn das Sein Fülle ist, kann die Negation nur Nichtsein

sein, absolutes Nichtsein. Da sie absolut ist, kann die Negation nichts zu einer Förderung des Seins beitragen. Der dritte dialektische Terminus (der eine Transzendenz impliziert) wird ausgeschlossen. Die Dialektik verkürzt sich gern auf ein bloßes Kommen und Gehen, worin die Negation, da sie nicht überwunden werden kann, bloß zu verneinen bleibt. Hierin zieht sich der Marxismus nicht besser aus der Affäre als das Christentum.

11. Daraus ergibt sich, daß die Differenz, statt zum Denken und zu neuem Tun anzutreiben, statt dialektische Herausforderung zu sein, Gefahr läuft, bald als zu vermeidendes Hindernis (Zurückweisung), bald als nachzuahmendes Muster (Mimetismus), bald als zu sortierender und zu verwertender Beitrag (Eklektizismus) angesehen zu werden.

12. Das Wort ist in Afrika mehr Dialog als Dialektik, mehr Communio im Vollsinn als Auseinandersetzung zwischen kritischen Geistern, mehr gleichsinniges Verb als Unterscheidung innerhalb des Doppelsinnigen. Deshalb ist es schwierig, einen Diskurs über Gott zu führen, da das Reden über Gott zwangsläufig stets falsch und wahr zugleich ist. Auch hält es deswegen schwer, aus einem buchstäblichen Bibelverständnis herauszukommen. Und ferner bereitet es aus dem gleichen Grunde Mühe, den Weg des Glaubens durch die Geschichte zu verstehen.

13. Wie steht es bei diesem radikalen ontologischen Optimismus und diesem integralen Humanismus um das Bedürfnis des Heils in Jesus Christus? Konkret, existentiell? Dies ist eine Frage, der die afrikanische Theologie noch nicht nachgegangen ist.

14. In bezug auf das Christentum ist es vielleicht die Wirklichkeit der Transzendenz (nicht die unchristliche Flucht in die Transzendenz, sondern die Transzendenz-Inkarnation), die in einem solchen Denkraum die schwierigsten Probleme stellt: Daß das Sein, das Leben, der Mensch auf etwas von Grund auf anderes hin offen sein sollen. Daß «der Mensch unendlich über den Menschen hinausgeht». Daß der ganz nahe Gott zugleich der «ganz andere» sein soll. Die Vertikalität des Glaubensaktes im Gegensatz zu der integrierten Sphäre des «Religiösen». Der Extremismus des möglichen Unmöglichen. Das Übermaß der Sünde und der Gnade. Das Unendliche der menschlichen Freiheit. Die Inkarnation: Gott wird Mensch, damit der Mensch Gott werden kann. Die Schöpfung: es gibt kein Schicksal; alles, mit Einschluß des Seins und der Natur, ist auf die schöpferische Freiheit hin offen. Die Auferstehung: alles kann in jedem Augenblick in ein radikales Neusein zurückgeholt werden. Die Parusie: die Geschichte ist keine Fatalität, sondern Begegnung in der Überschreitung. Die Erlösung: nichts Negatives ist absolut; alles kann Gnade sein.

Ich habe eingangs gesagt, die Frage sei wichtiger als eine Antwort, die in irgendeiner voreiligen Hypothese gegeben würde. Es ist eine beängstigende Frage. Sie wäre aber noch unendlich beklemmender, wenn nicht eine gewisse Zahl junger Afrikaner sie sich selbst stellen würde. Zum Glück. Denn alles ist möglich von einer Unruhe aus. Und wenn meine Analyse provozierend ist, bin ich auch darüber glücklich. Das Forschen ist ja nur möglich aufgrund einer Herausforderung.

Ist denn nicht schon Gott der «andere», der unablässig interpelliert und beunruhigt?

Man muß an die Chancen glauben, die mit jeder Begegnung mit einer Differenz, mit dem Höchstmaß an Differenz gegeben sind.

Soll nicht die Zeit kommen, da Afrika es endlich wagt, die Theologie zu provozieren, die noch allzusehr das Gepräge des westlichen Regionalismus an sich trägt?

Übersetzt von Dr. August Berz

GÉRARD ESCHBACH

1931 zu Straßburg geboren (1957 Priester). Lizentiat in Theologie, Doktorat in Philosophie. Gegenwärtig Direktor des 1970 von ihm in Brazzaville (Volksrepublik Kongo) gegründeten C.E.R.C. (Centre d'Études et de Recherches Chrétiennes). Veröffentlichungen (neben einer Reihe von Aufsätzen): Le Clos et l'Ouvert: Essai sur la condition pascale de l'être (Neuchâtel 1972); La Modernité (Brazzaville 1973); Anthropologie chrétienne: Anthropologie dialectique (4 Bände): I. L'émergence de l'humain (1972); II. L'aventure historique du logos articulant (1974); III. L'aventure historique du logos signifiant (1976); IV. La décision de l'humain (in Vorbereitung); Marx et la religion (Brazzaville 1977). Anschrift: B.P. 200, Brazzaville, Rép. Pop. Congo.

Anselme Titianma Sanon

Die Neuheit des Evangeliums in einer jahrtausendealten Kirche

Kann die Evangelisierung ein Faktor der Erneuerung werden? Hat die katholische Kirche eine Zukunft in Afrika? Wenn ja..., unter welchen Bedingungen? Und welchen Anforderungen gemäß wird diese Zukunft ein afrikanisches Werden der Kirche und ein kirchliches Werden Afrikas sein?

Die Frage verwandelt sich in einen Wunsch: daß die zwei Jahrtausende alte Kirche die wahre Kirche in Afrika werde, ohne die legitimen Aspirationen Afrikas zu verraten, das sich mit Problemen kultureller Authentizität und Identität auseinandersetzen muß. Denn läuft die Katholizität, die im Prinzip durch diese afrikanische Dimension nur reicher werden kann, nicht Gefahr, die Afrikanität aufzusaugen oder aber sie abzulehnen und dabei selbst von ihr abgelehnt zu werden?

Wie kann man, wenn man 2000 Jahre alt ist, seine Jugend wiedererlangen in der Freude und in den Schmerzen des Gebärens, indem man neue und junge Kirchen zur Welt bringt? Wie kann man wiedergeboren werden?

Die Erwiderung, die aus der Zeit Jesu stammt und von Nikodemus gegeben wurde, kommt uns oft schmerzlich in den Sinn, wenn man den Zustand vieler christlicher Gemeinden in Afrika sieht.

Für mich persönlich ist jetzt keine Zeit mehr dafür, die Afrikanität oder die Afrikanisierung anzupreisen: Sie hat genügend Verteidiger und genügend Daseinsberechtigung. Mein Ziel ist vielmehr, mein katholisches Bewußtsein noch einmal auf das Werden der katholischen Kirche in Afrika zu richten. Denn – und dies war schon in der Erfahrung des Apostels Paulus deutlich – die Prüfungen, die durch unsere Brüder auf uns zukommen, bereiten uns vermutlich mehr Schwierigkeiten als jene, die auf normale Weise, von außen, auf uns zukommen (2 Kor 7,5; 11, 26–29).

Um die Möglichkeiten, die uns durch die Situation angeboten werden, wie auch die Risiken der christlichen und afrikanischen Neuheit richtig einschätzen zu können, werden wir das gegenseitige Verhältnis von Auseinandersetzungen der Kirche mit den afrikanischen Kulturen, an die der Aufruf des Evangeliums ergeht, darstellen. Bei den ersten Christen wie in unseren Gemeinden im ersten Jahrhundert ihrer Geschichte eröffnet die Taufe und demnach das Evangelium eine neue Welt. Wird dieses Zeugnis der Kirche in der Weise aufgenommen werden, daß die jungen Kirchen Triebkraft evangelischer Neuheit werden, im Leben und in der Geschichte ihrer Völker einerseits, im zwei Jahrtausende alten Rhythmus der großen Kirche andererseits?

Dies würde bedeuten, daß unser Zeugnis sowohl von unserem kulturellen Milieu als auch von der Universalkirche aufgenommen wird und daß auch wir Kirche sind (Apg 10, 15–18 und 11,1 ff), da das Evangelium auch uns gehört (Apg 2,39; Eph 2, 13–17). Um die kirchliche Tragweite dieser Situation in ihrer theologischen Dimension (III) zu erkennen, werden wir von dem Verhältnis der afrikanischen Kirche zur Welt ihres kulturellen Ursprungs wie auch von der Neuheit ihres originellen kirchlichen Zeugnisses in der katholischen Familie, der Universalkirche, ausgehen (III). Dies wiederum läßt uns zunächst die Frage nach der Möglichkeit einer Verwirklichung von Kirche in einem Afrika stellen, das ihr Zeugnis angenommen hätte (I).

I. Die Auswirkung der Evangelisierung auf die afrikanischen Kulturen:

A. Wird das Zeugnis der Kirche in den afrikanischen Kulturen angenommen?

Wir wollen hier vom Milieu des Ursprungs, des Entstehens christlicher Gemeinden, ausgehen. Wenn bewiesen ist, daß ein Drittel der Bevölkerung Afrikas christianisiert ist, so kann man fragen, ob der christliche Glaube eine echte Dynamik in die afrikanischen Kulturen hineingetragen hat. Falls man dies bejaht, bleibt zu fragen, ob dies die Kirche in ihrer jahrtausendealten Stellung auf der einen, die afrikanischen Kulturen selbst auf der anderen Seite nicht aufrüttelt. Wir werden dadurch zu einer weiteren Frage hingeführt, nämlich der der kulturellen Wirksamkeit des Evangeliums im allgemeinen und seiner Auswirkung auf die afrikanischen Kulturen insbesondere.

Wie wird das Zeugnis der Kirche in Afrika aufgenommen werden? In vielen Gegenden haben die erste Evangelisierung und erste Bekehrungen das Entstehen christlicher Generationen möglich gemacht. Diese tragen Verantwortung dafür, Kirche zu sein in ihrem jeweiligen sozio-kulturellen Milieu.

Die wirkliche Eingliederung des Christentums, die junge Gemeinden entstehen läßt, stößt sich sichtbar an Mentalitäten und Traditionen, die Widerstand leisten und sich in negativen oder positiven Haltungen ausdrücken, die geeignet sind, die Kirche grundlegend an dem zentralen Punkt ihres Zeugnisses anzusprechen[1].

Die kulturelle Integration des Christentums in seinem von der Lehre bestimmten Vorgehen (Orthodoxie und Orthopraxie) ist eine Neuheit für das religiöse Bewußtsein vieler Afrikaner, deren religiöse Gebräuche ein oft sehr viel weniger konstituiertes und formuliertes Gefüge zeigten.

Die Lehraussagen rütteln die geistige Verfassung nicht ernsthaft in der Tiefe auf, insbesondere dann nicht, wenn sie die dogmatischen Formulierungen nicht in einfachere Aussagen umformen. Tatsächlich vollzieht sich die Übermittlung der Botschaft häufig in kulturell fremdartigen oder fremden, d.h. nicht in der Mentalität eingewurzelten Ausdrücken, denen die Dynamik eines kulturellen Trägers fehlt. Die Aneignung der Lehre, die erst noch vorbereitet und akzeptiert werden muß, überschneidet sich häufig mit grundlegenden Fragestellungen. Sicher wird die Auseinandersetzung zwischen dem, was man kennenlernt, und dem, was man bereits wußte, über seine von den Ahnen herkommende Vergangenheit, in diesem oder jenem Punkt sichtbar, insbesondere auf dem Gebiet moralischer Auffassungen. Aber die Übermittlung und die Aneignung stellen noch einen schwachen Koeffizienten dar, und zwar aufgrund der didaktischen und methodologischen Schwäche der Pädagogik.

Die wenigen Reaktionen, die sich zeigen, sind entweder von einer globalen Ablehnung der christlichen Gegebenheit oder von Fragestellungen, die aus der Haltung eines jungen Schülers kommen, gekennzeichnet. So fragen manche, um zu verstehen, d.h. um zu wissen, ob sie richtig verstanden haben. Sie wollen sich selbst erfassen lassen, nicht aber grundlegende Einwände vorbringen.

Hier liegt der Grund dafür, warum es keine christliche Apologetik gibt oder gegeben hat, die von der Begegnung afrikanischen Denkens und afrikanischer Welt mit dem Evangelium aus erarbeitet worden wäre. Es hat auch keine ausreichend zusammenhängende Entwicklung hinsichtlich der tieferen Erwartungen dieser Kultur gegeben. So wurde ihr der Katechismus dargeboten, als wäre sie ein ungläubiges, gleichgültiges oder feindliches Milieu, dergestalt, daß aus unseren Katechesen selbst Atheismus und Rationalismus erzeugt werden. Wir wollen hier drei Punkte herausgreifen, an denen eine gegenseitige Befruchtung zwischen Evangelium und afrikanischer Tradition vielversprechend erscheint:

1. Der Bereich von Kommunikationsproblemen aller Art

In der Tat, christlichen Glauben gibt es nur in dem Maß, in dem die christliche Botschaft überliefert und empfangen wird.

Da wir uns der katechetischen Fragen, die an die Überlieferungsmethoden für diese Botschaft gebunden sind, bewußt sind, fragen wir uns, was es zu überliefern gibt und auf welche Weise es unserem Wunsch entsprechend empfangen werden sollte. Die Lehrentwicklung der westlichen Kirchen hat zu bestimmten Zeiten den Eindruck vermitteln können, daß die intellektuelle Übernahme der Botschaft eine Garantie darstelle, wo es doch vor allem um Verständnis und verstehendes Aufnehmen gehe. Diejenigen, die darüber erstaunt sind, daß Landbewohner oder Analphabeten den Glauben tiefer erfassen als Intellektuelle, demonstrieren damit ganz einfach, daß sie den Glauben nur partiell erfassen.

Daß die Botschaft auf solche Weise überliefert wird, daß sie verstanden und aufgenommen wird, bedeutet in Wirklichkeit unter anderem:

- daß der Empfänger ihren Inhalt verstanden hat, noch vor jeder Erklärung;
- daß er sich erfaßt, darin begriffen und betroffen fühlt;
- daß er sich verstanden fühlt, d.h. daß die Einwände, die er vorbringen, die Zweifel und Unsicherheiten, die er formulieren kann, erhellt werden, Licht werden im Inneren seines neuen Glaubens.

Dann erscheint es normal, daß der, der die Botschaft auf diese Weise empfangen hat, sich aufgenommen, angenommen fühlt von dem, der sie verkündet, und daß eine Verwandtschaft, Gemeinschaft entsteht zwischen dem Verkünder des Evangeliums und seinem Schüler: Dies ist die eigentliche Geburtsstunde der Kirche und in der Kirche.

Wir wollen folgende Fragen, die noch offen bleiben, angehen: die Tatsache, daß man Analphabeten zu evangelisieren hat. Mehrere technische Möglichkeiten bieten sich dem Verkündiger des Evangeliums an, um sie zu katechisieren. Er kann aus der Alphabetisierung einen Hebel zur Evangelisierung machen oder den Analphabeten auf seiner Ebene abholen, indem er auf die mündliche Tradition zurückgreift. Hier wird er dazu gezwungen, die Sprache zu erlernen. Aber dies zieht auch einen Stil in der Überlieferung der Botschaft nach sich, der den schulischen und zwingenden Charakter des Geschriebenen relativiert. Wir sind demnach angehalten, eine Pädagogik des mündlichen Stils wieder zu entdecken, die nicht die des Geschriebenen ist. Wir haben hier eine Gruppe vor uns, die auswendig lernt, und nicht ein vereinzeltes Individuum.

Und zugleich gewinnt das Geschriebene die Dimension des Wortes wieder, denn die Bibel ist ja Wort Gottes: in ihrer schriftlichen Form stellt sie einen Teilaspekt dar: Das Ganze der Tradition besteht aus einer engen Verbindung von Taten und Worten[2].

2. Liturgie und Sakrament

Der Bereich der Liturgie soll ein zweites Gebiet sein, das wir veranschaulichen wollen. Im ganzen gesehen erscheint die Liturgie auch nach dem Zweiten Vatikanum noch wenig zufriedenstellend für unsere christlichen Gemeinden.

In der Tat, was der Liturgie, so wie wir sie kennen, fehlt, ist die Erfahrung, die durch den Ritualismus abgedrängt wurde, der es sich einfacher macht, indem er Worte und Dinge abseits von ihrer tiefen Symbolik verwendet. Man wird hier weniger auf die Sinnhaftigkeit ihres Lebens achten, als auf das, was man mit ihrer Hilfe sagen und tun will.

In einem erfa'ungsmäßigen Erfassen der Welt und also der liturgischen Handlung, die dieses ausdrückt, ist die Wirklichkeit mehr, als sie äußerlich ist. Die Wirklichkeit ist eine Verbindung zwischen allem Seienden. Sie ist nicht nur das, was ganz augenfällig erscheint oder sich sagen läßt, sondern das, was hinter dem Schleier der Zeichen hindurchscheint. Die Ablehnung dieser Dimension macht die Liturgie fade und die Sakramente kraftlos.

Man urteilt voreilig, wenn man sagt, daß die Leute der Messe eine Kreuzwegandacht oder eine Tauffeier wegen ihrer volkstümlichen Religiosität und aus gesellschaftlicher Solidarität vorziehen. Es ist klüger zu beachten, daß viele Messen wenig Erfahrungsgewicht aufweisen: Eucharistie wird hier fabriziert mit Hilfe vieler Riten und von der zuständigen Autorität genehmigter Formeln.

Hier ist denn die Entdeckung der Liturgie und des Sakramentes durch das Symbol und die Erfahrung ein wesentlicher Faktor des afrikanischen Christentums. Die afrikanischen Sekten verbergen dies nicht, und die Zukunft der afrikanischen Kirche ist nicht vom Werden ihrer Liturgie zu trennen.

3. Die Dimension von Familie und Gemeinschaft

In vielen jungen Gemeinden schien es keinen Begriff zu geben, um die Realität Kirche auszudrücken. Hier und dort führte die Ablehnung des lateinischen, französischen oder auch griechischen Begriffs zu dem Bild von der großen Versammlung oder der heiligen Versammlung. Wie könnte man sie übersetzen, ohne die Bilder vom Leib, vom Volk, von der Gemeinde und der Einheit außer acht zu lassen?

In wachsendem Maße scheint das Bild von der großen afrikanischen Familie sich durchzusetzen. Mehr als ein mit «afrikanischer Soziologie» bewaffneter Theologe könnte dessen Zweideutigkeiten beanstanden. Dabei kann gerade hier die afrikanische Erfahrung die Dimension der Typologie eines Symbols wieder entdecken lassen, in dem Sinn, daß das Symbol die Gegensätze vereint, zu einem tieferen Verständnis der darunterliegenden Wirklichkeit aufruft und gleichzeitig die verwendete soziale und soziologische Wirklichkeit läutert.

In der Tat ermöglicht es die große afrikanische Familie trotz ihrer gerontokratischen Mängel und unscharfen Grenzen, in einem einzigen Zugriff die Werte kollektiver Solidarität und familiärer Brüderlichkeit in einem Gesamt zu erfassen, dem man durch Geburt, durch Heirat oder durch Affinität anhängt.

B. Politik der Kirche im religiösen Bereich: Vorbedingung, damit sie angenommen werden kann

Unter welchen Bedingungen wird die Kirche von den afrikanischen Kulturen angenommen werden? Ohne Propheten sein zu wollen, möchten wir hier einige Richtlinien abstecken:

1. Anerkennung einer Gemeinsamkeit und gegenseitigen Abhängigkeit von Kultur und Religion

Das Gewicht der jahrtausendealten Kirche wird seine Wirkung heilbringender Neuheit für die afrikanischen Kulturen nur in einer Bewegung demütiger Entäußerung erlangen. Das Evangelium beinhaltet sowohl in seiner Ursprungsquelle als auch in seiner Überlieferung eine kulturelle Dimension, und wenn es die Autonomie der Kulturen respektiert, dann respektiert es seinen eigenen existentiellen Bezug.

2. Die Anerkenntnis, daß moralische Weisheiten zu den Kulturen gehören

Die Kultur als menschliches Phänomen der Anpassung an die Wirklichkeit in ihrer Verschiedenheit schließt ein Verhalten des Menschen je nach der Einsicht der entsprechenden Völker mit ein. Das Evangelium wird bei dem Respekt, den es den Kulturen entgegenbringt, auch die Autonomie der moralischen Weisheiten respektieren, die diesem menschlichen Verhalten eine Stütze bieten. Es nimmt diese in Liebe auf und treibt sie an, sich entsprechend ihrem eigenen geistigen Wesen zu vollenden; gleichzeitig läutert es sie.

3. Die Kirche muß ihren Sinn für ein derartiges Respektieren vertiefen

Gewiß ist der Dialog die erste Rechtfertigung dieser respektvollen Haltung. Aber die Autonomie der Kulturen hängt – noch tiefer betrachtet – von Schöpfung und

Erlösung ab. Von seiner irdischen Existenz her sucht der Mensch (Apg 17,17) zu Gott zu gelangen, dank der Fähigkeit dazu, die Gott selbst ihm gegeben hat. Hierin besteht die Art und Weise des Menschen, diesem Gott, der sich ständig auf die Suche macht, um den Menschen in eine Anbetung im Geist und in der Wahrheit hineinzuziehen (Joh 4,23), die die Religion ausmacht.

Wenn sie diese Berufung offenbar macht, wird die Kirche das Entstehen neuer Kirchen in den afrikanischen Kulturen aus den Voraussetzungen von deren eigentümlicher Religion und Weisheit begünstigen.

II. Wird unser Zeugnis als afrikanische Kirche angenommen werden?

Wir geben zu, daß die Evangelisierung Afrikas originelle christliche Gemeinden entstehen läßt. Damit stellt sich aber eine lebenswichtige Frage: Werden die jahrtausendealte Kirche und die afrikanische Welt ihr Zeugnis annehmen?

Indem wir das Verhältnis der afrikanischen Kirchen zur großen Kirche und zu ihrem Ursprungsmilieu darstellen, werden wir die neuralgischen Punkte entdekken, um die herum sich die Beziehungen zwischen der ortsansässigen Kirche und den alten Kirchen artikulieren.

A. Die afrikanische Kirche in der jahrtausendealten Kirche

Sind die afrikanischen Kirchen schon geboren, und können sie eine Existenzberechtigung haben? Diese banalen Fragen werfen Schwierigkeiten auf, die von den Begriffen und Vorstellungen herrühren, die man sich von der Gesamtkirche und den Ortskirchen machen kann. Wir wollen diese Begriffe auf drei grundlegende Punkte zurückführen, die sich durch die geläufigsten pastoralen Einstellungen hindurchziehen.

1. Kirche und Pastoral eines etablierten Christentums

Die pastorale Sicht von einem etablierten Christentum ist die geläufigste in der Kirche. In dieser Strömung zielt die Kirche von ihrem Zentrum her darauf ab, sich neue Gebiete, die Missionsländer sind, einzugliedern. Der da unten, für den das Evangelium bestimmt ist, ist ein Fremder (Mission in fremden Ländern oder äußere Mission), und dies einzig deswegen, weil er sich außerhalb der Grenzen der christlichen Zone befindet. Die jungen Kirchen, die von dieser Strömung mitgetragen sind oder im Gestrüpp dieser Implantationen verborgen sind, werden sich ihrer Jugend niemals erfreuen können. Sie werden rasch als angegliederte Kirchen betrachtet, dem Schoß der großen Kirche einverleibt werden. Mit importierten Strukturen und Architekturen ausgestattet, werden sie keine Muße haben, ein eigenständiges Experiment zu versuchen. Im schlimmsten Fall werden sie in ihrer Entwicklung stehenbleiben, wie Kirchen, die sich des Ernstes ihrer Existenz nicht bewußt sind.

Die Bemühungen im Sinn eines Suchens nach eigenständigen Ausdrucksweisen werden amüsiert oder unter Verdächtigungen bzw. entweder nach Art der Inquisition oder mit zu großen Schmeicheleien aufgenommen. Die ganze Literatur offensiver oder defensiver Art über die afrikanische Theologie – ein Begriff, der zu einer gefährlichen Falle geworden ist – ist in dieser Richtung einzuordnen. Die Problemstellungen und Synthesen, die auf halbem Weg in Angriff genommen wurden, mit Formulierungen, die nach anderen Imperativen ausgefeilt wurden, geraten in einem festgesteckten Rahmen außer Atem.

2. Tendenzen zu einer Pastoral der Weltlichkeit

Dem Vorstoß einer Pastoral der Weltlichkeit ist es zu verdanken, daß sich die Sendung zur Evangelisierung in die Entwicklung einer Kirche einzeichnet, die nicht mehr die Welt sein will – selbst wenn es eine christliche Welt ist –, um ihre Distanz und ihre spirituelle Verantwortung ihr gegenüber wiederzuerlangen.

Die Einordnung der Kirche in eine Welt, in der der Pluralismus immer größer wird, setzt sich durch. Die Identität dieser aus den Fugen geratenen Welt, die dennoch um ihre Identität besorgt ist, bleibt nicht ohne Rückwirkungen auf den Stil einer Kirche, die selbst aus den Fugen geraten ist und mehr denn je auf ihre innere Einheit und ihre Identität hin ausgerichtet ist.

Der Glaube, den diese Kirche anbietet, wird nicht mehr wie eine Decke sein, die über eine ein für alle Mal vorgegebene Welt gezogen wird. Er wird wie der Faden sein, der es ermöglicht, die verschiedenen Elemente einer Tapisserie mit vielfältigen Farben zusammenzubringen. Diese Tendenz birgt, trotz der Versuchung zu einem neuen Christentum, den Vorteil in sich, daß er die tiefen Beziehungen zwischen der Kirche und ihrer kulturellen Welt klar hinstellt. Auf diese Weise wird das Gesicht der Kirche das der Welt formen und umgekehrt.

Den spirituellen Bruch und die kulturelle Verwurzelung, die die Kirche in ihrem Verhältnis zur Welt kennzeichnen, zu kennen ist gleichbedeutend mit dem Eingeständnis, daß die Kirche nicht konkret Kirche sein könnte, ohne diese Kirche in dieser Welt zu sein.

Gewiß erscheint uns die mit demütiger und freudiger Gewißheit aufgestellte Behauptung, die in *Lumen Gentium* Nr. 8 enthalten ist, wahrer: Die Kirche, so wie Christus sie gewollt hat, konkretisiert sich (in ihren substantiellen Elementen) in der katholischen Kirche.

Aber sollte die Kirche Jesu Christi nach dem Bild einer Weltorganisation der Nationen mit eifersüchtig bewahrten Grenzen nur ein Nebeneinander von Kirchen sein, die zwar Nächstenliebe aneinander üben, aber gegeneinander undurchlässige Strukturen aufweisen? Hier laden die von den jungen Kirchen erahnte Vielfalt und Identität in kultureller und spiritueller Hinsicht die Universalkirche zu neuem Mut ein: Die große Kirche kann sich nicht mit der Behauptung begnügen, daß sie auf andere Weise in den neu entstehenden Gemeinden anwesend ist. Diese und sie selbst haben das Bedürfnis, daß diese Gemeinde als die ihren anerkannt werden.

3. Pastoral der Evangelisierung

Die Engpässe, die wir heute durch das seit der Gründung der Kongregation für die Evangelisierung der Völker in Bewegung gesetzte System der missionarischen Expansion erleben, zeigen das Ende eben dieses Systems an. In der Tat hat sich etwas gewandelt, das sich wandeln mußte, sowohl in der Kirche, die evangelisiert, als auch in der Welt, die evangelisiert wird.

Man sah früher das Ausgehen der Mission vom Zentrum der Gemeinschaft aus auf deren Peripherien hin als eine ansteckende Ausstrahlung an, die Glauben erzeugt, indem sie die Kirche oder die Kirchen erzeugt. Ein Mißverständnis über die Mehrzahl von Kirchen, über die Bedeutung dieses Wachstums, das keine Expansion, sondern eine Autogenese ist, hat den unheilvollen Eindruck einer Kirche mit starren Strukturen in ihrem Zentrum erweckt, die sich bemüht, in weit entfernten Erdteilen ähnliche Strukturen hervorzubringen.

Das Problem der missionarischen Anpassung, das von einigen Theologen oder Liturgikern hochgepriesen wird, ist ein deutliches Zeichen für ein echtes Mißverständnis dessen, was Kirche ist, und ihres Auftrags zur Evangelisierung. Das Dekret *Ad Gentes,* das man wegen seiner offenen Haltung in bestimmten Passagen loben muß (ein Beispiel stellt Nr. 22 dar, wo gesagt ist, daß alles einer erneuten Prüfung unterzogen werden muß), bleibt in den ersten Abschnitten dieser Mentalität verpflichtet. Nun ist aber die Pastoral der missionarischen Evangelisierung ein Werk zur Selbsterzeugung der Kirche, ihr ständiges Entstehen, das sich verwirklicht, wenn die Verkündigung des Wortes Gläubige zusammenführt, welche die apostolische Erfahrung heute auf neue Weise erfahren (Apg 2, 42). Wenn man sie auf dieser Ebene ansiedelt, kann die Evangelisierung die afrikanischen Kulturen grundlegend erreichen, weil sie die Kirche wieder zum neuralgischen Punkt ihres Zeugnisses führt.

B. Die afrikanische Kirche in den afrikanischen Strukturen

Die afrikanische Welt bietet dem Evangelium eine gewisse Empfänglichkeit, die besonders vom traditionellen Milieu, aber auch vom modernen Afrika ausgeht.

Das Verhältnis der afrikanischen Kirche zu diesem Milieu schließt drei Punkte für einen Dialog ein: mit den Regimen, dem Islam und den Denksystemen und Ideologien, d.h. mit der politischen und kulturellen Entwicklung.

Es geht hier um den kirchlichen Status unserer Gemeinden, die in diese drei Welten, die sich gegenseitig durchdringen und die Kirche auf ihre Weise in Frage stellen, eingebettet sind. Aber die Antwort unserer Gemeinden kann ihre wahre Dimension nicht erreichen, ohne daß bestimmte Gegebenheiten verdeutlicht werden, wie das kulturelle Sein Christi, des Evangeliums und des Glaubens in der Kirche.

Bisher schienen diese Gegebenheiten oft einfach vorhanden zu sein; und da tauchen jetzt die afrikanischen Kirchen auf. Ihre erste Prätention ist das legitime Recht, Kirche in der großen Kirche zu sein. Die zweite, nicht von ihrer sozio-kulturellen Welt abgeschnitten zu werden. In der Tat schuldet es sich eine wirklich afrikanische Kirche, eine erneuernde und schöpferische Kraft in der afrikanischen Kultur zu sein. Dann aber muß eine radikale Wahl getroffen werden: Es geht keineswegs um das Mühen um eine bestimmte Kultur, sondern um das Schicksal der Kirche. Denn in Afrika wie anderswo kann die Kirche keine Kirche außerhalb der bestehenden Welt sein. Diese kulturelle Dimension begleitet jede Verwirklichung von Kirche und macht Verschiedenheiten im Stil möglich[3].

In der Tat, wenn das Christentum nur ein westliches Phänomen wäre, dann wären wir junge und minderheitliche Gemeinden nur deren exportierte Produkte. Aber da, wo das Christentum von seiner Wiege im Mittelmeerraum aus die Grenzen der Welt des Mittelmeers und des Westens überschreitet, da verwirklicht es seine katholische Berufung: Es zeigt sich aufnahmefähig für die Menschen jeder Kultur.

Aus diesem Bewußtsein heraus muß die große Kirche durch den dogmatischen und theologischen Ausdruck ihrer Identität hindurch die konkrete Definition dessen, was sie ist, überprüfen. Denn wenn sie in der

Versammlung der Liebe den Vorsitz führt, dann ist es normal, wissen zu wollen, wer zu dieser Versammlung kommt und welchen konkreten Status die Mitglieder einnehmen. Mit anderen Worten: Sind die Ortskirchen Mini-Kirchen oder wirkliche Kirchen?

Wenn man diese Frage bejaht, dann muß die Kirche lernen, heute die Identität ihres Wesens im Verhältnis zu ihrem Werden als Kirche in all diesen Nationen auszudrücken. In Wirklichkeit hat sie dies in der Vergangenheit getan. Warum sollten dieser Elan und diese Fähigkeit für immer verschwunden sein?

Im Laufe der jüngsten sozio-politischen Veränderungen, die die Entwicklung der Welt gekennzeichnet haben, wie z.B. durch die Kolonialisierung und den Kolonialismus, die Unabhängigkeitserklärungen und die Unterentwicklung, das Negertum und die Authentizität oder auch die Bewegung für die afrikanische Einheit wurde die Authentizität der Berufung der christlichen Kirche auf die Probe gestellt.

Es war dem christlichen Bewußtsein aufgetragen, die Authentizität seiner Sendung im Verhältnis zu diesen Strömungen und Ideologien auszudrücken. In Wirklichkeit war es schwierig, die Solidarität der Mitglieder der Kirche mit dem diesen Ländern auferlegten Los glaubhaft zu machen; vermutlich hat hier auch die Furcht, politisch zu sehr in immer zweideutig bleibende Situationen verwickelt zu werden, mitgespielt. Besonders mangelte es aber an der Fähigkeit, den geistlichen Kern der evangelischen Botschaft auszusagen. Welche Bedeutsamkeit konnte ihm für unsere Situation zukommen?

Der Kredit, der den afrikanischen Kirchen zukommt, muß über den Prüfstein der Identität ihres Seins als Kirche gehen, das in Beziehung gesetzt wird zu ihrer kulturellen Identität. Sie müssen selbst Kirche sein und Teil der Gesamtkirche, ohne in der Kirche ihre afrikanische Dimension zu verraten.

Dies schließt eine aufrichtige Bekehrung zum Evangelium in der Kirche und ihre Verwurzelung in den ortsgebundenen Kulturen mit ein.

Wir berühren hier eine Situation, wo das Evangelium seinen Wert als Botschaft der Auferstehung und der Revolution wiedererlangt.

C. Neue Wertmaßstäbe anlegen

Durch das Hinzukommen junger Kirchen sieht sich die große Kirche eingeladen, ihre eigene Existenz neu zu überblicken und die früher getroffenen Entscheidungen, die heute weniger treffend sein könnten, einer neuen Wertung zu unterziehen.

Ob sie es wollen oder nicht, die Gründerkirchen sind alt in den Augen der neu entstehenden Kirchen. Diese jungen Kirchen werden nun aber nicht eine Originalität anstreben können, ohne daß einige Fragen geklärt werden. Wir wollen hier einige davon festhalten: die Bedeutung der Sendung zur Evangelisierung, die der Übersetzung des Evangeliums und schließlich die Antwort des Glaubens der Evangelisierten.

1. Die Kirche muß in ihrem missionarischen Bewußtsein gewisse geographische, physische, kulturelle, soziologische und psychologische Grenzen überschreiten: Aber sie wird sich davor hüten zu vergessen, daß dies immer nur unter religiösem Gesichtspunkt geschehen kann, d.h. im Namen des Evangeliums und für das Evangelium muß die Kirche fähig sein, alle Grenzen jedweder Art zu durchbrechen. Dies bedeutet für uns, daß sie sich weigert, sich in enge Grenzen einschließen zu lassen, und daß sie sich darum bemüht, über ihre eigenen «dogmatischen Gitterzäune» hinauszukommen.

2. Gestern wie heute stellt «das Umsetzen des Evangeliums in eine andere Sprache und eine andere Kultur als die des Ursprungslandes»[4] ein Unternehmen dar, das nicht ohne Gefahren ist.

Im liturgischen Bereich war das Problem von schreiender Aktualität. Fünfzig Jahre lang haben unsere Getauften in lateinischer Sprache gebetet, ähnlich wie ihre muslimischen Freunde, die in arabischer Sprache zu Gott beteten und dies auch weiterhin tun, denn der Koran kann nicht übersetzt werden. Die Erneuerung auf dem Konzil, die eine Übersetzung der liturgischen Texte anspries, hat eine zweifache Reaktion ausgelöst: 1. die Furcht, durch die Verschiedenheit der Sprachen zu unkontrollierten Interpretationen zu kommen; 2. die Hilflosigkeit gewisser Christen angesichts einer Feier in der Alltagssprache.

Dennoch ist die grundlegende Sicht der liturgischen Erneuerung klar: «Wenn Gott zu mir spricht, dann soll er meine Sprache sprechen.» Wenn man diese Übersetzungen, die die Bücher der Heiligen Schrift in verschiedene Sprachen übertragen, beschleunigt, dann bedeutet dies bereits, daß man der lebendigen Übersetzung Vorrang gegenüber dem Text, dem gelebten Bewußtsein Vorrang gegenüber den Formulierungen gibt. Dies bedeutet ebenfalls, daß man den vielfältigen Reichtum der Offenbarung, den unsere menschlichen Worte, insbesondere jene einer einzigen Kultur, nicht ausschöpfen können, anerkennt.

Und schließlich bedeutet dies auch das Eingeständnis, daß jede menschliche Sprache in ihrer Abhängigkeit von unterschiedlichen kulturellen Bedingungen fähig ist zum Empfang des Evangeliums und fähig, Gnade anzunehmen. Eine derartige Entdeckung hat gleichermaßen Gültigkeit für die jungen Gemeinden und für die alten Kirchen.

3. Wenn diese Situationen geeignet sind, die Gnade des Evangeliums anzunehmen und darauf zu antworten, dann stellen sie dadurch die Frage nach dem Dialog innerhalb der Kirche.

Man würde fehlgehen, wenn man hier an einen Dialog zwischen jungen und alten Kirchen denken würde. Hier liegt für uns nur ein Aspekt des Dialogs. Die Kirche ist in ihrer ursprünglichen Struktur dialogisch, und sie ist es in dem Maß, in dem das Wort Gottes in ihr lebendig ist und sie beherrscht. Dann wird die Kirche Dialog mit jeder menschlichen Kultur, in dem Maß, in dem auch die Gnade für die ganze Menschheit ist.

III. Ein neues theologisches Verständnis von Kirche

Hat die Begegnung zwischen der Kirche und unseren afrikanischen Kulturen wirklich stattgefunden, oder wird sie stattfinden? Im allgemeinen kann man daran zweifeln. Wir wollen hinzufügen, daß die Kirche zwar nicht in ihren Grundsatzerklärungen, aber in ihrem tatsächlichen Verhalten ihr Zögern zeigt, sich in unsere Kultur zu integrieren.

Derjenige, der innerhalb der christlichen Gemeinde steht, kann sich fragen, ob es sich hier um eine abschätzige Haltung handelt, die von dogmatischen Prinzipien oder von Unsicherheit im praktischen Handlungsbereich ausgeht[5].

Wir geraten hier an einen schmerzlichen Punkt: Einerseits kann die Kirche von ihrem Zentrum aus in ihren Grundsätzen ein breites Entgegenkommen zeigen und sich gleichzeitig kleinlich erweisen in deren Anwendung; andererseits lassen sich die jungen Kirchen gleichzeitig zu Enthusiasmus und Zorn hinreißen. Ein typisches Beispiel dafür ist das bereits zitierte Dekret *Ad Gentes*. Wenn man es liest, kann man die wesentlichen Fragen über die afrikanische Theologie herausfinden.

A. Ist die Erfahrung der jungen Kirchen so gültig, daß sie in Theologie umgesetzt werden kann?

Was wir über die pastoralen Absichten gesagt haben, gilt zum großen Teil entsprechend für die Theologie. Wenn diese erst einmal in traditionellen Begriffen definiert ist, begeben wir uns in den Bereich der theologischen Erfahrung, die der Ort der Einwurzelung für das Denken des Theologen, der immer Glied einer Glaubensgemeinschaft ist, sein müßte.

Die in Kleinarbeit ausgearbeiteten und aufgebauten Systeme erleichtern kaum den Zugang zu dieser Erfahrung. Da, wo Systematisierung zur Regel wird, wird die Sicht einer Theologie für ein etabliertes Christentum dringend und unnachgiebig. Man läßt Begriffe, die Träger von Leben waren, erstarren: So ist keineswegs sicher, ob die erstaunliche Erfahrung der jungen Kirchen etwas gebracht hat für das zeitgenössische theologische Denken. Ihre Art und Weise, diese aufzunehmen und auszusagen, scheint gewisse Definitionen der Kirche und der Theologie kaum in Frage zu stellen. Durch einen Vorgang der reinen Konfiszierung nimmt die Theologie eines etablierten Christentums der derzeitigen Erfahrung der Kirchen den Gewinn ihres Suchens. Die Systematik schadet der Anthropologie: Dies ist der Fall für die dualistischen Pole Leib–Seele, Materie–Geist, Person–Gemeinschaft.

Wenn man der Vielfalt der in ihren Erfahrungen verschiedenartigen und in ihrem Streben nach Gemeinschaft im Glauben geeinten Kirchen Beachtung schenkt, so folgt daraus eine Haltung der Anerkennung des theologischen Pluralismus, der selbst eine Frucht jener Tatsache ist, daß die Wahrheit der Lehre in der Vielfalt der Kulturen nicht auf ein und dieselbe Weise gesagt, umgesetzt und ausgedrückt werden kann.

Man muß dem Herrn die Freiheit lassen, andere Kulturen wieder auferstehen zu lassen, selbst wenn ihre Antwort sich in einer Art und Weise zeigt, die im Vergleich zu dem westlichen Modell eine andere Tonart bringt.

Es ist nicht möglich, daß man, indem man die Glaubenserfahrung der entstehenden Kirchen wie früher zu genau unter die Lupe nehmen will, dahin kommt, daß man das Wachstum hemmt: Was im Bereich der Orthodoxie verständlich wäre, ist schwer zu ertragen, wenn man auf die Ebene der Theologie kommt.

Es wäre nötig, daß die Demut unseres eigenen theologischen Wissens uns zu dem konkreten Realismus der Inkarnation hinführt: Der Herr Jesus bietet sich hier denen an, die aufrechten Herzens sind und nach Licht und Wahrheit suchen; aber er drängt sich nicht auf.

B. Kann unsere theologische Erfahrung einen dialogischen Status erreichen?

Die meisten von denen, die in unseren jungen Kirchen theologisch arbeiten möchten, sind aufgrund ihrer Methode, ihrer Ausbildung und oft auch der Formulierung ihres Suchens ein direktes Erzeugnis der westlichen Theologie. Sie haben kaum auch nur Zugänge zur theologischen Erfahrung der orientalischen Kirchen gefunden. Da sie gezwungen sind, ihre Arbeiten im Ausland zu verfassen, sind sie oft von den lebendigen Wurzeln ihrer kirchlichen Gemeinschaften entfernt und getrennt. Wer würde sich dann darüber wundern, daß viele unserer mit löblichen akademischen Qualifi-

kationen geehrten Werke sich letztlich als Arbeiten aus zweiter Hand erweisen.

Die afrikanische theologische Erfahrung hat keine ihr eigene Art, ihren besonderen Nährboden anzugehen, obwohl sie ihre eigene Problematik hat. Deshalb geht sie nicht über die klassischen, im Sinne eines als geschlossenen Systems verstandenen Schlußfolgerungen hinaus oder hält sich an diese. Der ungute Eindruck, der daraus entsteht, könnte glauben machen, daß die westliche Theologie die Möglichkeiten des theologischen Vorgehens erschöpft hat und daß es genügt, sie einfach voll auszunutzen. Den geschlossenen Lösungen würden dann dogmatische Trennwände entsprechen, die durch geschlossene Theologien, die zwingender sind als die Offenbarung, unterstützt werden.

Man muß demnach sagen: «Keine christliche Theologie kann nur einfach das Wiederaufnehmen einer schon existenten Theologie sein, die für die Bedürfnisse des Augenblicks etwas zurechtgemacht wird.»[6]

Mit gutem Gewissen muß sich die besondere Erfahrung der jungen Kirchen in rechtmäßigen theologischen Strömungen und Schulen Ausdruck verleihen. Braucht man dafür den Segen anderer schon patentierter Theologien?

Gewiß, es wäre tadelnswert und ein theologischer Irrtum, wenn man diese Theologien übersehen würde; aber sich auf ihre Formulierung zu beschränken, um alle ihre theologischen Schlußfolgerungen zu übernehmen, wäre ebenso tadelnswert. Wir müssen die wirkliche Erfahrung unserer jungen Gemeinden theologisch umsetzen, wenn wir nicht Gefahr laufen wollen, sie für immer infantil zu halten.

Selbst wenn ein Nicht-Afrikaner fähig ist, theologisch über die wirkliche Situation dieser Gemeinden zu reden, bleibt abzuwarten, ob er in seiner Problemstellung, seinen Fragen und Formulierungen die Erwartung dieser Gemeinden treffen kann. Um die Gültigkeit dieser Behauptung zu erfassen, genügt es, wenn man sich fragt, warum die Intuitionen des Aristoteles Thomas von Aquin mehr inspiriert haben als Bonaventura oder Augustinus.

Sich darüber zu entrüsten würde bedeuten, daß man der westlichen Kirche ihre Originalität und die Authentizität ihrer Erfahrung abstreiten würde. Wie groß auch immer die providentielle Tragweite der Begegnung zwischen dem Evangelium und der griechisch-römischen Welt sein mag, sie kann nicht der totale und letztgültige Ausdruck dessen sein, was das Evangelium in einer anderen Kultur verwirklichen kann.

Ohne so weit zu gehen, in einer Periode des Wandels eine Theologie zu fordern, die als treibende Kraft wirkt, muß das beständige Voranschreiten der theologischen Arbeit eine anerkannte Grundforderung sein.

Die ausgeglichenen Systeme einer Theologie, die sich der Ruhe hingibt, wie gewisse theologische Summen es tun, ehren die vom Glauben überhöhte menschliche Erkenntnis, ohne dem Schüler, der heute fragt, immer Beachtung zu schenken. Dieser Dialog aber ist unserer Meinung nach heute unerläßlich.

C. Ist diese Erfahrung berechtigt, sich selbst eine neue Formulierung zu geben?

Wenn afrikanische theologische Wissenschaftler ihre Nicht-Übereinstimmung gegenüber den Auffassungen ihrer Brüder unter anderen Himmeln zum Ausdruck bringen, dann fühlt sich jeder unsicher, und dieses Unbehagen wird auf die Rechnung der kulturellen Sensibilität gebucht.

In Wirklichkeit ist hier mehr im Spiel. Gewiß, in anderen Bereichen arrangieren sich die Afrikaner mit den Positionen ihrer jeweiligen Fachgenossen im wirtschaftlichen, technischen und politischen Bereich. Warum also diese Nichtanpassung der Afrikaner in der Kirche?

Jeder bemerkt, wie sehr die Parallelen zwischen den Situationen der Kirche und denen der politischen und wirtschaftlichen Welt unzutreffend sind. Gewiß, sich gleichschalten, um in den Genuß einer finanziellen Hilfe zu kommen, bedeutet sicher eine einschränkende Bevormundung, aber sie engagiert nicht immer in ganzer Tiefe das Gewissen in seinen letzten Entscheidungen.

In der Kirche hingegen engagieren die geforderten Haltungen das Gewissen und schließlich die grundlegende Entscheidung. Kann man eine These unterschreiben, die die Logik zufriedenstellt, ohne dem Leben und dem Gewissen Nahrung zu bieten? Solange die kirchliche und brüderliche Gemeinschaft mit ihren Forderungen nach Wahrheit und Liebe bestehen bleibt, ist es daher gestattet, alles übrige in Frage zu stellen, indem man es einer erneuten Überprüfung unterzieht.

Letztlich wird es um ein gegenseitiges Zeugnis und nicht um ein Zurückweisen des Zeugnisses der alten Kirchen gehen. Es wird darum gehen, oft an den gleichen Dingen festzuhalten, aber nicht auf die gleiche Weise, wie Y. Congar bezüglich der orientalischen Theologie richtig bemerkt.

Aus dem gleichen Glauben und einer unterschiedlichen kulturellen Menschengemeinschaft entstehen verschiedene kirchliche Gemeinschaften; ebenso zieht ihre Daseinsberechtigung die Berechtigung nach eigener Erfahrung nach sich, und daraus wiederum ergibt sich das Recht, sich zu Wort zu melden.

Hier darf man Originalität und Universalität nicht verwechseln. Ist die Erfahrung der westlichen Kirchen original und universal? Wir wären eher geneigt, ihre Originalität anzuerkennen, die der Universalität der Kirche Ausdruck verleiht, ohne sie erschöpfend darzustellen.

Hier ist eine ungeheuere Anstrengung erforderlich, um die Kirche neu zu definieren und gleichzeitig ihre neuen Dimensionen zu beachten. Diese neue Definition wird das neue Bewußtsein der Kirche und ihr neues Bild achten müssen. Sie liegt im Plan der Erlösung, die darauf zielt, den Glauben auf dynamische Weise in den menschlichen Kulturen in all ihrer Verschiedenheit Wurzel fassen zu lassen.

Eine Überlegung dieser Art ist am ehesten geeignet, die wechselseitige Abhängigkeit zwischen der Theologie und der westlichen Kultur mit griechisch-lateinischer und römisch-juridischer Vorherrschaft bis hin zu dem vom Zweiten Vatikanum begonnenen Wandel zu erkennen.

Eine andere Unterscheidung, die im Bewußtsein der Kirche herzustellen ist, ist ihr Verhältnis zu den Ortsgemeinden. In ihrem Bewußtsein lebt die Universalkirche diese Universalität nur durch die Ortsgemeinden hindurch. Sie besteht nur in und durch die Ortsgemeinden[7]. Der besondere Status der Kirche Roms beeinträchtigt diese Behauptung nicht, so scheint uns.

Daraus folgt eine andere provozierende Behauptung: In jeder Generation und vor jeder sozio-kulturellen Gegebenheit hat die Theologie die Berufung, zu einer «neuen Einsicht des evangelischen Charakters der Kirche» zu gelangen.

Die Überlegung des Theologen muß dahin kommen und dort bleiben, um nicht entstellt zu werden in mehr oder weniger theologisches Wissen. Dieses theologische Wissen ist eine Einsicht in den Glauben und Glaubenseinsicht zugleich. Sie wächst in der Begegnung mit dem offenbarenden Wort des Antlitzes Gottes durch verschiedene menschliche Situationen hindurch, indem sie die Erkenntnis wachsen läßt, die eine Gemeinde von ihrem Herrn hat.

Der Theologe, der den Eindruck erweckt, daß er theologische Schlußfolgerungen aufspeichert, ist geneigt zu vergessen, daß das Wort noch in der Art von Samen vorhanden ist. Dies gilt auch für die Kirche, für die auf ihrem Weg hin zum Herrn tausend Jahre wie ein Tag sind. Deshalb wenden sich viele Afrikaner instinktiv mehr zur Bibel als zur kirchlichen Dogmatik hin, denn für sie ist das Wort Gottes das Heute der Frohbotschaft für sie. Voller Respekt für den westlichen Weg der Tradition wissen sie doch, daß auch andere Wege möglich sind, in dem Maß, in dem eine Menschheit sich vom Wort Gottes bekehren läßt.

In diesem Sinn evangelisieren die jungen Kirchen vielleicht die alten oder werden es tun, und zwar nicht aufgrund eines persönlichen oder noch weniger aufgrund eines materiellen Geschenks, sondern aufgrund des demütigen Zeugnisses von einer neuen Einsicht in die Kirche.

IV. Entstehen einer Kirche und einer Theologie

Wenn die Theologie auf die konkreten Probleme der kirchlichen Existenz zurückgeführt wird, findet sie ihr Entstehungsgeschehen und ihre Wachstumsbewegung in der Kirche wieder. In der Tat entsteht eine Theologie nicht aus dem Nichts, ohne daß es unvollkommene Vorentwürfe gegeben hätte. Obwohl ihr die theoretischen Bedingungen dafür bekannt sind, hat das afrikanische Vorhaben den Ort seiner konkreten Verwirklichung noch nicht gut definiert.

Gewiß, die Zentren des Denkens, die in Reichweite der jungen Kirchen liegen, stellen einen bedeutsamen Schritt auf diesem Weg dar. Ihre Rolle wird es sein, das Suchen auf die Erfahrung wirklicher Gemeinden, die vom Geist Gottes heimgesucht werden, hin zu orientieren, ihm zu einer angemessenen Formulierung zu verhelfen und die jahrtausendealte Tradition der Ecclesia in weniger inaktuellen Ausdrucksweisen zu überliefern. Diese Orte werden Afrika richtig ausdrücken und Zentren sein, die einen Gemeinschaftsakt im Denken und Reden darstellen.

Es wird sich dabei um eine progressive Bewegung mit dialogischer Struktur handeln, und zwar durch einen beständigen Austausch mit dem Leben der Kirche und einer Konfrontation mit den Erfahrungen der Zeit.

Die Schwelle der Apologetik, die wir bis jetzt ausgespart haben, kann aber nicht übergangen werden. Sie wird darin bestehen, Jesus Christus in einem Unternehmen eines neuen evangelischen Verständnisses unserer sozio-kulturellen Situation neu zu entdecken. Die Methodologie selbst verlangt danach, neue Wege zu erkunden (*Gaudium et Spes* Nr. 62). Durch die Haltung der Kirchenväter belehrt, werden wir unsere Vergangenheit und unsere Gegenwart mit Hilfe des begrifflichen Instrumentariums der Kirchengeschichte neu durchdenken.

Was den Inhalt anbelangt, so kann er sich nicht auf die Neuformulierung von Thesen nach Art leerer Übungen, aus denen nichts entstehen kann, beschränken, denn die Theologie entsteht aus der Unterscheidung der Geister und dem Dialog, der zwischen Prediger und Evangelisierten entsteht, die dem Wort Gottes ihre Zustimmung geben. Die Lebensfragen, die durch die Fragen und Antworten der Evangelisten ausgelöst werden, haben ein Recht darauf, vorrangig behandelt

zu werden und nicht nach Art eines Anhangs. Es ist in der Tat schade, daß in vielen Traktaten die herausfordernden neuen Fragen sich nicht stellen, wenn die dogmatische Beweisführung ihrer Urheber beendet ist.

Schließlich werden die konkrete Erfahrung der Gemeinden und ihre wirklichen Fragen bezüglich der Rolle des Geistes und der Geister in der Welt, die Kommunikation zwischen sichtbarer und unsichtbarer Welt, die materielle und eschatologische Dimension des Menschen und des Lebens die Hauptthemen dieses Suchens sein.

Bis hierhin illustrieren Entwürfe vortrefflich unsere Situation als junge Christen, die noch Katechumenen sind. In der Haltung, mit der wir uns zum Glauben bekehrt haben, fragen wir als gute Schüler, ob wir den Meister richtig verstanden haben und das, was man von ihm sagt.

Wird unsere Bekehrung zum Evangelium ein Faktor der Erneuerung unserer Kulturen und der jahrtausendealten Kirche sein? Die bejahende Antwort, die hier aufgezeigt wird, ist ein Akt der Hoffnung, der in unsere Herzen als Gläubige und als Oberhirten einer Diözesangemeinde eingeprägt ist. Die Neuheit des Evangeliums, die in unseren afrikanischen Kulturen Gestalt annimmt und diese ursprünglichen christlichen Gemeinden hervorbringt, wird Quelle einer Wiedergeburt für die jahrtausendealte Kirche werden können, die dann ihre Dimension als Ecclesia wiedererlangen wird.

In der Tat, wenn die Kirche die Reinigung der Kulturen übernehmen will, dann muß sie es akzeptieren, selbst gereinigt zu werden, um wirklich Hörerin des Wortes und des Geistes zu sein in den Kulturen und den Gemeinden, die sie dort erzeugt. Sie kann nur voll geben, wenn sie bereit ist, in der Tiefe zu empfangen, im Sinn einer wirklichen Kenose und einer breiten brüderlichen Offenheit. Muß man es also sagen: In dieser Kirche, zu der ich gehöre, fehlt noch viel an brüderlicher Demut!

Aber, ohne uns damit aufzuhalten, noch Anwendungsbereiche aufzuzeigen, haben wir im Innern der ganzen Gemeinschaft der Ecclesia und auf sie bezogen bleiben wollen, um die Zukunft dieser Ortsgemeinden zu erkennen, durch die sich Kirche verwirklicht, die immer aufgerufen ist, sich durch den Hauch des Schöpfer-Geistes zu erneuern.

[1] J. Mendelsohn, God-Allah and juju in Africa.

[2] Konst. *Dei Verbum* Nr. 2: «Haec revelationis oeconomia fit gestis verbisque intrinsece inter se connexis.»

[3] J. Gritti, L'expression de la foi dans les cultures humaines (Le Centurion, Paris 1975) 67 ff.

[4] D. von Allmen, L'Évangile de Jésus-Christ (CLE 1972) 324 ff.

[5] Unsere Doktorarbeit: Tierce Église, ma mère (Beauchesne 1972).

[6] von Allmen, aaO. 331.

[7] Y. Congar, Die Kirche als Volk Gottes: CONCILIUM 1 (1965) 5–14.

Übersetzt von Elisabeth Pfirrmann

ANSELME TITIANMA SANON

1937 in Bobo-Diulassi in Obervolta geboren. Priesterweihe 1962. Lizentiat in dogmatischer Theologie an der Gregorianischen Universität in Rom. Soziologie an den Hautes Études in Paris. Doktorat der Theologie am Institut Catholique in Paris. Titel der Arbeit: Tierce Église, ma mère ou la conversion d'une communauté païenne au Christ (1970). Professor am Priesterseminar von Koumi in Obervolta, dann Regens bis zu seiner Ernennung zum Bischof von Bobo-Diulasso (1974). Artikel in: Christus, Cahiers d'Études Africaines, Afrique et Parole, Revue du clergé africaine, Spiritus, Telema, La Maison-Dieu. Anschrift: B.P. 149, Bobo-Dioulasso, Haute-Volta.

Berichte

René Laurentin

Statistische Daten über die Christen in Afrika

Auf der IV. Bischofssynode in Rom legte Bischof Sangu (Tansania) diese statistische Zusammenfassung über die Ausbreitung der Kirche in Afrika vor:

«Es gibt in Afrika 149 Millionen Christen. Sie stellen 40 % der Bevölkerung des Kontinents dar (Muslime: 41 %; alte Stammesreligionen: 17 %).

Die Katholiken: 60 Millionen in 356 Diözesen, das sind 10 % der Katholiken der ganzen Welt; die 17180 Priester aber sind nur 4 % des gesamten katholischen Klerus.

Das Christentum entwickelt sich: Alljährlich kommen 7 Millionen Gläubige hinzu, und diese Wachstumsrate ist doppelt so groß wie die demographische Wachstumsrate in Afrika.» (S. 7.)

Zum Abschluß seines Berichtes gab Bischof Sangu die folgende Vorschau (S. 16):

«Die Expansion hat auch weiterhin Zukunft, denn 35 % der Afrikaner, von denen wiederum ein Drittel den alten Stammesreligionen angehört, haben noch nie die Frohe Botschaft vernommen.

Die Katholiken, die heute 37 Millionen zählen, werden in 10 Jahren wahrscheinlich 50 Millionen, im Jahre 2000 vermutlich 100 Millionen erreichen.»

Diese Schilderung, die einen lebhaften Eindruck machte und als einer der bestimmenden Faktoren die führende Rolle der Bischöfe Schwarzafrikas auf der Synode von 1974 begründete, wirft zwei Fragen auf: 1. Beträgt die Gesamtzahl der Katholiken 37 Millionen (S. 16 des Berichts) oder 60 Millionen (S. 7)? 2. Wie kann Bischof Sangu von einem jährlichen Wachstum von mehr als 7 Millionen sprechen, während das Statistische Jahrbuch des Vatikans nur ein Wachstum in der Größenordnung zwischen eineinhalb und zwei Millionen anzeigt? Die Antwort auf diese beiden Fragen (die auf der Synode nicht aufgeklärt wurden) ist ein und dieselbe: Der Bericht von Bischof Sangu verwendete abwechselnd Statistiken, die nach unterschiedlichen Kriterien verfertigt waren: 1. die Statistiken des *Vatikans* rechnen mit den Zahlen der *getauften Katholiken*[1]; 2. die Statistiken der *Regierungen*, die von Professor Barrett (Nairobi) kollationiert wurden, registrieren *alle diejenigen* als Katholiken, *die sich selbst als solche bezeichnen*, ob sie nun getauft sind oder nicht[2].

Nach dem zweiten Kriterium beträgt das Wachstum der *Christen* wohl 7 Millionen pro Jahr, und das Wachstum der Katholiken liegt in der Größenordnung von 3 bis 4 Millionen[3]. Nach dem ersten Kriterium liegt es in der Größenordnung von 2 Millionen.

Die Verhältniszahlen der Konfessionen lauteten wie folgt (nach Barrett, «Frontier» 1972, oben Anm. 2 zitiert):

Katholiken	59600000	16,2 %
Protestanten	45200000	12,2 %
Orthodoxe	16500000	4,5 %
Unabhängige afrikanische Kirchen	15000000	4,12 %
Anglikaner	13000000	3,5 %
Gesamtzahl	149300000	40,62 %

Das Wachstum entfaltet sich in den folgenden beiden Faktoren:

Demographische Vermehrung	2,8 %
Bekehrungen	2,2 %
Insgesamt	5,0 %

Die Statistiken, die für die Bewertung der Progression am einheitlichsten und genauesten sind, sind die, welche die *getaufen Katholiken* auf kontinentaler Ebene betreffen:

I. Durchschnittswerte für das Wachstum der Katholiken in Afrika

Jahr	Afrikanische Gesamtbevölkerungszahl	Afrikanische Katholiken	%
1969	346006000	38056000	11,0%
1970	343910000	39728000	11,6%
1971	359709000	41746000	11,6%
1972	368932000	42943000	11,6%
1973	378935000	44135000	11,6%
1974	391078000	46292000	11,8%

Die Gesamtzahl der *Personen, die im Apostolat tätig sind*, hat außer bei der Zahl der Ordensfrauen nicht mit dem allgemeinen Wachstum Schritt gehalten: die Zahl der Priester und der männlichen Ordensleute ist leicht rückgängig, die Zahl der Diakone ist unbedeutend geblieben.

Jahr	Priester	Diakone	Männliche Ordensleute, die nicht Priester sind	Ordensfrauen
1969	16541	13	5612	32338
1970	17142	16	5780	33360
1971	17061	20	5760	34585
1972	17043	31	5601	35142
1973	16926	31	5622	34584
1974	16428	35	5441	34157

Der Knick in dieser Kurve hängt zusammen mit dem Rückgang der Missionshilfe, der verursacht ist von der Krise in den Ländern, die Priester, Ordensmänner und Ordensfrauen aussandten. Die Zahl der *Weltpriester* (also der Priester, die nicht Ordensmitglieder sind) hat in Afrika aber weiter zugenommen: im Jahre 1972 um 54, 1973 um 160 und 1974 um 4. Dieses Wachstum ist im wesentlichen der Entwicklung eines einheimischen Klerus zu verdanken, und zwar hauptsächlich in den folgenden Ländern:

Länder	Zunahme der Weltpriester während der Jahre			Davon durch Neuordination
	1972	1973	1974	
1. Nigeria	+ 25	+ 50	+ 55	85
2. Tansania	+ 21	+ 14	+ 36	26
3. Kenia	+ 7	+ 1	+ 11	10
4. Ghana		+ 10	+ 10	7
5. Sambia	+ 9	+ 3	+ 3	4
6. Obervolta	+ 11	− 3	+ 3	

Was den Sakramentenempfang und die kirchliche Praxis betrifft, weisen die Zahlen ein gewisses Schwanken auf, das damit zusammenhängt, daß die Teilnahme am sakramentalen Leben (einschließlich des Empfangs der Taufe) sich nicht einfach in derselben Weise entwickelt wie der Beitritt zu einer christlichen Kirche.

Jahr	Taufen			Priesterweihen	Eheschließungen
	Kinder	Erwachsene	Gesamtzahl		
1969	1409432	714120	2123552	176	185017
1970	1271979	664878	1936857	197	185062
1971	1333851	708885	2042736	201	182553
1972	1273164	673299	1946463	229	184931
1973	1238106	648801	1886907	210	185663
1974[4]	1284944	620479	1905423	248	185286

II. Unterschiedliche Situationen in Afrika

Diese Gesamtzahlen für das Wachstum hätten keinerlei Sinn, wenn man sie nicht in die unterschiedlichen Situationen eines Kontinents, in dessen Kartenbild die Mnemotechnik der Geographen den Kopf eines Zebras wiedererkennt, einordnen würde. Der Zebrakopf: ein frappierendes Symbol, denn es gibt nichts, was weniger homogen wäre als dieses Afrika, das man in die in den folgenden Abschnitten aufgezählten Zonen einteilen kann (wobei eine eindringlichere Analyse noch weitere Zebrastreifen aufdecken könnte):

1. Der muslimische Norden

a. Arabische Länder

Land	Einwohner/Getaufte (in Tausend)		%	Priester	Seminaristen der oberen Jahrgänge	Priesterweihen
Algerien	16275	66	0,4	300	1	0
Marokko	16880	84	0,5	135	0	0
Tunesien	5641	18	0,3	66	0	0
Ägypten	36416	137	0,4	394	90	2
Libyen	2346	17	0,7	6	0	0
Somalia	3090	3	0,1	8	0	0
Gesamtzahl	80648	325	0,4	909	91	2

(Diese Zahlen sind den letzten statistischen Erhebungen aus dem Jahre 1974 entnommen.)

b. Länder der Sahelzone Schwarzafrikas

Land	Einwohner/Getaufte (in Tausend)		%	Priester	Seminaristen der oberen Jahrgänge	Priesterweihen
Mauretanien	1290	6	0,5	9	0	0
Mali	5561	46	0,8	324	15	2
Niger	4476	12	0,3	23	1	2
Gesamtzahl	11327	64	0,5	356	16	2

Für *alle muslimischen Länder zusammengenommen* betragen die Gesamtzahlen:

	Einwohner/Getaufte (in Tausend)		%	Priester	Seminaristen der oberen Jahrgänge	Priester-weihen
Muslimische Länder	91976	389	0,4	1265	107	4

Der *Sudan* (ehemals britisch) ist zu neun Zehnteln muslimisch. Hier kommen die Zahlen annähernd denen in Nordafrika gleich, abgesehen von drei Territorien im Süden, die von christlichen Bantus bewohnt werden:

Einwohner/Getaufte (in Tausend)		%	Priester	Seminaristen der oberen Jahrgänge	Priester-weihen
17234	558	3,2	224	18	0

2. Der Süden

Dieses Gebiet, das lange unter weißer Vorherrschaft lebte und sich seit Beginn dieses Jahrzehnts neu zu organisieren versucht, ist derzeit in umfassenden Veränderungen begriffen.

a. Länder, in denen die weiße Herrschaft noch weiterbesteht

Land	Einwohner/Getaufte (in Tausend)		%	Priester	Seminaristen der oberen Jahrgänge	Priester-weihen
Republik Südafrika	24920	1746	7,0	1179	129	2
Rhodesien	6100	594	9,7	120	80	2
Gesamtzahl	31020	2340	7,5	1299	209	4

b. Die schwarzafrikanischen Staaten

Land	Einwohner/Getaufte (in Tausend)		%	Priester	Seminaristen der oberen Jahrgänge	Priester-weihen
Botswana	660	24	3,6	25	1	0
Lesotho	1016	448	44,1	143	38	1
Namibia	692	128	18,5	71	7	0
Swasiland	478	42	8,8	35	3	0
Sambia	4751	961	20,2	419	50	4
Gesamtzahl	7597	1603	21,0	693	99	5

c. Die ehemaligen protugiesischen Kolonien im südlichen Afrika, die seit 1974 unabhängig sind und sich in einem Zustand radikaler Veränderungen befinden:

Land	Einwohner/Getaufte (in Tausend)		%	Priester	Seminaristen der oberen Jahrgänge	Priester-weihen
Angola	6209	2727	43,9	515	156	0
Moçambique	9029	1620	17,9	513	167	2

Cap Verde und Guinea Bissau sind in einer ähnlichen Situation.

3. Zentralafrika

Unter «Zentralafrika» verstehen wir hier das gesamte Gebiet, das zwischen dem oben umschriebenen nördlichen und südlichen Afrika liegt.

a. Das französischsprachige Afrika

aa. im Westen

Land	Einwohner/Getaufte (in Tausend)		%	Priester	Seminaristen der oberen Jahrgänge	Priester-weihen
Bénin	3029	443	14,6	188	18	1
Elfenbeinküste	5897	383	6,5	377	61	5
Gambia	510	11	2,2	20	?	7
Obervolta	5897	383	6,5	372	96	4
Senegal	4315	190	4,4	207	25	3
Togo	2171	442	20,4	169	26	2
Gesamtzahl	21819	1852	8,5	1333	226	22

Bénin ist das ehemalige Dahomey. Gambia und der Senegal haben eine gemeinsame Bischofskonferenz.

bb. im eigentlichen Zentralafrika

Land	Einwohner/Getaufte (in Tausend)		%	Priester	Seminaristen der oberen Jahrgänge	Priester-weihen
Kongo Brazzaville	1313	492	37,5	253	37	4
Zentralafr. Republik	2076	291	14,0	191	26	1
Tschad	3949	214	5,4	119	9	0
Kamerun	6282	1569	25,0	723	154	2
Gabun	520	344	66,2	482	14	0
Zaïre	24222	10346	42,7	2408	514	18
Burundi	3878	1950	50,3	400	154	3
Rwanda	4123	1688	40,9	378	111	14
Gesamtzahl	46363	16894	36,4	4954	1019	42

Im französischsprachigen Zentralafrika sind die drei erstgenannten Länder in einer gemeinsamen Bischofskonferenz (der «ACECCT») zusammengefaßt.

b. Das englischsprachige Schwarzafrika

aa. im Westen

Land	Einwohner/Getaufte (in Tausend)		%	Priester	Seminaristen der oberen Jahrgänge	Priester-weihen
Ghana	9607	1172	12,2	355	14	7
Nigeria	61270	3737	6,1	892	881	85
Liberia	1669	25	1,5	51	18	1
Gesamtzahl	72546	4934	6,8	298	913	93

bb. im Osten, wo fünf Länder sich zu einer Bischofskonferenz zusammengeschlossen haben

Land	Einwohner/Getaufte (in Tausend)		%	Priester	Seminaristen der oberen Jahrgänge	Priester-weihen
Kenia	12912	2181	16,9	762	192	10
Malawi	4900	972	19,8	324	80	5
Tansania	14763	2878	19,5	284	506	
Uganda	11172	3176	28,4	788	442	14
Sambia	4751	9610	20,2	419	50	4
Gesamtzahl	48498	10168	20,9	3577	1270	59

Diese Gruppe von Ländern hat von 1949 bis 1974 ein bemerkenswertes Wachstum zu verzeichnen gehabt:
Getaufte: 290 %
Priester: 314 %
Bischöfe: ein noch höherer Prozentsatz

c. Eine Reihe anderer Länder stellt verschiedene Sonderfälle dar:

Die Inseln	Einwohner/Getaufte (in Tausend)		%	Priester	Seminaristen der oberen Jahrgänge	Priester-weihen
Madagaskar	7500	1764	23,5	689	93	11
Mauritius	872	268	30,7	90	7	0
Réunion	490	450	91,8	120	9	2
Seychellen	3707	54	1,5	27	0	0

Andere Länder	Einwohner/Getaufte (in Tausend)		%	Priester	Seminaristen der oberen Jahrgänge	Priester-weihen
Äthiopien	27239	186	0,7	482	117	3
Liberia	1669	25	1,5	51	18	1
São Tomé	79	66	83,5	13	0	0
Äquatorial-Guinea	305	280	91,8	44	39	1

In Liberia haben sich die Schwarzen zusammengeschlossen, welche die Vereinigten Staaten von Amerika nach Afrika zurückgeschickt haben und die heute mit ihrer amerikanischen Kultur die eingeborene Bevölkerung im Busch beherrschen.

São Tomé war als portugiesische Insel ein kleines afrikanisches Goa. Äquatorial-Guinea schließlich, das das Land mit der stärksten katholischen Mehrheit war, lebt heute unter der blutigen Diktatur von Macias, der Bischöfe und Priester vertrieben, getötet oder eingekerkert hat.

III. Schlußbemerkungen

Afrika steht an einem Scheideweg. Die bemerkenswertesten statistischen Daten sind folgende:

1. Die afrikanische Bevölkerung wächst mit großer Regelmäßigkeit: um ungefähr 10 Millionen jährlich.

2. Die Zahl der getauften Katholiken wächst ebenso: 2 Millionen jährlich, das ist die gleiche prozentuale Wachstumsrate wie bei der Gesamtbevölkerung afrikas: von 11 - im Jahre 1969 ist diese im Jahre 1974 auf 11,8 % gestiegen.

3. Die Zahl derjenigen, die sich für Katholiken erklären, ohne die Taufe empfangen zu haben, ist noch viel bemerkenswerter. In Kenia zum Beispiel, wo in den letzten Jahren der alljährliche Zuwachs an Christen sich auf 500000 belief, gab es nach der hervorragenden Statistik von David Barrett im Jahre 1972: 1 900000 getaufte römische Katholiken und zusätzlich noch 1 500000 ungetaufte römische Katholiken (aaO. 173 u. 175).

Die Kirchen vollziehen also noch immer nicht schnell genug die Aufnahme derjenigen Menschen, die sich von Christus und dem Christentum angezogen fühlen, stellt Barrett fest. Seine Kritik zielt dabei nicht nur auf die katholische Kirche, denn von dieser Erscheinung sind alle Christen betroffen.

4. Die afrikanischen Katholiken, die 1960 23 Millionen zählten, werden der Prognose von W. Bühlman zufolge (Wo der Glaube lebt, Freiburg 1974; hier zitiert nach der italien. Ausgabe: La terza Chiesa, Rom 1974, S. 37), der die folgende von D. Barrett entlehnte Tabelle (aus International Review of Mission, Januar 1970, S. 47) veröffentlicht hat, im Jahre 2000 175 Millionen zählen:

Anzahl in Millonen	1900	1930	1950	1970	2000
Katholiken	1	6	14	45	175
Protestanten	1	4	9	29	110
Orthodoxe und Kopten	2	5	8	14	32
Unabhängige afrikanische Kirchen	0	1	3	9	34
Gesamtzahl	4	16	34	97	351

Der Fall Afrika wirft ein bezeichnendes Licht auf die wachsende Bedeutung der Kirche in der Dritten Welt, die in eine Mehrheitsposition hineinwächst:
1900: 15 % der Kirchenglieder
1965: 37 %
2000: 58 %

Diese Entwicklung geht Hand in Hand einher mit dem demographischen Wachstum in Afrika, welches von 1930 bis 1960 89,05 % betrug. Diese Wachstumsrate war weniger stark als die Lateinamerikas, des katholischen Kontinents (125 %), aber stärker als diejenige Asiens (62,94 %), während die europäische Wachstumsrate 25 % betrug.

Die Verlagerung der Kirche in Richtung der südlichen Hemisphäre ist also eine unbestreitbare Tatsache, ein kirchenhistorisches Ereignis und gleichzeitig eine unerhörte Möglichkeit, folgerte W. Bühlmann.

Zwei Gruppen von Entwicklungsfaktoren

Angesichts der Wichtigkeit dieses Phänomens müssen wir jetzt noch die inneren und äußeren Faktoren auswerten, welche bedingend auf die Zukunft einwirken.

Äußere Hindernisse

Zwei der Kirche äußere Faktoren wirken ihrer Entwicklung entgegen:

1. Die ethnischen Rivalitäten. Aber die friedenstiftende und integrierende Rolle, die das Christentum in diesen Konflikten spielt, trägt ihm hohes Ansehen ein. In den äußersten Schwierigkeiten, inmitten der tragischen Gegensätze, an denen Afrika leidet, ist es ein tiefverankertes einigendes Band, das zweifellos noch gar nicht alles hergegeben hat, was es zu leisten vermag.

2. Durch die Beschränkung der Religionsfreiheit sind der Kirche unter drei verschiedenen Typen von politischen Systemen Fesseln angelegt:

a. Länder unter weißer Herrschaft. Was das bedeutet, wird deutlich, wenn Bischof Lamont in Rhodesien zunächst zu zehn Jahren Zwangsarbeit verurteilt und dann des Landes verwiesen wurde.

b. Marxistische Regime oder – genauer gesagt – Regime, die ihre marxistischen Tendenzen auf afrikanische Art zu verwirklichen suchen (Guinea, wo Bischof Tschidimbo immer noch im Gefängnis ist; Bénin und die ehemaligen portugiesischen Kolonien).

c. Autoritäre Regime, die in der katholischen Kirche eine auswärtige Institution, einen Vertreter des Westens erblicken, ein Hindernis für die Afrikanisierung. Aber diese Schwierigkeiten, die außerordentlich schwerwiegend waren in Zaïre oder in Idi Amin Dadas Uganda, sind in den letzten Jahren weitgehend wieder beigelegt worden.

Alle diese verschiedenartigen Hindernisse haben jedoch aufs Ganze gesehen als eine Prüfung gedient, an der die Kirche noch mehr Festigkeit gewonnen hat. Die Christen Afrikas aber haben ein Anrecht auf die Unterstützung durch alle Kirchen. Es ist zu hoffen, daß der Schutz durch den Heiligen Stuhl, der zweifellos in diesen Angelegenheiten seine Rolle zu spielen hat, nicht zum Alibi werde für die christliche Solidarität an der Basis in allen ihren Dimensionen, als etwas, was vom Volk getragen wird und was eine ökumenische Aufgabe darstellt.

Innere Schwierigkeiten

Ernster zu nehmen sind die inneren Probleme der Kirche:

1. Das Ungleichgewicht zwischen dem Bevölkerungswachstum und der weltweiten Verringerung des Klerus, denn das leichte Ansteigen der Zahlen des afrikanischen Klerus in einigen Ländern ist bei weitem nicht ausreichend, um den Zusammenbruch der Missionshilfe auszugleichen.

Wir wollen den Zölibat nicht zu *der* Ursache dieser Krise machen, denn diese Krise besteht auch in den Konfessionen, in denen die Seelsorger verheiratet sind. Er ist aber ein Faktor unter anderen, wobei die entscheidenden Faktoren der Glaube und die hochherzige apostolische Gesinnung sind. Dennoch aber hat dieses Problem in Afrika ein besonderes Gewicht, weil hier der Zölibat keine kulturellen Stützen findet, wie er sie zum Beispiel in Asien hat.

Übrigens interessiert Afrika (mit seinen bloß 35 Diakonen) sich nicht für den Diakonat, anders als Südamerika (299 Diakone), Mittelamerika (28) und Nordamerika, wo es zur gleichen Zeit (1974) schon ungefähr 1000 Diakone gab und heute schon mehr als 2000.

2. Die afrikanischen Kirchen bleiben in vielerlei Hinsicht ausländische Kirchen: immer noch europäisch durch ihre institutionellen Formen, durch die personelle Zusammensetzung ihrer Führungsgruppen. Dieses Problem ist nicht neu. Es besteht überall, wo eine uniformierende Zentralisierung ihr Gesetz als verpflichtend auferlegt. Das gilt so sehr, daß es nie gelungen ist, in Lateinamerika (wie heute in Afrika) einen einheimischen Klerus zu bilden, mit Ausnahme von wenigen Ländern, in erster Linie von Mexiko und Kolumbien; im übrigen ist die Zahl der Priester äußerst niedrig (weniger als einer auf 5000 Gläubige), und der Anteil der ausländischen Priester überschreitet oft die Schwelle von 50 %.

Wo steht Afrika in dieser Hinsicht? Die Priester sind auch hier in der Mehrheit noch Ausländer[5].

Auf der Ebene der Bischöfe ist die Afrikanisierung mit ein wenig mehr als 50 % durchgeführt, und wohl noch etwas mehr in Schwarzafrika. Bemerkenswert weit fortgeschritten ist die Afrikanisierung auf der Ebene der weiblichen Ordensberufe, wie die folgende Tabelle (veröffentlicht im Annuaire de l'Église en Afrique francophone 1974–1975, Paris OPM, Cité d'Hauteville, 75010) zeigt:

Afrikanische Ordensfrauen – Statistik für vier Länder

	1900	1920	1940	1960	1972
Senegal	28	24	31	87	92
Obervolta	–	–	37	128	292
Rwanda	–	1	97	212	200
Madagaskar	–	–	136	358	788

Zu 100 % bodenständig ist die Kirche in der Ebene der Katechisten. Nun ist dies aber die eigentliche Basis der afrikanischen Kirche, die Grundvoraussetzung für ihre Einwurzelung und ihre Ausbreitung. Die Katechisten und andere für die Gemeinden verantwortliche Laien sind die Garanten des Christentums im Volk. Viele afrikanische Priester und Bischöfe sind Söhne von Katechisten. Es gibt unter ihnen bewunderungs-

würdige Menschen. Diejenigen von ihnen, die zum Heiligen Jahr nach Rom eingeladen worden waren, haben dort wegen der hohen Qualität ihres Glaubens und ihres Gebetslebens einen tiefen Eindruck hinterlassen.

Wieviele Katechisten gibt es? Die für diesen Bereich Verantwortlichen wagen angesichts der unterschiedlichen Formen dieses Dienstes nicht, diese Frage zu beantworten: Es gibt Vollzeit- und Teilzeitkatechisten, solche mit und solche ohne eine formelle Ausbildung, solche mit Gehalt und solche, die wohl eine Unterstützung empfangen, aber auch dies wieder in der unterschiedlichsten Weise, in Form von Geld oder in Naturalien. In gewissen Ländern haben die Ortsgemeinden ihnen nach alter Tradition ein kleines Stück Land zugeteilt, von dessen Bewirtschaftung sie leben können. Und noch viele andere Regelungen wären hier zu nennen.

Die Zahl der Katechisten in Afrika wird sich in der Größenordnung von 100 000 bewegen (wenn wir ausgehen von der Zahl von annähernd 150 000 Katechisten in Asien und Afrika zusammengenommen, von denen etwa sieben Zehntel auf Afrika fallen dürften)[6]. Pater René Cordie, Direktor der «Aide aux Missions d'Afrique», behauptet aufgrund von Kriterien, die er nicht genauer umschreibt, es seien 70 000 (La Croix, 23. November 1976, S. 23).

Die Afrikanisierung der Kirche, die in prophetischer Weitsicht von Papst Pius XI. eingeleitet und von Paul VI. während seiner Reise nach Kampala ermutigt wurde, ist heute eine lebendige, aber noch auf tastende Experimente angewiesene und zudem komplexe Wirklichkeit. Sie weist auch wesentliche Züge auf, die sich den Statistiken entziehen, denn Statistiken haben ihre Grenzen.

[1] Annuarium Statisticum Ecclesiae. Bisher sind 6 Bände erschienen, und zwar für die Jahre 1969 bis 1974, wobei jeder Band die Statistiken zum 31. Dezember des genannten Jahres bietet. Das hierfür zuständige Statistische Amt, das im Anschluß an das Konzil beim Vatikanischen Staatssekretariat eingerichtet wurde, arbeitet beständig an der Verbesserung der Kriterien und der Aufmachung der Jahresbände. Seit 1973 wird der Text in drei Sprachen veröffentlicht: lateinisch, englisch und französisch. Diese Bände bilden die Quelle der in diesem Beitrag gebotenen Zahlenangaben, außer wenn ausdrücklich andere Quellen genannt sind.

[2] In einem Brief vom 10. Juni 1976 schrieb mir Dr. David Barrett: «Mir liegen die Ergebnisse der von den Regierungen durchgeführten Volkszählungen mit den Angaben über die Religionszugehörigkeit vor, nach denen die Bezeichnung ‹Katholiken› sich auf eine weiter gefaßte Gruppe bezieht: nämlich auf alle diejenigen, die sich selbst als Katholiken bezeichnen. Diese Kategorie ist aber erheblich weiter gefaßt als die Zahl der getauften Katholiken.» – Von D. Barrett liegt folgende Veröffentlichung vor: Frontier Situations for Evangelisation in Africa, 1972: A Survey Report (hektographierte Studie, die auch von Bischof Sangu verwendet wurde). Für 1977 bereitet er eine weitere Veröffentlichung vor: World Christian Handbook; diese statistische Bilanz soll auf Weltebene und für alle Christen (Katholiken, Protestanten, Orthodoxe) die Zahlenangaben der verschiedenen Typen von Statistiken einander gegenüberstellen, so daß sie sowohl die Zahlen der Getauften (Vatikanische Statistik) wie auch – weiter ausgreifend – die Katechumenen und diejenigen, welche sich selbst Christen nennen (ein heute bemerkenswertes Phänomen auch außerhalb Afrikas, z. B. in Japan), enthalten wird.

[3] David D. Barrett, The Expansion of Christianity in Kenya A. D. 1900–2000: Kenya Churches Handbook 1973, Kisumu, Kenya, POB 969, Evangel. Publishing House, 1973: «500 000 Einwohner dieses Landes schließen sich alljährlich dem christlichen Glauben an», stellt Barrett hier fest.

[4] Einen unter kulturellem Aspekt pikanten Vergleich ergibt eine Gegenüberstellung von Zahlen aus dem Jahr 1974: Die Gesamtzahl der getauften Katholiken in Afrika liegt mit 46 292 000 nur leicht unter der Gesamtzahl der getauften Katholiken in den USA (46 608 000). Alljährlich aber gibt es in den USA nur halb so viele Taufen wie in Afrika: nämlich nur 942 103 gegenüber 1 900 423. Was die Eheschließungen betrifft, zählt man dagegen in den USA mit 389 982 doppelt soviele wie in Afrika mit 185 286: Ein Beweis dafür, daß die kanonische Institution der Ehe den bodenständigen afrikanischen Sitten nur schlecht angepaßt ist. Die Gesamtzahl der Priesterweihen beträgt in Afrika 248 und in den USA 767 (also das Dreifache).

[5] Als Beispiel sei die Situation in Sambia, einem Land mit günstigen Bedingungen, angeführt: Nach der These von F.J. Verstraelen (An African Church from Missionary Dependance to Mutuality in Mission. A Case Study on the Roman Catholic Church in Zambia, Leiden 1975, Bd. I, 56–57) gibt es dort 440 Priester, aber nur 59 sind Sambier, während 381 «Auswärtige», also Nichtafrikaner, sind. Es gibt 171 Ordensbrüder, von denen nur 9 Sambier sind. Von den 594 Ordensschwestern sind 127 Sambierinnen und 467 von auswärts. Bodenständig dagegen ist die Kirche in der Ebene der Katechisten: Alle 811 Katechisten sind Sambier! In der Ebene der Bischöfe ist die Kirche zu etwas weniger als 50 % bodenständig: 4 Bischöfe von insgesamt 9 sind Sambier.

[6] Zahlreiche Studien über die Katechisten wurden veröffentlicht von der Kongregation für die Evangelisierung der Völker. Genannt sei nur: Catéchistes en Afrique, en Asie et en Océanie, hg. von der Kommission für die Katechese und die Katechisten (Rom 1972). Diese Studie gibt sachkundige Hinweise für diesen wichtigen Bereich. Aber diese Studien wagen keine Statistiken anzubieten. – Die Rekation des Statistischen Jahrbuchs der Kirche plant eine Untersuchung mit dem Ziel einer Integration der verschiedenen Zahlenangaben für diesen Sachbereich. Dabei müßten aber Schwierigkeiten überwunden werden, die bis jetzt noch ein großes Hindernis darstellen. Die Zahlenangaben, die wir hier bieten, sind das Ergebnis von Zusammenfassungen aus zahlreichen Teilstatistiken der Kongregation für die Evangelisierung der Völker und der päpstlichen Missionswerke.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

RENÉ LAURENTIN

1917 in Tours (Frankreich) geboren. 1946 Priesterweihe. Studien am Institut Catholique in Paris und an der Sorbonne. Doktorat in Philosophie und Theologie. Professor der Theologie an der Katholischen Universität Angers. Lehrtätigkeit an zahlreichen ausländischen Universitäten: in Kanada (Montréal, Québec), in den USA (Dayton) in Lateinamerika u.a. Konsultor der theologischen Vorbereitungskommission zum Zweiten Vatikanischen Konzil, dann offizieller Peritus beim Konzil. Betreuer der religiösen Chronik der Zeitung «Le Figaro». Vizepräsident der Französischen Gesellschaft für marianische Studien. In einem seelsorgerlichen Amt in der Umgebung von Paris tätig. Von seinen zahlreichen Veröffentlichungen (meist zu Fragen der Mariologie, zum II. Vatikanum und den Ortskirchen) seien genannt: Développement et salut, Nouveaux Ministères et fin du clergé, Réorientation de l'église après le troisième Synode (Seuil); Lourdes, Do-

cuments authentiques (6 Bde), Histoire authentique (6 Bde), Logia de Bernadette (3 Bde); La Vierge au Concile (Lethielleux); deutsch: Mutter Jesu – Mutter der Menschen. Zum Verständnis der marianischen Lehre nach dem Konzil (Lahn-Verlag 1976); Structure et Théologie de Luc I – II, Jésus et le Temple (Galbalda); deutsch: Struktur und Theologie der lukanischen Kindheitsgeschichte (Stuttgart 1976); Dieu est-il mort? Crise et promesse d'église aux U.S.A. (Apostolat des Éditions); Nouvelles dimensions de l'espérance (Cerf); Thérèse de Lisieux. Mythes et réalité (Beauchesne); Pentecôtisme chez les Catholiques (Beauchesne). Er redigiert die mariologische Chronik in der Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques. Anschrift: B.P. 101, Grandbourg, F–91001 Evry Cedex, Frankreich.

Harold Turner

Unabhängige Kirchen afrikanischen Ursprungs und afrikanischer Form

Die moderne christliche Gemeinschaft Afrikas reicht weit über den Kreis der Christen hinaus, die mit Missionen verbunden sind oder zu den nationalen Kirchen gehören, von denen ihre Gemeinden gegründet worden sind. Die Schätzungen variieren. Doch es gibt vermutlich zwischen fünf und zehn Millionen Menschen in Schwarzafrika (d.h. südlich der Sahara), die sich als Christen betrachten und die ihre geistige Heimat in den sogenannten unabhängigen afrikanischen Kirchen haben. Sie sind von Afrikanern gegründet worden, die in der Regel irgendwelche Berührungspunkte mit dem Christentum haben und auf afrikanische Weise sich ausdrückende Formen von Christentum entwickelt haben, um den besonderen Bedürfnissen afrikanischer Völker gerecht zu werden, wie sie selbst sie bestimmen. Im allgemeinen gilt: Je länger die christliche Präsenz in einem Gebiet, desto größer die Anzahl der unabhängigen Kirchen! So gibt es vielleicht etwa 3000 in Südafrika, an die 500 in Ghana, etwa 300 in Nigeria, Zahlen etwa gleicher Größenordnung in Zaïre, etliche in Westkenia, Elfenbeinküste usw. Jede von ihnen ist letztlich so etwas wie eine eigene Denomination mit eigener Struktur und eigenen Kriterien der Mitgliedschaft. Während einige von ihnen sich auf eine einzelne kleine Gemeinschaft beschränken, umfassen andere Tausende von Mitgliedern und haben sich in manchen Fällen über eine Anzahl von Stämmen oder sogar mehrere verschiedene Völker ausgebreitet. Die größte dieser unabhängigen Kirchen ist die große *Kimbanguist Church* (Kirche Jesu Christi durch den Propheten Simon Kimbangu). Sie mag gut und gern über eine Million Mitglieder zählen, ist in sechs zentralafrikanischen Ländern verbreitet und wurde 1969 als Mitglied in den Weltkirchenrat aufgenommen. Doch müssen gewisse Vorbehalte für die Anerkennung all dieser religiösen Gemeinschaften als Kirchen in irgendeinem christlichen oder theologischen Sinne angemeldet werden. Die Mehrzahl von ihnen kann in diesem Sinne mehr aufgrund ihrer Absichten und Bestrebungen als aufgrund ihrer tatsächlich erreichten Gestalt akzeptiert werden, denn sie verstehen sich als afrikanische Formen des Christentums, gegründet von Propheten und Führern, die von dem Gott der Heiligen Schrift seinem afrikanischen Volk gegeben worden sind. Zugleich aber besteht bei ihnen kaum eine Feindseligkeit den Missionen und den älteren Kirchen gegenüber, denn es wird anerkannt, daß diese als erste den christlichen Glauben nach Afrika gebracht haben; andererseits betrachtet man sie als allzu abhängig von europäischen Formen, europäischer Kritik und europäischer Hilfeleistung[1].

Das Spektrum der neuen religiösen Bewegungen

Die unabhängigen Kirchen sollten am besten als die christliche Seite eines Spektrums von Formen angesehen werden, das noch weitere Typen neuer religiöser Bewegungen umfaßt, die ebenfalls aus der Begegnung mit der christlichen Religion und den westlichen Gesellschaften entstanden sind. So gibt es eine Reihe judaisierender Bewegungen, die der Religion des biblischen Israel entsprechen (wie etwa die Bayudaya, d.h. «die Juden», in Uganda, die «Israeliten» in Südafrika und die Reich-Gottes-Gesellschaft in Nigeria). Daneben finden wir synkretistische Bewegungen, die bewußt und absichtlich eine Fusion afrikanischer Tradition entstammender und christlicher Elemente versuchen. Zu ihnen gehört der Bwiti-Kult in Gabun, der Deima-Kult der Elfenbeinküste und die ehemalige «Kirche» des Heiligen Herzens in Sambia.

Auf der anderen Seite des Spektrums stehen die Bewegungen, die man als «erneuerte Primitivreligionen (neo-primal)» bezeichnen könnte; sie sind bestrebt, afrikanischer Tradition entstammende Religionen durch Hereinnahme gewisser dem Christentum entlehnter Elemente zu erneuern. Von diesen können wir den Arousa-Kult und die Godian-Religion in Nigeria nennen sowie den Kult des Mumbo und des Dini ya Misambwa (Religion der Ahnen) in Kenia. Diese ande-

ren Formen müssen aus verschiedenen Gründen beachtet werden: An bestimmten Stellen lassen sie einen ganz spezifischen Bruch mit den traditionellen Wegen erkennen (z.B. in der Ablehnung der Magie und der Anerkennung eines einzigen persönlichen Gottes); sie zeigen das wahre Wesen solcher Gemeinschaften, die fälschlich als unabhängige Kirchen bezeichnet werden; sie können sich im Laufe der Zeit innerlich wandeln und so langsam durch das Spektrum hindurchwandern bis zur Form der unabhängigen Kirche, die im heutigen Afrika zweifellos die zahlenmäßig am meisten vertretene ist. Nur einige wenige Bewegungen sind «messianisch» in dem Sinne, daß sie einem «Schwarzen Messias» folgen, einem afrikanischen Gründer, der zu einem Rivalen oder Ersatz für Jesus Christus geworden ist; denn der Begriff «Schwarzer Mose» oder «Schwarzer Elija» paßt in der Regel besser zur Charakterisierung des Verhaltens, das diese Gründer an den Tag legen[2].

Ursächliche Faktoren für ihr Entstehen

Die meisten dieser Körperschaften sind innerhalb der letzten hundert Jahre entstanden und mit zunehmender Häufigkeit im Laufe dieses Jahrhunderts. Die Gründe für ihr Entstehen[3] sind zahlreich, denn dabei sind wirtschaftliche, politische, soziale wie kulturelle Faktoren im Spiel; und die eigentümlichen Formen, in denen sich diese Faktoren in der kolonialen Situation ausgeprägt haben, sind besonders bedeutsam gewesen. In den früheren Jahren des Jahrhunderts, bevor Gewerkschaften und politische Parteien bestanden, verband sich hier das Verlangen nach politischer Unabhängigkeit und wirtschaftlicher Verbesserung mit dem Suchen nach einem unabhängigen afrikanischen Christentum als Teil der Dynamik dieser Bewegungen. Heute zeigen sie die Tendenz, unpolitisch zu sein, und ihre religiöse Motivierung wird deutlicher.

Im letzten kann man diesen Vorgang charakterisieren als ein tiefes Sehnen nach geistiger, spiritueller Unabhängigkeit vom Westen und nach Eigenverantwortung Gott gegenüber in seinem Geschenk von Segen und Macht an seine afrikanischen Völker. Als Folge dessen will eine große afrikanische Kirche heranwachsen, will von der übrigen Welt als wahrhaft christlich anerkannt werden und will ihre eigenen Beiträge leisten für die Kirchen in anderen Kontinenten. Zu diesem tief wurzelnden, oft unterbewußten Motiv treten andere und bewußtere, spezifischere Motive hinzu. Zu ihnen gehört die Enttäuschung über die westliche Christenheit. Man wirft ihr vor, ihr fehle die volle Kraft ihres eigenen Evangeliums in der Bewältigung der speziellen Nöte und Bedürfnisse der afrikanischen Völker: ihres Bedürfnisses nach Befreiung von bösen Mächten, nach Heilung und göttlicher Führung, nach enger Verbundenheit miteinander und – in manchen Bereichen – auch mit den Vorfahren. Wenn dabei die geistige Heilung durch Gebet, Glauben, Fasten und geweihtes Wasser ohne Rückgriff auf die westliche Medizin eine so hervorragende Rolle spielt, dann enthüllt dies einen feinen Sinn dafür, in wie unzulänglicher Weise die älteren Kirchen und die mit ihnen zusammen auftretende westliche Medizin gegen psychische Unordnung und die spirituellen Ursachen der Krankheit angegangen sind. Dazu kommt aber auch eine weit verbreitete Enttäuschung über die Bibel, die die Missionare gebracht haben, insofern sie nicht die vermuteten spirituellen Geheimnisse der Macht und des Reichtums der Weißen enthüllt hat. Daher rühren auch in der Folgezeit die neuen Offenbarungen, die den Gründer-Propheten gegeben wurden, wenn sie «starben», den Himmel besuchten und zurückkehrten mit einer neuen Lehre, einem neuen Ritual oder auch eben einem neuen «Buch». Dann wiederum wurden die westlichen Kirchen, die erst in neuerer Zeit entstanden waren – mit Wesley, Calvin oder Luther oder Heinrich VIII. (!) oder auch im 11. Jahrhundert mit der Trennung zwischen dem Osten und Rom –, als nur von Menschen geschaffene Kirchen angesehen, und man suchte weiter nach der wahren, ursprünglichen Kirche des Neuen Testaments oder gar des Mose oder Adam. Diese Bemühungen, wenngleich irregeleitet oder historisch widersinnig, sind doch letztlich Versuche, die biblische Betrachtung der Welt zu den zeitgenössischen Bedürfnissen Afrikas in praktisch-konkrete Beziehung zu setzen.

Die Haltung der älteren Kirchen

Unsere Reaktionen auf diese unabhängigen Kirchen sollten von der Anerkennung dessen geleitet sein, daß keine von ihnen entstanden wäre, wenn der christliche Glaube nicht nach Afrika gekommen wäre. So gesehen sind sie Schöpfung und Abkömmlinge der älteren christlichen Gemeinschaft, die für sie verantwortlich ist und sich in ihnen einer neuen Mission und ökumenischen «Front» gegenüber sieht, welche sich durch ganz Schwarzafrika hindurchzieht[4]. Es handelt sich um eine Missionsfront, insofern das Verständnis des Evangeliums in diesen Gemeinschaften wirr, verzerrt oder heterodox und, speziell was die als judaisierend angesprochenen Bewegungen anbetrifft, synkretistisch oder Erneuerung der Primitivreligion (neo-primal) ist. Die Aufgabe dieser Mission ist völlig neuartig und sehr delikat, denn sie betrifft Gemeinschaften, die bereits ihre eigene, dem eigenen Verständnis entspre-

chende Antwort auf die Begegnung mit dem Christentum gegeben haben und die sich als eine neue Form von Christentum für Afrikaner betrachten können. Es handelt sich aber auch um eine ökumenische Front, insofern man manche dieser Gemeinschaften als Kirchen anerkennen und sie zu christlichen Ratsgremien oder christlicher Gemeinschaft schlechthin zulassen kann.

In diesem Punkt haben wir seit den frühen sechziger Jahren, als diese unabhängigen Kirchen noch mißverstanden, abgelehnt oder gar als heidnisch-synkretistische Form des Abfalls vom Christentum heftig angefeindet wurden, eine tiefgreifende Wandlung in der Haltung der älteren Kirchen zu verzeichnen. Dessen ungeachtet hatten sich die unabhängigen Kirchen ihrerseits um Anerkennung und Gemeinschaft mit den übrigen Christen bemüht, vor allem aber um Hilfe für die Ausbildung ihrer eigenen Amtsträger. Heute sind ihre Vertreter in vielen christlichen Gremien zu finden, und eine Anzahl Projekte mit Pioniercharakter sind unternommen worden, um ihnen durch vertieftes Bibelstudium und theologische Ausbildung zu helfen. Die umfangreichste Praxis auf diesem Gebiet hat die Mennonitenkirche der Vereinigten Staaten; sie hat in der genannten Weise mit den betreffenden Kirchen in Nigeria, Ghana, Botswana, Swasiland usw. gearbeitet. Die Kanadischen Baptisten arbeiten auf eine andere Weise in Kenia. Das Christliche Institut von Südafrika hat bei der Errichtung einer Ausbildungsstätte für die Amtsträger einer Gruppe von Unabhängigen und bei der Organisierung von Fernkursen geholfen. Eine Gruppe weißer Lehrkräfte aus den verschiedensten Kirchen hilft, den Lehrkörper eines theologischen College der Kimbagu-Kirche zu bilden. Ein südafrikanischer Missionar in Rhodesien ist zum Katalysator für die Errichtung einer Konferenz unabhängiger Kirchen und für eine Erweiterung der theologischen Ausbildung geworden. Schließlich hat eine Reihe von Seminaren Studenten aus den unabhängigen Kirchen zum gemeinsamen Studium mit den eigenen Kandidaten zugelassen, vor allem das lutherische Seminar in Natal.

Theologische Bedeutung[5]

Die Existenz und das Wesen dieser unabhängigen Kirchen birgt eine beachtliche theologische Bedeutung. Zunächst einmal finden wir bei afrikanischen Völkern keine vergleichbare Reaktion auf ihre Begegnung mit dem Islam. Das sagt einiges Wichtige aus über das Wesen des Islams und über das Wesen des Christentums, denn letzteres hat eine ähnliche Reihe neuer religiöser Bewegungen bei der Stammesbevölkerung anderer Gebiete hoher Kulturen außerhalb Afrikas hervorgebracht. An dieser Stelle können wir indessen nur darauf aufmerksam machen, daß eine tiefgreifende Affinität zwischen der Welt der Stämme und der Welt der Bibel und des christlichen Glaubens besteht.

Dann aber gibt es zahlreiche und selbst ganz neue Häresien in diesen unabhängigen Kirchen. Bei vielen ist die Christologie schwach entwickelt, oder das Sakrament der Heiligen Kommunion fehlt völlig. In anderen ist die Taufe zu einem konfessionellen Zulassungsritus oder zu einem Reinigungs- oder Heilungsritual geworden, das so oft wiederholt werden kann wie nötig. Einige wenige verwerfen das eine oder das andere der beiden Testamente. Manche anerkennen Träume, Trancezustände und Visionen als neue Offenbarungen ohne jede christliche kritische Haltung. Gebet und Verwendung von Weihwasser werden zu neuen magischen Ritualen; man erwartet, daß Heilungssegnungen und Segnungen zum praktischen Nutzen in dieser Zeit von Rechts wegen oder durch die Kraft des ohne jeden Bezug auf die Trinität tätig werdenden Heiligen Geistes wirken. Darin liegt eine Flucht vor dem Kreuz und eine Verkürzung der christlichen Hoffnung in dem Sinne, daß ihre Erfüllung in der Gegenwart erfahrbar sein muß. Eine utopische Bewegung behauptet sogar, sie habe den Tod besiegt und weigerte sich konstant zuzugeben, daß irgendeins ihrer Glieder jemals gestorben sei.

Vieles davon ist der christlichen Geschichte nur zu vertraut, aber hier finden wir nicht selten einen speziell der afrikanischen Kultur eigenen Trend zu solchen Häresien; gerade darin aber liegt ihr spezieller Beitrag zur Entwicklung der soviel beredeten afrikanischen Theologie. Diese wird aus dem Ringen der gesamten christlichen Gemeinschaft Afrikas mit ihren eigenen Problemen und speziell mit ihren eigenen Häresien, die am deutlichsten greifbar werden in den unabhängigen Kirchen, erwachsen.

Als Drittes enthüllen diese Unabhängigen, wie stark ihrer eigenen Kultur verhaftet die Lehrformulierungen und die Theologie der westlichen Christenheit sind, ganz besonders in der Lehre der Kirche. Wenn wir entscheiden wollen, ob diese Gemeinschaften als «Kirchen» zu bezeichnen und damit zu den Gremien der christlichen Kirchen zuzulassen sind, so merken wir, daß uns dabei die traditionellen «Merkmale», «Eigenarten» und Zeichen für die Kirche, wie sie in den Glaubensbekenntnissen, Glaubensformeln und Erklärungen der westlichen Christenheit zu finden sind, nur wenig helfen können. Es müssen andere, dynamischere und weniger institutionalisierte Kriterien ausfindig gemacht werden, Kriterien, die das Wesen der Kirche mit einbeziehen, wie es bei diesen Unabhängigen besonders betont wird. Sie stellen sich dar als «ein

Platz, an dem man sich daheim fühlt», eine personalisierte Gemeinde der Liebe innerhalb der afrikanischen Gesellschaftsstrukturen, eine aufnahmebereite Gemeinde, bereit, auch Polygamisten einzubeziehen, Platz zu finden für die Ahnen und die authentischen Werte sozialen Lebens in traditionellen afrikanischen Kulturen zu bewahren.

Und schließlich müssen wir unsererseits bereit sein, diese unabhängigen Kirchen ernst zu nehmen, die sich als eine neue afrikanische Reform des Glaubens betrachten, als der westlichen Christenheit der Missionen und nationalen Kirchen gegenüberstehend. Diese haben in den Augen jener Afrikaner die volle Kraft des Evangeliums oder des Heiligen Geistes eingebüßt; man sieht in ihnen formale Strukturen, in denen der Sinn für Gemeinschaft schwach und eine wirkliche individuelle Seelsorge selten ist, in denen die Laien und speziell die Frauen nur einen geringen Platz haben und in denen der apostolische Auftrag, den Glauben anderen Stämmen und Nationen in Afrika und darüber hinaus zu bringen, ignoriert wird. Das alles sind schwache Stellen bei den älteren in Afrika vertretenen Kirchen, und für manche dieser Punkte bildet der Ruf der besseren unter den unabhängigen Kirchen einen eindrucksvollen Kontrast.

Beiträge zur Entwicklung[6]

Außer ihrer theologischen Bedeutung besitzen diese Bewegungen ein beträchtliches soziologisches Gewicht und liefern ihren Beitrag für eine Modernisierung Afrikas. Obwohl wir von ihnen als von «Kirchen» im theologischen Sinne gesprochen haben, können doch ihre verschiedenen sozialen Formen nicht alle unter diesen Begriff gefaßt werden, wenn er in diesem andersartigen Kontext gebraucht wird. Da haben wir die gemeinsame vorkirchliche, mehr einem Anfangsstadium entsprechende Form einer prophetischen Bewegung, die durchaus in die Form einer Kirche im Sinne eines Bekenntnisses mit einzelnen Gemeinden übergehen kann. Als Alternative haben wir die Form einer neuen totalen oder integrierten Gemeinde, einer neuen heiligen Stadt: «Jerusalem», «Paradies» oder «Stadt Zion» mit eigener ökonomischer Grundlage. Oder es bilden sich sekundäre Kulte, deren Mitglieder in den Genuß mancher Vorzüge kommen, die in den älteren Kirchen, denen sie noch angehören, unerreichbar sind. Bisweilen ist auch nicht mehr vorhanden als die Anhängerschaft an einen mächtigen Heiler oder Propheten, auf den sich alles konzentriert, ohne daß eine eigene korporative kultische Tätigkeit vorhanden ist. Diese Vielfalt und Verschiedenheit bildet einen Beitrag zur Entwicklung von Pluralismus und Voluntarismus in den afrikanischen Gesellschaften und zur Unterscheidung von religiöser und politischer Organisation und Aktivität, die für die Zukunft des Kontinents wichtig ist. Nicht minder lebenswichtig ist die Einführung des asketischen Elementes christlicher Prägung in die afrikanischen Kulturen, in denen es bisher keine besondere Rolle gespielt hat. Im Gegensatz zu einem verbreiteten auffallenden Konsumverhalten, das nicht selten kennzeichnend ist für die neuen Eliten und zur Produktion von Luxusgütern wie Zigaretten und Bier führt und damit einen recht negativen Beitrag zur Entwicklung der meisten afrikanischen Länder abgibt, zeigen die unabhängigen Kirchen in der Regel eine strenge, eher puritanische Ethik, die zu einfacherer Lebensführung anregt und oft bis zur völligen Ablehnung von Alkohol- und Tabakgenuß geht. Aufgrund dieser Einstellung sind die Mitglieder solcher Kirchen als Arbeitnehmer bevorzugt. Wichtiger noch als solche spezifischen Beiträge zur Entwicklung des Kontinents ist die hohe geistige und spirituelle Aktivität, die mit dem Eintritt in den neuen Glauben, eine neue Gemeinschaft und eine neue Lebensform verbunden ist, die andererseits eine konsequente Absage an magische Riten und Geisterkulte verlangt und auch damit eine große Hoffnung für die Zukunft verkörpert. Das alles führt die tiefgreifenden im individuellen wie im kulturellen Bereich wirksam werdenden Wandlungen sowie die neuen Anregungen und Kräfte zum Durchbruch, ohne die kein Eintritt in die höher entwickelte moderne Welt möglich ist. Ihre weltliche und spirituelle Entwicklung hängen eng miteinander zusammen, und die unabhängigen Kirchen leisten auf der Ebene des Volkstums ihren eigenen Beitrag für die Zukunft Afrikas.

[1] Für einen großen Überblick siehe D.B. Barrett, Schism and Renewal in Africa (Nairobi 1968).

[2] Zum Thema des Messianismus siehe B.G.M. Sundkler, Bantu Prophets in South Africa (London, [2]1961) 323–337. Das ist das Pionierwerk zum Studium der unabhängigen Kirchen; man vergleiche ferner vom gleichen Autor: Zulu Zion and some Swazi Zionists (Lund und London 1976).

[3] Hinsichtlich der Ursachen wie auch der weltweiten Bedeutung derartiger Bewegungen vgl. H.W. Turner, Tribal Religious Movements, New: Encyclopaedia Britannica (Chicago 1974) Bd. 18, 697–705.

[4] Man vergleiche die Entwicklung dieser Thematik in H.W. Turner, A Further Dimension for Missions: International Review of Mission 62 (1973) 321–337.

[5] Betr. weitere theologische Überlegungen vgl. H.W. Turner, The Contribution of Studies on Religion in Africa to Western Religious Studies: M.E. Glasswell und E. Fahole-Luke (Hrsg.), New Testament Christianity for Africa and the World (London 1974) 169–178 dgl. G. Oosterwal, Modern Messianic Movements (Elkhart, Indiana 1973).

[6] Siehe auch H.G. Turner, The Place of Indepent Religious Movements in the Modernization of Africa: Journal of Religion in Africa 2

(1969) 45–63; aaO., African Independent Churches and Education: Journal of Modern African Studies 13 (1975) 295–308; dgl. die von der katholischen Mission getragene Untersuchung: M.F. Perrin Jassy, La Communauté de Base dans les Églises Africaines (Bandundu, Zaïre 1970); Engl. Übersetzg.: Basic Community in the African Churches (New York 1973).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

HAROLD TURNER

Presbyterianer aus Neuseeland, Lehrer an westafrikanischen und anderen Universitäten. Derzeit leitet er das Project for the Study of New Religious Movements in Primal Societies im Rahmen des Department of Religious Studies, University of Aberdeen (Schottland). Neben den Veröffentlichungen, die in den Verweisen der Anmerkungen genannt sind, steht das Hauptwerk des Autors: African Independent Church (Oxford 1967) 2 Bde. Anschrift: University of Aberdeen, Department of Religious Studies, Aberdeen, Schottland.

Luc Moreau

Die Chancen eines Dialogs zwischen Christentum und Islam in Schwarzafrika

In nachkonziliaren Kreisen der katholischen Kirche sieht man den Dialog zwischen Christentum und Islam noch viel zu abstrakt. Wer nämlich Dialog sagt, der sagt auch Personen, Gruppen und Gemeinschaften, die zueinander in Beziehung treten. Und in unserem Fall handelt es sich dabei um Muslime und Christen. Lehren und Theologien treten nicht in Dialog miteinander. Daraus ergibt sich, daß die Beziehungen von einer Gegend zur anderen sehr unterschiedlich sind, z.B. zwischen Kleinasien, wo der Islam im Lauf der Geschichte den Christen alles abgewonnen hat, und Nordafrika, wo die Christen heute Fremde sind, Erben der Kolonialzeit...

In Schwarzafrika sind die Situationen wieder anders, insbesondere im Westen. Hier gibt es keine schwerwiegenden geschichtlichen Streitpunkte zwischen den beiden Konfessionen. Die Wege in die Zukunft sind dadurch erleichtert; aber man muß sie öffnen wollen. In der Tat bringen die Auseinandersetzungen und Zusammenstöße in gewisser Weise ein bestimmtes gegenseitiges Kennenlernen zustande und treiben an, sich um Versöhnung zu bemühen. Da, wo man sich nicht kennt, läuft man Gefahr, indifferent zu bleiben. Dies ist bislang vorwiegend der Fall in Schwarzafrika.

Ich hüte mich in diesen Zeilen davor, eine richtige Analyse der Chancen für einen Dialog für heute und morgen zu unternehmen. Ich möchte zuerst die einzigartige Vergangenheit der Beziehungen zwischen Christen und Muslimen hervorheben, dann die heutigen Bemühungen streifen; schließlich werden wir zu erkennen suchen, welche Züge die Zukunft tragen kann.

Keine schwerwiegenden Streitigkeiten im Lauf der Geschichte

Wie Islam und Christentum in der Welt Schwarzafrikas fremden Ursprungs sind, so haben sich die Gemeinden auch lange in zeitlicher und räumlicher Entfernung voneinander entwickelt. Im 11. Jahrhundert waren die Kontakte zwischen Islam und Afrika, ausgehend von Oberägypten und vom Maghreb, schon gut eingerichtet. Die Christen zeigten sich erst fünf Jahrhunderte später an den westlichen Küsten: Gemeinden, die diesen Namen verdienen, tauchten erst im 19. Jahrhundert auf. Man muß noch dazu bemerken, daß diese Gemeinden lange durch das Überwiegen von Fremden und Mestizen gekennzeichnet waren.

Ganz allgemein läßt sich sagen, daß die Missionare ihre Christengemeinden dort aufgebaut haben, wo der Islam nicht anwesend war. Sie haben oft versucht, der Ausbreitung des Islams durch schnelles Handeln zuvorzukommen. Nur in den Zwischenstationen und in den Häfen knüpften sich manchmal enge Beziehungen an: In Saint-Louis im Senegal und in Gorea sind Mischehen von alters her üblich.

Es wäre falsch, jeden Zusammenstoß abzustreiten: Ein Konkurrenzklima hat örtliche Rivalitäten gezeitigt, die manchmal sehr hart, aber doch Kirchturm- und Minarettstreitigkeiten waren und niemals zu wirklich organisierten Kreuzzügen führten. Es ist sogar interessant, daß durchaus positive Augenblicke in den Beziehungen hervorzuheben sind, bei denen abwechselnd Christen und Muslime die Initiative ergreifen.

Da kann man z.B. Mgr. Truffet, der 1847 apostolischer Vikar beider Guinea war, nennen. Als eifriger Ultramontaner wollte er sich nicht mit der Kolonialverwaltung verbünden. Als er in Schwierigkeiten kam, zog er es vor, sich eher an die muslimischen Autoritäten von Dakar zu wenden als an die französische Ar-

mee. Wenn man seine kürzlich veröffentlichten Briefe liest[1], erkennt man eine offene Haltung: «Wir Apostel bringen diesen Gegenden die Wahrheit, nicht den Krieg.»

Obwohl er feststellt, daß die Muslime sich weigern, sich zum Christentum zu bekehren, legt er Wert auf freundschaftliche Beziehungen. Er zeichnet die sympathische Aufnahme nach, die ihm durch die Würdenträger in Dakar zuteil wurde, und lobt sehr den Suleiman, den Neffen des großen Sérigne, der ihm Unterricht in Wolof gibt. Gewiß, hier ist nicht die Rede von Dialog im heutigen Sinn. Aber bei diesen Missionaren findet man eine Achtung und einen Respekt dem Islam gegenüber vor, dem man in der folgenden Zeit nicht immer begegnen wird.

Andere, neuere Studien auf muslimischer Seite lassen uns mit einem originellen Werk eines Gelehrten des Senegals Bekanntschaft schließen, dem Werk des El Hadjj Moussa Kamara (1863–1943), das um 1940 herum geschrieben wurde und den Titel trägt: «Die Übereinstimmung zwischen der christlichen Religion und dem Islam ist fast vollkommen.»[2] Schon in der Einleitung erklärt der Autor, daß er sich veranlaßt fühlte, dieses kleine Buch zu schreiben «wegen seiner Liebe zur Eintracht und seinem Haß gegen Zwietracht». «Mein Gott», so schließt er auf der letzten Zeile seines Werks, «laß die christliche Religion sich der unsrigen nähern.»

Seine Überlegung nimmt ihren Ausgangspunkt von einer Begegnung mit Ordensschwestern, die er über ihr Beten befragt hatte. Er war ganz erstaunt über die Ähnlichkeiten mit seinem eigenen Beten. Nachdem er die guten Beziehungen, die zwischen den ersten Generationen von Muslimen und den Christen von damals bestanden, in Erinnerung gerufen hat, sucht er den verborgenen Sinn christlicher Ausdrucksweisen und gibt schließlich zu verstehen, daß wir einander vielleicht viel näher sind, als wir es zur Zeit glauben.

Zur gleichen Zeit starb in Bandiagara, im oberen Voltagebiet, Tierno Bokar Salif Tall, ein tidjanischer Gelehrter der hamallistischen Obödienz, dessen Lehre auf die Ehrfurcht vor Gott und außerdem auf die Liebe, die sich alle Menschen gegenseitig schulden, zentriert war. In dieser Linie vertrat er einen weitgehenden Ökumenismus, insbesondere zwischen Anhängern der «Buchreligionen»: Muslimen, Juden und Christen. Übrigens stellen für ihn, einer klassischen Theologie des Islams entsprechend, die verschiedenen Religionen unterschiedliche Wege dar, die zum einzigen Kult des einzigen Gottes hinführen. Diese pazifistische Predigt des «Weisen von Bandiagara» ist jetzt wohl bekannt geworden durch seinen Schüler Amadou Hampate Ba[3], der seit langen Jahren am islamisch-christlichen Dialog arbeitet, seit seinen ersten Beziehungen zu den Weißen Vätern in Somaliland, insbesondere mit Théodore Monod.

Wille zur Begegnung heute

Die Beziehungen zwischen christlichen und muslimischen Gemeinden wurden vor allem in der jüngsten Vergangenheit, in der Zeit der Entkolonialisierung in den Jahren 1950–1960, distanzierter. Auf katholischer Seite stärkte damals die Hierachie ihren Einfluß durch die Entfaltung der Ortskirchen, aber die Verantwortlichen waren noch zum größten Teil Europäer. Bei den Missionaren waren zwei Einstellungen zum Islam in Afrika vorherrschend: Einerseits konnte dieser Islam nicht als ein echter Islam angesehen werden, weil er zu sehr mit afrikanischen Traditionen befrachtet war. Man brauchte also seine Zeit nicht damit zu verlieren, ihm Beachtung zu schenken. Andererseits mußte man angesichts junger Generationen, die in Ägypten oder im Maghreb ausgebildet worden waren und politisch unruhig waren, das Aufkommen stark marxistisch gefärbter revolutionärer Bewegungen befürchten. Diese Haltung brachte auf der Seite der selbst noch jungen christlichen Gemeinden Haltungen des Mißtrauens und der Angst, ja sogar der Verachtung hervor.

Auf muslimischer Seite lief man Gefahr, angesichts von Kirchen, denen mehr Gewicht zukam, ohne daß sie sich vom westlichen Einfluß schon freimachten, negative Gefühle zu verstärken. Trotzdem fehlte es zur selben Zeit insbesondere in Studentenkreisen nicht an Initiativen zur Begegnung und zur Zusammenarbeit. Die politische Unabhängigkeit einerseits und das Zweite Vatikanische Konzil andererseits trugen dazu bei, nicht mehr wieder gut zu machende Dramen zu vermeiden[4].

Will man demnach die Bemühungen, die heute unternommen werden, verstehen, so muß man zugleich die lange Vergangenheit von Gleichgültigkeit und Mißverständnissen sowie jene Distanzierung in neuerer Zeit richtig einschätzen, aber auch sehen, daß ein Wille zur Öffnung vorhanden und eine neue Situation entstanden ist, die durch das Aufkommen freier Völker und Kirchen geschaffen wurde. Jetzt geht ein Sich-Wiederfinden von Afrikanern vor sich, die für ihre wirtschaftliche, politische, soziale, kulturelle und religiöse Zukunft verantwortlich sind.

Aber im Leben gibt es nie einen Neubeginn vom Nullpunkt aus. Man muß immer ein Erbe aufarbeiten. So lernt man seit zehn oder fünfzehn Jahren, manchmal schüchtern, manchmal mutig und meistens im alltäglichen Leben nach und nach einander kennen. Man

lernt zusammenzuleben, ohne sich notwendigerweise zu sagen: «Wir führen einen islamisch-christlichen Dialog.» Ohne viel Lärm zu machen, werden an der Basis Beziehungen geknüpft.

Nach dem Konzil sind oft Versuche, die eine private und mitunter auch heimliche Initiative darstellten, auf offiziellere Weise aufgegriffen worden. In jedem Land hatte die Kirche ihr Team spezialisierterer Leute, um Erfahrungen auszutauschen, zu kritisieren und neue Unternehmungen anzugehen. Seit 1966 werden Sitzungen auf der Ebene des französischsprachigen Teils Westafrikas abgehalten. Unmittelbar möglich, am einfachsten und dringlichsten erwies sich das Bemühen um Information und Ausbildung, um den Islam und die Muslime besser zu verstehen: Bemühen unter Christen, und zwar je nach Bedarf, mit Tagungen engagierter Mitarbeiter oder regelmäßige Kurse in den Seminaren, den Ausbildungszentren für Katecheten[5]. Wo Christen und Muslime ständig zusammenleben, stellen sich unmittelbare Probleme, zum Beispiel das der Mischehen. Man hat sich bemüht, sie positiver zu betrachten als in der Vergangenheit[6].

Dann trieb auch der aufrichtige Wille zur Öffnung zur Debatte mit den Muslimen an: In Niamey, Abidjan und anderswo werden gelegentliche oder periodische Begegnungen von großem Wert, was den Ernst des Austausches und der Brüderlichkeit und Freundschaft angeht, abgehalten. Wir könnten viele Beispiele für gemeinsame Aktionen anführen: Dabei kann es sich darum handeln, gegen die Trockenheit im Sahelgebiet zu kämpfen, Tätigkeiten kultureller Art unter Jugendlichen aufzuziehen, eine religiöse Rundfunksendung zu gestalten usw....

Je nach den Ländern und der Situation der Kirche in diesen Ländern und je nach der Anwesenheit der Muslime haben die Beziehungen, die langsam geknüpft werden, unterschiedliche Formen angenommen, die nicht immer genügend durchdacht sind, und mit Intentionen, die nicht genügend klar sind. Aber man kann diesen Tatbestand vermutlich einer Kohärenz, die in der Theorie zu voreilig wäre, wie auch einer zu stark ausgeprägten Zentralisierung der Initiativen vorziehen. Es gibt enorme Unterschiede zwischen dem Senegal und Somaliland einerseits, wo es einheimische Kirchen mitten in einem Gebiet gibt, in dem die Muslime die Mehrheit bilden, und Nigeria und Mauretanien andererseits, mit Ausländern als Christen. In Senegal ist man unter Mitbürgern, in Nigeria ist man als Gast anwesend.

Um uns kurz zu fassen: Wir müssen heute erkennen, daß das Klima sich in wenigen Jahren sehr gewandelt hat. Es sind Initiativen entstanden, die voller Verheißungen für die Zukunft sind. Aber wir stehen erst am Anfang: Das Eis ist im Begriff zu schmelzen. Diese Initiativen bleiben trotz allem punktueller Art, selbst wenn diese Punkte immer zahlreicher werden. Aber die Bremsen bleiben auch wirksam, und dies nicht nur wegen der Böswilligkeit der Menschen.

In den noch zu jungen christlichen Gemeinschaften fehlt es bezüglich der Freiheit und Offenheit noch oft an Nachgiebigkeit, und sei es auch nur aus Gründen der Klugheit seitens der Geistlichen. In völkischen Großräumen gibt es fast notwendigerweise ein komplexes Zusammenspiel unterschiedlicher Einflüsse. Auch wenn der konfessionelle Faktor nicht direkt im politischen Leben der Staaten mitspielt, so gibt es doch Kräfte, die Druck ausüben, selbst wenn man die ausländischen Mächte nicht mitzählt, die versucht sind, abwechselnd Christen und Muslime für ihre Zwecke zu gebrauchen.

Auf Zukunft hin gesehen ist es nicht illusorisch, an die Gefahr von Spannungen zu denken: Einige jüngere Krisen um das Erdöl zeugen davon. Aber die Reaktionen von damals haben die Reife und Überlegenheit der Partner unter Beweis gestellt. Und trotz wenig liebevoller Stellungnahmen eines Gadhafi 1975 nahmen afrikanische Bischöfe ein Jahr später am Kolloquium in Tripolis teil[7].

Freundschaftsbande für die Zukunft

In dem Maß, in dem die Gemeinden ihren Dialog bis hin zu den großen Entscheidungen, die sich im afrikanischen Kontinent abspielen, fortführen können, werden die Bindungen fester und vielversprechender werden und über die Menschen schwarzer Hautfarbe hinausgehen – und sei es auch nur, um einem islamisch-christlichen Dialog, der noch zu ausschließlich zwischen Arabern und Europäern geführt wird, neue Impulse zu geben. Die Initiativen zur Zusammenarbeit haben nur Zukunft durch den Willen der Glaubenden, innerhalb einer Welt, die ständig in Entwicklung ist, Zeugnis abzulegen: Aus diesem Grund müssen sie sich Probleme zu eigen machen von der Art, wie sie ein bedeutsames Buch des Muslims Mamadou Dia mit dem Titel «Der Islam, die afrikanischen Gesellschaften und die Industriekultur»[8] aufzeigt.

Muslime und Christen teilen gleichzeitig die Sorgen und Hoffnungen der urbanisierten und industrialisierten Gesellschaft. Und sie denken zur gleichen Zeit über die schwarzafrikanische Authentizität ihres Glaubens nach. Aber jeweils auf verschiedene Weisen. Und das gemeinsame Suchen muß auf mehreren Ebenen gleichzeitig betrieben werden, wie ich es persönlich erfahren habe auf Arbeitstagungen in Dakar im

Jahre 1970 mit Dr. Doudou Gueye. Wir erkannten ein ganzes Netz von Übereinstimmungen im Denken und Fühlen zwischen Christen, die gemäß der klassischen Theologie, und Muslimen, die auf arabischen Universitäten ausgebildet waren. Angesichts der Zivilisationsprobleme, die die Technik und die modernen Wissenschaften stellen, hatten wir ähnliche Reflexe. In diesem Bereich ist das Feld an Austauschmöglichkeiten sehr weit. Man soll keine Angst haben, hier vorwärts zu gehen. Dennoch unterschied sich letztlich der Stil der Debatten kaum von jenen, die man in Algier oder in Paris führen kann. Wir wären Gefahr gelaufen, von Afrika zu abstrahieren, wenn wir nicht Mitglieder muslimischer Bruderschaften und Katholiken, die sich um «afrikanische Theologie» mühen, unter uns gehabt hätten.

Hier entdecken wir, so scheint es mir wenigstens, ein ganz originelles und dringliches Feld gemeinsamen Suchens: Das Mühen um afrikanische Theologie betrifft die einen und die anderen. In dem Maß, in dem diese religiöse Überlegung im Handeln der Glaubenden – und zwar aller Glaubenden – verankert sein soll, wird sich ein Beachten des volkstümlichen Islams und des Lebens der religiösen Bruderschaften, die lange Zeit unter ihrem Wert eingeschätzt wurden, als äußerst fruchtbar erweisen.

Natürlich geht es nicht darum, sich in eine Folklore der Vergangenheit einzuschließen; vielmehr muß man diese religiösen Bewegungen in ihrer Entwicklung bis auf den heutigen Tag untersuchen. Der Islam ist, wie wir am Anfang sagten, ein alter Gast in Afrika. Die Mischung hat sich mit viel Freiheit vollzogen, ohne die Wunden einer schnellen und autoritären Katechisierung, ohne radikale Arabisierung. Ohne sich hier Unterricht geben lassen zu wollen, kann der Christ nicht von dieser langen Erfahrung seiner muslimischen Landsleute absehen.

Worum geht es hier im Grunde? Meiner Meinung nach darum, unsere gängige Meinung zu ändern, derzufolge die religiösen Bekenntnisse ein für alle Mal konstituierte Gesellschaften sind, die sich einander nähern müßten. Die Afrikaner wollen sich jetzt, nachdem sie durch von außen auferlegte (und nicht nur politische) Grenzen voneinander getrennt worden waren, wiederfinden, um ihre Zukunftschancen zu erkennen und zu kultivieren. Unter Afrikanern sehen sie sich veranlaßt zu untersuchen, wie ihr religiöser Glaube in Wahrheit Licht und Leben sein kann für ihre Völker, heute und morgen. Der Dialog zwischen Muslimen und Christen gründet sich selbstverständlich auf denselben einzigen Gott, den Gott Abrahams, aber er gründet auch in ihren gemeinsamen afrikanischen Wurzeln und ihrem gemeinsamen geschichtlichen Geschick. Schon 1961 stellte ein Kolloquium der Gesellschaft für afrikanische Kultur in Abidjan die Problematik in dieser Weise dar[9].

In der gleichen Linie kann der Dialog der Afrikaner im religiösen Bereich nicht nur ein Modell anbieten, das den durch die Europäer und Araber monopolisierten islamisch-christlichen Dialog verwandeln kann: Er hat vielmehr die Tendenz, ihn aufzusprengen zugunsten viel offenerer Absprachen[10]: Die Muslime sind nicht alle Araber, und es gibt nicht nur westliche Christen. Es gibt afrikanische Christen, orientalische Christen...

In dem Maß, in dem die Afrikaner sich als Muslime und Christen begegnen, sind die Muslime und die Christen über Afrika hinaus verpflichtet, ebenfalls die Rigidität ihrer religiösen Strukturen (sowohl in geistiger als auch in kirchenrechtlicher Hinsicht) zu hinterfragen, um ihren Dialog ganz neu aufzunehmen, der nunmehr auf unserer gemeinsamen historischen und ganz einfach menschlichen Verantwortlichkeit gründen muß.

[1] Paule Brasseur, «A la recherche d'un absolu missionaire: Mgr. Truffet, vicaire apostolique des Deux-Guinées (1812–1847)»: Cahiers d'Études africaines, 58, XV – 2, 259–285.

[2] Amar Samb, der Direktor des Institut Fondamental d'Afrique noire (Dakar) hat davon eine Übersetzung veröffentlicht im Bulletin dieses Instituts, B.I.F.A.N. (B) 1973.

[3] Amadou Hampate Ba und Marcel Cardaire, Tierno Bokar, le Sage de Bandiagara (Présence africaine, Paris 1957).

[4] Es mag hier genügen, an die letzten Entwicklungen von Mgr. Marcel Lefèbvre, Alterzbischof von Dakar, und an seinen bedauerlichen Artikel «Du croissant à l'étoile» (= «Vom Halbmond zum Sowjetstern») in der Wochenzeitung *La France Catholique* vom 18. Dezember 1959 zu erinnern.

[5] Zum Beispiel im Seminar von Sebikotane (Senegal) oder am Institut Supérieur de Culture Religieuse (Elfenbeinküste).

[6] Vgl. das *Document pastoral sur les mariages mixtes* der Bischofskonferenz von Senegal und Mauretanien vom April 1972.

[7] Gemeint ist das *Séminaire du dialogue islamo-chrétien*, das vom 1. bis zum 6. Februar 1976 in der libyschen Hauptstadt abgehalten wurde.

[8] (Les Nouvelles Editions Africaines, Dakar 1975.)

[9] *Colloque sur les religions*, Abidjan, 5. – 12. Arpil 1961 (présence africaine, Paris 1962).

[10] Vgl. Mamadou Dia, aaO. 63 – 64.

Übersetzt von Elisabeth Pfirrmann

LUC MOREAU

1929 in Angers (Frankreich) geboren. Theologiestudium am Studium Generale der Dominikaner von Saint-Alban-Leysse. Praktikum in Islamologie am Institut für Orientalische Studien der Dominikaner in Kairo (Ägypten) von 1956–1958. Von 1958–1971 arbeitete er an der Weiterentwicklung der Beziehungen zwischen Christen und Muslimen in Dakar (Senegal). Lehrtätigkeit am Institut Supérieur de culture religieuse in Abidjan (Elfenbeinküste) und am Institut de science et de théologie des religions in Paris. Anschrift: 104 rue Bugeaud, F–69 451 Lyon, Frankreich.

Spurensicherung

Warum mir Jesus von Nazareth wichtig ist

Herausgegeben von Wolfgang Teichert

mit Beiträgen von: Klaus Eulenberger, Angelika Gerlach-Prätorius und Wolfgang Gerlach, Gertrud Osterloh, Erhard Eppler, Hans Hermann Walz, Frauke Krukenberg, Günter Ewald, Norbert Greinacher, Barbara Brandes, Wolfgang Teichert, Christoph Bartels.

72 Seiten. Br., DM 6,80
Bestell-Nr. 31087-6

Da ist ein neuer, aber kein langweiliger Dialog entstanden; suchend noch und vorsichtig, gefangen vielleicht auch noch von Erfahrungsschwäche, keineswegs jedoch nur moralisierend und Jesus als Vorbild nehmend – im Gegenteil: Offenbar wirkt seine Art Mensch zu sein wie ein Kredit, der Kräfte entbindet für Vertrauen, Einsicht, Freiheit, Liebe und Hoffnung.

LVH

LUTHERISCHES VERLAGSHAUS HAMBURG

Mittelweg 111,
2000 Hamburg 13

Neuerscheinung

Aurelius Augustinus

Deutsche Gesamtausgabe seiner antipelagianischen Schriften, III. Band

Schriften gegen die Pelagianer

1. Ehe und Begierlichkeit
2. Natur und Ursprung der Seele
3. Gegen zwei pelagianische Briefe

Übertragen und erläutert von P. DDr. Adolar Zumkeller, Dr. A. Fingerle (†), Dr. A. Maxsein (†) und P. D. Morick.

560 Seiten, Halbleinen mit Schutzumschlag
DM 179,–.

ISBN 3-7613-0109-X

Die Themen der augustinischen Schriften, die hier zum ersten Mal ins Deutsche übertragen werden, vor allem der beiden ersten, sind von einer gewissen Aktualität.

Mit dem Erscheinen dieses Bandes sind 13 der Schriften, mit denen sich Augustinus für die Verteidigung der Gnade Christi einsetzte, ins Deutsche übertragen. Es fehlen nur noch die beiden großen Werke gegen Julian von Aeclanum, die in den restlichen drei Bänden der Gesamtreihe Platz finden sollen.

Die Neuerscheinung ist für Biliotheken der Universitäten, theologischen Hochschulen und Studienhäuser unentbehrlich und wird Professoren wie Studenten zum besseren Verständnis der augustinischen Gnadentheologie wertvolle Dienste leisten. Sie dürfte sich auch als Grundlage für dogmatische und patristische Seminarübungen hervorragend eignen.

AUGUSTINUS-VERLAG WÜRZBURG

Postfach 343
8700 Würzburg 11
Auslieferung für
Österreich:
Mayer & Comp., Liturgia,
A-1010 Wien I, Zedlitzgasse 3
Schweiz:
Herder AG., Verlagsauslieferung,
CH-4000 Basel 2, Malzgasse 18, Postfach

Vorwort

William Bassett
Peter Huizing

Das Amt derer, die richten

Richter sein in der Kirche ist ein schweigender und glanzloser Dienst. Der Beichtvater vermittelt in einer individuellen Begegnung, bei der in strengster Vertraulichkeit geistliche Leitung geboten und Vergebung erteilt wird, Gottes Gnade und Barmherzigkeit. Der Bischof ermahnt auf der Grundlage des wohl informierten Gewissens einen seiner Priester. Dabei gibt es keine Zeugen noch Protokolle, und es wird keinerlei Verlautbarung veröffentlicht, um die Gemeinschaft der Gläubigen zu unterrichten. Ein Ehefall wird von den Richtern eines Diözesangerichtes entschieden. Wiederum werden nur die betroffenen Parteien von der Entscheidung informiert. Das Protokoll des Falles wird gesiegelt, um danach die Archive zu füllen. Eine Ordensoberin sucht anhand des Ausbildungsberichtes ein rechtes Bild zu gewinnen, um einer jungen Schwester, die sie zu den Gelübden zuläßt, die rechten Worte des Willkommens und der Ermutigung zuzusprechen. In jedem Falle ist das Handeln der Männer und der Frauen, die in der Kirche richterliche Gewalt haben, der Kritik entzogen. Im Unterschied zum Prediger, zum Liturgen, zum Organisator oder großen Verwalter setzt der Richter in der Kirche sich mit seiner Aufgabe auseinander, ohne daß es ein Mensch sieht, nur im Angesicht Gottes.

Dieses Heft in der Reihe der Hefte mit kirchenrechtlicher Thematik ist denen gewidmet, die in der Kirche das Amt des Richtens versehen. Manche von ihnen versehen dieses Amt in dem stark formalisierten Rahmen der Verfahren kirchlicher Gerichte. Die Gerichtssäle der Sacra Romana Rota und der Apostolischen Signatur in Rom hallen wider von den Berufungen niederer Gerichte, die durch Metropolitan- und Diözesangerichte in hierarchischer Ordnung gegliedert über die ganze katholische Welt verstreut sind. Nur wenige Gläubige haben je die Tätigkeit solcher Gerichte gesehen; die meisten wissen kaum von ihrer Existenz. Der Pfarrer, der zugleich Synodalrichter, Advokat oder Ehebandverteidiger an einem Diözesangericht ist, versieht auf diözesaner Ebene einen pastoralen Dienst, von dem die wenigsten seiner Pfarrangehörigen jemals erfahren. Doch handelt es sich hier um einen alten und unerläßlichen Dienst in der Kirche. Die kirchlichen Gerichtshöfe sind die ältesten in der ganzen westlichen Rechtsgeschichte. Im Mittelalter haben ihre Entscheidungen die humanistischen Grundsätze von Recht und Würde der menschlichen Persönlichkeit inspiriert, die das Rückgrat des bürgerlichen Rechts bilden. Heute ist ihre Stimme stark gedämpft. Ihre Entscheidungen erfolgen ohne Sanktion auf zivilem Gebiet. Ihre Rolle beruht auf freiwilliger Anerkennung, und ihre Entscheidungen beziehen sich ausschließlich auf das geistliche Wohl derer, die sich hilfesuchend an sie wenden.

Der größte Teil der Rechtsprechung in der Kirche ist formlos. Die Gerichte berühren das Leben relativ weniger Menschen. Das sakramentale Leben der Kirche betrifft alle Gläubigen. Jedes Sakrament im christlichen Leben ist ein Ereignis, das eine Beziehung zu Christus und der Kirche besiegelt. Es ist ein gnadenvolles Ereignis, eine Einführung, eine Stärkung, ein Stadium im christlichen Reifen, ein Schritt in das Dienstamt hinein, eine eucharistische Begegnung. Jedes Sakrament trägt zur Auferbauung der Kirche bei und ist sorgfältig eingebettet in einen Dienst der Vorbereitung, der Wertung und der Spendung. Das ist ein priesterlicher Dienst, in dem das kanonische Recht der Kirche neu gelesen und täglich Millionen von Malen interpretiert ist zur Richtungsweisung für das liturgische und sakramentale Leben von Männern und Frauen irgendwo in der Welt.

Ermahnen und vergeben, ersuchen und warnen – das alles ist Ausübung einer Gerichtsbarkeit. Wie soll der Richter sein Amt im Licht des Evangeliums und menschlicher Klugheit verstehen? Das ist eine komplexe und schwierige Frage. Im Zusammenhang mit den gegenwärtig im Gang befindlichen Bemühungen um eine Reform und Erneuerung des kanonischen Rechtes muß auch an eine neue und spezielle Behandlung des Richteramtes gedacht werden. Die für dieses Heft vorbereiteten Untersuchungen stellen einen Beitrag zu diesem Bemühen dar.

Ein öffentliches Urteil in individuellen Fällen – sei es formell oder informell – ist heutzutage ein seltenes Phänomen. Gelegentlich liest man einmal einen Pressebericht von einem sensationellen Ehefall oder einer ernsthaften Auseinandersetzung in einer Diözese, die mit Bann, Exkommunikation oder einer sonstigen harten Strafmaßnahme endet. Gelegentlich wird ein Buch oder eine Lehrmeinung öffentlich als gefährlich oder dem Glauben der Kirche widersprechend erklärt. Nur in den allerseltensten Fällen kommt es in der Kirche zu einem öffentlichen Urteil über eine Einzelperson. Welche Absicht steht dahinter? Kaum jemand ist

durch solch ein Urteil heute noch wirklich betroffen. Vielmehr wird uns unbehaglich zumute bei diesem Gedanken. Schatten der Inquisition!

Auf der anderen Seite zeigt die Erfahrung, die die Kirche seit Beendigung des Konzils gemacht hat, daß der nicht-öffentliche Charakter des Urteilsspruches und die vertrauliche Behandlung der Unterlagen und Protokolle kein uneingeschränkter Segen sind. Es gibt Fälle von Ungerechtigkeit in der Kirche, die ganz einfach nicht wiedergutzumachen sind ohne den Zugang zu einer richterlichen Instanz, die die Möglichkeit einer öffentlichen Rechtfertigung des fälschlich Beschuldigten und in seiner Ehre Gekränkten bietet. Rechte in der Kirche sind sinnlos ohne Rechtsmittel. Werden mir aufgrund eines meinem guten Namen angehängten unbegründeten Gerüchtes die Sakramente verweigert, müßte die Kirche mir da nicht ein Forum geben, vor dem mein guter Ruf wiederhergestellt wird? Werde ich als Lehrer von einem Pfarrer schikaniert, der theologisch unwissend ist, sollte es da nicht eine Stelle geben, vor der ich meine fachliche Kompetenz nachweisen kann? Wenn meine Kinder von einem neurotischen Direktor aus der kirchlichen Schule herausgeekelt werden, ist das nicht ein Fall, der so ernst ist, daß er vor ein eigens zu diesem Zweck geschaffenes unparteiisches Schiedsgericht gehörte, zu dem ich gegebenenfalls meine Zuflucht nehmen könnte? Recht und Billigkeit in der heutigen Kirche erfordern, daß alle Gläubigen die Möglichkeit haben, sich an eine richterliche Instanz in der Kirche zu wenden, die eine öffentliche Rechtsprechung gewährleistet.

Im Anschluß an «Humanae vitae» sind Hunderte von Männern und Frauen summarisch aus ihren Stellungen als Lehrer an Universitäten, Seminaren, religiösen Bildungsstätten, kirchlichen Schulen und katechetischen Zentren überall in der katholischen Welt entlassen worden. Die Kontroverse um die Frage der Geburtenkontrolle löste die größte Säuberungswelle seit dem Modernistenstreit um die Jahrhundertwende in den katholischen Erziehungs- und Bildungsstätten aus. In einigen Ländern kam die öffentliche Entrüstung schnell zum Schweigen. In anderen dagegen haben kritische Artikel und temperamentvolle harte Auseinandersetzungen in der Presse diesen oder jenen Standpunkt gestützt, andere mehr oder weniger stark angeschlagen und letztlich jeden erschüttert. Bald schon vertauschte «Humanae vitae» seine Rolle als Gegenstand der Kontroverse mit der eines Katalysators und ließ dabei nicht nur tief reichende Spaltungen unter den Moraltheologen, sondern auch krasse Inadäquatheiten in der Gesetzgebung und den Rechtssystemen der Kirche zutage treten. Tatsächlich wurde sehr schnell offenkundig, daß die Kirche keine Möglichkeit hatte, sich mit einer Meinungsabweichung beträchtlichen Ausmaßes auseinanderzusetzen, bei der nur ein Kompromiß oder eine völlige Ablehnung zur Debatte stand. Doch was noch schlimmer war: Für die Menschen, deren Leben und berufliche Laufbahn in diesem Sumpf steckengeblieben war, gab es in der Kirche niemanden, an den sie sich hätten wenden können zur Verteidigung ihrer Grundrechte.

Die Beschuldigungen, die gegen die Abweichler erhoben wurden, reichten vom Vorwurf der Häresie bis zu den Vorwürfen des Treubruches gegenüber dem Heiligen Stuhl und der Untauglichkeit zur Lehrtätigkeit. Während eine Anzahl der in dieser Weise Beschuldigten in ihrer Zahl die nötige Stärke fanden, gerieten manche in die Isolierung und verloren Lebensunterhalt und berufliches Ansehen in der Kirche, ohne daß es irgendeine Berufungsmöglichkeit dagegen gegeben hätte. Was ist heute mit diesen Menschen? Von den 19 Mitgliedern der theologischen Fakultäten der Catholic University of America sind heute nur noch drei vorhanden. Andere sind zu anderen Institutionen übergegangen oder haben ihre Lehrtätigkeit vollständig aufgegeben. Die wissenschaftlichen Arbeiten, die in der darauf folgenden Zeit andernorts erschienen sind, lassen eine Strömung weg von der Kirche erkennen, die alarmierende Ausmaße angenommen hat. Der Hauptgrund für diese Bewegung unter den Wissenschaftlern liegt nicht einmal in der Meinungsverschiedenheit als solcher. Er ist vielmehr in einem Mangel an Vertrauen der Kirche gegenüber zu suchen, da in einem kritischen Augenblick willkürliche Urteile gefällt wurden ohne feste Normen und ohne irgendeine Möglichkeit der Berufung an eine unparteiische Berufungsinstanz. Kurzum, der Fall «Humanae vitae» hat gezeigt, wie leicht man sich Sanktionen zuziehen kann und wie das gesamte System kirchlicher Gerichte und rechtlicher Verfahren für diejenigen unwirksam gemacht werden kann, die von der amtlichen Meinung abweichen.

Die bittere Pille erschüttert die Kirche weiter in ihrem innersten Lebensbereich. Wenn es heute möglich ist, die amtliche Lehrmeinung der Kirche mit den praktischen Geboten eines lebendigen Glaubensengagements, das von ihr abweicht, auszusöhnen, müssen wir die Frage stellen: Was soll mit denen geschehen, deren aus ihrem Gewissen kommender Protest den Millionen, die Schweigen bewahrt haben, die Aussöhnung ermöglichte? Wird es zu einer Amnestie, einer Politik der Wiedereinsetzung in die alten Rechte und der Verständigung kommen? Das ist unwahrscheinlich. In dem ganzen Jahrzehnt, das seither verflossen ist, ist in der Kirche in keinem einzigen Falle ein öffentliches Urteil gesprochen worden. Nicht einer ist ge-

rechtfertigt worden. Nicht eine Wahrheit, keine Institution, kein Prinzip ist amtlich sanktioniert worden. Die Rechtsprechung ist in der Affäre der Geburtenkontrolle in den Untergrund gedrängt worden. Dort gestatten Kompromisse und Ausflüchte ein Weiterleben, hinterlassen jedoch das nicht gelöschte Stigma der Untauglichkeit. Dieses Stigma verdunkelt das Leben derer, die eine Lehrmeinung nicht annehmen konnten oder wollten, die, wie die Hierarchie anschließend zugab, nicht in den Geltungsbereich der Unfehlbarkeit fällt, die aber gleichzeitig als Lehre des Naturgesetzes dargestellt wurde, das ein gebildeter Mensch aus seiner eigenen geistigen Auseinandersetzung mit menschlicher Erfahrung kennen sollte.

Ist es ein größerer Stein des Anstoßes für Christen, von Meinungsverschiedenheiten oder unterschiedlichen theologischen Meinungen zu erfahren, oder zu sehen, wie der Abweichler angeprangert und gestraft wird, ohne sich irgendwie verteidigen, seine Gründe darlegen oder auch nur sich äußern zu können zu der Frage nach seinem eigenen Recht und seinem eigenen Gewissen? Heutzutage würde man das Letztere als das Schlimmere ansehen. Sollte doch die Kirche nach den Erwartungen ihres gläubigen Volkes ein Vorbild der Gerechtigkeit sein.

Die nachkonziliare Ära ist gekennzeichnet durch theologische und institutionelle Konflikte. Ein Konflikt ist selten abstrakt, selten nur Sache rein begrifflicher Meinungsverschiedenheiten. Bei einem Konflikt sind immer Menschen im Spiel. Häufig besteht das Ergebnis eines Konfliktes in Entfremdung und bleibendem Unrecht. In der Kirche werden durch Konflikte Menschen gegen Menschen gestellt in einer tiefgreifenden Identitätskrise, denn beide Seiten glauben allen Ernstes, daß die Kirche eine Gemeinschaft der Gnade, des Verständnisses, der Versöhnung und der Gerechtigkeit ist. Wo ein Konflikt schwächend wirkt und Leben in Mitleidenschaft zieht, ringen beide darum, ein Forum zu finden, vor dem die Gerechtigkeit gewahrt, der Wert klarer Erkenntnis geschützt und der Unschuldige freigesprochen wird. Die Kirche, so wie sie wirklich ist, kennt indessen kein solches Forum. Zur Wahrung seiner Interessen an Rom zu appellieren ist ein armseliger Ersatz. Die Wege zur Wiedergutmachung für den Geschädigten und Beklagten sind in der Tat dürftig.

Hier liegt ganz konkret ein Problem der Gerechtigkeit und der Rechtsprechung in der Kirche. Die Reform des Codex kann diesen Punkt unmöglich übersehen. Die Beiträge dieses Heftes sind in der Überzeugung geschrieben, daß die Kirche hier und jetzt Initiativen entwickeln kann, um für alle ihre Glieder eine Gemeinschaft zu werden, in der Gerechtigkeit als ein zwar sorgsam gehütetes, jedoch verfahrensmäßig zugängliches Ideal lebendig ist.

Dieses Heft ist nicht der Phantasie von Träumern entsprungen. Es ist von Rechtswissenschaftlern mit großer Erfahrung im kanonischen wie im bürgerlichen Recht konzipiert worden, von Männern und Frauen, deren lebendige Erfahrung in der Kirche die Alltagswirklichkeiten – die tatsächlichen und die möglichen – einbezieht. Sie wissen, was alles in der Praxis mit zu dem Problem der Gerechtigkeit und der Rechtsprechung gehört. Die Diözesangerichte ertrinken in Ehefällen, sind aber unfähig oder nicht willens, sich um Beschwerden auf dem administrativen Gebiet zu kümmern. So gibt es immer noch Theologen, die verdächtigt, überwacht und verworfen sind ohne amtliche Nachricht oder Rekursmöglichkeit. Lehrern an katholischen Schulen bleibt das Grundrecht kollektiver Vertretung vorenthalten. Schieds- und Schlichtungsverfahren sind erst nach Drohung mit erpresserisch wirkender, ärgerniserregender Publicity zu erreichen. Die Laien können im Grunde genommen in jeder beliebigen Beziehung, die sie in Pfarreien oder Schulen zum institutionellen und sakramentalen Leben der Kirche haben, beeinträchtigt werden, der Bischof wird stets und ständig seinen residierenden Pfarrer unterstützen. In ihrem konkreten Leben ist die Kirche nach wie vor eine paternalistische Institution, in der Gerechtigkeit als Gunstbezeigung gewährt wird. Die rühmende Darlegung der inneren Harmonie und Folgerichtigkeit des Systems des kanonischen Rechtes löst nicht die praktischen Probleme, bei denen Recht und Leben kollidieren. Sich der Ungerechtigkeit beugen mit der Ausrede, der betreffende Fall sei gesetzlich nicht erfaßt, ist eine Perversion der Rechtsprechung. Die Tatsache, daß ein unparteiisches Urteil versagt wird, ist bereits ein Urteil.

Die kirchlichen Gerichte als Teil eines universalen und altertümlichen Rechtssystems bilden deutlich den Brennpunkt der Spannungen in einer Zeit der Reform und Entwicklung des Rechtes. Obwohl eine wachsende Masse von Literatur in nahezu jedem Sprachgebiet die Mängel und Versager der Gerichte registriert, besteht ein allgemeiner Konsens darüber, daß ein gutes, wirksames System von Dienststellen zur innerkirchlichen Konfliktlösung ein unabschätzbarer Dienst an den Gläubigen wäre. Ein Kanon sagt, es sei zu wünschen, daß alle Streitigkeiten unter den Gläubigen vermieden werden (Can. 1925 § 1). Doch das entspricht nicht der Realität. *Habent sua sidera lites*. Die Unterdrückung eines Konflikts dadurch, daß man sich weigert, sein Vorhandensein zur Kenntnis zu nehmen, oder dadurch, daß man ihn in einer Verschwörung des Schweigens ersticken läßt, in der Hoffnung, die Zeit

werde die Erinnerung auslöschen, ist Unrecht. Bei einem solchen Verhalten werden Wahrheit und Recht einer Norm der Zweckmäßigkeit geopfert. Das aber würde einen vollständigen Untergang der Interessen der menschlichen Person innerhalb einer selbstsüchtigen und oberflächlichen Gemeinschaft bedeuten, für die die äußerliche Ungestörtheit und Ruhe zum Maßstab des Rechtes würde. Natürlich muß es Wege geben, auf denen Konflikte gelöst werden können. In einem Zeitalter raschester Kommunikation und wohlinformierter Teilnahme der Laienschaft an den Vorgängen der Leitung kirchlichen Lebens, werden solche Wege der Konfliktbereinigung auch das vollste Maß von Aufdeckung und wohl erwogener Urteilsfindung mit sich bringen.

Einige Initiativen in der Kirche können einen begründeten Optimismus wecken, daß die Hauptprobleme der Gerechtigkeit erkannt sind und Bemühungen unternommen werden, sie zu lösen. In amtlicher Form hat die Codex-Kommission bereits Schritte zur Einführung eigener Verfahren in neu gebildeten Verwaltungsgerichten in den verschiedensten Ländern unternommen. Sie wollen die ordentliche Lösung vieler Arten administrativer Konflikte ermöglichen. Man hat neue Verfahren für die Verhandlung von Ehefällen eingeführt, die sie schneller zur Entscheidung bringen. Verschiedene Kirchen haben bereits Richtlinien promulgiert und Ämter geschaffen für eine Schlichtungs- und Schiedsgerichtsbarkeit. Eine neue Art der Publikation von Gerichtsentscheiden – ähnlich dem System der Sammlungen von Gerichtsentscheiden im bürgerlichen Recht – erleichtert den Gedankenaustausch und die Entwicklung einer lebendigen Rechtswissenschaft innerhalb der Kirche. Andernorts, namentlich in den Missionskirchen, ist eine Entklerikalisierung von Gerichten und Kanzleien im Gange. Berichte und Erläuterungen zu solchen Initiativen machen einen Teil des vorliegenden Heftes aus.

Die Reform des kanonischen Rechtes ist nur ein Faktor in der Reihe erkennbarer Wandlungen, die dabei sind, die Kirche in unserer eigenen Generation umzugestalten. Eine neues theologisches Bewußtsein steht in Entsprechung zur Erneuerung der Liturgie und der Neubelebung der Mission. Nicht alle diese Wandlungen sind gut oder werden eine bleibende Einwirkung auf die Kirche hinterlassen. Einige aber werden dies tun. In einem Versuchs- und Prüfungsvorgang werden sie weiter verfeinert und zu einem bleibenden und wertvollen Teil der Strukturen der Kirche kommender Zeiten entwickelt. Wir sind der Überzeugung, daß unser Zeitalter mit seinem geschärften Empfinden für Gerechtigkeit der Kirche einen Beitrag an verbesserten Diensten der Rechtspflege hinterlassen wird, damit allen Gerechtigkeit sicher sein kann.

Der erste Teil unseres Heftes ist einer historischen Analyse der Entwicklung des formalen Gerichtswesens der Kirche auf diözesaner Ebene sowie den Beschränkungen seiner Kompetenzen durch die Reformen des Konzils von Trient gewidmet. Elisabeth Schüssler-Fiorenza befaßt sich mit den neutestamentlichen Gemeinden und der Ausübung korrektiver und disziplinarer Gerichtsbarkeit in ihrem Bereich; damit soll dem heutigen hermeneutischen Problem nachgegangen werden, ob und wie weit man die neutestamentliche Kirche als Vorbild für spätere Entwicklungen verwenden kann. Hartmut Zapp skizziert die Rolle des Bischofs als Richter in der Kirche sowie das alte kanonische Forum, die *audientia episcopalis*, als Vorläufer der Diözesansynode und des modernen Gerichtshofes. Pier Giovanni Caron geht von einer nachtridentinischen Perspektive aus an die verwickeltste aller den Richter in der Kirche betreffenden Fragen heran: Wie konnte sich das heilende Amt der Versöhnung und Barmherzigkeit in die Funktion der amtlichen Interpretation und Durchsetzung kirchlicher Gesetze verwandeln?

Der zweite Teil unseres Heftes befaßt sich mit den Hauptproblemen einer Reform des Richteramtes in der Kirche. Wie Juan Luis Acebal sagt, ist der Richter in der Diözese Vermittler von Gerechtigkeit und Schützer individueller Rechte. Sein Amt ist ein Dienst an der Wahrheit. Jean Bernhard untersucht die Implikationen einer neuen Amtsdimension in der Kirche, indem er Strukturen der Gerichtsbarkeit vorschlägt, die von den Fachkenntnissen von Religiosen, von Laien wie von Klerikern ihren Nutzen zieht. Thomas Greens Ausführungen handeln von der Zusammenarbeit unter Richtern im Sinne eines Austausches von Erkenntnissen zur Schaffung einer neuen lebendigen Rechtswissenschaft in der Kirche und eines Rechtssystems, das im engen Zusammenhang mit dem Glauben die ständig weitergehende Erfahrung der Gläubigen assimiliert.

Zwei Kapitel sind aktuellen Entwicklungen gewidmet, die üblicherweise in die Reform des kanonischen Rechtes einbezogen werden. Hans Heimerl befaßt sich im einzelnen mit in verschiedenen Teilen der Kirche unternommenen Initiativen zur Schaffung von Schiedsgerichts- und Schlichtungsverfahren. Francis Morrisey gibt einen Überblick über die Verfahrens- und Verwaltungsreformen, die im Rahmen der nachkonziliaren Strukturen der Kirche bereits praktiziert werden.

Der abschließende Teil des Heftes bringt drei kritische Überlegungen über Grundprinzipien für das

Richteramt in der Kirche. Von richterlicher Unparteilichkeit sprechen wir in der Regel im Zusammenhang von Interessenkonflikten oder subjektiven Neigungen. Doch gibt es noch eine andere Dimension der Unparteilichkeit, die als Vorbedingung für die Erneuerung des Vertrauens in das Richteramt unabweislich ist. Sie besteht darin, daß der Richter eine nichtideologische Rolle zu spielen hat. Wir müssen fragen: Ist der Richter eigentlich Löser von Streitigkeiten oder Ordnungshüter im Sinne der Interessen der Kirche als Institution? Lassen diese Rollen sich trennen? Welche Implikationen würde eine solche Trennung mit sich bringen? Danach geht Enda McDonagh auf eines der unter den Moraltheologen heutzutage am meisten diskutierten Themen ein: Was ist Sinn und Bedeutung des Begriffes Ärgernis in diesem komplexen Zeitalter ständig wechselnder Bedürfnisse und Erwartungen der Kirche? Die Hauptuntersuchungen schließen dann ab mit einer theologischen Überlegung von John Noonan über Amt und Strukturen der Gerichtsbarkeit in der Kirche.

Das in diesem Heft behandelte Thema klingt aus mit einer Fallstudie des berühmtesten Falles unter den Konflikten der nachkonziliaren Ära: Des Falles der Neunzehn von Washington. Das ist ein Bericht von der Enttäuschung und dem Schmerz, die im Gefolge von «Humanae vitae» in der Erzdiözese Washington um sich griffen. Er ist bemüht, im einzelnen auf die außerordentlichen Bemühungen einzugehen, die von beiden Seiten unternommen worden sind, um mit dem Konflikt in einer positiven Weise fertig zu werden. Vor allem aber enthüllt dieser Bericht die Unzulänglichkeiten der heutigen Strukturen der Gerichtsbarkeit in der Kirche und wird dadurch ganz konkret zu einem Ruf nach Reform, damit die Rolle des Richters in der Kirche wirklich die des Schützers menschlicher Rechte wird.

Wir schließen unser Vorwort mit einer Widmung an die Männer und Frauen der Kirche, die in den traditionellen Ämtern Richterfunktion ausüben oder in neu zu schaffenden Rollen Richter sein werden. Wir wählen dazu einen überzeugend formulierten Gedanken aus den posthumen Schriften des großen Richters der Sacra Romana Rota, des Kardinals André Jullien:

«Dieser Auftrag der Rechtsprechung, den die Liebe Gottes und die Hirtenliebe der Kirche den kirchlichen Richtern anvertraut, verlangt von ihnen eine tätige, glühende Liebe der Gerechtigkeit. Jedem einzelnen Richter, also auch euch, Richter der Kirche, sagt Gott selbst: ‹Liebt die Gerechtigkeit, ihr, die ihr die Erde richtet› (Weish 1,1). Als Antwort auf diese Aufforderung legen Gott und die Kirche auf unsere Lippen und in unsere Herzen das Gebet des Psalmisten, ganz besonders in Psalm 118, damit wir durch unseren Herrn um den rechten Sinn und ein gerechtes Urteil bitten, auf daß unsere menschliche Gerechtigkeit an der göttlichen Weisheit und der ewigen Gerechtigkeit teilhabe.»

Übersetzt von Karlhermann Bergner

Beiträge

Elisabeth Schüssler-Fiorenza

Richten und Gericht in den Gemeinden des Neuen Testaments

I.

Wenn man nach der Begründung des kirchlichen Rechtes im Neuen Testament fragt, stößt man sofort auf methodologische und hermeneutische Schwierigkeiten. Das *methodologische* Problem wird sofort ersichtlich, wenn man die neutestamentlichen Schriften mit denen der Bibliothek von Qumran vergleicht. Im Unterschied zu den in Qumran gefundenen Schriften enthält die kanonische Sammlung urchristlicher Literatur kein einziges Dokument, das man als Gemeinderegel oder Gemeindeordnung klassifizieren könnte. Wohl enthalten einzelne neutestamentliche Schriften Anweisungen, die als rechtliche Regelungen oder Normen gedeutet werden könnten. Doch ist uns kein einziges neutestamentliches Regelbuch, keine kodifizierte Gemeindeordnung überkommen.

Wie solch ein Regelbuch ausgesehen haben könnte, kann die Gemeinderegel (1QS) von Qumran verdeutlichen. Die 11 Kolumnen von 1QS sind beinahe unversehrt erhalten geblieben. Doch scheint es, daß die Schrift keine literarische Einheit darstellt, sondern aus verschiedenen Traditionsstücken zusammengesetzt ist. Am Beginn findet sich ein Abschnitt mit liturgischen Anweisungen für die Initiation derer, die sich der Gemeinde anschließen wollen. Dieser Abschnitt enthält auch Anweisungen für die jährliche Feier des Bundesfestes (I,1 – III,12). Auf eine lehrhafte Unterweisung über die «Geister der Wahrheit und des Frevels» (III,13 – IV,26) folgen Regeln für die Ordnung der Gemeinde und ein ausführlicher Strafkodex (V,1 – IX,24). Das Buch schließt mit einem Lob- und Dankpsalm auf Gottes Gerechtigkeit (IX,24 – XI,22). Die Gemeinde ist streng nach Rängen und Klassen geordnet. Wir finden z.B. detaillierte disziplinarische und kultische Anweisungen, Vorschriften für die Zulassung und den Ausschluß von Gemeindegliedern, Regeln für die Einberufung der Vollversammlung und die Ordnung des messianischen Festmahles.

Exegeten des Neuen Testamentes sowie der Schriften von Qumran haben Affinitäten und Parallelität einiger neutestamentlicher Anweisungen zu denen von Qumran aufgewiesen. Doch bleibt die Tatsache, daß das Neue Testament kein Regelbuch kennt und einzelne Anweisungen in die Paränese der Briefe oder der Evangelien eingebettet sind. Die Frage nach der Begründung des kirchlichen Rechtes im Neuen Testament stellt sich daher zuerst und grundlegend als ein Problem der literarischen Quellen.

Die *hermeneutische* Diskussion des Problems und der Texte ist stark von einer Entweder-Oder-Position bestimmt: Charisma oder Institution, Geist oder Amt, Liebe oder Recht, Gemeinde oder Amtsträger werden einander als exklusive Alternativen gegenübergestellt[1]. Die Fragen nach dem Amt und dem Recht in der Kirche erscheinen dabei als untrennbar verbunden. Diese Fragestellung wurde entscheidend geprägt durch *Rudolf Sohms Kirchenrecht*, das 1892 erschien. Nach Sohm ist die Kirche als charismatische Gemeinde der rechtlichen Organisation unfähig. Das Wort Gottes ist die letztlich entscheidende Quelle für die Ordnung der Ekklesia. Das Wesen der Kirche schließt damit jede Art von Kirchenrecht aus. Auf der anderen Seite hatte *Adolf von Harnack* eine doppelte Organisation der Kirche aus Charismatikern und Amtsträgern behauptet. Nach ihm widerspricht das Recht nicht der charismatischen Struktur der Kirche. Die Form, Struktur, oder Rechtsordnung der Gemeinde, so unvollkommen sie ist, ist ihr wesentlich.

In der Diskussion zwischen Harnack und Sohm hat *K. Holl* eine mittlere Lösung vorgeschlagen. Er unterscheidet einen rechtlichen Begriff der Kirche (Urgemeinde in Jerusalem) und einen charismatischen (Paulus und seine Gemeinden). Der Dienst am Wort wird als Charisma gesehen, das eine Recht-schaffende Dimension mit sich bringt und so eine Kirchenordnung bedingt. Amt und Charisma sind nicht identisch, doch erscheinen das Recht und die Institution als ekklesiologische Konsequenz bestimmter Charismen. Charisma ist immer an Tradition und Kirche gebunden. *R. Bultmann* stimmt mit Sohm darin überein, daß die Rechtsordnung immer dann im Gegensatz zum Wesen der Kirche steht, wenn Rechtssatzungen nicht mehr regulierende Funktionen haben, sondern konstitutiven Charakter annehmen. Andererseits macht er gegen den dualen Ansatz von Sohm geltend, daß das Neue Testament nicht zustande gekommen wäre, wenn charismatisches Wort und ordnende Tradition sich grundsätzlich widersprächen. Da aber die Wortverkündung, die nach ihm die Kirche konstituiert, zunächst nicht an ein Amt gebunden war, hat die Kirche zunächst kein konstituierendes Amt und Recht gekannt[2].

E. Käsemann hat klar gesehen, daß die Diskussion moderne Aporien an den neutestamentlichen Text her-

anträgt und deshalb zu keinem Resultat führen kann. Aufgrund von formkritischen Analysen[3] betont er, daß die Ordnung der Gemeinde durch den Geist geschaffen wird. Geist und Recht sind nicht Gegensätze. Durch die autoritative Verkündigung von «Sätzen heiligen Rechtes» nimmt der urchristliche Prophet den letzten Urteilsspruch des eschatologischen Gerichtes vorweg und proklamiert Gottes Recht in der Gemeinde. Dieses Gottesrecht oder «charismatische Recht» aber unterscheidet Käsemann vom kirchlichen Recht und betont, daß es in der frühesten Christenheit kein Vereins-, Verwaltungs-, Disziplinar-, oder Sakralrecht gegeben habe.

Damit verbleibt auch Käsemanns Ansatz den bipolaren Prämissen der durch Sohm und Harnack ausgelösten Diskussion verhaftet. Weitere formgeschichtliche Studien haben darüber hinaus auch die exegetische Basis der Käsemannschen Lösung in Frage gestellt. Die sogenannten «Sätze heiligen Rechts» im Neuen Testament haben weisheitlich-paränetischen Charakter und sind größtenteils keine eigentlichen Rechtssätze. Weiterhin hat man gesehen, daß es nicht die Aufgabe urchristlicher Propheten war, Rechtssatzungen zu verkünden, sondern die Christen ermahnend, warnend und tröstend auf das eschatologische Gericht vorzubereiten[4].

Damit wird deutlich, daß die uns überkommenen Quellen und ihr theologischer Charakter solcher Art sind, daß es unmöglich ist, das Problem der Begründung kirchlichen Rechtes im Neuen Testament direkt zu stellen und zu beantworten. Das Neue Testament vermittelt uns keine rechtlichen Satzungen, keine eindeutigen Ämterordnungen und keine zeitlos allgemeingültigen Prinzipien, sondern historisch bedingte Anweisungen und Fälle, adressiert an wenig organisierte oder strukturierte Gemeinden. Heißt das aber, daß das Neue Testament deshalb keine Relevanz für die Reform und Neuformulierung heutigen Kirchenrechtes hat?

Das hermeneutische Problem stellt sich damit auf einer anderen Ebene. Es geht nicht darum, das Verhältnis von Charisma und Amt oder Liebe und Recht mit Hilfe neutestamentlicher Texte zu bestimmen, sondern darum, das Verhältnis von kirchenrechtlicher Disziplin und historischer Interpretation methodologisch zu eruieren[5]. Während das Studium des Kirchenrechtes der Kirche der Gegenwart und ihren Fragestellungen verpflichtet ist und sich auf der Suche nach rechtlich-christlichen Prinzipien und Normen an die Bibel und die Exegese wendet, arbeitet die historisch-kritische Methode biblischer Interpretation gerade den geschichtlich-partikularen Charakter und die historisch-kulturelle Bedingtheit der neutestamentlichen Schriften heraus und betont damit die Relativität und Distanz der Schrift zu heutigen Problemstellungen.

Trotz dieser Differenz in Methode und Funktion bleibt aber die kirchenrechtliche Disziplin als theologische Disziplin an die Offenbarung der Schrift gebunden, so wie die neutestamentliche Exegese als theologische Disziplin der Kirche der Gegenwart verpflichtet ist. Damit ergibt sich die Frage, wie historisch und kulturell bedingte Texte Sinnhaltigkeit und theologische Bedeutung für die Theologie der Gegenwart haben können, ohne ihren historischen Charakter zu verlieren und auf zeitlose Prinzipien reduziert zu werden.

Die methodische Kluft zwischen Kirchenrecht und Exegese zeigt damit wissenschaftstheoretisch einen Wechsel in Paradigmen an. Die Kategorie des Paradigmas wurde in der wissenschaftstheoretischen Diskussion der naturwissenschaftlichen Diskussion entwickelt. Paradigmen sind nach Thomas S. Kuhn[6] entscheidende Beispiele (*exemplars*) einer Wissenschaftstradition, deren Voraussetzungen und Modelle von allen Wissenschaftlern dieser Tradition geteilt werden. Studenten lernen wissenschaftliches Arbeiten nicht anhand explizierter Regeln, sondern anhand von konkreten Beispielen, die Problemlösungen anbieten. Man lernt Situationen, die einander ähnlich sind, zu erkennen und mit dieser Erkenntnis neue Situationen zu analysieren und zu bestimmen. Wenn nun die Schrift dem Kirchenrechtler keine offenbarten Propositionen und Prinzipien, sondern geschichtliche Ereignisse in geschichtlich bedingter Sprache mitteilt, verlangt sie, daß der Kirchenrechtler das wissenschaftstheoretische Paradigma seiner eigenen Forschungstradition, das nach Regeln, Gesetzen, und Prinzipien sucht, aufgibt und sich dem geschichtlich-relativen, historisch begrenzten Paradigma der Schrift annähert. Mit anderen Worten: Die kirchenrechtliche Disziplin hat analog zum pastoralen Beispielsfall der Schrift eine pastoraltheologisch-historische Disziplin zu sein, wenn sie dem wissenschaftstheoretischen Paradigma, das mit dem Neuen Testament beginnt, gerecht werden will. Das Gedächtnis und die Rekonstruktion des neutestamentlichen Beispielsfalles und nicht der Versuch, explizite rechtlich-theologische Regeln zu eruieren, werden dem historischen Offenbarungscharakter der Schrift gerecht.

Die folgende Diskussion neutestamentlicher Texte will wichtige Bausteine und Perspektiven zur Rekonstruktion eines neutestamentlichen Modells für die kirchenrechtliche Diskussion aufzeigen. Die einzelnen neutestamentlichen Texte können dabei weder erschöpfend behandelt werden, noch können hier *alle* für die Diskussion in Frage kommenden neutestamentlichen Texte interpretiert werden. Weiterhin dür-

fen die Ergebnisse nicht als ahistorische neutestamentliche Satzungen mißverstanden werden. Vielmehr gibt uns die Kategorie des paradigmatischen, historischen Beispielsfalles die Möglichkeit, die Texte nicht in ihrer historischen Isolation stehen zu lassen, sondern sie als Elemente oder Aspekte eines neutestamentlichen Modells für die kirchenrechtliche Diskussion perspektivisch zusammenzuschauen.

II.

Sprachliche Untersuchungen haben gezeigt, daß Ausdrücke des Richtens und Gerichts im Neuen Testament weitgehend im Zusammenhang mit dem eschatologischen Gerichtshandeln Gottes und mit der göttlichen Rechtfertigung des Menschen stehen[7]. Gott und Christus sind diejenigen, in deren Händen Gericht und Rechtsschaffung liegen. Deshalb wird den Menschen das Richten von anderen grundsätzlich untersagt. Das schlechthinnige Verbot des Richtens, das sich sowohl in Q (Mt 7,1–2; par. Lk 6,37), als auch bei Paulus (Röm 2,1; 14,4.10.12; 1Kor 4,5) und im Jakobusbrief (2,4.12f; 4,11) findet, stammt möglicherweise von Jesus selbst. Dieses Verbot «ist nicht nur ohne jüdische Analogie, es widerspricht auch der breiten jüdischen Theorie und Praxis. In diesem Verbot Jesu wird das Eigenrecht des anderen in einer unüberbietbaren Schärfe proklamiert. Der Nächste untersteht nicht meinem Urteil...»[8]. Der Nächste untersteht nur dem Urteil Gottes, wie auch ich dem Gerichte unterstehe. Das Kriterium und Maß, mit dem ich den anderen beurteile, wird der Maßstab sein, mit dem Gott mich richten wird.

In Mt folgt auf das grundsätzliche Verbot des Richtens das Bildwort vom Splitter im Auge des Gerichteten und vom Balken im Auge des Richtenden. In Lk findet sich das absolute Verbot des Richtens im Zusammenhang eines Lehrgedichtes, das verlangt, daß der Mensch den anderen nach dem Maß der Barmherzigkeit behandeln soll, da Gott ihm gegenüber dasselbe Maß anwenden wird. Das Bildwort vom «Splitter und Balken» findet sich jedoch in Lk in einer Spruchreihe, die die rechte Führerschaft in der Gemeinde herausstellt. Die Jüngergemeinde ist eine brüderliche Gemeinde. Ihre Führer stehen in der Gefahr der Heuchelei, wenn sie richterlich die geringfügigen Fehler ihrer Mitchristen herausstellen, aber ihre eigenen schwerwiegenden Fehler nicht wahrhaben wollen. Die prophetisch-autoritative Warnung des Bildwortes vom «Splitter und Balken» verlangt grundsätzlich, daß die Führenden in der Gemeinde das Richten ihrer Mitchristen unterlassen, weil sie immer einen Balken, die anderen aber nur einen Splitter im Auge haben. Das Verbot des Richtens wendet sich damit nicht nur gegen das «private Richten» des Einzelnen, sondern gebietet, daß das Richten in der Gemeinde unterbleibt.

In ähnlicher Weise ermahnt Paulus die Christen in Rom, nicht einander zu richten oder zu verachten (Röm 14,1–12,13). Keiner hat das Recht, die anderen Glieder der Gemeinde zu richten, da das ein Eingriff in das Recht des Herrn der Gemeinde und in die Funktion des Weltenrichters wäre, unter dessen Gericht der Richtende und der Gerichtete stehen. Wer sich dessen bewußt ist, auf der Schwelle des Gerichtes zu stehen und für sich selbst Rechenschaft ablegen zu müssen, wird sich hüten, andere zu richten. Paulus betont: «Die theologische Verurteilung des anderen, welche richtend oder verachtend die Gemeinschaft aufkündigt, ist nicht erlaubt. Die vorhandenen Fronten müssen offenbleiben und dem Bruder Spielraum offen halten.»[9] Die kritische Fähigkeit der sogenannten Starken soll nicht der Verurteilung, sondern dem Wohl des anderen dienen.

Doch scheint Paulus in 1 Kor 5,1–13[10] und 6,1–11 eine richterliche Tätigkeit von der Gemeinde und in der Gemeinde zu erwarten. 1 Kor 5,1–13 handelt von einem Fall krasser Unzucht, da nach römischem wie jüdischem Recht die Heirat zwischen Stiefmutter und Stiefsohn verboten war. Paulus verlangt nicht nur den Ausschluß des Sünders von der Gemeinde. Er fordert vielmehr die Gemeinde auf, in einer Fluchhandlung seine Existenz dem Satan zur Vernichtung zu übertragen, damit seine geistliche Existenz am Tage des Herrn im letzten Gericht gerettet werde. Die sakrale Fluchhandlung ist damit nicht als eine Gerichtshandlung, sondern als ein Bußverfahren verstanden[11]. Solch ein Verfahren ist notwendig, da andernfalls das Leben in der Gemeinde korrumpiert wird.

Trotz der kultischen Terminologie und Ausdrucksweise geht es jedoch Paulus nicht um die Konservierung einer kultischen Reinheit der Gemeinde, da dann die Gemeindemitglieder jeglichen Kontakt mit sündigen und unreinen Menschen vermeiden müßten. Vielmehr geht es Paulus um die moralische Integrität der Gemeindemitglieder und der Gemeinde selbst. Der Text richtet sich gegen die Starken oder die sogenannten Enthusiasten in der korinthischen Gemeinde, die Paulus schon mehrmals im Brief als «aufgeblasen» bezeichnet hat (1,29; 3,21; 4,7; 5,6). Die Gemeinde soll nicht stolz darauf sein, daß sie wegen ihrer spirituellen Erwählung fähig ist, einen solchen öffentlichen Sünder in ihrer Mitte zu dulden. Paulus warnt die Korinther, daß ein bißchen schlechter «Sauerteig» die Gemeinde selbst korrumpieren kann. Doch ist zu beachten, daß Paulus hier die Gemeinde nicht nur als sein «Forum» für die Fluchhandlung sieht, sondern sie für die end-

gültige Entscheidung und Handlung verantwortlich macht. Die letzte Instanz ist die Gemeinde.

Um die christliche Integrität der Gemeinde und nicht um «die ersten Keime einer innerkirchlichen Gerichtsbarkeit»[12] geht es auch in 1 Kor 6,1–11[13]. Im ersten Abschnitt dieses Textes rügt Paulus die korinthischen Christen, daß sie ihre Streitigkeiten vor heidnische Richter bringen. Dies ist ihrer unwürdig, da die Christen selbst die eigentlichen eschatologischen Richter der Welt sein werden. Paulus fährt jedoch nicht fort zu argumentieren, daß deshalb die Christen einander oder die Gemeindeleiter die Glieder der Gemeinde richten sollen. Er spricht vielmehr davon, daß in der Gemeinde zwischen den beiden streitenden Parteien durch einen Weisen der Gemeinde vermittelt werden soll. Nicht ein Richter, sondern ein Vermittler soll in der Gemeinde gesucht werden. Im zweiten Abschnitt (VV 7–11) jedoch betont Paulus, daß es besser wäre, wenn in der Gemeinde überhaupt keine Streitigkeiten vorkommen würden. Es wäre besser, wenn die Christen Unrecht erleiden würden, anstatt anderen Christen Unrecht zu tun und sie zu berauben. Wie Paulus in V 2 und V 3 gefordert hat, daß die eschatologische Hoffnung schon hier das Leben der Gemeinde und ihr Gegenüber zur Welt zu bestimmen hat, so betont er am Ende (V 11), daß die in der Taufe herbeigeführte Wandlung der Christen das Leben der Christen und ihr Zueinander zu bestimmen hat. Der Christ hat das neue Sein, dessen Anfangspunkt die Taufe und dessen Endpunkt das Reich Gottes und das eschatologische Gericht ist, durch eine neue Praxis in der Gemeinde Wirklichkeit werden zu lassen. Diese neue Praxis hat auch das rechtliche Zueinander der Christen zu bestimmen. Diese neue Praxis hat sich nach Paulus in der Art und Weise der Friedensschlichtung innerhalb der Gemeinde und für den Einzelnen in der Maxime «lieber Unrecht erleiden als Unrecht tun» auszudrücken.

Für die Rekonstruktion eines paradigmatischen neutestamentlichen Modells für die kirchenrechtliche Reflexion scheint Mt 18 von besonderer Wichtigkeit zu sein. Formkritisch ist unklar, ob wir es in diesem Text mit einer «Gemeindeordnung» oder einer seelsorglichen Predigt zu tun haben[14]. Doch besteht kein Zweifel, daß Mt 18 das redaktionsgeschichtliche und kompositorisch-theologische Produkt des Verfassers des Mattäus-Evangeliums ist. Das Kapitel kann in zwei Hauptteile unterteilt werden, von denen sich besonders der zweite Teil mit dem Zusammenleben in der Gemeinde befaßt (18,15–35). Am Anfang dieses zweiten Teiles hat der Verfasser eine traditionelle disziplinarische Gemeinderegel übernommen (18,15–20), die die Behandlung des sündigen Mitchristen bis zum Ausschluß aus der Gemeinde ordnet. Das Wort Jesu in 18,15 ist schon früh in der judenchristlichen Kirche Palästinas oder Syriens zu einer Regel für ein bestimmtes Rechtsverfahren ausgebaut worden, die in der Regelrolle der Qumranschriften eine Parallele hat (1QS V,25–VI,1; vgl. auch CD IX,2–4). Diese Regel reflektiert die typisch jüdische Einschätzung der «Zöllner und Heiden» und kann deshalb nicht auf Jesus selbst zurückgehen. Die Gemeinderegel hat wohl ihren «Sitz im Leben in einer judenchristlichen Ortskirche, deren Vollversammlung das Recht der Exkommunikation ausübte. Diese alte Gemeinderegel war schon in der vormattäischen Tradition mit Worten des Auferstandenen verbunden worden. Der Spruch vom «Binden und Lösen» (Mt 18,18) ist wohl die älteste Form eines Wortes des erhöhten Herrn, das sich auch in Joh 20,23 und Mt 16,18 findet[15]. Die Binde- und Lösegewalt bezieht sich auf Lehre und Leben der Christen und ist allen Gliedern der Gemeinde gegeben. Mt 18,19.20 sind Worte über gemeinsames Gebet und Versammlung. Da sie eine Zusammenkunft der Gemeinde im «Namen Jesu» voraussetzen, bezieht sich Mt 18,20 wohl wie 1 Kor 5,4 auf die offizielle Gemeindeversammlung.

Die Gegenwart Gottes und Christi ist an die sich im Namen Jesu versammelnde Gemeinde gebunden. Der Verfasser des Mattäus-Evangeliums hat diese urchristliche Gemeinderegel übernommen und sie in seiner Komposition kritisch in Frage gestellt, indem er ein Wort Jesu von der uneingeschränkten Vergebungsbereitschaft des Jüngers anschließt (18,21–22) und die unbedingte Pflicht zur Vergebung mit dem Gleichnis vom «unbarmherzigen Knecht» veranschaulicht (18,23–34). 18,35 faßt die ganze Komposition zusammen und betont: Im Verhalten gegenüber dem schuldigen Gemeindeglied fällt die eschatologische Endgerichtsentscheidung für den Christen. Der Verfasser des Mattäus-Evangeliums betont damit, daß das Zusammenleben in der christlichen Gemeinde nicht durch Rechtsverfahren und Regeln geordnet werden kann. Nicht kirchliche Satzung und Disziplin, sondern Vergebung und Solidarität auch mit dem immer wieder sündigenden Mitchristen und Mitmenschen ist die christliche «Ordnung» der Gemeinde. Da Gott ihnen ihre Schuld nachgelassen hat, müssen die Christen denen vergeben, die sich gegen sie verfehlt haben.

Zusammenfassend kann gesagt werden: Die Interpretation neutestamentlicher Texte kann uns keine Rezepte und Satzungen dafür geben, wie das Zusammenleben der Christen und das Lösen von Konflikten in der Kirche heute zu geschehen hat. Doch hat die neutestamentliche Analyse Elemente und Perspektiven im paradigmatischen Modell der Schrift aufgezeigt, die wichtig für unser heutiges Verständnis von «Kirchenordnung» werden könnten. Das Verbot des Richtens,

das Gebot der unbegrenzten und unbedingten Vergebung, die eschatologische Verantwortung und Solidarität, die moralische Integrität der Gemeinde, die Gemeinde als «juristisch» verantwortliche Instanz sowie die kritische Infragestellung und Hinterfragung von Rechtsordnungen und Verhaltensregeln sind solche Elemente und Perspektiven des neutestamentlichen Modells. Sie dürfen nicht übersehen werden in der Konstruktion eines neuen pastoral-historischen Paradigmas der kirchenrechtlichen Disziplin als einer theologischen Disziplin.

[1] H.v.Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten (Tübingen [2]1963), 135–162; G. Hasenhüttl, Charisma, Ordnungsprinzip der Kirche (Freiburg 1969) 308–317.

[2] R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments (Tübingen [5]1965) 456.

[3] E. Käsemann, Sätze heiligen Rechtes im Neuen Testament: Exegetische Versuche und Besinnungen II (Göttingen 1964) 69–82.

[4] K. Berger, Zu den sogenannten Sätzen heiligen Rechts: New Testament Stud. 17 (1970) 10ff; U.B. Müller, Prophetie und Predigt im Neuen Testament (Gütersloh 1975).

[5] Vgl. auch J. Blank, Zum Problem ethischer Normen im Neuen Testament: CONCILIUM 3 (1967) 356–362.

[6] Th.S.Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions (Chicago [2]1970) 189–191; I.G.Barbour, Myth, Models and Paradigms (New York 1974) 92–112.

[7] Vgl. F. Büchsel, Theologisches Wörterbuch zum NT III (Stuttgart 1959) 936–955.

[8] H. Braun, Jesus (Stuttgart/Berlin 1969) 123f.

[9] E. Käsemann, Der Brief an die Römer (Göttingen 1974) 353.

[10] Vgl. G. Forkman, The Limits of the Religious Community (Lund 1972) 139–151.

[11] Gegen H. Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther (Göttingen 1969) 117.

[12] Vgl. H. Conzelmann, aaO. 125.

[13] L. Vischer, Die Auslegungsgeschichte von 1 Kor 6,1–11 (Tübingen 1955) 5–20.

[14] W. Pesch, Mattäus der Seelsorger (Stuttgart 1966).

[15] A. Vögtle, Ekklesiologische Auftragsworte des Auferstandenen: Das Evangelium und die Evangelien (Düsseldorf 1971) 252.

ELISABETH SCHÜSSLER-FIORENZA

1938 in Tschanad (Rumänien) geboren. Deutsche, mit einem Amerikaner verheiratet. Lizentiat in Pastoraltheologie 1963 (Universität Würzburg). Dr.theol. in NT (Universität Münster). Gastprofessorin am Union Theological Seminary in New York 1974/75; seit 1970 Professorin für neutestamentliche Studien an der University of Notre Dame, Indiana, USA. 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 (NTA 7, Münster 1972); Die Apokalypse (Chicago 1976); Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity (Herausgeberin) (Notre Dame 1976) sowie mehrere Aufsätze zu exegetisch-theologischen Fragen und zur feministischen Theologie. Anschrift: 1223 North Lawrence St., South Bend, Ind. 46617, USA.

Hartmut Zapp

Die diözesane Gerichtsbarkeit

Ein historischer Überblick

Schon in vorchristlicher Zeit gehört die Gerichtsbarkeit in den Bereich des Sakralen. Dienst am Recht ist Gottesdienst; Raum und Zeit etwa der germanischen Gerichtsversammlung gelten als heilig. Das christliche Gedankengut überhöht das Bild vor allem des mittelalterlichen (kirchlichen) Richters mit der Vorstellung von dem Weltenrichter des Jüngsten Gerichts[1]. Wie sehr dann die kirchliche Gerichtsbarkeit für die Ausgestaltung des weltlichen Gerichtswesens bestimmend wird, läßt sehr gut die neuerdings vertretene Auffassung erkennen, daß die deutschen Begriffe «Richten, Richter, Gericht» sogar selbst in ihrer sprachlichen Form aus dem kirchlichen Bereich der bischöflichen *correctio* stammen[2].

Es ist die pastoralis correctio des Bischofs, die von Anfang an Mittelpunkt und Ziel seiner Bemühungen um Glaubens- und Disziplinfragen darstellt; die Bußdisziplin läßt sich dabei manchmal nur schwer von dem kirchlichen Strafverfahren unterscheiden. Bereits früheste Quellen bezeugen die kirchliche Gerichtsbarkeit und warnen zum Teil die Christen auch schon, wohl in Anlehnung an 1 Kor 6,1–7, ihre (Zivil-)Streitigkeiten vor heidnische Richter zu bringen. Nicht Laien, sondern die Bischöfe haben in den christlichen Gemeinden das Richteramt zu versehen, wie die wohl in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts entstandene Didaskalie betont, die dann im 4./5. Jahrhundert in die bedeutende kirchenrechtliche Sammlung der *Constitutiones Apostolicae* übernommen wird[3]. Entscheidend bei der richterlichen Tätigkeit des Bischofs, für welche gerade die Didaskalie anschauliche und ins einzelne gehende Vorschriften enthält[4], ist die Vorstellung von dem heilenden und gnadenerfüllten Amt, das dieser im Auftrag, ja an Stelle des gerechten (Richter-)Gottes auszuüben hat[5]. Als *vicarius Christi* bezeichnet auch Cyprian in der Mitte des 3. Jahrhunderts den kirchlichen Richter, *vicarius Dei* nennt ihn die orientalische, dem ersten Nizänum fälschlich zugeschriebene Kanonessammlung aus dem 5. Jahrhundert, die gleichzeitig an Hand eines Erbschaftsstreites auch wieder eindrucksvoll vor Augen führt[6], daß der Bischof nicht nur zur Aufrechterhaltung der Glaubens- und Kirchendisziplin in seiner Gemeinde die Strafgerichtsbarkeit ausübt, sondern daß sich die bischöfliche (Schieds-)Gerichtsbarkeit auch auf bürgerliche Angelegenheiten bezieht. Denn bereits die Didaskalie zeigt den Bischof deutlich nicht nur in Disziplinar- und Strafsachen als Gerichtsherrn seiner Diözesanen – Kleriker wie Laien –, sondern spricht ihm auch die zivile Gerichtsbarkeit in seiner Gemeinde zu.

Damit ist wohl einer der interessantesten Gesichtspunkte früher bischöflicher Gerichtsbarkeit überhaupt angesprochen, die *episcopalis audientia*. Obwohl Gegenstand zahlreicher wissenschaftlicher Untersuchungen, sind immer noch viele Fragen um diese Art der bischöflichen Gerichtsbarkeit ungeklärt, und selbst die Meinungen über diese Institution in der westlichen Kirche und im römischen Reich sind uneinheitlich[7].

Im Vordergrund der *episcopalis audientia* steht das friedens- und schiedsrichterliche Wirken nach der christlichen *aequitas*; der Bischof soll die streitenden Brüder, Kleriker wie Laien, beraten, ermahnen und zur friedlichen Beilegung ihres Streites zu bringen suchen.

Man wird die *episcopalis audientia* der Friedens- bzw. Schiedsgerichtsbarkeit zuzurechnen haben, wobei darauf hingewiesen werden muß, daß der Begriff der kirchlichen Gerichtsbarkeit überhaupt nicht eindeutig zu umschreiben ist, weil er sich «schon theoretisch nur schwer in Entscheidungen in Sachen des Glaubens, der Kirchendisziplin, der Laiendisziplin in kirchlichen Angelegenheiten und des säkularen, zivil- oder strafrechtlichen Bereichs gliedern»[8] läßt und sich darüber hinaus in der Praxis die einzelnen Gebiete vielfach überschneiden: Ungesichert sind außerdem bis in die Zeit des christlichen Kaiserreichs die Erkenntnisse über den Verfahrensgang vor dem Bischof, besonders in zivilrechtlichen Streitigkeiten. Zwar spricht die Didaskalie für die Übernahme oder doch Annäherung an römische Prozeßformen, doch sind die lokalen Einflüsse, vor allem im Osten, nicht zu unterschätzen.

Mit Konstantin tritt auch die diözesane Gerichtsbarkeit des Bischofs in der Form der *episcopalis audientia* in ein neues Stadium. Im Jahre 318 anerkennt Konstantin die bischöfliche Gerichtsbarkeit in Zivilsachen für den staatlichen Bereich (Cod.Theodos. 1.27.1). Die neuere Forschung zeigt indessen die Tendenz, diese Entwicklung nicht allzu hoch einzuschätzen. Dennoch bedeutet der Erlaß Konstantins sicherlich eine Aufwertung der episcopalis audientia, da nicht nur die beiderseitige einverständliche Streitbeilegung vor dem Bischof nun staatlicherseits anerkannt, sondern diesen bischöflichen Entscheidungen auch Vollstreckbarkeit zugesprochen wird.

Eine weitere Konstitution von 333 (Const.Sirmond. 1), welche die bischöfliche Zuständigkeit in Zivilstreitigkeiten auch gegen den Willen eines der Beteiligten festzusetzen scheint, ist nach Echtheit wie Inhalt umstritten. Als sicher gilt, daß die Konstitution von 398 (Cod.Justin. 1.4.7) die Forderung nach dem tatsächlichen Parteienkonsens für das bischöfliche Gericht bekräftigt: Nach der überzeugenderen Argumentation wiederholt sie damit aber nur eine bereits geltende Selbstverständlichkeit. Darüber hinaus scheint sie einem gewissen kirchlichen Zwang zum Erscheinen vor dem bischöflichen Gericht entgegentreten zu wollen. Die weitere kaiserliche Gesetzgebung zur *episcopalis audientia* (Cod.Theodos. 1.27.2 = Cod.Justin. 1.4.8) betont die Gleichsetzung bischöflicher Entscheidungen mit denen staatlicher Gerichte und ihre Vollstreckbarkeit, bezieht sie aber nicht in die staatliche Gerichtsbarkeit ein.

Wohl von größerer Bedeutung innerhalb der kirchlichen Gerichtsbarkeit ist seit dem 5. Jahrhundert, auch was aufkommende Differenzen zwischen Staat und Kirche angeht, die Ausweitung der vom bischöflichen Gericht allein beanspruchten kirchlichen Angelegenheiten (*negotia ecclesiastica*) und die generelle Forderung nach einem besonderen, ausschließlich kirchlichen Gerichtsstand der Kleriker (*privilegium fori*). Die kaiserliche Gesetzgebung zeigt das Bestreben, diese Ausdehnungsversuche einzudämmen[9]. Nach der justinianischen Gesetzesreform bleibt in rein geistlichen, innerkirchlichen Angelegenheiten die alleinige Zuständigkeit des bischöflichen Gerichts bestehen; ebenso sollen danach Kleriker von Laien nur vor dem bischöflichen Gericht angeklagt werden[10], doch sind zumindest in Strafsachen auch Urteile gegen Kleriker vor dem weltlichen Gericht möglich. Die mit der staatlichen konkurrierenden kirchliche Gerichtsbarkeit erfährt dann in den Germanenreichen zunächst eine Zurückdrängung. Insbesondere schränkt die merowingisch-fränkische Gesetzgebung den gesonderten Gerichtsstand der Kleriker wenigstens vorübergehend ein, obwohl seit dem 6. Jahrhundert Konzilien wiederholt den Laien verbieten, Kleriker ohne Zustimmung des Bischofs vor dem weltlichen Gericht zu belangen.

Die bischöfliche Gerichtsbarkeit erhält mit dem 8. Jahrhundert dann immer mehr Bedeutung. Als ordentlicher Richter über zunächst geistliche Angelegenheiten in seiner Diözese gewinnt der Bischof in steigendem Maß auch Einfluß im Bereich des weltlichen Straf- und Zivilrechts. Ursache dieser wachsenden Bedeutung des Bischofs als Gerichtsherr seiner Diözese schlechthin ist, vor allem in Deutschland, die bischöfliche Sendgerichtsbarkeit[11]. Veranlaßt durch die seelsorgerliche Notwendigkeit der Visitation seiner Diözese, meistens verbunden mit der Firmung und religiöser Unterweisung, entsteht aus dieser bischöflichen Prüfung der Kleriker und Gläubigen in den Pfarreien der Diözesen das Sendgericht (*iudicium synodale*).

Gegenstand der bischöflichen Untersuchung ist zunächst das religiöse und sittliche Leben seiner Diözesanen. Eigens legt darüber hinaus schon Karl der Große den Bischöfen die Verpflichtung auf, in ihren Diözesen Fällen von Mord, Ehebruch, Unzucht und «allem, was Gott zuwiderläuft», nachzugehen und sie zu bestrafen. Die Stellung des Bischofs als eines königlichen Beamten (Königsboten) und insbesondere die staatliche Unterstützung bei der Ausübung und Vollstreckung seiner Strafgerichtsbarkeit läßt das Sendgericht zu immer größerer Wichtigkeit gelangen; es konkurriert mit dem weltlichen (Grafen-)Gericht und übertrifft es dann an Bedeutung. Denn seine Zuständigkeit wird immer weiter ausgedehnt; dem Bischofsbann unterliegen bald fast alle Vergehen. Nicht nur die geordnete Ausübung der Seelsorge durch die Kleriker, ihre Amts- und Lebensführung, ihre Ausbildung, Kirchengebäude und Kirchenvermögen sind Gegenstand der sendgerichtlichen Untersuchung durch den Bischof, sondern ebenfalls das religiöse Leben der Gläubigen (z.B. Einhaltung der Fast- und Festtage, Gottesdienstbesuch, Aberglaube) und vor allem auch nahezu alle ihre zu bestrafenden Vergehen, angefangen von Mord bis zum nicht gezahlten Zehnt. Das bekannte Sendhandbuch Reginos von Prüm (906) enthält 96 solcher Sendfragen für Kleriker und 89 für Laien. Für unbegründetes Nichterscheinen droht die Exkommunikation. Um seine Nachforschung zu erleichtern, werden vom Bischof gegen Ende des 9. Jahrhunderts (meistens sieben) Sendzeugen bestellt und unter Eid verpflichtet, alle ihnen zur Kenntnis gelangten Vergehen zur Anzeige zu bringen. Im Verfahren selbst spielt der Eid und zunächst noch das Gottesurteil (Ordal) eine große Rolle. Zur Entwicklung der Sendgerichtsbarkeit ist ganz allgemein zu bemerken, daß sie – auch in Deutschland – je nach Diözese Variationen aufweist und entsprechend divergierende Quellen vorliegen.

Allmählich wird das Sendgericht für Kleriker und Gläubige getrennt gehalten. Als Ort bleibt für die Laien die (Pfarr-)Kirche bestehen, für die Geistlichen wird dies die Diözesansynode oder üblicher die Kapitelsversammlung. Damit ist dann auch die zeitliche Loslösung des Sendgerichts für Kleriker von dem für Laien gegeben. An das bischöfliche Sendgericht sind Abgaben zu entrichten. Wiederholt sehen sich Synoden veranlaßt, Mißbräuchen zu steuern und den Bischöfen nahezulegen, die Dauer ihrer Sendgerichte

möglichst kurz zu halten, um der Bevölkerung keine zu großen finanziellen Unannehmlichkeiten zu bereiten.

Mit dem 11. Jahrhundert unterzieht sich das bischöfliche Sendgericht einem entscheidenden Wandel. Der Archidiakon, schon lange eine wichtige Stütze des Bischofs in der Verwaltung der Diözese, erscheint nun allgemein als Sendherr, zunächst noch als «Auge und Arm» des Bischofs, also als sein Stellvertreter und delegierter bischöflicher Richter. Im Lauf der Zeit verselbständigt sich aber sein Amt immer mehr; die delegierte Gewalt geht über in eine eigene und ordentliche (*iurisdictio propria et ordinaria*)[12]. Der Archidiakon wird zur erstinstanzlichen Gerichts- und Strafgewalt der diözesanen Gerichtsbarkeit. Lediglich Adel und Ritterschaft unterstehen weiterhin unmittelbar der geistlichen Gerichtsbarkeit des Bischofs. Auch schwere Vergehen von Klerikern fallen vorerst noch allein unter dessen Kompetenz. Allmählich aber konkurriert, mit dem Höhepunkt im 12./13. Jahrhundert, die archidiakonale Gerichtsbarkeit mit der bischöflichen, wie überhaupt nicht nur die Stellung des Bischofs als Richter durch die Archidiakone geschmälert wird. Mitunter zeigt sich die archidiakonale Gerichtsbarkeit als so stark, daß man nicht mehr an das bischöfliche Gericht appelliert, sondern direkt an das des Metropoliten oder sogar des Papstes. Es ist allerdings festzuhalten, daß die Gerichtsbarkeit der Archidiakone nicht überall diese Selbständigkeit erreicht, vielmehr erhebliche lokale Unterschiede, auch in Deutschland, zu verzeichnen sind.

Zur Zeit des Höhepunktes der archidiakonalen Machtstellung innerhalb der Diözesen entsteht bereits eine Institution der bischöflichen Gerichtsbarkeit, welche die Stellung des Bischofs als des obersten Gerichtsherrn in seiner Diözese wieder festigt: der Offizial. Die Bezeichnung «Offizial» (*officialis*) taucht gegen Ende des 12. Jahrhunderts auf und hat zunächst noch eine weitere Bedeutung. Die Einengung des Begriffs auf die bischöfliche Gerichtsbarkeit erfolgt erst um die Mitte des 13. Jahrhunderts, zuerst in Frankreich, bald auch in Deutschland und England. Die weit verbreitete Auffassung, die Einsetzung von Offizialen sei hauptsächlich mit dem Kampf der Bischöfe gegen die Archidiakone zu begründen, erfährt nach neueren Erkenntnissen eine beträchtliche Modifizierung. Allerdings zwingt die Verselbständigung der Archidiakone die Bischöfe, sich neuer Stellvertreter bei ihrer Amtsführung zu bedienen. Insofern ersetzen im Laufe der Zeit Offizial und Generalvikar an der bischöflichen Kurie den Archidiakon.

Bei der immer größer werdenden Kompetenz der kirchlichen Gerichtsbarkeit trifft diese Notwendigkeit eines bischöflichen Stellvertreters vor allem für den richterlichen Tätigkeitsbereich zu. Weiter wachsen in steigendem Maß die Fälle, die der Bischof auf Grund eines päpstlichen Mandats zu entscheiden hat. Alexander III. († 1181) gewährt den Bischöfen deswegen ausdrücklich die Vollmacht, für solche Angelegenheiten eigene Richter zu delegieren (Liber Extra 1. 29.6). Das führt dazu, daß die Bischöfe nach dem Beispiel der päpstlichen delegierten Richter ihrerseits nun auch für den eigenen Jurisdiktionsbereich Richter delegieren. Sind sie zunächst noch mit Einzelfällen betraut, erfolgt ihre Ernennung bald für dauernd. Die Auseinandersetzung, ob diese bischöflichen Offiziale ordentliche oder nur – ständig – delegierte Richter seien, beendet Innozenz IV. im Jahre 1246, indem er die bischöflichen Offiziale als ordentliche Richter (*iudex ordinarius*) anerkennt (Liber Sextus 2.15.3). Danach bilden Bischof und Offizial ein und dasselbe Konsistorium. Der Offizial wird zum «alter ego» des Bischofs, er übt an dessen Stelle die ordentliche Gerichtsbarkeit in der Diözese aus. Außer acht bleiben hier die durch Delegationsreskripte, vor allem der *audientia litterarum contradictarum*, bestellten Richter, da sie eher der päpstlichen Gerichtsbarkeit zuzuordnen sind.

Bei dieser skizzenhaft umrissenen Entwicklung des bischöflichen Offizials – auch die Archidiakone bedienen sich dann vereinzelt eigener Offiziale – muß jedoch eigens betont werden, daß die Entstehung dieses Amtes durchaus nicht einheitlich ist, sondern erhebliche örtliche und zeitliche Unterschiede festzustellen sind. Die große Zahl der einschlägigen Veröffentlichungen, vor allem auch zu den Offizialatsstatuten, beweist dies eindrucksvoll[13].

Die wesentlichste Bedeutung bei der Entwicklung dieser kirchlichen Richter in den Diözesen und bei der Stärkung der bischöflichen Gerichtsbarkeit überhaupt kommt wohl der im 12. und 13. Jahrhundert aufblühenden kanonistischen Wissenschaft zu. Nach dem Vorbild der schon mächtigen und einflußreichen legistischen Schulen beginnt um die Mitte des 12. Jahrhunderts mit der wissenschaftlichen Bearbeitung des «Decretum Gratiani» auch der Aufschwung des kanonischen Prozeßrechts, insbesondere des gelehrten Zivilprozesses. Zwar gibt das Dekret selbst eine eher lükkenhafte Behandlung dieser Materie. Die frühen prozeßrechtlichen Darstellungen lehnen sich daher stark an die auf das justinianische Recht zurückgehende legistische Literatur (*ordo iudiciorum*) an.

Mit den zahlreichen der in den «Compilationes Antiquae» und später im «Liber Extra» zusammengefaßten prozeßrechtlichen Dekretalen der sogenannten Juristenpäpste entwickelt sich dann aber ein selbständiges kanonisches Prozeßrecht. Die Päpste drängen dar-

auf, daß sich auch die Bischöfe bei der Ausübung ihrer diözesanen Gerichtsbarkeit an das neue Prozeßrecht der Kirche halten (Liber Extra 2.2.9). Dieses Recht ist im 13. Jahrhundert dann so hoch entwickelt, aber dadurch auch so kompliziert, daß zu seiner Anwendung in den kirchlichen Gerichten umfassende und gründliche Kenntnisse nötig sind. Die Bischöfe, wohl seltener in größerem Maße oder gar auf Grund eines kanonistischen Studiums in diesem Recht erfahren, sehen sich daher gezwungen, Experten des kanonischen Prozeßrechts (*iurisperiti*) als Offiziale einzusetzen.

Um der richterlichen Praxis in den Diözesen den Zugang zu dem für sie so wichtigen Teil des gelehrten Rechts zu ermöglichen, entsteht eine eigene kanonistische Literaturgattung. Ausgehend von dem subtilen, das gesamte gelehrte Prozeßrecht beherrschenden Werk Tancreds (Ordo iudiciarius, 1216) versucht man, das Prozeßrecht in Abrissen oder Kompendien für die Praxis zu übersetzen. Es ist bezeichnend, daß solche Prozeßdarstellungen zuerst in Frankreich entstehen, von wo aus ja auch die bischöfliche Offizialatsgerichtsbarkeit ihren Ausgang nimmt. Bis zum Ende des 13. Jahrhunderts ist eine Fülle von vereinfachender Prozeßliteratur zu verzeichnen, oft auf lokale Besonderheiten eingehend. Von da an bleibt für das gelehrte Prozeßrecht das monumentale Werk Durands (Speculum iudiciale, 1270/1290) maßgebend. Besonders ausgerichtet auf die richterliche Tätigkeit, verarbeitet es in vier Teilen (am Verfahren beteiligte Personen, Zivilprozeß, Strafprozeß, Formularsammlung) den gesamten bislang gelehrten Stoff.

Die fachliche Qualifizierung des Richters, wie sie das zur Wissenschaft gewordene kanonische Prozeßrecht fordert, verhilft diesem zweifellos zu einer hochgeschätzten und einflußreichen Stellung. Die tiefere Ursache für die hohe Achtung vor dem kirchlichen Richter liegt jedoch wohl darin, daß er ein besonderes Recht vertritt, nämlich das geistliche. Als guter Richter (*bonus iudex*), der *iustitia* mit *misericordia* und *caritas* zu verbinden hat, sucht er «die Gerechtigkeit allein im Hinblick auf das ewige Heil zu verwirklichen»[14]. Er soll bemüht sein, bei seiner Urteilsfindung Gott allein vor Augen zu haben, wie ihm das kirchliche Recht immer wieder nahelegt (Decretum Gratiani D.45 c.10; Liber Extra 1.31.13; 2.19.13; 5.1.17)[15].

Das kanonische Recht ist zwar einmal geschichtlich-menschliches Recht mit allen sich daraus ergebenden Konsequenzen. Darüber hinaus nimmt es aber teil am Auftrag der Kirche, ganz im Dienst der *salus animarum* zu stehen. Gerade die mittelalterlichen Kanonisten sehen durchaus diese für das kanonische Recht charakteristische Spannung; sie betonen das geistlich-ewige Wohl des Menschen als höchstes Ziel ihrer Rechtswissenschaft. Eine der bekanntesten Summen zum Dekret Gratians («Elegantius in iure diuino» p.I, c. 43) verspricht geradezu als Lohn für die Befolgung des kanonischen Rechts das ewige Leben.

Der wesentliche Unterschied zwischen kirchlichem und weltlichem Recht wird eindeutig in der besonderen Zielsetzung der Kanonistik gesehen, eben in der *salus animarum*. Daher genießt das kanonische Recht gegenüber dem zivilen immer den Vorzug, sobald es um das Seelenheil geht[16]. An dieser seiner geistlichen Zielsetzung wegen übergeordneten Stellung des kanonischen Rechts partizipieren auch die kirchlichen Richter und Gerichte. Selbst nach einem Kritiker wie Marsilius von Padua († 1342) bleibt der Vorrang des kirchlichen Richters vor dem weltlichen Jahrhunderte hindurch unbestritten[17], zumal die Vorrangigkeit des Spirituellen ein hervorstechendes Kriterium für die Mentalität des mittelalterlichen Menschen ist.

Die auf dem Wesen des kanonischen Rechts beruhende im Hoch- und Spätmittelalter von den Gläubigen vielfach geübte Bevorzugung der kirchlichen Gerichtsbarkeit findet außerdem ergänzende Begründungen. Einmal ist es vor allem die Urteilsfindung durch gelehrte Richter, welche überwiegend eine bestmögliche und auch rasche Entscheidung gewährleistet. Die demgegenüber oft minder qualifizierte weltliche Rechtsprechung, die sich nur auf partikuläres Recht stützt, wird daher stark zurückgedrängt. So dient dann auch die mangelhaft ausgeübte zivile Rechtsprechung, der «Defekt der weltlichen Gerichtsbarkeit» als Rechtfertigung, um die Zuständigkeit des kirchlichen Gerichts festzustellen (Liber Extra 2.2.10). Aber auch die Verfahrensform, das Schriftlichkeitsprinzip und der Instanzenzug sind anerkannte Vorteile gerade der diözesanen Gerichtsbarkeit. Anwendung findet in der Regel stets das kanonische Recht. Subsidiär wird römisches oder auch partikuläres Recht herangezogen, was des öfteren bei Zivilstreitigkeiten zutreffen kann, und schließlich – wenn auch erschwert – Gewohnheitsrecht.

Ein nicht zu unterschätzender Faktor für die Vorrangstellung des kirchlichen Gerichts stellt ferner seine Exekutionsmöglichkeit dar. An erster Stelle ist hier die Exkommunikation zu nennen. Mit Recht wird darauf hingewiesen, daß die geistlichen Strafen der Exkommunikation oder des Interdikts gerade den mittelalterlichen Menschen härter treffen als weltliche Strafen, wobei nicht selten die Exkommunikation auch noch weltliche Sanktionen nach sich ziehen kann. Der Kirchenbann wird im 14. und besonders im 15. Jahrhundert dann häufig nicht nur als Strafe, sondern auch als Zwangsmittel verhängt. Nichtbefolgte Ladungen vor geistliche Gerichte werden mit ihr geahndet und so er-

zwungen, ja häufig auch säumige Schuldner mit der Exkommunikation belegt, so daß «Schulden mit Vorliebe bei geistlichen Gerichten eingeklagt»[18] werden.

Die kirchliche Gerichtsbarkeit beansprucht allmählich die Kompetenz für den Großteil aller nur möglichen Verfahren. Grundsätzlich und allgemein anerkannt, auch von weltlichen Gerichtsherren, ist die Zuständigkeit des kirchlichen Gerichts für geistliche Sachen und für alle mit diesen verbundenen Angelegenheiten. Kompetenzschwierigkeiten zwischen geistlichen und weltlichen Gerichten gehen indessen darauf zurück, daß Meinungsverschiedenheiten darüber bestehen, was nun geistliche und was weltliche Streitgegenstände sind.

Zunächst gehören auf Grund des *privilegium fori* alle Prozesse, in die ein Kleriker verwickelt ist, vor das kirchliche Gericht. Für Strafsachen von Klerikern bleibt die Kompetenz des geistlichen Richters nahezu unbestritten. Der von den Päpsten des 12. und 13. Jahrhunderts wiederholt eingeschärfte Grundsatz, daß Kleriker nicht von Laien verurteilt werden dürfen (Liber Extra 2.1.8,10; 2.2.1,2) trifft sich mit dem mittelalterlichen ständischen Bewußtsein, daß jemand nur von einem wenigstens Gleichgestellten gerichtet werden kann. Aber auch in Zivilstreitigkeiten wird der ausschließlich geistliche Gerichtsstand für Kleriker beansprucht und gefordert (Liber Extra 2.2.9). Weiter ist es den Klerikern selbst verboten, auf das *privilegium fori* zu verzichten und ihre Angelegenheiten dem weltlichen Gericht vorzutragen (Liber Extra 2.2.12). Darüber hinaus ist die Tendenz zu beobachten, dieses Privileg auf Haushaltsangehörige von Klerikern auszudehnen. Unter den Personen, die ferner auf Grund ihres Standes (*ratione personarum*) unter die Zuständigkeit der geistlichen Gerichtsbarkeit fallen, gehören neben anderen Gruppen (Kreuzfahrer, Kaufleute, Reisende) vor allem die in besonderem Maß Schutzbedürftigen (*personae miserabiles*), also Arme, Witwen und Waisen (Liber Extra 2.2.15; 5.40.26), zumindest wenn das weltliche Gericht ihre Angelegenheiten vernachlässigt.

Naturgemäß beansprucht die kirchliche Gerichtsbarkeit sämtliche Glaubenssachen im weiten Sinn. Einen außerordentlich großen Teil dieser *causae spirituales* umfaßt die besondere prozessuale Behandlung des kirchlichen Eherechts, das ja im 12. und 13. Jahrhundert seine bis zur Gegenwart maßgebende gesetzgeberische Ausgestaltung erfährt. Dabei urteilen die bischöflichen Offizialatsgerichte auch über alle Ehegüter- und Legitimationsangelegenheiten. Desgleichen gehören alle anderen Streitgegenstände, die Aspekte und Interessen geistlicher Art berühren, unter die vom geistlichen Richter zu fällenden Entscheidungen. Gerade diese Art von Zuständigkeitsansprüchen geistlicher Gerichte begegnet schon bald dem energischen Widerspruch weltlicher Kräfte. Für die Ausweitung kirchlicher Zuständigkeit auf Grund solcher gemischten Angelegenheiten (*causae spiritualibus annexae*) wesentlich verantwortlich ist, daß alle durch Eid bekräftigten Verträge als Gegenstand kirchlicher Gerichtsbarkeit angesehen werden (Liber Extra 2.1.13; Liber Sextus 2.2.3).

Schließlich bietet das bekannte Dekretale «Novit» Innozenz' III. (Liber Extra 2.1.13) die Grundlage, den Großteil der noch verbleibenden Streitfälle sowie alle Vergehen vor das kirchliche Gericht zu ziehen. Danach gehört nämlich jede mit einer Sünde verbundene Angelegenheit (*ratione peccati*) vor den geistlichen Richter, denn allein dem geistlichen *forum* stehe es zu, über Sünden zu urteilen. Damit untersteht faktisch das gesamte Handeln jedes Christen der kirchlichen Gerichtsbarkeit.

Unter diesen Voraussetzungen versteht es sich von selbst, daß so gut wie alle Vergehen unter die kirchliche Strafgerichtsbarkeit fallen müssen. Nicht nur Verfehlungen gegen Glaube und Sittlichkeit, sondern alle nur möglichen Delikte (Mord, Körperverletzung, Eigentumsvergehen, Wucher, Fälschungen aller Art, Meineid, Betrug usw.) gehören – schon von der Argumentation *ratione peccati* her – in den Zuständigkeitsbereich des kirchlichen Richters.

Es ist begreiflich, daß der nahezu totale Anspruch der kirchlichen Gerichtsbarkeit zu heftigen Konkurrenzkämpfen mit der weltlichen Gewalt führen muß. Daneben läßt sich allerdings eine für diese Zeit charakteristische Verquickung zwischen kirchlichen Strafverfahren und weltlichen Zwangsmitteln konstatieren; überdies sind Bischöfe häufig auch im Besitz weltlicher Herrschaft. Oft vollstreckt auf Ersuchen des kirchlichen Gerichts der «weltliche Arm» das Urteil (Körperstrafen), und dem kirchlichen Bann folgt die weltliche Acht. Weil sie die christliche Gesellschaftsordnung gefährden, werden darüber hinaus Vergehen geistlicher Art auch von der weltlichen Gewalt geahndet (Ketzerei). Die Blutsgerichtsbarkeit darf von den geistlichen Gerichten nach ausdrücklichem Verbot (Liber Extra 3.50.5,9) zwar nicht ausgeübt werden, doch die Überantwortung der für schuldig Befundenen an das weltliche Gericht kann die Mitwirkung und Verantwortung der kirchlichen Gerichtsbarkeit an Bluturteilen nicht in Abrede stellen. An den Verirrungen des entarteten Inquisitionsprozesses und seinen Folgen (Hexenprozesse) sind geistliche wie weltliche Gerichtsbarkeit in gleicher Weise beteiligt.

Fühlbarste Sanktions- und Zwangsmittel der kirchlichen Gerichtsbarkeit stellen unzweifelhaft Exkom-

munikation und Interdikt dar. Allmählich, besonders im 15. Jahrhundert, werden sie sehr häufig mißbraucht, etwa um das Angehen des kirchlichen Gerichts zu erzwingen oder um finanzielle Forderungen verschiedenster Art durchzusetzen. In Frankreich führen derart mißbräuchlich verhängte Exkommunikationen schon im 14. Jahrhundert zu starkem Widerstand, so daß der König sich vorbehält, über Rechtmäßigkeit und Gültigkeit von Exkommunikationen zu entscheiden; es kann an das königliche Gericht «ab abusu iudicum ecclesiasticorum» rekurriert werden. Aber auch in Deutschland sucht man die geistliche Gerichtsbarkeit zurückzudrängen, und die Mißstände an kirchlichen Gerichten werden in steigendem Maß angeprangert. Sie dürften als eine nicht zu unterschätzende Ursache für den immer lauter werdenden Ruf nach einer Reform der Kirche zu gelten haben. Nicht zuletzt durch die Reformation, besonders aber durch die Reorganisation des weltlichen Gerichtswesens und den wachsenden Widerstand staatlicher Gewalten erfährt die kirchliche Gerichtsbarkeit eine immer spürbarer werdende Zurückdrängung.

Das Tridentinum bringt für die diözesane Gerichtsbarkeit keine nennenswerten Änderungen. Seine Bedeutung für die Beseitigung der archidiakonalen Gerichtsbarkeit und generellen Machtstellung wird vielfach weit überschätzt; es festigt wohl eher die in diesem Bereich schon fortgeschrittene Entwicklung.

Auch in der Folgezeit bleibt der Offizial *der* kirchliche Richter in der Diözese. Er übt als jederzeit abrufbarer Stellvertreter des Bischofs die ordentliche diözesane Gerichtsbarkeit aus; in der Regel wird ihm auch weiter die Strafgewalt eigens mit der Ernennung verliehen. Seine frühere überragende Stellung geht im gleichen Maß zurück, in dem die kirchliche Gerichtsbarkeit in einer zunehmend säkularisierten Welt aus dem staatlichen Bereich verschwindet. Die innerkirchliche Bedeutung teilt er mit der Beachtung, welche die rein geistliche Gerichtsbarkeit im Leben der Kirche und der Gläubigen findet.

[1] Vgl. vor allem, auch für noch folgendes, F. Merzbacher, Das geschichtliche Bild des kirchlichen Richters: Arch. f. Kath. Kirchenrecht 129 (1960) 369 ff.

[2] Vgl. G. Köbler, Richten – Richter – Gericht: Zeitschr. d. Savigny Stift., Germ.Abt., 87 (1970) bes. 105 ff.

[3] II 37.2, Hg. Funk (Paderborn 1905, Nachdr. Turin 1962) 124.

[4] Vgl. II 45 ff., Hg. Funk 138 ff.; vgl. P. Caspers, Der Güte- und Schiedsgedanke im kirchlichen Zivilgerichtsverfahren (Düsseldorf 1954, Diss.) 14 ff.; U. Mosiek, Das altkirchliche Prozeßrecht im Spiegel der Didaskalie: Österr. Arch. f. Kirchenrecht 16 (1965) 183 ff.

[5] II 11–12, Hg. Funk 46 ff.

[6] Cap. 15, Mansi 2,1044; vgl. G. Vismara, Episcopalis audientia (Mailand 1937) 60 f.

[7] Cf. W. Selb, Episcopalis audientia von der Zeit Konstantins bis zur Nov. XXXV Valentinians III.: Zeitschr. d. Savigny Stift., Rom.Abt. 84 (1967) 162 ff. (Literatur, Forschungsstand).

[8] Selb, Episcopalis audientia 169.

[9] Nov. 35 Valentinians III., vgl. Selb, Episcopalis audientia 215.

[10] Cf. Nov. Justin. 79; 83; 123.8,21–23.

[11] Immer noch maßgebend A.M. Koeniger, Die Sendgerichte in Deutschland (München 1907); vgl. ferner W. Hellinger, Die Pfarrvisitation nach Regino von Prüm: Zeitschr. d. Savigny Stift., Kan.Abt. 48 (1962) 1 ff.; 49 (1963) 76 ff.

[12] Vgl. vor allem, auch für die noch folgende Darstellung, W. Trusen, Die gelehrte Gerichtsbarkeit der Kirche: Hdb. der Quellen und Lit. der neueren europ. Privatrechtsgesch., hg. v. H. Coing, Bd. I (München 1973) 467 ff. (Literatur, Forschungsstand); zum gelehrten Prozeßrecht vgl. K.W. Nörr, Die Literatur zum gemeinen Zivilprozeß aaO. 383 ff.

[13] Vgl. dazu beispielhaft die nach Ländern geordnete Literatur bei Trusen, Gerichtsbarkeit, 499 ff. und zu den Offizialatsstatuten außerdem A. Steins, Der ordentliche Zivilprozeß nach den Offizialatsstatuten: Zeitschr. d. Savigny Stift., Kan.Abt. 59 (1973) 192 ff. (Literatur).

[14] Merzbacher, Kirchlicher Richter, 383; vgl. dort auch zur Legaldefinition des bonus iudex in C.3 q.7 c.4

[15] Vgl. A. Jullien, Juges et avocats des Tribunaux de l'Église (Rom 1970) 225 ff.

[16] Cf. Henricus de Segusia, Commentaria ad X 1.4.11 (Venedig 1581) fol.32 va: «Ubicunque vertitur periculum animae, canones vincunt leges»; ad X 2.24.28, fol.135 ra: «Canon vero consideravit utilitatem animae, quae est corpori praeferenda.» Antonius de Butrio, Commentaria ad X 2.26. 5 (Venedig 1502) fol.107 v: «Canonicus finis intendit utilitatem animae, civilis utilitatem civilis societatis.»

[17] Vgl. Marsilii de Padua, Defensor Pacis, dict. II, cap. III § 12, ed. Scholz (Hannover 1932) 156: «Igitur iudex ecclesiasticus, episcopus seu sacerdos, maxime primus, superior est quocumque iudice seculari. Finis enim ad quem dirigit ecclesiasticus iudex est vita aeterna.»

[18] J. Hashagen, Zur Charakteristik der geistlichen Gerichtsbarkeit vornehmlich im späteren Mittelalter: Zeitschr. d. Savigny Stift., Kan.Abt. 6 (1916) 213.

HARTMUT ZAPP

1939 in Säckingen geboren. Nach der Promotion 1968 studierte er u.a. am Institute of Medieval Canon Law, damals noch an der Yale-University, New Haven. Privatdozent für Kirchenrecht und Kirchliche Rechtsgeschichte am Kanonistischen Seminar der Universität Freiburg i. Br. Veröffentlichungen: Die Geisteskrankheit in der Ehekonsenslehre Thomas Sanchez' (Köln 1971), Zeitschriften- und Lexika-Artikel. Anschrift: Kartäuserstraße 134, D–7800 Freiburg im Breisgau.

Pier Giovanni Caron

Die «aequitas canonica»

Wenn wir die Bildung und die weitere historische Entwicklung des Begriffes *aequitas canonica*[1] untersuchen, so sehen wir, daß in diesem Begriff drei Komponenten zusammenfließen: der römische Begriff der *aequitas*, verstanden in seinem prägnanten Bedeutungsgehalt von «vollkommener Gerechtigkeit»; der patristische Begriff der *misericordia* oder der christlichen *caritas*, welche die Härte des Gesetzes mildern; und schließlich der aristotelische Begriff der *epieikeia* oder der Nichtanwendbarkeit des Gesetzes in einem Falle, in dem seine Anwendung offensichtlich ungerecht wäre. Die beiden ersten Komponenten wirken zusammen bei der Ausbildung des Begriffes der *aequitas*, wie ihn uns schon das *ius vetus Ecclesiae* (in den ersten elf Jahrhunderten der Geschichte der Christenheit) anbietet, und zwar zunächst in der Lehre der Kirchenväter und dann in den kanonischen Rechtssammlungen vor Gratian, wobei diese letzteren (wie z.B. Ivo von Chartres) den Begriff *aequitas* stärker im Sinne von *iustitia* verstehen.

I. Das klassische kanonische Recht

Mehr als der Begriff *aequitas*, der – mit der genügend klaren Bedeutung von «Gerechtigkeit» – in den «Dicta» nur wenige Male vorkommt, ist Gratian der moralische Begriff *misericordia* vertraut. Die ersten Dekretisten – Paucapalea, Roland Bandinelli, Rufinus – folgen in dieser Sache treu den Spuren des Meisters. Viel später erst, bei Stephanus von Tournay und Huguccio von Pisa, finden wir innerhalb des vom römischen Recht dargebotenen Rahmens einen deutlich entwickelten Begriff der *aequitas canonica*. Vor allem die drastische Aussage Huguccios[2] «Ius est aequitas» stellt die letzte Stufe dieses ersten Entwicklungsabschnitts in der Lehre von der *aequitas canonica* dar. Gleichwohl stellt dann in der Zeit nach Huguccio die «Glossa Ordinaria» des Johannes Teutonicus zum «Decretum»[3] mit den beigefügten Begriffserklärungen des Bartholomäus von Brescia eine Rückkehr zu älteren Auffassungen dar, und das heißt zu einem neuerlichen Geltendmachen des patristischen Begriffs der *aequitas*, verstanden im Sinne von *caritas* oder *benignitas*.

Mit dem Beginn der Zeit der Dekretalisten erleben wir die Einführung einer dritten Komponente des Begriffes *aequitas*: es ist dies der Begriff «Epikie» (*epieikeia*), wie er von Aristoteles definiert und von Thomas von Aquin übernommen wurde, und zwar im Sinne einer Korrektur des positiven Rechtes in Fällen, in denen dieses nicht angewandt werden könnte, ohne daß seine Anwendung zu einer Ungerechtigkeit führte[4].

Die vollkommene Synthese der drei genannten Elemente erscheint auf bewundernswerte Weise erreicht in der «Summa Aurea»[5] des Heinrich von Susa, Kardinals von Ostia. In seiner Lehre finden wir eine hochbedeutsame Definition, von welcher der große Kanonist sagt, er habe sie von dem Kirchenvater Cyprian übernommen: «Aequitas est iustitia dulcore misericordiae temperata.» Hier sehen wir also zwei Bedeutungsgehalte des Wortes *aequitas* vertreten: die Bedeutung von *iustitia* und die Bedeutung von *misericordia*.

In der weiteren Darstellung der Entwicklung dieser Lehre aber finden wir wohl auch den Begriff vertreten, der nach Heinrich von Susa die Anwendung des Gesetzes leiten muß: den Begriff nämlich, nach welchem, wenn in einem bestimmten Falle die Anwendung des Gesetzes offensichtlich ungerecht wäre, ein solcher Fall ohne weiteres außerhalb des Anwendungsbereiches eben dieses Gesetzes bleiben würde.

Ein solches Verständnis von *aequitas* steht zweifellos der aristotelischen und scholastischen Epikie sehr nahe. Dieser Begriff ist offensichtlich auch schon anzutreffen in der Stufenfolge, wie sie formuliert ist in der Glosse des Bernhard von Parma zum Dekretale «Ex parte» Honorius' III.: einer Stufenfolge, welche der *aequitas scripta* den ersten Platz, dem *ius scriptum* den zweiten Platz und der *aequitas non scripta* den dritten Platz zuweist. Die *aequitas non scripta* kann Anwendung finden allein in Fällen, die weder von der *aequitas scripta* noch vom *ius scriptum* vorhergesehen sind und in welchen der Gesetzgeber, wenn er sie vorhergesehen hätte, nicht auf der Anwendung des Gesetzes bestanden hätte, da seine Anwendung unter diesen besonderen Umständen dem Gemeinwohl schaden würde. Das völlige und genaue Ineinsfallen des Begriffes der *aequitas non scripta* mit der von Thomas von Aquin übernommenen aristotelischen Epikie legt den Gedanken nahe, daß dieser letztere Begriff den zur Zeit des Doctor Angelicus oder wenig später lebenden Dekretalisten schon vertraut war, noch ehe er einige Jahrhunderte später dank Suarez seine vollendete Gestalt erhielt.

Dieser Begriff der Epikie, den Thomas von Aristoteles übernahm, ist ursprünglich ein Begriff aus einer ethischen oder moralischen Verhaltensregel. Die von Thomas von Aquin vollzogene Anerkennung der Gültigkeit seiner Verwendung seitens des Richters im Bereich des *forum externum* bewirkte, daß dieser Begriff

eine rein juridische Bedeutung erhielt, die Bedeutung nämlich – je nach dem verschiedenen Falle – einer «idealen Gerechtigkeit» oder einer «Gerechtigkeit im konkreten Falle».

Suarez als authentischer Interpret des Denkens des Doctor Angelicus unterscheidet dann zwischen den verschiedenen möglichen Fällen der Anwendung der Epikie[6]. Der erste Fall ist jener der mangelnden Vollmacht des Gesetzgebers, insofern dieser nicht ungerechte Gesetze auferlegen kann, und wenn er dies doch täte, würde die verpflichtende Kraft solcher Anordnungen null und nichtig werden, ohne daß es dazu eines besonderen Rekurses an den Fürsten bedürfte. Der zweite Fall ist der eines mangelnden Willens des Gesetzgebers selbst, insofern man voraussetzen muß, daß besagter Wille in jenem bestimmten Falle nicht die Absicht gehabt habe, sich in seiner ganzen Härte durchzusetzen.

Die *aequitas* kommt also im Denken des Suraez unter zwei verschiedenen Blickwinkeln in Betracht. Aus dem ersten Blickwinkel stellt sich die *aequitas*, verstanden in ihrem tiefsten Sinne von vollkommener Gerechtigkeit, als Leitlinie und Grenze für die Machtausübung des Fürsten im Falle offensichtlicher Ungerechtigkeit des Gesetzes dar, ohne daß es des direkten Rekurses an den Fürsten bedürfte, um die Suspendierung der Wirksamkeit des Gesetzes selbst zu erreichen. Aus dem zweiten Blickwinkel dagegen nimmt die Epikie – nach der Deutung, die Suarez uns zu dem entsprechenden Gedankengang bei Thomas von Aquin anbietet – die Gestalt der *relaxatio legis in casu speciali*, der *dispensatio*, der *benignitas* an. Deshalb kommt es in der Lehrauffassung des Suarez – wie schon bei Thomas von Aquin – sozusagen zu einer Koinzidenz des Begriffes der Epikie mit dem Begriff der *benignitas* oder der patristischen *misericordia*.

Im Hinblick auf den Fall, in dem das Gesetz *propter iniquitatem* keine Anwendung finden kann, sagt der Doctor Angelicus, man könne sich dann an den Gesetzgeber wenden, damit dieser sich diesbezüglich äußere; denn allein die Fürsten «propter huiusmodi casus habent auctoritatem in legibus dispensandi». Das Wort *dispensare* aber, das Suarez zum Zwecke der Identifizierung von *epikia* und *dispensatio* einführte, hat bei Thomas tatsächlich die Bedeutung einer Interpretation oder einer Meinungsbekundung des Gesetzgebers, mittels deren er versichert, daß er in diesem konkreten Falle nicht auf der Anwendung des Gesetzes bestehe. Die Epikie nimmt so bei Thomas von Aquin die Bedeutung von «Interpretationsquelle» an: Angesichts der von Thomas vertretenen Verpflichtung zum Rekurs an den Gesetzgeber kann sie nur authentische Interpretation sein, denn es ist Sache des Gesetzgebers selbst, *praetermissis verbis legis* die *propria intentio* zu erklären.

Übrigens können wir schon vor Thomas von Aquin bei den Dekretisten und den ersten Dekretalisten das Bemühen feststellen, in der *aequitas* das Mittel zu finden, um die wirkliche Absicht des *conditor legis* zur Geltung zu bringen.

So gilt bei Huguccio von Pisa die Interpretationsregel, daß *aequitas* und *ius* identisch sind, so daß diese stets gewahrt werden müssen, während die *dispensatio* oder die *misericordia* nicht geübt werden muß, «nisi loco et tempore necessitatis vel utilitatis causa vel alia causa»[7].

Dagegen erklärt Johannes Teutonicus in der Glossa Ordinaria zum Decretum: «Potius debet iudex sequi misericordiam quam rigorem.»[8]

Diese Richtlinie war für einen ersten Zeitabschnitt in der dekretalistischen Lehre bestimmend. Bernhard von Parma räumt in der zitierten Glosse zum Dekretale «Ex parte» ein, daß nach der Meinung der Rechtsgelehrten aus der Schule von Bologna die *aequitas scripta* und in Ermangelung eines geschriebenen Gesetzes auch die *aequitas non scripta* den Vorrang vor dem *ius* haben muß[9].

Dies aber ist nicht die *aequitas = iustitia* der Glossatoren, sondern vielmehr die *iustitia dulcore misericordiae temperata*, von der in eben jenem goldenen Zeitalter des Kanonischen Rechtes auch Heinrich von Susa, der Kardinal von Ostia, spricht. Dieser hält sich hinsichtlich der Gesetzesinterpretation treu an die Regel des Vorrangs der *misericordia* über den *rigor*. Er identifiziert die *aequitas* nicht mit der *misericordia*, sondern hält an Hugguccios Gleichsetzung von *aequitas* und *ius* fest; er besteht aber nicht, wie dies der Dekretist aus Pisa tat, auf dem Ausnahmecharakter der *misericordia*. Für den Kardinal von Ostia ist die *aequitas*, ja das *ius* selbst gleichbedeutend mit der durch die *misericordia* gemilderten Gerechtigkeit, welche der Richter stets *prae oculis* haben muß.

Dieser vom Kardinal von Ostia formulierte Begriff von *aequitas = iustitia dulcore misericordiae temperata* ist aber nicht ein bloßes Interpretationskriterium, ein Kriterium zur Erkundung der *mens legislatoris*, das sich an der Vermutung orientiert, daß dieser, wofern er einen bestimmten Fall für eine Urteilsbildung nicht hätte in Erwägung ziehen können, eher zur Milde geneigt sein würde als zu einer rigorosen Anwendung des Gesetzesbuchstabens. Dieser Begriff ist vielmehr etwas viel Höheres, etwas, was die engen Grenzen des menschlichen Verständnisses von Gesetz transzendiert, um sich auf eine höhere *ratio* göttlichen Ursprungs auszurichten, auf das Ideal, das heißt auf die vollkommene Gerechtigkeit.

In einem solchen Begriff von *aequitas* muß man daher die christliche Überwindung des *ius vetus* erkennen. Ein solcher Begriff war jedoch darauf angelegt, jener Auffassung das Feld zu überlassen, welche sich in der späteren Kanonistik in den Spuren der Glossatoren des römischen Rechtes durchsetzen sollte. Kraft der genannten Lehrauffassung wurde der *misericordia* lediglich die Rolle einer bloßen Ausnahme eingeräumt.

Der Gegensatz zwischen *rigor* und *aequitas* bleibt aber die tragende Grundlage der Lehre der Kanonisten in der Zeit nach Kardinal Heinrich von Susa. Da jedoch die Methode der Kommentatoren von der Tendenz bestimmt ist, mit einer immer größeren Zahl möglicher Fälle auch die Reichweite der Anwendung des Gesetzesbuchstabens auszudehnen, folgt daraus, daß die Anwendung der *aequitas* aufgrund dieses Kriteriums ziemlich begrenzt bleibt.

Der von Accursius aufgestellte Grundsatz – wonach die *aequitas* nur dann angewendet werden soll, wenn sie vom geschriebenen Recht vorgesehen ist, oder auch in Fällen, in denen sich das Gesetz ausschweigt, während in jedem anderen Falle das geschriebene Recht den Vorrang hat – sollte dann von Dino von Mugello und von seinem Schüler Cino von Pistoia (Ende des 13. und Anfang des 14. Jahrhunderts) übernommen werden[10]. Letzterer jedoch schwächt die Härte des genannten Grundsatzes ab, indem er behauptet, daß die vom geschriebenen Recht vorgesehene *aequitas* auch dann angewandt werden kann, wenn sie im Widerspruch zum *rigor scriptus* steht, und zwar dann, wenn ein Zweifel hinsichtlich des genauen Sinnes der strengen Verpflichtung des geschriebenen Rechtes besteht.

Nach Cino von Pistoia liefert der bedeutende Doktor beider Rechte am Studium von Perugia, Baldo degli Ubaldi, den letzten großen Beitrag zur Theorie über die Anwendung der *aequitas* als Mittel der Rechtsauslegung[11]. Nach seiner Lehre kommen die Begriffe *«aequitas»* und *«Interpretation»* zu einer vollständigen Übereinstimmung, wenn er sagt, daß das Gesetz keine Anwendung mehr finden kann, sobald es an der vom Gesetzgeber gewollten Zielbeziehung fehlt. Und es muß auch festgehalten werden, daß dem Meister aus Perugia, wenn er zu dieser Schlußfolgerung kam, der scholastische Begriff der Epikie (der – wenigstens der Sache nach – mit dem der *aequitas* zusammenfällt, wenn nämlich in einem bestimmten konkreten Falle die Anwendung eines Gesetzes nicht in Frage kommt, welches doch in seinem buchstäblichen Wortlaut diesen Fall zunächst mit einschließen zu müssen scheint) nicht fremd war.

Bei Baldo degli Ubaldi erfährt die von der mittelaterlichen Kanonistik entwickelte Lehre von der *aequitas* ihre triumphale Krönung. Später, als die Arbeit der Kommentatoren des bürgerlichen wie des kirchlichen Rechtes zu einem reichlich unfähigen *mos italicus iuris docendi* verflacht ist, tun diese Leute nichts anderes mehr, als mehr oder weniger paraphrasierend die Ergebnisse zu übermitteln, zu denen die großen Juristen des Goldenen Zeitalters gelangt waren. Ihre Arbeit sollte sich erschöpfen in farblosen Auslassungen, in einem Breittreten früherer Forschungsergebnisse, das sich auf weitschweifige Kommentare zu allen möglichen Argumenten der vorausgehenden Autoren beschränkte.

II. Die nachtridentinische Gerichtspraxis und der Verfall der Idee der aequitas

An diesem Punkte wird es gut sein, wenn wir ein wenig verweilen, um zu prüfen, welche Anwendung die auf die *aequitas canonica* bezüglichen Prinzipien in der Gerichtspraxis fanden, wobei wir ansetzen wollen bei dem Zeitpunkt, von dem an uns die Möglichkeit eines größeren Einblicks in diese Praxis gegeben ist, bei dem Zeitpunkt, der zugleich den Beginn des Verfalls der Idee der *aequitas* markiert zugunsten des Überhandnehmens einer rigoristischen Auffassung von der kirchlichen Disziplin und des allgemeinen Verständnisses des Kirchenrechtes: Damit wollen wir anspielen auf den geschichtlichen Augenblick des Triumphes der tridentinischen Reform in der Rechtsgelehrsamkeit der römischen Gerichtshöfe.

In der vorausgehenden lichtvollen Zeitspanne vom Beginn des 13. Jahrhunderts bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts hatte der Triumph der Idee der *aequitas* in ihrer tiefsten Bedeutung als vollkommener (von der Liebe gemilderter) Gerechtigkeit seinen bedeutsamsten Ausdruck für die Anwendung durch die Jurisprudenz in einem Spruch der Richter von Bologna gefunden: Als diese mit der Frage konfrontiert worden waren, ob die Todesstrafe, welche von den städtischen Rechtssatzungen für denjenigen vorgesehen war, der im Rathaus Blut vergossen hätte, gegen den Wundarzt verhängt werden müsse, dem dies in der Absicht, einen Kranken zu retten, unterlaufen war, hatten sie diese Frage verneinend beantwortet.

Mit dem Schiedsspruch war die *aequitas* zur höchsten Würde eines Interpretationsmittels erhoben worden: Da hatte der Richter bei der Prüfung der *ratio legis* im Lichte des Begriffes *aequitas* feststellen können, daß in diesem konkreten Falle das vom Gesetzgeber gewollte Ziel nicht erreicht würde, so daß er sich für die Nichtanwendbarkeit des Gesetzes entschied.

Die nachtridentinische Rechtswissenschaft der römischen Gerichtshöfe stand dann entsprechend den rigoristischen Prinzipien, von denen sich die Gegenre-

formation leiten ließ, notgedrungen im Zeichen des Verfalls der Idee der *aequitas*. Die Gegenreformation stellt die Reaktion dar gegen all das, was den Zusammenbruch der Universalmonarchie der Päpste ausgelöst hatte, diesen Zusammenbruch, der sich gleichzeitig mit dem Untergang der mittelalterlichen Welt vollzogen hatte.

Das universale Amt des Papsttums war im Exil von Avignon zum Werkzeug der Machtpolitik Frankreichs geworden. Dann, unmittelbar nach der Rückkehr der Päpste nach Rom, war die Einheit der Kirche vom Unwetter des großen abendländischen Schismas zerrissen worden. Später machte die geistige Haltung der modernen Welt den Weg zu Luther und zu Macchiavelli frei. So folgte schließlich auf das neue große Unwetter der protestantischen Reformation die tridentinische Reaktion.

Die Untersuchung der Rechtswissenschaft der Rota im 17. Jahrhundert zeigt uns, wie sehr diese ein Ausdruck der rigoristischen Auffassung vom Kirchenrecht, wie sie von der Gegenreformation heraufgeführt worden war, ist. Nicht daß unter dem Diktat dieser Lehrmeinungen der Begriff der *aequitas* ganz untergegangen wäre, er erhält hier vielmehr – entgegen allen naheliegenden Vermutungen – ein ganz besonderes Gewicht. Aber dieser Begriff von *aequitas* hat die Tendenz, einen streng juridischen Charakter anzunehmen, da er mit dem Begriff der vollkommenen Gerechtigkeit gleichgesetzt wird und der Komponente der *caritas* oder der *benignitas* beraubt wird, welche im konkreten Falle eine *relaxatio legis* in sich einschließt.

So finden wir in einem Rotaurteil aus dieser Zeit (Romana Retractus, 29 – I – 1629, coram Merlino)[12] die Aussage: «rigor scriptus praeferri debet aequitatui non scriptae». Und in einem anderen zeitgenössischen Urteil (Mediolanen. Pecuniaria, 18 – VI – 1629, coram Motmanno)[13] wird ausgeschlossen, daß *ratione aequitatis* der vom Schuldner vorher gewährte Kredit gegen eine neu enstandene Schuld aufgerechnet werden dürfe.

Das Rotaurteil aber, auf das wir hier am stärksten die Aufmerksamkeit lenken müssen, da es vor allem die der Anwendung der *aequitas* im Klima der Gegenreformation gesteckten Grenzen aufzeigt, ist dieses: Urbevetana Rescissionis Contractus vom 24. Januar 1633, coram Merlino[14], das bezeichnet wird als «magistralis decisio et legali eruditione plena». Dieses Urteil erklärt einen Kaufvertrag für null und nichtig *propter defectum conditionis*, weil der Preis der verkauften Sache nicht von dem mit der Schätzung dieser Sache beauftragten Fachmann festgesetzt worden war. Das Urteil behauptet, daß man sich nicht auf die *aequitas canonica* berufen könne, um die Schätzung der zum Verkauf stehenden Sache «ad arbitrium boni viri» jemand anderem als dem bevollmächtigten Fachmann anzuvertrauen. Auf eine solche *aequitas* könne man nicht rekurrieren, «quia haec aequitas non reperitur scripta» und weil die Regel beachtet werden müsse, wonach «iuris rigor servandus est ubicumque aequitas non est scripta». So kann sich der Richter nicht willkürlich auf eine *aequitas* berufen, die im Widerspruch steht zum geschriebenen Gesetz.

Das beherrschende Motiv in diesem Rotaurteil wie in vielen anderen aus dieser Zeit ist also der Tatbestand, daß man sich nicht auf eine *aequitas* berufen könne, die im Widerspruch steht zum Wortlaut des Gesetzes, wobei die *aequitas* nur als in Harmonie (*«congruentia»*) mit den Prinzipien des Naturrechts stehend verstanden werden müßte.

III. Ein neuer Kurs im Leben der Kirche

Diese Leitnorm sollte in der Rechtsprechung der römischen Gerichtshöfe bis in unsere Tage in Geltung bleiben, nämlich bis zu dem «neuen Kurs» des kirchlichen Lebens, der vom Zweiten Vatikanischen Konzil eröffnet wurde. Ein Vorzeichen dieses «neuen Kurses» können wir erkennen in den richtungsweisenden Worten Papst Pius' XII. zur Eröffnung des Gerichtsjahres der Rota am 1. Oktober 1940. Bei dieser Gelegenheit sagte der Papst: «Als Tochter der Kirche weiß auch die Sacra Romana Rota die Gerechtigkeit mit der Barmherzigkeit zu verbinden, weil der Barmherzigkeit, der Gefährtin der Gerechtigkeit, die Schwächen, die Angst und die Bosheit des Menschen nicht unbekannt sind. Und wie sie der Verteidigung weiteste Freiheit einräumt und dem Armen zu Hilfe kommt, so legt sie doch der unverdorbenen und unparteiischen Anwendung des Gesetzes, welche die Rechtsprechung sich angelegen sein läßt, kein Hindernis in den Weg.»

Und ein anderes bemerkenswertes Zeichen der Zeit – auch wenn es diesmal nicht aus der katholischen Kirche kommt – können wir erkennen in dem vorbereitenden Bericht für das kommende Konzil der orthodoxen Kirche, in welchem der *akribia*, welche auf die strikte Anwendung des kanonischen Rechtes zielt, die heilsame *ökonomia* der Kirche entgegengesetzt wird, welche die modifizierte und flexible Anwendung eben desselben Gesetzes darstellt. Diese heilsorientierte *ökonomia* wird eingeordnet in der Perspektive auf die Heilsökonomie Christi. Es ist also Recht und Pflicht der Kirche, in Übereinstimmung mit dem Beispiel der *ökonomia* Christi mit derselben Liebe und demselben Zartgefühl wie eine Mutter mittels der Gnade sich der verschiedenen Schwächen und Fehltritte der Menschen in ihrem Leben als gläubige Christen anzunehmen.

IV. Nach dem Zweiten Vatikanum

Die neue Lage der Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat auch die schwierige Frage nach der Gültigkeit eines im Namen der *aequitas* gefällten Urteils *contra* oder *praeter legem* aufkommen lassen. Die Lösung dieses Problems stellt sich im Augenblick besonders schwierig dar, insofern die Arbeit an der Revision des kanonischen Rechtes im Licht der vom Konzil aufgestellten Normen immer noch im Gange ist. Und während einerseits in diesem neuen Klima die Notwendigkeit einer dynamischeren Betrachtung der Gerechtigkeit und einer funktionaleren Interpretation des Gesetzes nicht zu leugnen ist – entsprechend der Überlegung, daß der Mensch selbst herausfinden muß, was moralisch richtig ist, und nicht einfach nur von der Konformität des Gesetzes mit dem Recht ausgehen kann –, so ist andererseits genau so wahr, daß man die Gültigkeit und Wirksamkeit des derzeit geltenden Rechtes nicht aufgrund der bloßen Tatsache, daß es gerade einer Revision unterzogen wird, verneinen kann.

Wie Pedro Lombardìa, ein hervorragender Kenner der neuen Probleme des Kirchenrechtes, treffend gesagt hat, hat das Geheimnis der Kirche eine Dimension der Gerechtigkeit, welche der Kanonist aufdecken muß, um so die Harmonie zwischen dem göttlichen Heilsplan und dem Kurs, dem die Kirche mit ihrem rechtlichen Handeln menschlicher und kontingenter Art folgen soll, einsichtig zu machen.

Diese «Dimension der Gerechtigkeit» impliziert, daß die *aequitas* nicht eine Zerstörung des Kirchenrechts bedeuten kann und muß. Das Recht ist absolut notwendig für das Leben der Kirche, und jeder Appell an die *caritas*, aus dem man einen Vorwand zu machen sucht, sich der Erfüllung seiner eigenen Pflichten und der Achtung vor den Rechten des anderen zu entziehen, ist nichts anderes als ein Trugschluß.

Die extreme Folgerung einer Ablehnung des kanonischen Rechtes kann man weder ableiten aus der Tatsache, daß der geltende *Codex Iuris Canonici* in vielen seiner Teile von der gesellschaftlichen Wirklichkeit unserer Zeit überholt zu sein scheint, noch aus den Dokumenten des kirchlichen Lehramtes, vor allem nicht aus den Dekreten des Zweiten Vatikanischen Konzils. Unter diesen Voraussetzungen also muß man in der derzeitigen Entwicklungsphase des Kirchenrechtes das Problem der Anwendung der *aequitas* diskutieren. Diese Anwendung muß geschehen im Rahmen einer Rechtsordnung, die als solche allzeit gültig sein wird und die auf die Verwirklichung einer wahren und vollkommenen Gerechtigkeit hingeordnet ist, soweit dies möglich ist.

Die Epikie kann in jenen negativen Fällen zum Zuge kommen, die es erlauben, sich zugunsten der individuellen Freiheit gegen den Buchstaben des Gesetzes zu entscheiden. Über das Gebot des geschriebenen Gesetzes hinaus kann die Epikie auch ein Handeln nahelegen oder – je nach dem besonderen Fall – sogar zur Pflicht machen, das über das vom Gesetz Geforderte hinausgeht.

Anläßlich der Fünfzigjahrfeier der Promulgation des Codex Iuris Canonici hat Paul VI. ausdrücklich zu verstehen gegeben, daß das Recht in der Kirche nicht verstanden werden darf als eine bloße Ausübung von Autorität, sondern daß es zu verstehen ist als ein Werkzeug zum Schutze der Freiheit natürlicher Personen und moralischer Gebilde, welche miteinander das Ganze der Kirche ausmachen. Diese Erklärung des Papstes wird besondere Anwendung finden müssen im administrativen Bereich, insofern es um die Reform der römischen Kurie geht – vor allem, was den Schutz der Rechte der Gläubigen betrifft –, sodann aber auch im Bereich des Strafrechtes, welches einer tiefgreifenden Reform bedarf, damit die Kompliziertheit überwunden wird, an der die Normen des Codex in diesem Bereich leiden, so daß er in der Praxis unanwendbar wird.

Diese Reform muß die Möglichkeit beseitigen, daß jemandem der Prozeß gemacht wird ohne geeignete Garantien zur Sicherstellung der Verteidigung des Angeklagten und zur Verhinderung ungerechter Behandlung. Sie wird versuchen müssen, so vorzugehen, daß die Verhängung der kanonischen Strafe gegründet ist auf die Achtung vor der Person des Delinquenten, dessen Recht, seinem Gewissen gemäß zu handeln, stets gewahrt werden muß. Wenn aber ein schwerwiegender und die Gemeinschaft belastender Verstoß vorliegt, soll die Sanktion nicht verhängt werden, um den Gesetzesbrecher zu züchtigen, sondern vor allem, um die Gemeinschaft, die Ordnung der Kirche und die unverfälschte Echtheit des christlichen Zeugnisses zu schützen. Unter diesem Blickwinkel muß die Idee der *aequitas* – verstanden in ihrem genauen Sinne als vollkommene Gerechtigkeit und ergänzt durch die Komponente der christlichen *caritas* – ein großes Gewicht für die Reform des Codex Iuris Canonici und bei der Anwendung der Normen auf den konkreten Fall erhalten.

Die *aequitas* wird so die Härte des Gesetzes überwinden, des Gesetzes, das nur dazu notwendig ist – und auf das man in einer vollkommenen Gesellschaft, wie es die Kirche ist, andererseits auch nicht verzichten kann –, um die Idee der *caritas*, der göttlichen Liebe, zu verwirklichen.

Und hier halten wir es, um damit zugleich zum Schluß zu kommen, für angemessen, an ein tiefschürfendes Wort eines der erlesensten Geister des derzeiti-

gen Katholizismus zu erinnern, an ein Wort von Jacques Maritain: «La loi est juste. La loi est nécessaire, – de la nécessité de la transformation pour le salut, c'est-à-dire pour la vie éternelle avec Dieu. Mais la loi n'est pas Dieu. Et Dieu n'est pas la loi. – Il est Amour.»[15]

[1] Der erste Teil dieses Beitrages stellt eine Zusammenfassung einer neueren Monographie des Verfassers zu diesem Thema dar: P. G. Caron, «Aequitas» romana, «misericordia» patristica ed «epicheia» aristotelica nella dottrina dell' «aequitas» canonica (Mailand 1971).

[2] Hugutio Pisanus, Summa super Decreto, super D. L. (Bibl. Vat., ms. Vat. lat. 2280, fol. 50 ra).

[3] Johannes Teutonicus, Glossa Ordinaria in Decretum, ad c. 18, Exigunt, C. I, q. 7, gl. s.v. causae.

[4] S. Thomas, Summa Theologica, Ia–IIae, q. 96, art. 6; ibid., IIa–IIae, q. 120, art. 1.

[5] Henricus a Segusio Cardinalis Hostiensis, Summa Aurea (Lugduni 1586) lib. V, tit. De dispensationibus, n. 1, fol. 436 vb.

[6] F. Suarez, De legibus ac de Deo legislatore, Lib. VI, Cap. VII, n. 11 (Opera omnia, ed. Berton, Paris 1856, tom. VI).

[7] Hugutio Pisanus, op. cit., ad c. 25, Ut constitueretur, Dist. L (Bibl. Vat., ms. Vat. lat. 2280, fol 50 ra).

[8] Joannes Teutonicus, loc. cit.

[9] Bernardus de Botono Parmensis, Glossa Ordinaria in Decretales D. Gregorii Papae IX (Venetiis 1605) Lib. I, tit. 36, De transactionibus, c. 11, Ex parte, gl. s.v. Aequitate.

[10] Dynus Mugellanus, Commentarius mirabilis super titulo de regulis iuris (Lugduni 1540) Regula 2, Possessor, fol. 19 verso; Cynus Pistoriensis, In Codicem et aliquos titulos primi Pandectorum Tomi, id est Digesti veteris doctissima commentaria (Francofurti ad Moenum 1578; Neudruck Turin 1964) Super Codic. Lib. I. 1. Inter aequitatem, c. 12, fol. 25.

[11] Baldus Ubaldi Perusinus, In primam Digesti veteris partem Commentaria (Venetiis 1599), tit. De iustitia et iure, 1. 7, Omnes populi, nn. 59 – 60, fol. 14 r.

[12] S. Rotae Romanae decisionum novissimarum a Paulo Rubeo J. C. Romano selectarum, tom. I (Romae, Typis Vaticanis 1642) decis. CCXLIII, coram R. P. D. Merlino Decano, Romana Retractus, 29 – I – 1629, n. 6, pag. 465.

[13] Ibid., decis. CCCV, coram R. P. D. Motmanno, Mediolonanensis Pecuniaria, 18 – VI – 1629, n. 6, pag. 575.

[14] Ibid., tom. II (Romae, Typis Vaticanis 1640) decis. CLXXII, coram R. P. D. Merlino, Urbevetana Recissionis Contractus, 24 – I – 1633, n. 54 – 59, pag. 327.

[15] «Das Gesetz ist gerecht. Das Gesetz ist notwendig, und zwar im Sinne der Notwendigkeit der Umwandlung für das Heil, das heißt für das ewige Leben mit Gott. Aber das Gesetz ist nicht Gott. Und Gott ist nicht das Gesetz. – Er ist die Liebe.»

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

PIER GIOVANNI CARON

Doktor der Rechtswissenschaft der Universität Turin und der Politischen Wissenschaften der Universität Pavia. Habilitation in Kirchenrecht an der Katholischen Universität vom Heiligsten Herzen Jesu in Mailand. Seit 1954 Lehrbeauftragter für Staatskirchenrecht und dann Ordinarius für Kanonisches Recht an der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Camerino. Seit 1974 Ordinarius für die Geschichte der Beziehungen zwischen Staat und Kirche an der Fakultät für Politische Wissenschaften der Universität Triest. – Wichtigste Veröffentlichungen: La rinuncia all'ufficio ecclesiastico nella storia del diritto canonico dalla età apostolica alla Riforma Cattolica (Mailand 1946); I poteri giuridici del laicato nella Chiesa primitiva (Mailand 1948, ²1975); «Aequitas» romana, «misericordia» patristica ed «epicheia» aristotelica nella dottrina dell' «aequitas» canonica (dalle origini al Rinascimento) (Mailand 1971); Les limites entre le pouvoir civil et le pouvoir ecclésiastique dans l'interprétation médiévale de l'épître gélasienne («Mélanges E. R. Labande», Poitiers 1974, pp. 105 – 115). – Anschrift: Università degli Studi di Trieste, Facoltà di Scienze Politiche, Piazzale Europa 1, I–34127, Trieste, Italien.

Juan Luis Acebal

Die Rolle des Richters im Bistum

Die Rolle des Diözesanrichters, der seine Richteraufgabe im Namen des Bischofs ausübt, gestattet eine dreifache Analyse: die der vom Gesetz «vorgeschriebenen» Rolle (was diese Rolle sein soll), die der «wirklichen» Rolle, wie sie ausgeübt wird (also die de-facto-Rolle des Richters), und die der «idealen» Rolle (was man von der Rolle des Richters wünschen möchte)[1]. Es ist im hier verfügbaren Raum nicht möglich, all diese Seiten darzulegen. Wir werden daher eine Zusammenfassung einiger Aspekte der «vorgeschriebenen» Aufgabe des Richters bieten, aber doch nicht auf kurze Erwägungen über die «ideale» Aufgabe verzichten.

I. Abwertung der Rolle des Diözesanrichters

Bevor wir an die Analyse der Rolle des Dözesanrichters schreiten, empfiehlt es sich, ein par Hinweise zu machen auf Gegebenheiten, die die Achtung vor seiner Gestalt und Aufgabe mindern.

Die Rolle des Diözesanrichters hat in erster Linie an Bedeutung verloren, weil seiner Zuständigkeit vom Recht selber gewisse Fragen entzogen worden sind. Eine Reihe von Prozessen sind nun dem Papst oder den Gerichtshöfen des Römischen Stuhles vorbehalten (Can. 1557), von denen einige der Zuständigkeit des Diözesanrichters angehören könnten. Auch unterstehen ihm prinzipiell die Streitfälle nicht, die sich auf die zeitlichen Rechte oder Güter des Bischofs, die bischöfliche Mensa oder die Diözesankurie beziehen. Streitigkeiten, die zwischen Ordensleuten, Häusern oder Provinzen des gleichen klerikalen Instituts päpstlichen Rechtes entstehen, fallen ebenfalls nicht unter seine Zuständigkeit. Auch kann er keine Eheprozesse einleiten, bei denen es um Nichtvollzug der Ehe oder Auflösung zugunsten des Glaubens geht. Das gleiche gilt von Prozessen um die Priesterweihe, ganz zu schweigen von den Selig- und Heiligsprechungsprozessen.

Ein neues Kapitel von Kompetenzentziehung, das die Stellung und Wirksamkeit des Diözesanrichters noch weiter schwächen und verändern wird, ist mit der Errichtung der regionalen und mehrdiözesanen Gerichtshöfe eröffnet worden. Bis jetzt sind dies «Sondergerichte»; das heißt, sie sind für Nichtigkeitserklärungen von Ehen zuständig. Aber in den Bistümern bestehen die entsprechenden Diözesangerichte weiter und sind «allgemeine» Gerichtshöfe, d.h. sie sind für jede Art von Fällen zuständig, ausgenommen die der Nichtigkeit von Ehen. Der Hl. Stuhl empfiehlt nun die Schaffung solcher mehrdiözesanen Gerichtshöfe, und aller Voraussicht nach werden sie in Zukunft noch bedeutend zahlreicher werden. Wichtiger jedoch ist noch, daß die geplanten mehrdiözesanen Gerichte für jede Art von Prozessen, nicht nur für die erwähnten Nichtigkeitserklärungen von Ehen, zuständig werden können. Es ist behauptet worden, die bestehenden Regionalgerichte schalteten praktisch die richterliche Macht des Diözesanbischofs und erst recht die seines Offizials aus. Wenn nun die genannten Gerichtshöfe eine «allgemeine» Zuständigkeit erhalten, so wird diese Ausschaltung noch viel radikaler sein. Die Zuständigkeit und Aufgabe des Diözesanrichters wird auf die Prozesse beschränkt sein, die nach dem vorgesehenen summarischen Verfahren weitergeleitet werden, und das werden nach dem allgemeinen Recht nur die Fälle von Ehetrennung sein. Solche kommen aber praktisch auf der Welt nirgends vor außer für den Augenblick in den spanischen Bistümern. Wenn wir noch die bekannte Tatsache hinzufügen, daß die Diözesangerichte außer Ehefällen keine Tätigkeit mehr entfalten, so können wir uns eine Idee von der schweren Schmälerung der Rolle des Diözesanrichters in der Zukunft machen.

Die künftige Schaffung von Verwaltungsgerichten verbessert die Lage des Diözesanrichters nicht, denn ihre Fälle werden nicht den gewöhnlichen Gerichten anvertraut, und ihr Bereich wird ebenfalls überdiözesan (regional oder national) sein.

Diese Organisations- und Strukturreformen lassen den Horizont des Diözesanrichters im Rahmen eines mehrdiözesanen Gerichtshofes sehr düster erscheinen und weisen klar auf die radikale Einschränkung der Bistümer auf ihrem Gebiete hin. Dagegen wird die Gestalt des Regionalrichters und die des unabhängigen Diözesanrichters gehoben.

II. Die Aufgabe des Diözesanrichters im allgemeinen

Die Aufgabe des Diözesanrichters besteht – kurz gesagt – darin, durch Urteile, welche die Gesetze mit *aequitas* auf den fraglichen Fall anwenden, im Bereich der Bistumsgemeinschaft die Gerechtigkeit zur Herrschaft zu bringen. Wenn man sie eingehender darzulegen versucht, wird man sagen, die Tätigkeit des Richters habe direkt oder indirekt die folgenden allgemeinen Ziele: die Freiheit, die Würde und die übrigen Rechte der Gläubigen zu schützen; die Ordnung und

Gerechtigkeit in den innerkirchlichen Beziehungen wiederherzustellen; die verletzten Rechte zu erneuern und die Rechtsverletzungen und angetanes Unrecht wiedergutzumachen; Streitfälle, die zwischen Gläubigen entstanden sind, zu lösen; die Besserung der Fehlenden anzustreben; Frieden und Eintracht in den christlichen Gemeinschaften und in den Orden zu bewahren und zu fördern; die Heiligkeit der Ehe und des Familienlebens zu schützen; das öffentliche Wohl der Kirche im Bistum als notwendiges Klima für das Zusammenleben in Liebe und für das Heil der Seelen zu gewährleisten; die Aussöhnung streitender Parteien zu versuchen, um Gerichtsverhandlungen zu vermeiden; unermüdlich die Wahrheit als Grundlage und Garantie der Gerechtigkeit zu suchen.

Diese Aufgaben muß der Richter mit voller Hingabe, wahrer Berufskenntnis, Unparteilichkeit, Geschmeidigkeit, Ehrlichkeit, Liebe und pastoralem Empfinden zu erfüllen suchen. Sie verlangen für ihn aber auch ausgiebige Vollmachten in der Führung der Prozesse, eine tatsächliche, kraftvolle Unabhängigkeit und eine Festigkeit, die sich einzig der Wirksamkeit in der Erfüllung seiner Aufgaben unterordnet. Einige dieser Bedingungen sind so wichtig, daß wir, falls sich dies für ihre Verwirklichung und Sicherung als notwendig erwiese, nicht zögern würden, uns für eine Autonomie der Verwaltung des Rechtswesens in der ganzen Kirche unter der Oberleitung der Apostolischen Signatur einzusetzen, die ja schon mit der Überwachung und Leitung der Gerichtshöfe beauftragt ist.

III. Grundlegende Dimensionen der Richteraufgabe

Werfen wir kurz einen Blick auf einige Tätigkeiten des Diözesanrichters. Wir möchten dabei seine Bedeutung für die Gestaltung der Rechtsprechung hervorheben und in einen weiteren Rahmen stellen.

A. Der Richter als Vermittler der Gerechtigkeit

Dies ist vielleicht der Titel, der der Aufgabe des Richters am besten entspricht. Er ist der Vermittler der Gerechtigkeit, weil er durch seine Entscheidungen das Gesetz auf das Leben anwendet, das Handeln mit den Rechten in Harmonie bringt, richtig bestimmt, was gerecht ist. Der Richter muß nach einem Wort des Aristoteles, das Thomas von Aquin erwähnt[2] und die päpstlichen Lehräußerungen wiederholt auf den kirchlichen Richter anwenden, gewissermaßen eine lebendige, «beseelte Gerechtigkeit» sein. Denn seine Sendung ist es nach den Worten Pius' XII., «ein Abbild der Gerechtigkeit Gottes zu sein, mag es sich nun darum handeln, Streitigkeiten zu schlichten oder Verfehlungen einzudämmen»[3]. Vielleicht wäre es noch ausdrucksvoller und treffender, ihn als «Vicarius justitiae» statt als «Vicarius judicialis» zu bezeichnen. Das würde noch besser zum Ausdruck bringen, daß er Diener, Verteidiger und Garant der Gerechtigkeit ist, nicht bloß Diener des Gesetzes, der Gesetzmäßigkeit. Man darf nicht vergessen, daß der Diözesanrichter auf religiösem Gebiete zu richten hat, daß er über Religionsfragen und für eine religiöse Gemeinschaft entscheidet. Daraus ergibt sich die theologische und apostolische Reichweite der Gerechtigkeit, die er verwaltet: «Sein ganzes Handeln geht darauf aus, die Kirche, die Braut Christi, vor ihrem göttlichen Bräutigam und vor den Menschen heilig und unbefleckt zu zeigen»[4]. Dieses Vermittleramt verlangt vom Richter Ehrbarkeit, Objektivität, Unparteilichkeit, Unabhängigkeit, Verständnis, Liebe und Eifer für die Wahrheit.

Soll der Diözesanrichter nicht zum Vermittler der Ungerechtigkeit werden, so muß er den Gläubigen eine Gerechtigkeit bieten, die für alle zugänglich, wirksam und billigdenkend ist. Seine Gerechtigkeit muß rasch kommen; Langsamkeit ist schon eine Ungerechtigkeit. Das verlangt von ihm volle Hingabe an sein Amt und aufmerksame Wachsamkeit während des ganzen Prozesses, Sorgfalt in der Annahme der Gesuche, Festigkeit in der Ablehnung unbegründeter Forderungen, verzögernder Einwände, nichtiger Beweise, unbegründeter Fristen. Überdies darf seine Rechtsprechung nicht kostspielig sein; denn eine solche ist besonders im Bereich der Kirche eine untragbare Ungerechtigkeit. Mehr noch: Man muß bei den Diözesangerichten zur unentgeltlichen Rechtsprechung gelangen und nötigenfalls zur Unfähigkeitserklärung von Verteidigern, die überhöhte Honorare fordern, oder zur Schaffung einer Körperschaft von Rechtsgelehrten im Dienst der Kirche, denen dafür ein festes Gehalt gegeben wird. Und schließlich muß der Richter dem Gesetz entsprechend entscheiden; denn dieses soll für den Rechtsuchenden eine Garantie gegen Ungerechtigkeiten bieten, die der Richter allenfalls durch Irrtum, Unwissenheit, Überstürzung, Eigennutz, Leidenschaftlichkeit oder Parteilichkeit begehen könnte.

Als Vermittler der Gerechtigkeit muß der Diözesanrichter eine dynamische, schöpferische Haltung auf dem Gebiet des Rechtswesens einnehmen, muß Schöpfer der Rechtsgelehrtheit werden. Man hat Montesquieu vorgeworfen, er habe auf dem weltlichen Gebiet die Richtermacht, die dritte der politischen Mächte, vernichtet, weil er den Richter als «den Mund, der die Worte des Gesetzes ausspricht,» auffaßte und ihm so jede rechtschöpferische Tätigkeit mittels seiner Rechtsprechung entzog. In der Kirche ist die rechtschaffende Leistung des Richters sozusagen nicht exi-

stent, da einzig die römische Rota mit ihrer Rechtswissenschaft neue Wege öffnet. So verarmt die Arbeit des Diözesanrichters, und die kulturellen Eigenheiten der Völker, in denen der Katholizismus Gestalt annimmt, werden nicht beachtet. Der Diözesanrichter muß die edelste, menschlichste, schöpferische seiner Tätigkeiten, die rechtswissenschaftliche Initiative, wieder gewinnen. Der Richter ist nicht bloß ein Werkzeug oder Diener der Macht, die er innehat. So sagt Paul VI., wer die heiligende Macht innehabe, sei nur Diener und Werkzeug, wer dagegen die rechtsetzende Macht besitze, wie das beim Richter der Fall sei, sei «verantwortlicher Vollzieher und Zweitursache»[5], dessen wirkende, untergeordnete Dynamik sich im Werke, das er vollbringt, widerspiegeln soll.

Ähnlich sollte der Richter Träger der urteilenden Kontrolle der kirchlichen Gesetzgebung sein. Diese Tätigkeit ist in der Kirche nicht vorgesehen, würde sich aber für den Diözesanrichter in grundlegender Weise auf die Bistumsnormen erstrecken.

B. Der Richter als Schützer der persönlichen Rechte

Der Richter ist im Namen des Bischofs der Schützer der persönlichen Rechte der Gläubigen. Dies ist der Daseinsgrund der richterlichen Tätigkeit. Er muß daher die persönlichen Rechte der Gläubigen erkennen, erklären, garantieren, verwirklichen und wiederherstellen. Er schützt auf direkte, unmittelbare Art das besondere Wohl der Gläubigen, zum Unterschied vom Gesetzgeber und vom ausführenden Verwalter, die direkt und unmittelbar das Allgemeinwohl zum Ziele haben. Daher kann der Richter nicht das Wohl des Einzelnen dem Gemeinwohl opfern. Verletzt er die Interessen des Einzelnen, so schädigt er auch das Gemeinwohl, arbeitet nicht an der Ordnung, dem Frieden, der Gerechtigkeit in der Gemeinschaft mit, die das unmittelbare Objekt der Richtertätigkeit sind. Die Bedeutung dieser Schützertätigkeit für die individuellen Rechte ist so groß, daß im künftigen kirchlichen Gesetzbuch der Titel «De processibus» ersetzt wird durch «De modo procedendi pro tutela iurium».

Zur Stärkung der Aufgabe als Vermittler der Gerechtigkeit und zur Sicherung des Schutzes der persönlichen Rechte sollte der Bereich der Tätigkeit des Diözesanrichters erweitert werden. Wenn mehrdiözesane Gerichtshöfe geschaffen werden, so sollte man, um den Zugang der Gläubigen zur Rechtsprechung zu erleichtern, dem Diözesanrichter seine Zuständigkeit zusammen mit der des Regionalgerichtshofes erhalten. Den Gläubigen würde man dabei das Recht der Wahl zugestehen, wie es schon für die Prozesse vorgesehen ist, die für ein summarisches Verfahren weitergeleitet werden. Der Diözesanrichter sollte der zuständige Richter für Streitigkeiten sein, die zwischen physischen oder moralischen Personen des gleichen Ordensinstituts päpstlichen Rechts entstehen. Denn die Streitfälle zwischen Ordensleuten sind so selten, daß die Ernennung eigener Richter hierfür nicht gerechtfertigt ist. Überdies ist es schwierig, für diese Richteraufgabe geeignete und mit der nötigen Berufserfahrung ausgestattete Personen zu finden.

Der Diözesanrichter sollte über die ordentliche Vollmacht verfügen, Prozesse wegen Nichtvollzugs oder Auflösung der Ehe um das Glaubens willen einzuleiten, ohne dazu der Delegation des Bischofs zu bedürfen; denn obwohl dies keine richterliche Funktion ist, ist es in Wirklichkeit doch er, welcher diese Prozesse einleitet. Das gleiche sollte für die Prozesse wegen der Rückversetzung in den Laienstand gelten.

Trotz der Wahlfreiheit, die man im Reformprojekt des Prozeßrechts schon vorgesehen hat, finden wir, man sollte die Verwaltungsgerichtsbarkeit oder die richterliche Kontrolle der Verwaltung den gewöhnlichen Metropolitan- oder Regionalgerichten anvertrauen, statt zu diesem Behuf besondere Verwaltungsgerichte zu schaffen; sie sind überflüssig, da die Vollmachten in der Kirche nicht getrennt sind. Die Gerichtseinheit ist für die Kirche wünschenswert, und es würde genügen , daß in jedem Fall verschiedene Möglichkeiten des Vorgehens vorhanden wären. So könnte man im Rahmen der gewöhnlichen Gerichtshöfe nötigenfalls Verwaltungsabteilungen schaffen.

Der Diözesanrichter könnte noch viele Aufgaben übernehmen, denen nicht streng richterliche, sondern schiedsrichterliche oder vormundschaftliche Natur zukommt. Nach der Überlieferung der Apostel und der Urkirche könnte der Richter im Namen des Bischofs selbst in zeitlichen Auseinandersetzungen Schiedsrichter und Vermittler der Gläubigen sein; freilich würden seine Entscheide vor dem weltlichen Gericht keine Wirkung haben.

C. Der Richter bei der Wahrheitsfindung

Der kirchliche Richter übt nach den Worten Johannes XXIII. ein «ministerium veritatis» aus[6]. Denn der Prozeß ist nur ein Mittel, um zur Erkenntnis der objektiven geschichtlichen Wahrheit zu gelangen, und das Urteil ist ein Akt, der der Wahrheit rechtlichen Wert verleiht. Daher darf der Richter nicht zulassen, daß die Prozeßnormen verdreht und zum Hindernis der Erkenntnis der Wahrheit gemacht werden. Die objektive Wahrheit ist die Frucht der Zusammenarbeit aller, die am Prozeß teilnehmen. Die Aufhebung der Geheimhaltung des Untersuchungsprozesses ist daher

für die Verteidiger der Parteien von entscheidender Bedeutung, wenn sie wirksam an der Erforschung der Wahrheit mithelfen sollen. Richter und Verteidiger dürfen nicht weiterhin verschiedene, durch Argwohn und Verdacht getrennte Welten sein.

Der Richter muß sich bemühen, jedes Auseinanderklaffen zwischen der vom Prozeß erreichten und der geschichtlichen Wahrheit zu vermeiden, indem er seine Möglichkeiten in der Leitung des Prozesses, in der Gestaltung der Untersuchung und der freien Wertung der Beweise mit vollem Bewußtsein einsetzt. Da die Wahrheit als Grundlage der Gerechtigkeit so wichtig ist, verlangt sie mit besonderem Nachdruck, daß der gleiche Richter die Untersuchung des Falles führt und das Urteil fällt und daß man dem gerichtlichen Geständnis und dem Zeugenbeweis größeres Vertrauen und mehr Beweiskraft zugesteht.

D. Der Richter übt einen wahrhaft seelsorgerlichen Dienst aus

Die Verwaltung des Rechtswesens in der Kirche ist eine Tätigkeit im Dienst der Seelsorge; sie ergibt sich aus der pastoralen Vollmacht und Sorgepflicht, die mit der Schlüsselgewalt gegeben sind. Wer glaubt, die Richtertätigkeit in der Kirche stehe nicht im Dienst der Rettung der Seelen, der würde sie «fern vom Zweck und der Einheit des der Kirche durch die göttliche Einsetzung eigenen Handelns ansetzen»[7]. Nicht weniger nachdrücklich ist das Wort Pauls VI.: Das Amt des Richters «ist im vollen Sinne des Wortes pastoral...; es bildet einen Teil des Apostelauftrags... Dieser Dienst ist Seelsorge, weil er den Mitgliedern des Gottesvolkes, die sich in Schwierigkeiten befinden, zu Hilfe kommt. Der Richter ist für sie der gute Hirte, der die Geschädigten tröstet, die Irregegangenen führt, die Rechte der Verletzten, Verleumdeten oder ungerecht Verdemütigten zur Geltung bringt. So ist die Autorität des Richters eine dienende Autorität, und dieser Dienst besteht in der Ausübung der Vollmacht, die Christus zum Wohl der Seelen verliehen hat.»[8]

Es ist schmerzlich, daß die wichtige seelsorgliche Bedeutung der kirchlichen Gerichte zuweilen selbst von Mitgliedern des Klerus in Zweifel gezogen oder geringgeschätzt wird. Der Richter erhält vom Bischof einen Teil seines eigenen pastoralen Auftrags und wird so zum echten Hirten der dem Richteramt unterstehenden Dinge. Man vergesse die Worte Pius' XII. nicht: «Der Heilige Geist beruft die Bischöfe nicht weniger zum Amt des Richters als zur Leitung der Kirche.»[9] All das verlangt vom Richter eine dem Evangelium entsprechende, von Liebe und Barmherzigkeit beseelte Haltung, einen offenen, verständnisvollen, geduldigen Geist, die Sorge für eine Gerechtigkeit, die gleichzeitig heilt und erzieht.

Der Richterdienst ist ein schweigender, schwieriger Seelsorgedienst. Dennoch kommt ihm eine Hoheit zu, die ausreichen sollte, Menschen mit den besten Fähigkeiten dafür zu gewinnen. Durch seine reiche Erfahrung sollte der Dözesanrichter eine Schlüsselgestalt für die Ehe- und Vorehepastoral im Bistum sein und ein unerläßlicher Mahner, der Krisen und Zusammenbruch von Ehen zu verhüten vermag. Es ist unerklärlich, wieso es zuweilen vorkommt, daß der Leiter des bischöflichen Vikariatsgerichts in diözesanen Beratungsgruppen und Organen pastoraler Natur nicht vertreten ist.

Endlich müssen wir noch einem Irrtum entgegentreten, der sich aus dem pastoralen Charakter der Aufgabe des Diözesanrichters ergeben könnte: daß diese Stellung als eine dem Priester und dem Klerus vorbehaltene Aufgabe betrachtet würde. Es steckt in dieser Auffassung zutiefst die Idee, das Apostolat sei eine klerikale Aufgabe. Wir sind der Ansicht, es gebe heute keine gültigen Gründe für die Idee, der Richter müsse auch fürderhin ein Priester sein. Wohl aber sprechen solche dafür, daß er auch Laie sein kann.

Schlußbemerkung

Es ist das Wort gefallen, in unserer Zeit sei die Stellung des Richters in der Kirche die des armen Verwandten. Wir wollen die Gründe für diese Behauptung nicht untersuchen; sie sind bekannt. Es sei nur darauf hingewiesen, daß die Sendung des Diözesanrichters die Wertschätzung, die ihr zusteht, nicht erhalten wird, solange das Wort nicht ins Bewußtsein der Bischöfe gedrungen ist, das beinahe einen Richtergrundsatz darstellt: Die Gerechtigkeit ist nicht so sehr ein Problem der Gesetze als der Menschen. Es muß daher ein technisch perfekteres System zur Einführung in die Richteraufgaben geben; die berufliche Auswahl und die wissenschaftliche Fähigkeit der Richter ist sicherzustellen; die Atmosphäre der Geringschätzung der Richtertätigkeit muß verschwinden; es ist ihr kirchliche und pastorale Würde und wirtschaftliche Unabhängigkeit zuzugestehen, und es muß überdies für die Richter einen Ansporn dadurch geben, daß sie zu Gerichtshöfen höheren Grades und Ansehens aufsteigen können.

[1] Vgl. José-Juan Toharia, El juez español. Un análisis sociológico (Madrid 1975) 102.

[2] Summa Theol., II–II, q. 60, a. 1 c.

[3] Ansprache an die S. Romana Rota, 2. Okt. 1945, AAS 37 (1945) 256.

[4] Pius XII., Ansprache an die S. Romana Rota, 2. Okt. 1945 : AAS 37 (1945) 262.

[5] Ansprache an die S. Romana Rota, 27. Jan. 1969 : AAS 61 (1969) 174.

[6] Johannes XXIII., Ansprache an die S. Romana Rota, 13. Dez. 1961 : AAS 53 (1961) 819.

[7] Pius XII., Ansprache an die S. Romana Rota, 2. Okt. 1944 : AAS 36 (1944) 289.

[8] Ansprache an die S. Romana Rota, 8. Febr. 1973 : AAS 65 (1973) 100.

[9] Pius XII., Ansprache an die S. Romana Rota, 27. Okt. 1947 : AAS 39 (1947) 497.

Übersetzt von Dr. P. Hildebrand Pfiffner OSB

JUAN LUIS ACEBAL

1930 in Albacete (Spanien) geboren. Dominikaner. Studierte an der Universität Madrid, an der theologischen Fakultät von San Esteban (Salamanca) und an der Universität S. Thomas in Rom. Lizentiat in Zivilrecht, Doktorat im kanonischen Recht, Lizentiat in Theologie. Zur Zeit Professor an der Fakultät des kanonischen Rechts der Universidad Pontificia von Salamanca (Spanien). Veröffentlichungen u.a. : Las cuestiones prejudiciales en derecho canónico (Salamanca 1963). Anschrift : Convento de S. Esteban, Apartado 17, Salamanca, Spanien.

Jean Bernhard

Wer soll richten?

Wer soll richten? So lautet das Thema, das uns gestellt ist; man kann sich aber gleich zu Beginn fragen, ob es möglich ist, in der Kirche von heute diese Frage auf eine genügende und überzeugende Weise zu beantworten. Mehr noch: ob das überhaupt zu verwirklichen ist, was die kirchlichen Richter – wie sie und ihre Mitarbeiter im einzelnen auch heißen mögen – als Rolle, die ihnen zuzukommen scheint, in der christlichen Gemeinschaft erfüllen. Die Größe dieser Schwierigkeiten ist uns nicht entgangen. Dennoch schien es uns besser, uns mit der Schwierigkeit auseinanderzusetzen und eine aktuelle Darstellung zu versuchen, selbst wenn damit die tiefgehende Erneuerung vorgeschlagen wird, die die Anpassung an die großen Leitlinien des Zweiten Vatikanischen Konzils und die drängenden Forderungen der Christen verlangen. Um diesen Preis – aber nur um diesen Preis – können die Offizialate das Vertrauen der Seelsorger und der Laien wiedergewinnen und sich selber ein wirklich evangelisches und authentisch pastorales Bild geben. Selbstverständlich kann die Reform weder zu Lasten von persönlichen Rechten eines Mitmenschen noch auf Kosten der Integrität der Lehre verwirklicht werden.

Es steht uns nicht zu, das Einzelthema dieses Beitrages in das Gesamtthema des vorliegenden Heftes einzuordnen. Unsere Absicht ist bescheidener und konkreter: Man lädt uns ein, eine Verbreiterung der richterlichen Funktion vorzusehen, wobei auch Laien und Sachverständige einbezogen würden... Wir möchten deshalb, unter Beiseitelassung des technischen Aspektes des Problems, die Schaffung von wirklichen *Offizialatsequipen* anregen, die damit beauftragt wären, den Dienst oder das Amt der «Verteidigung der persönlichen Rechte» der Gläubigen wahrzunehmen.

Drei Bemerkungen sollen das Thema eingrenzen:

1. Wenn wir von *kirchlichen* Richtern sprechen, so handelt es sich vor allem um die Kirche in Westeuropa; die Situation in den Vereinigten Staaten zum Beispiel scheint sehr verschieden zu sein... Übertreiben wir dennoch nichts: Gewisse Grundsätze der Reform ließen sich zweifelsohne mit Nutzen in der Universalkirche anwenden.

2. Von allen Seiten erheben sich die Stimmen, die die Bildung von «Verwaltungsgerichtshöfen» in der Kirche verlangen. Das ist, darüber gibt es keinen Zweifel, eine wichtige Konsequenz des Geistes der Brüderlichkeit und der synodalen Dimension, die vom Zweiten Vatikanischen Konzil eingeführt wurden. Diese Gerichte wären selbstverständlich anders strukturiert als die «Ehekommissionen», wo sich schon mehr Diskretion aufdrängt. Wegen den engen Grenzen, die dem Beitrag gesetzt sind, mußte ich eine Auswahl treffen; ich habe mich für das Eheoffizialat entschieden: Das erlaubte mir, mich auf eine recht lange Erfahrung zu stützen.

3. Trotz der jüngsten Erweiterung der Ehenichtigkeitsgründe, die es möglich macht, sie an die neuen Fortschritte der Humanwissenschaften anzupassen und dabei zum Beispiel die verschiedenen Formen der psychischen Unreife, die Unfähigkeit, die Pflichten der Ehe zu erfüllen (und zu übernehmen), einzuschließen... trotz dieser wirklichen Fortschritte (vorausgesetzt, man macht aus diesen Nichtigkeitsgründen psychologischer Art keine bequemen, aber fallenreichen «Rumpelkammern») können die Ehekommissionen nicht für alle schmerzlichen Fälle, die ihnen unterbreitet werden, eine befriedigende Lösung finden. Statt die

wiederverheirateten Geschiedenen, deren Ehe nicht als nichtig erklärt werden konnte, ihrem Schicksal zu überlassen, müßten die Richter der Ehekommissionen eine verpflichtende Ausweitung ihrer Verantwortung vorsehen, um die «wilde» Pastoral, die allmählich überall eingeführt wird und die theologisch besser begründet sein müßte, lenken zu können. Dieses Problem und das der Verwaltungsgerichte handeln wir anderswo ab.

Weil die Analyse es erfordert, weisen wir auf die Grundsätze hin, die die hier vorgeschlagene Erneuerung der Offizialate leiten und anregen, bevor wir deren wesentliche Komponenten vorstellen: wir hoffen, so einige Leitlinien und einige neue Wege zur Bildung einer erneuerten Offizialatsequipe herausstellen zu können. Zuvor möchten wir jedoch sehr kurz daran erinnern, daß wir uns in diesem Bereich vor einer neuen Problematik befinden. Die Umwelt in der Gesellschaft und in der Kirche hat sich geändert.

In allen Ländern steigt die Zahl der Scheidungen beträchtlich, und auch die Einstellung gegenüber den Geschiedenen hat sich entwickelt: Für die große Mehrheit unserer Zeitgenossen ist die Scheidung keine «Abweichung» mehr. Eine deutliche Tendenz geht in Richtung auf Verfahrensweisen, die die Scheidung erleichtern... Die öffentliche Meinung beklagt sich über die Schwerfälligkeit der Prozesse, die Kosten der Justiz, den Formalismus des Verfahrens, die der heutigen Welt nicht angepaßten Methoden der Justiz... In der Kirche vernimmt man die gleichen Kritiken, die um so schwerer wiegen, als zwischen der Zahl der Scheidungen und der Zahl der der Ehekommission unterbreiteten Ehefälle ein großer Abstand besteht. Damit das Amt der Ehekommission wieder schöpferisch und wirksam wird, muß man den Erwartungen der Christen entsprechen und die Mentalitäten ändern wollen, ohne dabei nach irgendeiner Seite hin zu übertreiben. Deshalb kommt es vor allem darauf an, Seelsorger und Laien über die vielfältigen Dienste zu informieren, die gegenwärtig das Offizialat auf Grund der Vertiefung des theologischen Verständnisses der Ehe, des Beitrags der Humanwissenschaften und der jüngsten Entwicklung der kanonischen Rechtsprechung zu leisten imstande ist. Fügen wir diese letzte Vorbemerkung an: Trotz gegenteiligem Anschein war das Bedürfnis nach Gerechtigkeit in der Kirche noch nie so groß wie in unserer Zeit... Vergessen wir nicht, daß die Gerechtigkeit, um wirklich Gerechtigkeit zu sein, sich von der Liebe und der Billigkeit inspirieren lassen muß. Von diesen Überlegungen her versuchen wir nun, unser Thema von verschiedenen Seiten her anzugehen. Drei allgemeine Tendenzen ziehen unsere Aufmerksamkeit auf sich; sie sind soviel wie Reisepläne, dazu geeignet, den Weg besser verstehen zu lassen, den es heute zu gehen gilt.

I.

Vom streng Richterlichen muß man zum Pastoralen übergehen, ohne die kanonische Methode und Zuständigkeit aufzugeben. Die Schaffung von Ehegerichten hat einem theologischen Bedürfnis entsprochen: eine moralische Gewißheit über die Nichtexistenz oder die Unbeständigkeit eines sakramentalen Bandes zu gewinnen, um den Weg zu einer neuen Ehe zu öffnen. Im Verlauf der Zeit hat der gesetzliche und richterliche Aspekt die theologische Dimension (fast) zum Verschwinden gebracht. Für die kirchlichen Richter ist der Augenblick gekommen, ausgewogener und der Natur des kanonischen Rechtes angemessener zu handeln. «Wenn das Recht der Kirche Zeichenwert für die innere Tätigkeit des Heiligen Geistes hat, muß es das Leben des Geistes zum Ausdruck bringen und fördern, Werkzeug der Gnade und Band der Einheit sein, und zwar auf einer Ebene, die sich von der der Sakramente unterscheidet und ihr untergeordnet ist... Die Hauptsorge (der Kanonisten) soll deshalb nicht sein, eine Rechtsordnung zu errichten, die bloß das bürgerliche Recht nachzeichnet, sondern die Tätigkeit des Geistes zu vertiefen, der auch im Recht der Kirche zum Ausdruck gebracht werden muß.»[1]

«Dank der kanonischen Billigkeit wird der Richter all das berücksichtigen, was die Liebe nahelegt und erlaubt, um die Härte des Rechtes und die Strenge seines technischen Ausdrucks zu vermeiden... Er wird die menschliche Person berücksichtigen, die Erfordernisse der Situation, welche in der Regel dazu beitragen, das Recht auf eine menschlichere und verständnisvollere Weise anzuwenden, auch wenn sie den Richter zuweilen zwingen, das Gesetz strenger anzuwenden.»[2] Kurz und gut, die Ehekommissionen müßten durch ihr Amt auch die göttliche Barmherzigkeit zum Ausdruck bringen, sind sie doch in einem Bereich tätig, in dem sich vor allem menschliche Mängel und Treulosigkeiten zeigen.

Das Ehegericht, dessen Prozeßverfahren im 12. Jahrhundert erarbeitet worden ist, war zu einer Zeit gerechtfertigt, in der die dem kirchlichen Gerichtshof unterbreiteten Ehekonfliktfälle vor allem den Adel betrafen und schwerwiegende Folgen weltlicher Art nach sich zogen: Es war deshalb angebracht, genauen und strengen Regeln zu folgen... In unserer Zeit, in der der Akzent auf die zwischenmenschliche Beziehung gesetzt wird, die die Ehe ist, tauchen dringende Forderungen auf zugunsten eines deutlicher sichtbaren evangelischen Geistes im kanonischen Eheprozeßver-

fahren. Man weiß namentlich, daß das römische Prozeßrecht, das dem kanonischen Prozeßrecht zugrunde liegt, mehr im Dienste der Institution als der Person stand.

Dennoch haben wir gar nicht die Absicht, eine bequeme Lösung zu befürworten: Man wird auf den Schutz und die Sicherheit, die das kanonische Verfahren bietet, nicht verzichten können. Es geht nicht darum, die kanonische Kommission durch irgendeine sogenannte pastorale Kommission – in einem solchen Zusammenhang ist dieser Begriff sehr zweideutig – zu ersetzen; es kommt im Gegenteil darauf an, daß die kanonische Kommission einem evangeliumsgemäßeren Geist und evangeliumsgemäßeren Methoden entsprechend handelt.

Aber geben wir uns keiner Illusion hin: eine tiefgehende Erneuerung des gegenwärtigen Systems erfordert ein sachkundiges Personal. Daher auch das Interesse, regionale Offizialate zu bilden (mehrere Bistümer schließen sich zusammen, um ihr qualifiziertes Personal der Gesamtheit zur Verfügung zu stellen), die Nützlichkeit, beziehungsweise die Notwendigkeit, Ausbildungszentren für die verschiedenen Funktionen der Offizialate sowie Zentren für die Fortbildung zu schaffen; daher auch die Notwendigkeit für die Offizialate, zu den Fakultäten oder Instituten für kanonisches Recht enge Verbindungen zu pflegen. Das Vorhandensein solcher Verbindungen wird für die Dozenten wie für die Praktiker des kanonischen Rechts von Nutzen sein: Die einen werden einen Unterricht erteilen, der näher an der Wirklichkeit des Lebens ist, und die Urteile der anderen werden theologisch und kanonisch besser begründet sein.

Aus der Forderung nach einem qualifizierten und sachkundigen Personal ergibt sich andererseits die Schwäche der Reformvorschläge, die von der Verknappung des qualifizierten Personals ausgehen, zum Beispiel: die Ausweitung des Systems des Einzelrichters. Auf diese Weise könnte man zugegebenermaßen schon heute und vorläufig die gegebenen und bedauerlichen Zustände auffangen, aber die Gefahr wäre, sich in einer solchen Ordnung «einzurichten». Es wäre also besser, die Richter, die Offizialate zusammenzuschließen... und dabei gleichzeitig die Ausbildung neuer Richter, neuer Offizialatsequipen vorzusehen.

Muß man in diesem Teil nicht auch das heikle Problem der Änderung der Rechtssprache aufwerfen, zumindest soweit es den Eheprozeß betrifft? Die geläufigen Bezeichnungen: kirchliches Gericht, Richter, Anwälte, *Promotor iustitiae, Defensor vinculi*... sind sie wirklich angemessen, wenn es doch darum geht, innerhalb einer religiösen Gemeinschaft ein religiöses «Urteil» zu fällen? Im Rahmen dieses Beitrages kann diese wichtige Frage nicht behandelt werden; immerhin müßten schon heute die kirchlichen «Richter» vermeiden, einzuschüchtern oder sich wie Mitglieder eines bürgerlichen Gerichtes zu verhalten. Schon heute wäre es wichtig, in der Korrespondenz mit den Antragstellern oder den Zeugen auf den juristischen Stil und auf die nur für Eingeweihte verständlichen Ausdrücke zu verzichten...[3]

II.

Vom Gericht, wo jeder einzeln und unter einem bestimmten Gesichtspunkt (also notwendigerweise einseitig und beschränkt) vorgeht, muß man zur Bildung einer wirklichen Equipe fortschreiten, wo alle Mitglieder berufen sind, das gleiche Problem zu lösen, bevor sie innerhalb der Equipe eine besondere Funktion übernehmen.

Man darf sich über den tiefen Sinn dieses Aspektes der Reform nicht täuschen. Es handelt sich ganz und gar nicht um eine einfache Verfahrensfrage, es geht um die Art und Weise, wie die Prüfung und das Studium der Fälle, die der Ehekommission unterbreitet werden, angegangen werden. Im Gegensatz zu dem, was man bisweilen liest, scheint die Arbeit in der Equipe dem Amt des Offizialates angemessener zu sein, vor allem in einer Zeit, in der die Rückfrage an die Sachverständigen (namentlich für die Nichtigkeitsgründe psychologischer Art) immer notwendiger wird. Mehr noch: das Ideal wäre, wenn man den Antragstellern, den Zeugen... verständlich machen könnte, daß auch sie mit der Forschungsequipe, wenn man so sagen darf, eng verbunden sind. Viele Schwierigkeiten würden verschwinden, wenn ein solcher Equipengeist entstehen könnte. An dem Tag, an dem die betroffenen Parteien merken, daß die ganze Equipe zu ihren Diensten steht, ist die Reform auf dem guten Weg.

Man muß nur den Prozeß analysieren, der zum «Urteil», zur Schlußentscheidung führt, um sich darüber klar zu werden, daß sich die Arbeit in der Equipe immer mehr aufdrängt. Wenn es darum geht, innere Haltungen zu beurteilen (zum Beispiel die Absicht, die Treue oder die Unauflöslichkeit auszuschließen), ist die aktive Mitwirkung der Interessierten selbst besonders wichtig. Zur Nachbildung äußerer Ereignisse wird sie immer sehr unvollkommen bleiben. Der Richter wird daher die verstreuten Daten sammeln und ihnen einen Sinn geben müssen. Zweifelsohne steht es ihm allein zu, den Schlußentscheid zu treffen; das hindert nicht, daß die Equipe die konkreten Beweise gemeinsam sammeln und ein objektiveres Verständnis der Situation versuchen kann (hat doch jeder Richter seinen mehr oder weniger weiten theologischen, psychologischen... Horizont).

Um unsere Vorstellung zu veranschaulichen, möchten wir die folgenden Anregungen geben:

Man muß den Erklärungen der interessierten Personen mehr Bedeutung geben. Selbstverständlich muß man ihnen erklären, daß man Gott nicht betrügen kann und daß ein anscheinend günstiges, aber auf Lügen gegründetes Urteil vor ihrem Gewissen wertlos ist. So müssen die Richter die Antragsteller mit Wohlwollen, Vertrauen und Respekt annehmen. Während des ganzen Prozesses müssen sie sich daran erinnern, daß sie darüber zu wachen haben, daß die Rechte der Person nicht beeinträchtigt werden.

Um Anwälte und *Defensor vinculi* besser in die Offizialatsequipe zu integrieren, würden unseres Erachtens die verschiedenen Phasen des Prozesses mit Gewinn von allen Mitgliedern der Equipe gemeinsam vorbereitet, so daß keiner mehr nur Ausführender wäre.

Ohne auf dem prozessualen Aspekt bestehen zu wollen, möchten wir hier doch an die Wichtigkeit der Zusammenkünfte der gesamten Equipe erinnern, die am Anfang des Prozesses und gegen das Ende der «Untersuchung» anzusetzen wären.

Wenn jemand seine Ehesituation der Ehekommission unterbreiten möchte, erteilt man ihm im Empfangsbüro des Offizialates alle nützlichen Auskünfte über die Zusammensetzung der Equipe, die zur Prüfung seiner Situation beauftragt ist, sowie über den Ablauf des Prozeßverfahrens. Man erklärt ihm, daß man sehr auf seine Mithilfe zählt, damit sich alles innerhalb bestmöglicher Fristen in Ordnung bringen lasse. Im Verlauf dieser Vorbesprechung erhält der Antragsteller Gelegenheit, seine Situation auf eine freie und spontane Weise darzulegen, namentlich die Entwicklung bis zur Eheschließung, den Verlauf des Ehelebens und die Motive des Bruches. Die Notizen, die die gesprächsführende Person mit Hilfe des Antragstellers macht, werden dem Anwalt und dem *Defensor vinculi* unmittelbar mitgeteilt. Die Unterredung des Gesuchstellers mit seinem Anwalt ermöglicht dann, das erste Gespräch zu vervollständigen und zu präzisieren, indem sie die entscheidenden Tatsachen und Verhaltensweisen und ihre Beweismittel hervorhebt, sowie den Antrag auf Nichtigkeitserklärung zu redigieren. Darauf folgt die erste Sitzung der Kommission, während der die Nichtigkeitsgründe bestimmt und die mehr technischen Gespräche vorbereitet werden: die so erarbeiteten Fragebogen können die Elemente des Sachverhalts auf eine genauere und eingehendere Weise festhalten. Diese Gespräche sind dann auch weniger lang als früher. Die erste Sitzung der Equipe ermöglicht zudem, auf die weniger wichtigen Zeugen zu verzichten.

Die zweite Sitzung der Kommission findet nach Abschluß dieser vorgesehenen Gespräche statt; zur Equipe stoßen nun die beiden zugeordneten Richter. Die Mitglieder der Kommission sehen von ihrer besonderen Rolle als Richter, Anwalt usw. ab und prüfen die Situation «objektiv», namentlich die Punkte, die verschieden interpretiert werden können. Man bereitet ferner, falls notwendig, eine zusätzliche Beweiserhebung vor. Muß man es sagen: Es ist ganz klar, daß die an dieser Sitzung geäußerten Ansichten die Mitglieder der Equipe, seien sie Richter, *Defensor vinculi* oder Anwälte, in keiner Weise binden.

Der Equipengeist könnte sich auch für die Schlußsitzung der drei Richter als nützlich erweisen (indem jeder bereit ist, in diesen oder jenen Punkt tiefer einzudringen, ohne dabei selbstverständlich das Gesamt des Prozesses aus dem Auge zu verlieren), und sogar für die Beziehungen mit dem Appellationsgericht. Im Fall der Nichtigkeitserklärung wäre die Appellation nur verpflichtend, wenn sie vom *Defensor vinculi* und von einem Richter der ersten Instanz verlangt würde. Könnte man vielleicht auch nur die Richter und die Equipe der zweiten Instanz bitten, diesen oder jenen Punkt, der in erster Instanz Schwierigkeiten bereitet hat, genauer abzuklären?

III.

Die Offizialatsequipe muß für die Laien und die Sachverständigen geöffnet werden; sie muß in engerer Verbindung mit den Basisgemeinschaften tätig sein, unter Umständen – vor allem, wenn es sich um Fälle handelt, bei denen das zum Tragen kommt, was wir oben die «Ausweitung der Verantwortung des Offizialates» genannt haben – mit den Organisationen der Familienpastoral. Wir möchten aber festhalten, daß es unter allen Umständen wünschenswert wäre, wenn einige Personen, die diesen pastoralen Dienst ausüben, nach der erforderlichen zusätzlichen Ausbildung zur Offizialatsequipe gehören würden: Diese Zusammenarbeit wäre für beide Seiten von Nutzen.

Ein Wort noch zur Bedeutung der Sachverständigen innerhalb des Offizialates. Die größere Rolle der Psychologen und der Psychiater ergibt sich vor allem aus der Einführung der neuen Nichtigkeitsgründe psychologischer Art. Wir nennen hier nur die Unfähigkeit, die ehelichen Pflichten zu erfüllen (und zu übernehmen), oder auch die psychische Unreife, die ein geschwächtes kritisches Urteilsvermögen in sich schließt, und andererseits alles, was die Wahlfreiheit schwer beeinträchtigt.

Eine eingehendere Darstellung dieses Aspektes des Problems würde uns vom Thema wegführen: Darum

muß hier der Hinweis genügen, daß sich diese Nichtigkeitsgründe im Leben in verschiedenen Formen konkretisieren, so daß man, würde man auf die Hilfe der Sachverständigen verzichten, Gefahr liefe, die Gerechtigkeit des Urteils aufs Spiel zu setzen und die persönlichen Rechte der Antragsteller zu verletzen. Auch in diesem Bereich wäre es nützlich, wenn der eine oder andere Psychologe bereit wäre, eine gewisse kanonische Ausbildung zu erwerben. Die Zusammenarbeit würde zweifelsohne leichter.

Ein weiterer Aspekt der Öffnung der Offizialatsequipe: es handelt sich um den Beitrag, den die Mitarbeit von Laien innerhalb der Equipe leisten könnte. Muß man es noch einmal sagen: Der Appell an die Laien erfolgt nicht allein wegen des Priestermangels oder der Notwendigkeit, das Verfahren zu beschleunigen. Aus klaren theologischen Gründen müssen die Laien an den mit der Sendung der Kirche verbundenen Verantwortlichkeiten teilhaben, aus bekannten menschlichen Gründen müssen die Laien an den Arbeiten des Offizialates, namentlich im Bereich der Ehefragen teilnehmen. Der Entwurf der revidierten Ausgabe des künftigen kanonischen Gesetzbuches spricht das Prinzip der Öffnung des Offizialates für Laien klar aus; was hingegen die konkrete Verwirklichung betrifft, ist eine ungerechtfertigte Diskriminierung zwischen Männern und Frauen zu beobachten. Nur die Funktion des Notars kann von einer Frau übernommen werden; ein männlicher Laie kann als beigeordneter Richter oder als «Untersuchungsrichter» walten; damit hingegen ein solcher Laie überhaupt als Richter in einem Richterkollegium amten kann, bedarf es der Erlaubnis der Bischofskonferenz. Zu beobachten ist auch, daß die Zahl der Laien in einem Richterkollegium (einer auf drei Richter) der Praxis der Römischen Kurie bei der Approbation synodaler Regierungsformen entspricht: die Laien dürfen zahlenmäßig nicht die absolute Mehrheit erhalten.

Diese Richtschnur löst das theologische Problem der Teilnahme der Laien an der Kirchenleitung auf eine rein empirische Weise, obwohl sie ein gewisses Mißtrauen gegenüber den Laien zum Ausdruck bringt. Die Schwierigkeit wurde wahrgenommen, denn ein Laie kann nur Mitglied eines Richterkollegiums sein; er ist nicht ermächtigt, die Funktion eines Einzelrichters auszuüben. Man kann sich denn auch fragen, wie das Zweite Vatikanische Konzil diese Frage dadurch entscheiden konnte, daß es erklärte, die ganze kirchliche Vollmacht leite sich von der sakramentalen Weihe ab. Eines ist sicher: Das Konzil hat den Diakonen keine richterliche Vollmacht zuerkannt. Um das Problem zu lösen, halten einige Kanonisten dafür, daß die Richterfunktion kein wirklicher Akt von Kirchenleitung ist (was insgesamt am wenigsten seltsam ist!); andere wiederum erinnern an die delegierte richterliche Gewalt. Was aber ist die genaue rechtliche Natur der Delegation bei der Ordnung der *potestas sacra* (Konzil), die ausschließlich von der sakramentalen Weihe herkommt?

Wenn wir zugeben, daß die ganze pastorale Vollmacht nur von der Weihe herkommen kann, muß man entweder eine sakramentale Weihe für alle Dienste in der Kirche (also auch für die im Offizialat tätigen Laien) vorsehen oder die Weihe für den pastoralen Dienst im strengen Sinne vorbehalten und zugeben, daß die pastorale Vollmacht im weiten Sinne aus der Taufe, beziehungsweise der Firmung abgeleitet werden kann. Ich selber schlage folgende Erklärung vor: Die tiefe Absicht des Zweiten Vatikanischen Konzils war, die Einheit der kirchlichen Vollmacht zur Geltung zu bringen und deren sakramentale Herkunft zu erklären, das heißt aus der Weihe für die apostolische Vollmacht im strengen Sinne und aus der Taufe oder der Firmung für die pastorale Vollmacht. Selbstverständlich müßte man noch auf eine genauere Weise die Besonderheit der Weihe gegenüber der Taufe in diesem Bereich abgrenzen. Beim Vorschlag der Offizialatsequipe wäre aber auf jeden Fall das theologische Prinzip gewahrt, wenn man den geweihten Amtsträgern die Rollen des Präsidenten des Richterkollegiums und vielleicht des *Defensor vinculi* vorbehielte.

Das Offizialat muß in engerer Verbindung mit den Basisgemeinschaften, mit den Pfarreien und ihren Seelsorgern arbeiten. Diese Zusammenarbeit hat auf verschiedenen Ebenen zu erfolgen. Einerseits muß die Offizialatsequipe wegen der gegenwärtigen Entwicklung der kanonischen Lehre und Rechtsprechung einen Informationsdienst aufbauen: Tagungen oder Gedankenaustausch für Seelsorger, das heißt für Seelsorger und Laien, über den gegenwärtigen pastoralen Dienst des Offizialates, kanonische Konsultationen für Menschen, deren Ehe gescheitert ist...

Andererseits sind die Gemeinschaften eingeladen, am Dienst des Offizialates vermehrt teilzunehmen. Warum bildet man nicht in jedem Dekanat oder Bezirk eine Equipe, die für die Seelsorge an den «irregulär» wiederverheirateten Geschiedenen verantwortlich ist? Im Falle eines von der diözesanen Ehekommission geleiteten Prozesses könnten diese Dekanatsequipen eingreifen, indem sie einerseits die hinreichend begründeten Ehrenhaftigkeitszeugnisse ausstellen (es handelte sich nicht mehr darum, einfach ein vorbereitetes Formular zu unterzeichnen) und andererseits vom Anfang des Prozesses an ihre Meinung zur Ehesituation an sich äußern: Welches sind die Gründe des Bruches; hat der künftige Ehepartner beim Zerbrechen der Ehe eine

Rolle gespielt; wie ist die Situation des ersten Ehepartners und der Kinder aus der ersten Ehe?...

Beim gegenwärtigen Tempo des Scheiterns in der Ehe muß man voraussehen – wenn das Zeugenverhör gewiß mit Klugheit, aber zügig erfolgt ist –, daß die Anzahl der Ehesituationen, die der Ehekommission unterbreitet werden, zunehmen wird. Manche Gespräche mit Zeugen müssen vermehrt an Ort und Stelle geführt werden. Es wird sich deshalb als notwendig erweisen, schon heute an die – zumindest summarische – kanonische Bildung einiger Mitglieder von Dekanatskommissionen, von denen wir gesprochen haben, zu denken.

Wir sind uns der Lücken dieses Beitrages, der nur einen begrenzten Teil des Amtes des diözesanen Eheoffizialates, nämlich den Bereich der Nichtigkeitserklärungen betrifft, wohl bewußt. Manche Fragen hätten wir gerne nuancierter und ausführlicher dargelegt... Aber so hätten wir das Ziel verfehlt, das uns vorgegeben wurde: einen Gesamtüberblick zu geben, wobei das Wesentliche wenigstens angesprochen würde.

Die Wahl, die wir mit der Beschränkung auf die Nichtigkeitserklärungen getroffen haben, soll aber nicht irreführen: Angesichts der unheilbar zerbrochenen Ehen darf sich der Dienst des Offizialates heute nicht mehr auf das überlieferte System der Nichtigkeitserklärung beschränken, welches auch immer sein pastorales Interesse und seine völlige theologische und kanonische Rechtfertigung sind. Jedermann wird sich zunehmend bewußt, daß sich ein neuer Weg aufdrängt: Wir können hier nicht mehr tun als auf dieses Problem hinweisen, das eines der dringendsten in der heutigen Kirche ist.

[1] Papst Paul VI., Ansprache an den internationalen Kongreß für Kirchenrecht vom 17. September 1973: La documentation catholique 70 (1973) 804.

[2] Papst Paul VI., Die Billigkeit im kanonischen Recht (8. Februar 1973): aaO. 70 (1973) 206.

[3] Wegen der Klarheit benutzen wir die traditionelle Fachsprache des Rechts. Wir bitten den Leser um Nachsicht.

Übersetzt von Dr. Rolf Weibel

JEAN BERNHARD

1914 in Rappoltsweiler (Oberelsaß) geboren. Professor für Kirchenrecht an der Universität für Humanwissenschaften zu Straßburg (Katholisch-Theologische Fakultät), leitet seit 1970 das Institut für Kirchenrecht und ist Offizial des Bistums Straßburg. 1951 gründete er die «Revue de Droit canonique», die er noch heute herausgibt. Er nahm an den Arbeiten der päpstlichen Kommission zur Revision des CIC teil und ist Mitglied des «Comité canonique Français». Er hat den Cod. Vat. lat. 3832 herausgegeben: La forme primitive de la collection en deux livres, source de la collection en 74 titres et de la collection d'Anselme de Lucques, hat an mehreren Sammelwerken und Zeitschriften für Kirchenrecht mitgearbeitet. Die meisten Beiträge zum Eherecht veröffentlichte er in der «Revue de Droit canonique». Anschrift: 3, rue St. Aloyse, F–67100 Straßburg (Frankreich).

Thomas Green

Eine lebendige Rechtsprechung

Jedes lebendige Rechtssystem befindet sich fortwährend in Entwicklung. Seit dem Zweiten Vatikanum hat eine bemerkenswerte Evolution verschiedener Kirchenrechtsinstitute stattgefunden. In der kirchlichen Rechtsprechung in Ehefällen tritt dies besonders deutlich zutage[1]. Doch werden in bezug auf die Glaubwürdigkeit der kirchlichen Gerichte tiefdringende Fragen gestellt[2]. Die Spannungen, die die heutige Erneuerung der Kirche mit sich bringt, werden vielleicht nirgends so deutlich ansichtig wie beim Ehenichtigkeitsprozeß – einer ausgeklügelten Bemühung, sowohl den evangelischen Grundwert der Unauflöslichkeit der Ehe als auch den des göttlichen Erbarmens gegenüber dem Sünder zu wahren[3].

Die Bestimmungen über die Prozeßordnung in Buch IV des kirchlichen Gesetzbuches fassen nicht bloß die Ehefälle ins Auge. Diese bilden jedoch wenigstens in den Vereinigten Staaten *de facto* für gewöhnlich das einzige Geschäft, mit dem sich die kirchlichen Gerichtshöfe zu befassen haben. Die Belastungen, denen heute das Familienleben ausgesetzt ist, haben zu einer überaus hohen Scheidungsziffer geführt, und somit wendet man sich immer häufiger an die kirchlichen Gerichte, um den kirchlichen Status abzuklären. Dies hat den Ruf nach einer Überprüfung des Gerichtssystems und die Frage nach der Lebendigkeit seiner Rechtsprechung verstärkt.

Unter Rechtsprechung verstehen wir hier die Kunst der Anwendung, Interpretation und Ergänzung der geltenden Rechtsbestimmungen durch das Gerichtsurteil. Sie dient als Vorlage zu gleichförmigen Entscheiden in Ehefällen. Sie ist auch die Autorität, die aufgrund ihrer Beschlagenheit in Rechtsfragen oder des Ansehens des betreffenden Gerichtshofes, z.B. der Römischen Rota, für solche Entscheide zuständig ist[4].

Die Lebendigkeit der Rechtsprechung hängt von den Personen ab, die über Ehefragen entscheiden, sowie vom Entscheidungsprozeß und von den Kriterien, nach denen in Eheprozessen entschieden wird. Wir werden jedes einzelne dieser miteinander zusammenhängenden Elemente prüfen, um die Faktoren zu erhellen, die für eine lebendige Rechtsprechung entscheidend sind, d.h. für eine Rechtsprechung, worin sich die Grundwerte unserer theologisch-kirchenrechtlichen Tradition widerspiegeln.

Die Rechtsprechungsorgane

Diesbezüglich sind die Beziehung zwischen der Römischen Rota und anderen Gerichtshöfen und die Zusammensetzung des Gerichts bei der Behandlung von Ehefällen die beiden Hauptprobleme.

Trotz Perioden des Niedergangs ist die Rota für gewöhnlich das maßgeblichste kirchliche Gericht in Ehenichtigkeitsfällen gewesen. Auch noch so wichtige andere Gerichtshöfe haben oft die Erlaubnis der Rota abgewartet, bevor sie neue Rechtsprechungspfade einschlugen, und haben somit keine wirklich schöpferische Rolle ausgeübt. Ferner hat zwischen der Rota und den übrigen kirchlichen Gerichten nur ein sehr geringer beruflicher Dialog stattgefunden.

Ein weiteres Problem ist mit der Praxis gegeben, Entscheidungen der Rota erst nach Ablauf von zehn Jahren offiziell zu veröffentlichen. Gewisse Entscheidungen finden schon vor der offiziellen Veröffentlichung in Fachzeitschriften Eingang, doch diese irgendwie sporadische, dem Zufall überlassene Information ist einer systematischen Entwicklung der Rechtsprechung kaum förderlich.

Wie das große Konzilsdokument über das Wesen der Kirche («Lumen gentium» Nr. 23) betont hat, schließt die Einheit im Glauben, im Gottesdienst und in der Führung eine berechtigte Verschiedenheit auf dem Gebiet der Theologie, der Liturgie und des geistlichen Lebens nicht aus, sondern steht vielmehr damit in Einklang. Eine solche Verschiedenheit ist meines Erachtens auch in den gegenseitigen Beziehungen zwischen den kirchlichen Gerichten zu wahren. Nichtrömische Gerichtshöfe sollten über einen weiteren Spielraum verfügen dürfen, um eine Rechtsprechung zu entwickeln, die den Sitten, Gepflogenheiten und Bestrebungen der Menschen, in deren Dienst sie stehen, besser entspricht[5]. Eine sklavische, unkritische Abhängigkeit von Entscheidungen der Rota ist der Rechtsprechung hinderlich und dient kaum der Klärung der theologisch-kirchenrechtlichen Wirklichkeit der Ehe. Dies gilt vor allem dann, wenn zwischen den Richtern der Rota selbst in bezug auf einen bestimmten Punkt keine wirklich einheitliche Auffassung besteht.

Bemerkenswerterweise haben in den letzten zehn Jahren nichtrömische Gerichtshöfe eine größere Kreativität entwickelt. Wie u.a. die unlängst erfolgte Veröffentlichung wichtiger Entscheidungen amerikanischer, englischer und kanadischer kirchlicher Gerichte zeigt, tragen sie vermehrt zur Schaffung einer lebendigeren Rechtsprechung bei[6].

Wertvoll sind ebenfalls regere Kontakte zwischen dem Gerichtspersonal verschiedener Länder. Die erwähnte Veröffentlichung von Entscheidungen wird

die Information über verschiedene Gerichtspraktiken erleichtern. Die Rota (oder vielleicht die Apostolische Signatur) sollte einen persönlichen Meinungs- und Erfahrungsaustausch zwischen den Gerichtsorganen verschiedener Länder fördern, jedoch nicht zu dem Zweck, eine künstliche Gleichförmigkeit zustande zu bringen, sondern eher in der Absicht, berechtigte, die Einheit der Kirche nicht bedrohende Unterschiede aufkommen zu lassen und sie zu decken.

Ein weiteres Hauptproblem ist das der Zusammensetzung der kirchlichen Gerichtshöfe. Im allgemeinen sind die Richter auch in Ehefällen Kleriker. Laien können als Advokaten und Notare, nicht aber als Richter fungieren, außer in Ausnahmefällen. Angesichts der Bedeutung, welche der Lebenserfahrung von Verheirateten zukommt, und der wachsenden Einsicht, daß den Laien eine integrale kirchliche Rolle zusteht, kann man sich mit Recht fragen, ob ein System, das nicht auch Verheiratete zur Urteilsfindung beiziehen will, dem Leben noch gerecht wird. Ferner wird in einer Zeit, da man die Rolle der Frau in der Kirche ernsthaft überprüft, immer weniger begriffen, daß man sie vom Urteil in Ehefällen ausschließt.

Man geht bei Nichtigkeitsfällen von einem strengrechtlichen Entscheidungsprozeß deutlich dazu über, die Ehe mehr als persönliche Beziehung und sakramentale geistliche Realität zu nehmen. Die Gerichtshöfe haben sich immer mehr mit den problematischen Gegebenheiten der psychischen Motivierung, Bindung und Belastbarkeit zu befassen und weniger als früher mit dem äußeren Verhalten. Man nimmt die Erkenntnisse der Fachleute auf dem Gebiet der Humanwissenschaften ernstlicher zur Kenntnis. Vielleicht haben jedoch die kirchlichen Gerichte den Beitrag unterschätzt, den Ehepaare zur Abklärung der Frage leisten können, ob in einer Ehe noch Lebenszeichen vorhanden sind oder nicht[7].

Kann ein Nichtigkeitsprozeß, bei dem vorwiegend Kleriker urteilen, wirklich den pastoralen Bedürfnissen von Ehepaaren gerecht werden und diese veranlassen, dabei ernsthaft mitzuarbeiten? Für die kirchlichen Gerichte ist es ein beständiges Problem, daß ihnen genügend geeignete Fachleute fehlen, besonders heute, wo sich die aufzuarbeitenden Fälle häufen. Nun scheint dies aber ein Gebiet zu sein, dem die Glaubenserfahrung geschulter Ehepaare sehr zugute kommen könnte. Wer könnte das Gericht besser in die Lage versetzen, die Beziehung zwischen den beiden Partnern und ihre Befähigung, in eine Lebens- und Liebesgemeinschaft hineinzuwachsen, zu beurteilen? Wer könnte mit mehr Verständnis darüber befinden, ob ein Ehepaar die Selbsthingabe des Herrn an seine Kirche zu verkörpern vermag? Um diese Lebenserfahrung in den Entscheidungsprozeß einzubringen und den Dialog zwischen den Kanonisten und der Gemeinde zu erleichtern, gibt es wohl keinen besseren Weg als den, Pastoralteams, die sich aus Laien und Klerikern zusammensetzen, zu einem systematischen Bestandteil des Rechtsprechungsprozesses zu machen[8]. Entscheidungen, die von solchen Teams gefällt worden wären, würden von Ehepaaren wohl leichter verstanden und angenommen werden, da sie dann wohl mehr aus dem Leben der Gemeinde herauswachsen würden[9].

Wenn die Kirche ihrer Berufung treu bleiben will, muß sie sich von der Gesellschaft, den anderen Kirchen und ihrer eigenen antidiskriminatorischen Tradition aufgefordert wissen, dafür zu sorgen, daß zum Entscheidungsprozeß in Ehefällen auch Frauen beigezogen werden. Daß auch Frauen an der Beurteilung von Ehefällen beteiligt werden, ist nicht nur vernünftig, sondern auch gerecht. Hier geht es ja nicht um die Ordination und auch nicht um die Jurisdiktion, da auch Laien in gewissen Fällen richten. Sondern hier geht es darum, daß auch Frauen die Möglichkeit erhalten, ihre Eigenpersönlichkeit voll zum Ausdruck zu bringen – nicht nur im Licht sexueller Determinanten, sondern in erster Linie im Hinblick auf die von Gott geschenkten Qualitäten der Freiheit, des Verstandes und des Gemütes. Diese fraulichen Qualitäten haben sich auf dem Feld der zivilen Gesetzgebung und Rechtsprechung durchaus bewährt. Ein kirchlicher Prozeß, der sie ungenutzt läßt, bringt sich mit der Zeit um seine Glaubwürdigkeit[10].

Der Prozeß

Gewiß wurden seit dem Konzil Anstrengungen gemacht, die Behandlung von Ehefällen zu vereinfachen und zu beschleunigen, so z.B. in den amerikanischen Prozeßnormen (1970)[11] und in geringerem Maß durch das Motuproprio «Causas matrimoniales» (1971)[12]. Trotz allem Bemühen um eine lebendige Rechtsprechung, die den berechtigten Forderungen nach einem heilenden, befreienden Urteil im Glauben entspricht, stellt sich immer noch die Frage, ob der Nichtigkeitsprozeß in seiner jetzigen Gestalt ein geeignetes Instrument ist. In persönlichen Krisensituationen lassen sich die Menschen eher von einer therapeutischen Pastoral als von einem formellen Gerichtsurteil ansprechen, wie korrekt auch das Prozeßverfahren gewesen sein mag. Damit huldigen wir nicht einem reinen Subjektivismus, sondern eher einer tieferen Objektivität, worin persönliche Beziehungen ernster genommen werden[13]. Es geht nicht bloß um eine Reform gewisser Prozeßformalitäten, sondern um eine grundlegende Neuausrichtung des Nichtigkeitsprozesses. Dieser

muß ganz eindeutig einen pastoralen, auf das Heil bedachten und nach dem Evangelium ausgerichteten spezifisch christlichen Charakter erhalten[14].

Die gegenwärtige Prozeßordnung stellt allzusehr auf die Situation eines Rechtskonflikts ab. Dies ist aufgrund der Geschichte des Gerichtssystems und der politisch-wirtschaftlichen Implikationen von Nichtigkeitsentscheiden in verschiedenen Milieus verständlich. Das Modell einer Auseinandersetzung zwischen Gegnern paßt jedoch wohl nicht in den sakramentalen Bereich, wo es im Grunde um die Frage geht, ob die Zustimmung und/oder die Befähigung zur Ehe vorlag oder nicht. In den meisten englischsprachigen Ländern, wo die Entscheidungen der kirchlichen Gerichte sich nicht auf den zivilen Rechtsbereich auswirken, ist diese Sicht, wonach sich Partei und Gegenpartei gegenüberstehen, sicherlich nicht am Platze. In diesen Ländern geht es Gesuchstellern in Ehefällen im allgemeinen hauptsächlich, wenn nicht ausschließlich, um den Frieden des Gewissens und die Zulassung zur vollen Teilnahme am sakramentalen Leben der Kirche. Leider hat jedoch der eher schwerfällige Gerichtsapparat oft der institutionellen Kirche gerade solche Menschen entfremdet, die seines Dienstes zur Klärung ihrer kirchlichen Situation am meisten bedurften.

Ein gangbarer Weg, um aus den genannten Problemen herauszukommen, besteht darin, daß man den kirchlichen Prozeß in dem Sinn neu ausrichtet, daß er zu einer weniger starr juristisch durchgeführten Suche darnach wird, ob der Ehekonsens vorhanden war oder nicht. Statt einer Gerichtsbehörde, die sich von analogen zivilen Gerichten kaum unterscheidet, bedarf es eines pastoralen Teams, das die Gültigkeit der Ehe von einem theologisch-kirchenrechtlichen Standort aus prüft, dabei jedoch die Rechte aller am Prozeß beteiligten Personen gewissenhaft respektiert. Statt einen Rechtskonflikt beizulegen, würde ein solches Pastoralteam in Zusammenarbeit die Gründe des Zusammenbruchs der Ehe zu ermitteln suchen, so daß man erkennt, ob ein echter Ehekonsens und/oder die Befähigung dazu vorlag. Mögliche Modelle für einen solchen Wahrheitsfindungsprozeß sind die gegenwärtigen Kanonisierungs- und Laisierungsverfahren, die weniger starr juristisch, sondern einfacher sind und in erster Linie auf pastorale Kriterien abstellen, dabei aber doch die Ermittlung der objektiven Wahrheit anstreben[15].

Ein weiteres wichtiges Prozeßproblem, das ebenfalls damit zusammenhängt, daß man vor allem in der Kategorie des Rechtskonflikts denkt, stellt sich damit, daß man eine ausführliche Reihe von Prozeßnormen entwickelt hat, die eher den Techniken der zivilen Prozeßordnung als einem von den Weisungen des Evangeliums bestimmten Wahrheitsermittlungsprozeß entsprechen und mehr von römischen Rechtsmodellen als vom Evangelium inspiriert sind. Der zutiefst erzieherische und versöhnliche Charakter eines spezifisch kirchlichen Prozesses ist oft von einem übermäßigen Streben nach juristischer Präzision und Formtreue verdunkelt worden.

Ein echt kirchliches Gerichtssystem muß als sein entscheidendes Motiv den Primat des pastoralen Dienstes betonen. Wenn solche, die unter dem Scheitern ihrer Ehe leiden, vom System eine Hilfe erfahren sollen, muß die Entscheidung über die Gültigkeit der Ehe in erster Linie ein religiöser Entscheid sein, der im weiteren Rahmen des kirchlichen Dienstes an den Geschiedenen liegt. Die meisten Gesuchsteller wenden sich an das kirchliche Gericht im aufrichtigen Verlangen, ihr Leben in Christus neu aufzubauen. Die Prozeßformalitäten müssen den redlichen Willen solcher Personen respektieren und brauchen darum nicht so bis ins letzte ausgearbeitet zu sein wie früher, als zeitweilig an kirchlichen Gerichten Betrug und Hinterlist nicht selten vorkamen. Eine wirklich lebendige Rechtsprechung erfordert einen Prozeß, der auf einem offiziellen, raschen, unparteiischen und allen zugänglichen Weg Recht spricht. Dies setzt voraus, daß die Gemeinschaft als ganze und insbesondere ihre leitenden Amtsträger über die jeweils neuesten Entwicklungen auf dem Gebiet der Rechtsprechung im Bilde sind. Man sollte sich nicht einfach damit begnügen, die Entscheidungen in Fachzeitschriften zu veröffentlichen, sondern außerdem beständig bemüht sein, weitere Kreise der Kirche über die Gerichtsentscheide, die für die Pastoral bedeutsam sind, zu informieren. Nur sollte dies so geschehen, daß das Recht der Beteiligten auf vertrauliche Behandlung ihres Ehefalles gewahrt bleibt.

Entscheidungskriterien

Zuweilen mögen Nichtigkeitsentscheide etwas künstlich anmuten, weil sie auf die existentiellen Faktoren, die zum Scheitern der Ehe beitrugen, höchst wenig Bezug zu nehmen scheinen. Dies mag indes bei einem Prozeß, der eine Ehe deswegen für ungültig erklärt, weil die beiden Partner ihren Konsens nicht in den vorgeschriebenen Formen zum Ausdruck gebracht haben, mehr zutreffen als bei einem Prozeß, worin es um eine Unfähigkeit zur Ehe oder um einen Konsensmangel geht, z.B. um Intentionen, die christlichen Grundwerten der Ehe – Wille zum Kind, zur Dauerehe und zur Treue – widersprechen.

Soll ein Nichtigkeitsprozeß glaubhaft sein, muß er auf Faktoren, welche die menschlichen und christli-

chen Ehewerte betreffen, Bezug nehmen. Andernfalls werden zwar die betreffenden Personen über eine Annullierung froh sein, weil sie dann eine zweite Ehe eingehen dürfen oder weil eine solche validiert wird. Der Prozeß wird aber nur wenig zu einer Glaubenserziehung und zu einer Vorbereitung auf eine echt christliche Zweitehe beitragen. Eine solche erzieherische Einwirkung ist nicht schon mit der Abklärung der Ungültigkeit der ersten Ehe gegeben, sondern erst mit dem Bemühen, die Verpflichtungen klarzumachen, die sich in menschlicher und christlicher Sicht mit dieser Ehe ergeben.

Das Herz einer wirklich lebendigen Rechtsprechung sind die Kriterien, die für die kirchliche Entscheidung über die Gültigkeit der Ehe maßgebend sind.

John Noonan sieht in der Rechtsprechung der Kirche gewisse entscheidende Elemente am Werk, da die Kirche sich bemüht, verschiedene für das System grundlegende Werte miteinander zu verbinden: gesellschaftliche – namentlich europäische – Gepflogenheit, überkommene Theologie, Heilige Schrift, Römisches Recht und Ansichten der Gemeinde.

Die Synthese verschiedener Entscheidungskriterien ist für den Rechtsprechungsprozeß von entscheidender Bedeutung. Von der Kreativität und Integrität dieser Synthese hängt der lebendige Charakter der Rechtsprechung weitgehend ab. Den innersten Kern jedes dynamischen Rechtssystems bildet die Formulierung von Grundwerten und deren Anwendung auf besondere Umstände. Die Rechtsprechung wird in dem Maß ihre Verbindung mit dem Leben und ihre Glaubwürdigkeit verlieren, als gewisse Werte überbetont, andere aber nur wenig oder überhaupt nicht beachtet werden. Eine lebendige Rechtsprechung wird ebenfalls dann erschwert, wenn man starr an einer bestimmten Formulierung eines Wertes (z.B. der Unauflöslichkeit) festhält, selbst wenn diese Formulierung aufgrund neuer Erkenntnisse geändert werden müßte.

Welche Elemente tragen zu einer der heutigen Zeit entsprechenden lebendigen Rechtsprechung bei? Erstens sollte die Rechtsprechung auf einem soliden biblisch-theologischen Verständnis der christlichen Ehe gründen. Die heutige Rechtsprechung kann viel Gewinn ziehen aus den lehramtlichen Dokumenten («Casti connubii», «Gaudium et spes», «Humanae vitae») sowie aus den theologischen und kirchenrechtlichen Überlegungen zu deren Inhalt. Es ist bedeutsam, daß sie die Ehe mehr als Bund denn als Vertrag ansehen, daß sie den unabdingbaren Wert der ehelichen Liebe nicht bloß als zweitrangingen Ehewert einstufen und daß sie die gänzliche Selbsthingabe als für die eheliche Lebensgemeinschaft wesentlich betrachten. Dies stellt eine beträchtliche Änderung dar gegenüber der Auffassung des kirchlichen Gesetzbuches, welches «das dauernde, ausschließliche Recht auf den Leib des Ehepartners im Hinblick auf Fortpflanzungsakte» (Canon 1081,2) als den eigentlichen Gegenstand des Ehekonsenses ansieht. Die Konstitution «Gaudium et spes» hebt vor allem hervor, daß die Ehe eine totale Lebensgemeinschaft darstellt, während früher vor allem die institutionellen und prokreativen Werte betont wurden, und sie gibt der ehelichen Berufung zur gegenseitigen Vervollkommnung der Ehepartner ein Eigengewicht.

Gewiß hat man in den letzten Jahren bei Ehenichtigkeitsprozessen von psychologischen Erkenntnissen stärker Gebrauch gemacht. Die spezifisch theologischen Einsichten sind jedoch für unser Verständnis der christlichen Ehe noch grundlegender. Vielleicht war früher die Theologie der Ehe relativ unentwickelt und allzusehr von vorwiegend rechtlichen Problemen beeinflußt. Selbstverständlich ist Theologie nicht Kirchenrecht und umgekehrt Kirchenrecht nicht Theologie. Solange aber das Recht nicht von theologischen Erkenntnissen bestimmt wird, bleibt es etwas Unfruchtbares und der Glaubensgemeinde Unwürdiges. Zum Glück scheint in der Rechtsprechung in Ehefällen die Theologie wiederum den ihr zustehenden Vorrang gegenüber dem kirchlichen Gesetzbuch zu behaupten. Die Ehe besitzt zweifellos auch einen Rechtscharakter, der nicht zu unterschätzen ist. Doch unser Eheverständnis muß stets aus der Theologie abgeleitet und auf sie hin orientiert sein[16].

In diesem Zusammenhang ist zu sagen, daß das gläubige Leben einer christlichen Ehe bei der Ausarbeitung einer Theologie der Ehe nicht die ihm zukommende Rolle gespielt hat. Wohl muß die Ehetheologie in dem wurzeln, was Schrift, Überlieferung und Lehramt über die Ehe sagen, aber sie muß auch tief verwurzelt sein in der existentiellen Erfahrung von Ehepaaren, die sich darum bemühen, in ihrem Eheleben den Bund des Herrn mit seinem Volk zu verkörpern. Da nun der Nichtigkeitsprozeß die der ehelichen Beziehung innewohnenden Dynamismen stärker berücksichtigt, wird er immer mehr von den Erfahrungen lernen müssen, die Verheiratete in ihrem Zusammenleben machen. Mit der zunehmenden theologischen Bildung von Laien verfügen Verheiratete jetzt auch eher über die Möglichkeit, das, was ihr Zusammenleben für sie bedeutet, auszudrücken. Die Kirche muß das Einbringen solcher Erfahrungen in die Theologie und die Rechtsprechung erleichtern.

In der jetzigen Zeit des ökumenischen Denkens führen offizielle und inoffizielle Gespräche zwischen verschiedenen religiösen Traditionen zu einer besseren gegenseitigen Kenntnis. Die pastorale Sorge für die

Qualität des Ehelebens und für Geschiedene ist keineswegs ein ausschließlich römisch-katholisches Anliegen. Kommt auf diesem Gebiet kein ernsthaftes Gespräch mit anderen Kirchen zustande, so bringen wir uns um das Erfahrungs- und Erkenntnisgut dieser Traditionen. Dieses könnte uns trotz theologischer Differenzen sehr behilflich sein, die verschiedenen miteinander zusammenhängenden Probleme anzupacken, die mit dem Zusammenbruch einer Ehe gegeben sind. Die theologische, biblische und geschichtliche Forschung und die pastorale Praxis sind durch den Kontakt mit Fachleuten und Seelsorgern anderer Konfessionen gefördert worden. Auch die Rechtsprechung könnte dadurch bereichert werden. Dies gilt ganz besonders jetzt, da wir uns von etwas legalistischen Maßstäben der Rechtsprechung von einst zu einer lebendigeren Sicht hinbewegen, worin das Hauptgewicht auf die Versöhnung mit Gott, die Vergebung und die Gesundung der betreffenden Personen und Familien gelegt wird[17].

Ein weiterer wichtiger Faktor für eine lebendige Rechtsprechung ist der Beitrag der Humanwissenschaften, zumal der Psychologie. Besonders seitdem Pius XII. 1941 dazu ermuntert hat, die Humanwissenschaften vermehrt beizuziehen, haben die kirchlichen Gerichte ihr Wissen um die psychischen Faktoren, welche die Ehefähigkeit mitbestimmen, vertieft. Vor allem seit den sechziger Jahren sind in bezug auf die Fälle sogenannter «mangelnder Unterscheidungsfähigkeit» namhafte Fortschritte erzielt worden[18].

Die Befähigung zu der anspruchsvollen interpersonalen Beziehung, welche die Ehe darstellt, wird normalerweise präsumiert. Fachleute der Humanwissenschaften haben jedoch immer deutlicher auf psychische Störungen hingewiesen, die entweder die richtige Einschätzung oder die Erfüllung der mit der Ehe gegebenen Pflichten behindern oder verhindern. Wie das Zweite Vatikanum betont hat, müssen die Ehegatten die Pflichten, die sie in bezug auf ihr gegenseitiges Verhältnis und die Kindererzeugung und -erziehung haben, zu erfüllen vermögen, damit die Ehe eine wirkliche Lebens- und Liebesgemeinschaft darstellt. Diese Entwicklung hat die Notwendigkeit eines fortwährenden Dialogs zwischen den Eherichtern und den Humanwissenschaftlern noch verstärkt. Ein solcher Gedankenaustausch ist nicht problemlos, vor allem auch deshalb, weil beide Berufsgruppen unterschiedliche Auffassungen und Begriffe haben und weil in Fällen, wo Fachleute aus beiden Bereichen beigezogen werden, deren gegenseitiges Verhältnis noch nicht geklärt ist. Er hat jedoch zur heute bedeutsamsten Entwicklung auf dem Gebiet der kirchlichen Rechtsprechung geführt. Sein Einfluß macht sich in der vorgeschlagenen neuen kirchlichen Ehegesetzgebung unverkennbar geltend. Darin werden zum ersten Mal verschiedene Menschentypen, die eheunfähig sind, ausdrücklich erwähnt: solche, die infolge einer Geisteskrankheit oder ernstlichen Geistesstörung des Vernunftgebrauchs völlig beraubt sind; solche, die sich kein richtiges Urteil über die ehelichen Rechte und Pflichten zu bilden vermögen; solche, die infolge einer schweren psycho-sexuellen Störung nicht imstande sind, wesentliche Gattenpflichten zu erfüllen[19].

Das Kirchenrecht hat für gewöhnlich betont, daß Fachleute eine dienende Rolle ausüben, indem sie dem Richter behilflich sind, in der Frage nach der Gültigkeit einer Ehe zu moralischer Gewißheit zu gelangen. Diese Rolle ist jedoch oft unerläßlich, wenn sich der Richter über die Dynamismen, welche in den ehelichen Beziehungen wirksam sind, klarwerden soll. Da die Fälle psychischer Eheunfähigkeit an Zahl immer mehr zunehmen, werden dauernde Kontakte zwischen den Richtern und den Experten immer notwendiger. Je mehr sich der Rechtsprechungsprozeß in der Richtung verlagert, daß man die Ehe weniger als Vertrag und mehr als interpersonale Beziehung ansieht, desto schwieriger wird es, zwischen der Rolle des Richters und der des medizinischen Fachmannes scharf zu unterscheiden[20].

Legale Ehefähigkeit ist nicht unbedingt das gleiche wie psychische Ehefähigkeit. Da jedoch aufgrund der Theologie die Bedeutung der Befähigung zur ehelichen Beziehung, zu der Ehe als einem Bund betont wird, verlagert sich damit auch der Grund, auf dem die Gerichtsentscheide basieren.

Als Fachleute bei Ehefällen sind für gewöhnlich Psychologen, Psychiater oder psychiatrische Sozialarbeiter beigezogen worden, um die Frage abzuklären, ob und wieweit die beiden Partner zu einer interpersonalen Beziehung fähig sind oder nicht. Inskünftig werden jedoch bei der Rechtsprechung Fachleute weiterer Humanwissenschaften, namentlich der Soziologie und Kulturanthropologie, eine immer wichtigere Rolle spielen. Dies scheint ein dritter wichtiger Faktor zu sein, der die Kriterien für Nichtigkeitsentscheide beeinflußt.

In einem bedeutsamen Rota-Entscheid von 1969 äußerte Anné den Gedanken, eine lebendige Eherechtsprechung müsse drei entscheidende Elemente berücksichtigen: 1. das Naturgesetz: die Ehe als eine gottgewollte Institution und im Glauben verstandene Berufung; 2. die Personen der beiden Gatten; 3. die mit der Umgebung, der Familie und der Gesellschaft, in der man aufwuchs, gegebenen Umstände[21].

Die obenerwähnten Fachleute sollten dem Gerichtshof behilflich sein, Kulturfaktoren, die in bezug

auf die ehelichen Haltungen und Werte von Bedeutung sind, richtig zu erfassen und zu bewerten.

Zu den soziologischen Faktoren, die in der westlichen Gesellschaft ernsthaft zu berücksichtigen sind, gehören: die Bewegung zugunsten einer Gleichstellung der Geschlechter im Beruf und in der gesellschaftlich-rechtlichen Stellung, eine freizügigere Haltung zur Sexualität, ein wachsender Trend zur Empfängnisverhütung, die weniger zentrale Bedeutung des Heims in der heutigen Welt, die zunehmende Ehescheidung, die immer größere Bereitschaft der Gesellschaft, die Ehescheidung als berechtigt anzusehen, wenn die Ehe unerträglich wird usw.[22]

Eine Rechtsprechung, die in ihrem Verständnis der herkömmlichen christlichen Ehewerte, der Dauer, Fruchtbarkeit und Treue, und in der Bestimmung der Verpflichtung auf sie die genannten Elemente nicht zur Kenntnis nähme, verlöre immer mehr an Bedeutung. Es wäre voreilig, wollte man behaupten, daß Brautpaare beim Eingehen der Ehe stets vorwiegend von den Werten ihrer Kultur, zumal von den der christlichen Überlieferung widersprechenden Werten beeinflußt seien und diese nicht in Frage zu stellen vermöchten. Doch wäre es umgekehrt naiv, wollte man annehmen, sie seien von diesen Werten nicht sehr beeinflußt.

Dem schuldigen Respekt vor der berechtigten Vielfalt des christlichen Lebens vermag auch nicht eine Rechtsprechung zu genügen, die sich von Forderungen leiten läßt, die nur einer bestimmten Kultur eigen sind, mag diese Kultur auch noch so bedeutsam sein, und die von der Vielgestaltigkeit der Eheinstitution praktisch absieht.

Wie Noonan aufzeigt, haben die europäischen sozio-kulturellen Sitten die kirchliche Rechtsprechung besonders stark geprägt. Daß diese die Ehe vor allem als interpersonale Beziehung ansieht, hängt stark von den Kulturwerten der westlichen Gesellschaft ab.

Zweifellos haben diese Werte die Länder der Dritten Welt stark beeinflußt. Wie jedoch sozio-kulturelle Forschungsarbeiten dartun, lassen sich zahlreiche Eheformen in verschiedenen Ländern und Kulturen nicht mit der römischen Auffassung vereinbaren, daß die Ehe ein zu einem bestimmten Zeitpunkt und in einer absolut geltenden Form abgefaßter unwiderruflicher Vertrag ist. Afrikanische Ehen zum Beispiel erscheinen als ein Prozeß, der sich über eine geraume Zeit, oft über mehrere Jahre erstreckt. Es kann Gesellschaften geben, in denen infolge einer anderen Erfahrung und Mythologie Werte wie die eheliche Liebe und die Monogamie nicht vorherrschen. Dies ist vor allem da der Fall, wo der Gedanke an die Ehe sich mit dem Gedanken an eine Großfamilie fast deckt und wo ein starker Gemeinschaftssinn alles durchzieht. Vielleicht haben wir Bewohner des Westens nicht voll realisiert, daß in der Menschheit als ganzer verschiedene, einander ergänzende und anregende Formen des Ehelebens vorhanden sein müssen. Eine wirklich lebendige Rechtsprechung muß sich vor dem kulturellen und religiösen Imperialismus hüten, der darin liegt, daß man die christliche Ehe mit der interpersonalen Beziehung identifiziert, der die westliche Welt zuneigt.

William Schumacher weist scharfsichtig auf zwei Wege hin, um in diesem neuen, herausfordernden Bereich eine lebendige Rechtsprechung zu entwickeln[23].

Erstens müssen die Anthropologie, die Geschichtswissenschaft und die Soziologie die verschiedenen Kontexte, in denen die Ehe gelebt wird, erhellen. Zweitens müssen Theologen und Historiker die auf der göttlichen Offenbarung gründende, aber in verschiedenen Kulturen inkarnierte Überlieferung der Kirche über die Ehe noch weiter klären. Eine lebendige Rechtsprechung muß sich vor zwei gleichermaßen zerstörerischen Tendenzen hüten: vor einer unkritischen Übernahme jedweder Gestalt, die eine bestimmte Kultur der Ehe gegeben hat, selbst wenn diese Gestalt noch so entmenschlichend ist, und vor einer unevangelischen Zurückweisung jeglicher Eheform, die nicht unserem heutigen westlichen Empfinden entspricht.

Schluß

Eine lebendige Rechtsprechung, worin sich unsere theologisch-kirchenrechtliche Tradition widerspiegelt, ist eine Wirklichkeit, die viele Seiten aufweist. Sie hängt von verschiedenen Faktoren ab, die wir kurz geprüft haben: Nichtrömische Gerichtshöfe müssen eine bedeutsamere Rolle spielen können; der Personenkreis, der in Ehefällen entscheidet, ist zu erweitern, so daß er auch Ehepaare einschließt; der Prozeß ist zu «entrechtlichen», indem es dabei eher um Wahrheitsfindung als um die Lösung eines Rechtskonfliktes geht und indem man sich beständig bemüht, theologische Gegebenheiten sowie Erkenntnisse aller Humanwissenschaften in den Prozeß einzubringen.

Die geäußerten Gedanken sind schon von verschiedenen Autoren anderswo ausgesprochen worden. Die hier vorgelegte Zusammenfassung wird, wie wir hoffen, Kanonisten, Fachleute in anderen Wissenschaften und die Gläubigen insgemein, zumal Ehepaare, zu weiterem Nachdenken anspornen. Nur die von Gebet beseelte, informierte Zusammenarbeit sämtlicher Glieder der Gemeinde wird es erleichtern, die kirchlichen Strukturen so umzuwandeln, daß sie ihre Aufgabe besser zu erfüllen vermögen.

[1] Vgl. Canon Law Society of Great Britain and Ireland. The Church's Matrimonial Jurisprudence: A Statement on the Current Position (Canon Law Society Trust 1975).

[2] Vgl. L. Wrenn (Hg.), Divorce and Remarriage in the Catholic Church (Newman Press, New York 1973).

[3] Zu einer ausführlichen geschichtlichen Analyse der Nullitäts- und Scheidungspraxis vgl. J. Noonan, Power to Dissolve: Lawyers in the Courts of the Roman Curia (The Belknap Press, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1972).

[4] Vgl. Z. Varalta, De iurisprudentiae conceptu: Periodica 62 (1973) 39–57; L. Wrenn, Annulments (Canon Law Society of America, Hartford [2]1972) 1–5, vor allem 1–2.

[5] Der Ausschuß zur Reform des Prozeßrechtes der Kodexkommission bestrebt sich offensichtlich, die Werte einer gewissen notwendigen Gleichförmigkeit und einer gesunden Dezentralisierung ausgewogen zu berücksichtigen, obwohl er die Gleichförmigkeit betont. Vgl. Communicationes 2 (1970) 183 und 185 (Punkt 7 und 13).

[6] Zu ausgewählten Entscheidungen in den Vereinigten Staaten vgl. A. Maida (Hg.), The Tribunal Reporter (Our Sunday Visitor Press, Huntington, Ind., 1970). Vier aufeinanderfolgende Bände erstrecken sich auf 1968–1974. Zu einigen Entscheidungen in Kanada vgl. Le Tribunal d'Appel Matrimonial: Sentences (Montréal 1965). Zu einigen Entscheidungen in Großbritannien und Irland vgl. Matrimonial Decisions for England and Wales (Canon Law Society of Great Britain, 1967).

[7] E. Kennedy, Signs of Life in Marriage, in: Wrenn, Divorce and Remarriage..., aaO. 121–133.

[8] Vgl. J. Finnegan, The Capacity to Marry: The Jurist 29 (1969) 141–156, vor allem 153–156; P. Huizing, Alternativentwurf für eine Revision des Kanonischen Eherechts, in: P. Huizing (Hg.), Für eine neue kirchliche Eheordnung (Düsseldorf 1975) 97–102.

[9] Zur Frage einer breiteren Beteiligung an der Revision des Eherechts vgl. Report of a Special Committee of the Task Force of the Canon Law Society of America on the Marriage Canons of the Proposed *Schema documenti Pontificii quo disciplina canonica de sacramentis recognoscitur*, in: Proceedings of the Thirty-Seventh Annual Convention of the Canon Law Society of America (1975) 213–216.

[10] Vgl. Committee on the Status of Women in the Church, in: Proceedings 185–192; La mujer y la función judicial: Ius Canonicum 12 (1972) 189–238.

[11] Vgl. The Jurist 30 (1970) 363–368; T. Green, The American Procedural Norms – an Assessment: Studia Canonica 8 (1974) 317–347.

[12] Vgl. Acta Apostolicae Sedis 63 (1971) 441–446.

[13] P. Huizing aaO.

[14] Zu einer eingehenden Analyse der folgenden Probleme vgl. G. Lesage, Pour une rénovation de la procédure matrimoniale: Studia Canonica 7 (1973) 253–257.

[15] Zum Vorgehen bei Kanonisationen vgl. das Motuproprio Pauls VI. *Sanctitas clarior*: Acta Apostolicae Sedis 61 (1069) 149–153. Zum Vorgehen bei Laisierungen vgl. das Rundschreiben der Kongregation für die Glaubenslehre *Litteris encyclicis:* Acta Apostolicae Sedis 63 (1971) 203–312.

[16] Vgl. R. Sanson, Jurisprudence for Marriage: Based on Doctrine: Studia Canonica 10 (1976) 5–36.

[17] J. Wynne, Prevailing and Countervailing Trends in the Non-Catholic Churches: Wrenn (Hg.), Divorce and Remarriage... aaO. 65–88.

[18] Vgl. W. La Due, Die Erweiterung der Kriterien für Fälle mangelnder Unterscheidungsfähigkeit: CONCILIUM 9 (1973) 481–486.

[19] Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, Schema Documenti Pontificii quo Disciplina Canonica de Sacramentis Recognoscitur (Typis Polyglottis Vaticanis 1975) Canones 296–297. Vgl. oben Anm. 9 in bezug auf den Canon Law Society Task Force Report; F. Morrisey, The Incapacity of Entering into Marriage: Studia Canonica 8 (1974) 5–21.

[20] Zum Aufeinanderwirken von Richter und Experte vgl. J. Keating, The Province of Law and the Province of Forensic Psychiatry in Marriage Nullity Trials: Studia Canonica 4 (1970) 5–23; C. Lefèbvre, De peritorum iudicumque habitudine in causis matrimonialibus ex capite amentiae: Periodica 65 (1976) 107–122.

[21] Vgl. den Rota-Entscheid vom 25. Februar 1969 coram Anné in: Ephemerides Iuris Canonici 26 (1970) 419–442.

[22] Vgl. J. Aubert, Déclaration de nullité et société moderne: Revue de Droit Canonique 26 (1976) 67–78 (dieser Band der genannten Zeitschrift ist besonders wertvoll wegen seiner Prüfung des Nichtigkeitsprozesses); B. Griffin, Future Challenges in the Area of Marriage Legislation: Proceedings of the Thirty-Fifth Annual Convention of the Canon Law Society of America (1973) 22–32.

[23] W. Schumacher, The importance of Interpersonal Relations in Marriage: Studia Canonica 10 (1976) 75–112.

Übersetzt von Dr. August Berz

THOMAS GREEN

1963 zum Priester geweiht; 1968 Doktorat in Kirchenrecht an der Gregoriana zu Rom; seit 1972 Vorsitzender der von der Canon Law Society gebildeten Arbeitsgruppe für Fragen der Kodexreform; seit 1974 Assistenzprofessor für Kirchenrecht an der Catholic University of America, Washington. Mehrere kirchenrechtliche Aufsätze in The Jurist, Studia Canonica und anderen Fachzeitschriften. Anschrift: The Catholic University of America, Department of Canon Law, Washington, D.C. 20064, USA.

William Bassett

Beim Richten dem Fall gerecht werden

In seinem Brief «Rex Pacificus» an die Professoren und Studenten der Universität Bologna erklärte Papst Gregor IX., seine neue Dekretaliensammlung wolle den Richtern behilflich sein, ihr Urteil sicher und wohlunterrichtet zu fällen[1]. Er sagte unter Berufung auf Ulpian, eine Rechtsregel solle den Frieden fördern, die Menschen zu einem rechtschaffenen Lebenswandel anhalten, Unrecht verhüten und die Rechte aller sichern. Mit diesem Brief vom Jahre 1234 begann die erste große Initiative eines Papstes, das Kirchenrecht zu erneuern. Das Schreiben war von einem Sammelband begleitet, worin Raimund von Peñafort Tausende von päpstlichen Entscheidungen zusammengestellt hatte, die Zweifel lösten, Dispute schlichteten, Unrecht behoben und so Menschen auf der ganzen christlichen Welt eine Lebenshilfe erwiesen.

Die Dekretalien waren ein Musterbeispiel für die Rolle, die in der Kirche den Menschen zukommt, die anderen behilflich sind, indem sie sich vor allem um die Fakten und Umstände, die Werte und Erkenntnisse kümmern, die sich aus besonderen Lebenssituationen ergeben. Ihre Botschaft diente der Beruhigung, dem Frieden und der Gerechtigkeit. In ihnen waren die Erfahrungen weiser, sachkundiger Richter schriftlich niedergelegt, damit sie denen zugute kämen, die auf Konzilien und Synoden, in Kanzleien und Pfarreien, auf Visitationen, Kapitelversammlungen und an den christlichen Gerichtshöfen in ähnlich gelagerten Fällen Entscheidungen zu treffen hätten. Die Dekretalien waren Recht, das in praktischer Erfahrung geschmiedet worden war; sie waren vom Richter hergestelltes Recht, Entscheidungsregeln, die sich aus dem Zusammenspiel von Leben und Glauben ergaben. Kein Mensch kann einem anderen sagen, wie er in einem besonderen Fall zu urteilen habe. Die Dekretalien sind auffallend unapodiktisch. Sie sind Beispiele, wie man richten soll; sie zeigen, wie man zu Urteilen gelangen kann, in denen sich der Glaube und die christliche Liebe widerspiegeln.

In einer vitalen, schöpferischen Ära des Lebens der Kirche bot das Dekretalienrecht beispielhafte Anhaltspunkte zu einem klugen praktischen Entscheid. Christliche Richter sammelten und deuteten dieses aus der Praxis hervorgegangene Weisheitsgut in eigenen Dekreten und Lehrmeinungen, in Vermittlungsverfahren und Disputen, in Ratsuchen und Ratgeben, wodurch die Zivilisation ein anderes Gepräge erhielt, eine christliche Kultur geschaffen und ein bleibendes Vermächtnis an menschlichen Werten hinterlassen wurde, das die westliche Rechtsüberlieferung durchdringen sollte.

Ich möchte an das Dekretalienrecht anknüpfen, um über einige Aspekte des Richteramtes in den Kirchen nachzudenken. Ich wähle diesen Ausgangspunkt nicht aus Nostalgie oder gar im Bestreben, eine vergangene, unvollkommene Ära wiederauferstehen zu lassen. Mein Gedanke ist vielmehr der, die Überlieferung des kirchlichen Rechtes zu besehen, bevor dieses kodifiziert und die Befugnis zu einem praktischen Urteil auf die römischen Dikasterien und Gerichte eingeschränkt wurde. Meines Erachtens wird in dieser Tradition ein kirchliches Richteramt ansichtig, das einen dialektischen, vermittelnden Charakter hat. Es handelt sich um ein Amt, das seiner Natur nach schöpferisch, nichtsakramental, relativ unabhängig und auf eine einzigartige Weise nichtdidaktisch ist. Es ist ein Amt von Männern und Frauen, die letztlich in konkreten Umständen, in jeweils nur einem Fall ihre eigenen Meinungen äußern, und, ohne Rücksicht auf eine institutionelle Ideologie, entscheiden sollen, was zwischen bestimmten Personen als Recht zu gelten habe. Das Charisma des Richters besteht nach den klassischen Canones nicht darin, auf jeden Sachverhalt ein vorgefaßtes Gesetz anzuwenden. Er hat vielmehr zur Aufgabe, an jeder Person das Einzigartige zu sehen und sich der Rechtsbestimmung als eines einzelnen Faktors zu bedienen, um in einem umfassenden Blick auf die Komplexität des Lebens in jedem Fall neues Recht zu schaffen. Richter setzen Recht; sie wenden nicht einfach Rechtssatzungen an. Das kirchliche Richteramt reformieren heißt, dieses wertvolle Charisma wieder freisetzen.

Jedem Fall gerecht werden

Papst Innozenz III., ein großer Kirchenrechtsgelehrter, sagte einmal in einer Antwort auf eine Anfrage des Bischofs von Troyes, eine Entscheidung in kirchlichen Angelegenheiten sei dann weise, wenn sie drei Dinge in Erwägung ziehe: *quid liceat, quid deceat, quid expediat*... – was das Gesetz erlaube, was recht und billig sei und was in der betreffenden Situation weiterhelfe[2].

Jeder Fall ist der Person, der Zeit und dem Ort nach ein Sonderfall. Um beim Urteilen jedem Fall gerecht zu werden, muß ein Richter mehr als bloß das Gesetz kennen. Er muß einer menschlichen Situation in ihrem Einmaligkeitscharakter voll gerecht zu werden suchen. Der weise Richter muß entscheiden, was möglich und

was das Beste ist, und zwar nicht für die Kirche im allgemeinen, sondern einzig für die Personen, mit denen er es zu tun hat.

Das Dekretalienrecht war nicht verallgemeinert und auch nicht so gedacht, daß es von vornherein eine praktische Antwort auf jeden besonderen Fall enthalte. Man konnte nicht einfach mechanisch aus ihm fertige Lösungen ableiten, so wie man aus einem programmierten Computer die gewünschten Angaben bezieht. Die päpstlichen Entscheidungen waren bloß einer der Faktoren, die in Erwägung zu ziehen waren, um zu einem Endurteil zu gelangen. Das Gewissen des Richters, seine Erfahrung und Sachkenntnis und die Durchführbarkeit der Lösung, die er für das jeweilige besondere Problem anbietet, sind ebenfalls entscheidend wichtig. Aufgrund der Dynamik der Rechtsordnung selbst haben diese Elemente mehr Gewicht, denn sie speisen das System von unten her mit einer stets sich erweiternden und ändernden praktischen Einschätzung von stets neuen Lebenssituationen. Wir haben stets an das geglaubt, was Plato als erster ausgesprochen hat, daß nämlich ein weiser Richter selbst bei armseligen Gesetzen gute und gerechte Urteile zu fällen weiß, während ein unwissender Richter selbst bei besten Gesetzen schlechte Entscheidungen treffen wird. Mehr als auf die gute Beschaffenheit besonderer Rechtsbestimmungen kommt es in einer freien Gesellschaft auf die Person der Richter an und darauf, wie sie ernannt werden und wem sie Rechenschaft schulden. Weshalb? Weil praktischer Sachverstand im besonderen Fall zu der abstrakten Rechtssatzung ein unerläßliches, arteigenes Interpretationselement hinzufügt.

Das vordringliche soziale Anliegen des Rechtsprozesses ist es, in Rechtshändeln auf eine Art und Weise zu entscheiden, daß nach reiflicher Überlegung der Verlierer wie der Gewinner das Gefühl erhält, gerecht behandelt worden zu sein. Zu diesem Zweck müssen die Richter den Parteien das Recht zugestehen, ihnen Beweise und begründete Argumente vorzulegen, *und* sie müssen sich mit diesen Beweisen und Argumenten befassen.

Bei der Durchführung dieser Aufgaben werden und sollten die Richter die Forderungen nicht außer acht lassen, die der Glaube und ein unparteiischer Gerechtigkeitssinn stellen. Alle Menschen, mit Einschluß der Richter und Rechtsgelehrten, sind zielstrebig, und es ist anzunehmen, daß sie sich aller zu Gebote stehenden Mittel einschließlich des Rechtssystems bedienen werden, um ihre Ziele zu erreichen. Doch sollte die Förderung kirchlicher und theologischer Anliegen oder die Erreichung anderer Ziele durch das Gerichtsverfahren hinter dessen Funktion zurücktreten, Rechtsstreitigkeiten zwischen den Parteien, die an das Gericht gelangen, gerecht zu entscheiden. So gesehen befinden sich Richter in einer ähnlichen Lage wie die Manager eines Glücksspiels, die die Spielregeln so zu gestalten suchen, daß die Verlierer wie die Gewinner weiterzuspielen wünschen. Die Redlichkeit des Gerichtsverfahrens sollte nicht anderen Zielen geopfert werden, selbst nicht institutionellen oder moralischen Anliegen. Gerichtshöfe und Schiedsgerichte werden zuweilen die besonderen moralischen Anliegen der ihnen angehörenden Richter nicht verfolgen können, weil sie vor der Forderung stehen, daß das Gerichtsverfahren gerecht sei.

Nach wohl fast allgemeiner Ansicht spielt die faire Darlegung von Streitigkeiten zwischen den Parteien vor dem Richter oder den Gerichtshöfen eine wichtige Funktion im Gerichtsverfahren, doch ist leider zu bemerken, daß Gerichte und Berichterstatter nicht immer gesonnen waren, dies als eine zentrale soziale Funktion des Richteramtes aufzufassen. Richter sind jedoch eigentlich nicht Hüter des Gesetzes oder der Theologie oder der Institutionen der Kirche. Das Wächteramt ist ein anderes Amt. Wenn die gerechte Behandlung der Parteien bei der Lösung ihrer Streitfälle nicht als vordringliche soziale Funktion des Gerichtsverfahrens angesehen wird, darf man wohl kaum mehr behaupten, der Prozeß sei objektiv. Zudem ließen sich zur Lösung grundlegender Meinungsverschiedenheiten auf dem Gebiet der Moral und der Theologie bessere Wege denken als ein Gerichtsverfahren. Da dieses an koventionelle Verfahrensweisen gebunden ist, seine Untersuchungsprozesse begrenzt sind und da jeweils bei einem Fall nur eine bestimmte Anzahl von Parteien anwesend sein können, erscheint es für die Lösung solcher viel weiterer Probleme nicht sonderlich geeignet.

Vielleicht waren in primitiveren Zeiten, als das kirchliche Gericht und der dafür Hauptverantwortliche, der Archidiakon, das moralische Verhalten der Gemeinde überwachten, die Richter verpflichtet, auch die Rolle des Sittenwächters zu spielen, weil dazu kein geeigneterer Mechanismus vorhanden war. Heute aber läßt sich die Ausübung dieser Rolle kaum noch rechtfertigen. Wäre nämlich die Lösung der großen Tagesprobleme die wichtigste Funktion des Gerichtsverfahrens, so wären die Richter nicht imstande, neutrale Grundprinzipien vorzulegen; unter diesen Umständen könnten die Gerichte das Verlangen nach neutralen Grundprinzipien und unparteiischen Entscheidungen einzig auf dem Weg befriedigen, daß sie eine umfassende, der Öffentlichkeit genehme Theorie über das christliche Leben und die kirchliche Verwaltung beschafften. Dies aber wäre eine unmögliche Aufgabe. Ein Urteil, das auf unausgesprochenen Annahmen

gründet, ist stets tendenziös, da es nie einer redlichen Kritik unterzogen oder widerlegt werden kann.

Das einzige, was der Richter redlich tun kann, ist dies, daß er bei seinem Urteil jedem Fall gerecht zu werden sucht. Die Unparteilichkeit muß darin bestehen, daß man nicht zuläßt, daß Streitfälle sich zu grundlegenden eklesiologischen Debatten auswachsen. Die Rolle des Richters ist nicht ideologischer Natur. Dies sollte von allen Richtern in der Kirche gelten, von denen der Römischen Rota und der Apostolischen Signatur wie vom Personal der Gerichtshöfe und Schiedsgerichte in den Ortskirchen.

Die Entscheidung des Richters ist persönlicher Natur

Im Gegensatz zu lehramtlichen und sakramentalen Ämtern in der Kirche kann das Richteramt, obwohl es vielleicht mit einer offiziellen Ernennung verbunden ist, nicht die Artikulierung einer letztgültigen, offiziellen kirchlichen Position in sich schließen. Die Meinung des Richters wird stets eine nach der Wahrheit bloß auslangende, sich ihr annähernde sein, weil sie in so weitem Maße subjektiv und einzig für bestimmte Personen gedacht ist, die um das Urteil des Richters nachsuchen. Der Richter ist Lehrer der Klugheit, nicht der Theologie.

Die persönlichen, subjektiven Elemente im Amt von Richtern werden vom Kirchenrecht anerkannt, denn der Codex selbst bekennt sich zum Grundsatz der freien Bewertung des Beweismaterials, der auch im bürgerlichen Recht und im Gewohnheitsrecht des Westens gilt[3]. Der Richter darf nicht von sich aus entscheiden, bevor er sich im betreffenden Fall das Beweismaterial angehört und erwogen hat, und er darf nicht entscheiden außer aufgrund dessen, was sich aus dem Beweismaterial, den *allegata et probata*[4], ergibt.

Doch jedes Wissen ist persönlich. Beim Wissen eines Richters ist dies nicht anders. Michael Polanyi hat gesagt: «Das Ideal eines in strikt unpersönliche Sätze gefaßten Wissens erscheint jetzt als Widerspruch in sich, als unsinnig, lächerlich. Wir müssen lernen, als unser Ideal ein Wissen zu akzeptieren, das offensichtlich persönlich ist.»[5]

Ferner ist die Befähigung eines Richters, wichtige Fakten von nebensächlichen zu unterscheiden, zu wissen, daß er nun genug weiß, um ein Urteil fällen zu können, oder zu verlangen, daß die Untersuchung weitergeführt werde, eine persönliche Fähigkeit, die nur auf dem Weg der Erfahrung gewonnen wird. Daß, entgegen der Volksmeinung, Tatsachen nicht für sich sprechen, sollte für jeden Studenten des Prozeßrechtes feststehen. Die Fakten eines Rechtshandels, so wie sie in den Schriftsätzen und Protokollen vorgelegt, in den Argumentationen entwickelt und dem Richter zur Kenntnis gebracht werden, sind nicht selbstverständliche Aussagen, die keiner Interpretation bedürften. Sie bestehen nur so weit, als sie von dem, der sie zur Kenntnis nimmt, besehen werden, und dabei erhalten sie zwangsläufig eine bestimmte Färbung. Ebenso wichtig wie die Tatbestände (oder noch wichtiger) ist im Gerichtsprozeß die auf ihnen basierende Meinung – die Reaktion, die sie im menschlichen Geist hervorrufen. «Die Annahme, die Ereignisse zeigten ihren Charakter schon durch ihr bloßes Sich-Ereignen, hat in der Geschichte der Rechtsprechung zu manchen seltsamen Argumentationen geführt. Ereignisse haben einen Sinn, das stimmt, doch dieser Sinn ist stets potentiell, oder besser gesagt, der Sinn läßt sich je nach Absicht anders deuten. Eine bestimmte Situation läßt sich in vielen Richtungen deuten, und welcher Sinn bedeutsam ist, hängt zum Teil vom menschlichen Ermessen ab.»[6] Der Anwalt hat somit die Aufgabe, den Richter ebensosehr – wenn nicht mehr – in seiner Sicht des Tatbestandes im gewünschten Sinn zu beeinflussen wie in der Anwendung des Gesetzes auf den Tatbestand. «Die ‹Fakten› so und nicht anders formulieren heißt eine Entscheidung in diesem und nicht in einem anderen Sinn herbeiführen.»[7]

Die für unsere Überlegungen entscheidende Einsicht ist die, daß das Urteil ebensosehr von der Frage abhängt: «Wie ist der Tatbestand?» wie von der Frage: «Wie lautet das Gesetz?» und noch viel mehr von den besonderen Werten, um die es geht. Man muß eine Wahl treffen zwischen konkurrierenden Werten, und man muß auch Entscheidungen treffen in bezug auf die Interpretation, die man einer Reihe von «Fakten» geben will. Tatsachen sprechen nicht für sich selbst und können für das Fällen von Werturteilen nicht ohne weiteres verwendet werden.

Reinhold Niebuhr sagt dies so: «Jede Sachverhaltsbeurteilung ist ein Werturteil.» Und sodann, wie Alfred North Whitehead einmal gesagt hat, «muß jeder Satz, der einen Sachverhalt vorlegt, wenn man ihn zu Ende analysieren will, den allgemeinen Charakter des Universums vorlegen, der für diesen Sachverhalt erfordert ist. Es gibt keine auf sich selbst beruhenden, im Nichtsein schwimmenden Fakten.»[8] Ferner: «Der Begriff des reinen Tatbestandes ist der Triumph des abstrahierenden Intellekts. Er hat in keines Kindes und keiner Lebewesen explizites Denken Eingang gefunden... Ein isoliertes Einzelfaktum ist der Urmythos, der für begrenztes Denken erfordert ist, für ein Denken, das nicht die Totalität zu umfassen vermag. Dieser mythologische Charakter ergibt sich von daher, daß es kein solches Faktum gibt. Verknüpftsein gehört zum Wesen von Dingen jeder Art. Von Verknüpftsein

abstrahieren heißt einen wesentlichen Faktor im betrachteten Sachverhalt weglassen. Kein Faktum ist nur es selbst.»[9]

Der hier betonte entscheidende Punkt ist der, daß es keine Fakten abgesehen von einer Theorie gibt, und daß folglich die Ansicht, die man von den Fakten hat, zwangsläufig durch die Natur der Theorie gefärbt wird. Das Urteil muß also seiner Natur nach persönlich sein. Und der Mythos einer totalen Objektivität, wonach der Richter lediglich ein selbstverständliches Gesetz auf selbstverständliche Sachverhalte anwendet, ist nichts anderes als ein grausamer, irreführender Schwindel.

Unparteilichkeit durch Pflicht zur Rechenschaftsablage

Unparteilichkeit in der Rechtsprechung, das alte Gerechtigkeitsideal (*sine exceptione hominis*), wird in der Kirche nicht dadurch gesichert, daß man die nicht wegzuleugnenden persönlichen Komponenten in der praktischen Urteilsfähigkeit des Richters nicht gelten lassen will, sondern vielmehr dadurch, daß man strenge Vorkehrungen trifft, um die Richter vor ihrem eigenen Gewissen, vor den betreffenden Parteien und vor der Kirche für ihr Urteil verantwortlich zu machen. Die Kirche soll von ihren Richtern verlangen, daß sie ihre Meinung begründen können. Daß sie ihre Gründe darlegen und sie als eine logische Rechtfertigung ihrer Entscheidungen schriftlich niederlegen, wird von den Canones nur indirekt verlangt, damit die Möglichkeit besteht, Berufung einzulegen[10]. In erster Linie aber ist dies geboten, um sich gegen Willkür und Launenhaftigkeit zu sichern, gegen die Tyrannei eines Menschen über einen Menschen. Dies ist eine Abart des Grundsatzes der Rechtsbilligkeit, wonach der Gerechtigkeit erst dann Genüge geleistet ist, wenn man sieht, daß ihr nachgekommen worden ist.

Die klassische Formulierung des Appells an das Gewissen des Richters, um gegen Willkür gefeit zu sein, stammt von Papst Innozenz III. Dieser sagte, der Richter müsse sich stets bewußt sein, daß er selbst dem Urteil Gottes unterstehe; er müsse das Urteil fällen *solum Deum prae oculis habens*[11]. Damit ist selbstverständlich gemeint, daß er nicht nur den Buchstaben des Gesetzes zu beachten hat. Er muß auch das ihm vorliegende Beweismaterial redlich abwägen. Damit ist auch gesagt, daß in der Kirche stets das Recht besteht, gegen ein Urteil, das man als launenhaft oder willkürlich bezeichnen kann, Berufung einzulegen. «Aus Liebe zur Gerechtigkeit», sagte Papst Alexander III., «soll man urteilen, indem man mit einem Auge auf Gott blickt»[12]. Dieser Grundsatz gilt so streng, daß nach Ansicht der Mehrheit der Kanonisten in Fällen eines Konflikts zwischen dem, was das Gesetz verlangt, und dem, was der Richter für richtig hält, das Gewissen des Richters den Vorrang haben soll[13]. «Es ist besser, ein Ärgernis zuzulassen», sagt die Rechtsregel, «als die Wahrheit aufzugeben»[14]. Das kanonische Recht spricht sich über die Verpflichtung des Richters auf sein Gewissen unzweideutig aus.

Weniger klar hingegen lauten die Canones in bezug auf die Pflicht des Richters, den Parteien, die ihn anrufen, Gründe für seine Entscheidungen anzugeben. Sie schweigen sich gänzlich aus – und mit Absicht, damit für die Vertraulichkeit gesorgt ist – über die Rechenschaftsablegung von Richtern gegenüber den Gläubigen in Ortsgemeinden, die über Entscheide, die sie betreffen, beunruhigt sind. Dies sind Mängel des heutigen Kirchenrechts, die in einem paternalistischen Zeitalter leicht übersehen werden konnten, die aber in der heutigen Zeit dem Richteramt sehr abträglich sind. Aus verschiedenen Gründen bringen sich peremptorische Entscheide selbst um ihre Geltung.

Damit man versichern kann, daß das Urteil unparteiisch und sachlich ist, müssen erstens einige objektive Mittel vorhanden sein, um zu bestimmen, wie von den objektiv gegebenen Anhaltspunkten des Gerichtsverfahrens – den Canones und den in früheren Fällen getroffenen Entscheidungen – zu der Entscheidung in neuen Fällen zu schreiten ist. Aufgrund der sozialen Funktion, die wir für ein Rechtssystem postuliert haben, wird bloß ein solcher Anspruch auf Objektivität es den Verlierern vor Gericht ermöglichen, das Gefühl zu haben, sie seien gerecht behandelt worden. Wie wir bereits bemerkt haben, verlangt die Gerechtigkeit, daß eine Partei dem Gericht Beweismaterial und Argumente vorlegen darf und daß der Gerichtsentscheid diese Beweise und Argumente berücksichtigt. Über diese minimalen Forderungen hinaus sind wir verpflichtet, für Kriterien zu sorgen, die uns hinsichtlich der «Fairneß» zu sagen erlauben, man habe das Beweismaterial und die Argumente der Partei gebührend geprüft, und hinsichtlich der «Objektivität», ein Fall sei sauber entschieden worden. Wenn keine solche Kriterien vorhanden sind, kann man es einer enttäuschten Prozeßpartei nicht verargen, wenn sie es ablehnt, dem Gerichtsverfahren einen objektiven Charakter zubilligen, sondern behauptet, das, was das Gericht zu ihren Argumenten gesagt habe, sei eine bloße Mache, und sie seien nur zum Schein beim Prozeß beteiligt gewesen.

Einem Richter sollte es nur dann freistehen, in einem Fall anders zu entscheiden als in bereits entschiedenen Fällen, in denen es um das gleiche ging, wenn er darauf hinweisen kann, daß zwischen dem jetzigen Fall und

früher entschiedenen Fällen ein bedeutsamer tatsächlicher Unterschied besteht. Jemandem, der vor Gericht verliert, kann bloß dann versichert werden, es sei ihm Gerechtigkeit widerfahren, wenn ihm verständlich gemacht werden kann, von welchen Rechtsgründen sich der Richter in seinem Fall leiten ließ, und worin genau der Unterschied besteht, den der Richter zwischen seinem Fall und früheren, anders entschiedenen Fällen, auf die seine Argumentation sich stützte, erblickte.

Der einzige, höchst wichtige Grund, nicht an die Objektivität der kirchlichen Gerichte zu glauben, liegt darin, daß es bei den heutigen Verfahrensweisen dem Gläubigen praktisch unmöglich ist, zu wissen, was die Gerichte tun und weshalb sie so und nicht anders entscheiden. Gewiß verlangt das Kirchenrecht eine begründete Entscheidung, aber sie wird erst am Schluß eines förmlichen Gerichtsverfahrens verlangt[15]. Die meisten Gerichte unternehmen aber fast alles, um einen eigentlichen Prozeß zu vermeiden. Bei der großen Mehrheit der Gesuchsteller verhält es sich so: Sie gelangen an die Gerichte, sprechen sich über die intimsten Einzelheiten einer längst erstorbenen Ehe aus, und dann hören sie monate- oder jahrelang nichts mehr. Schließlich trifft ein Schreiben ein, worin ihnen mitgeteilt wird, es sei nichts zu machen oder der Fall sei nach Rom weitergeleitet worden, oder sie werden aufgefordert, den Pfarrer aufzusuchen, damit ihre jetzige Ehe eingesegnet werden könne, oder man sagt, man bedürfe weiteren Beweismaterials. Ist ihnen wirklich die Gunst eines Gerichtsprozesses zuteil geworden? Keineswegs. Nach endlosem Warten sind sie entweder durch die sogenannte «Voruntersuchung» ausgeschieden worden, oder ihr Fall ist durch Verwaltungskanäle weitergeleitet worden. In beiden Fällen haben die Richter die Last einer begründeten Entscheidung nicht auf sich genommen. Die betreffenden Gläubigen sind entweder in gehobener oder niedergeschlagener Stimmung, wobei sie in beiden Fällen nicht wissen warum und ohne daß im schlimmen Fall die geringste Hoffnung auf eine Berufung besteht. Mit einem solchen Unsinn macht man sich über die Gerechtigkeit lustig. In seinem Urteil dem Fall gerecht werden, heißt doch auf alle Fälle, daß die Gründe klar und verständlich ausgesprochen werden. Die Richter sind es den Personen, die an sie gelangen, schuldig, ihnen ihre Entscheidungen zu erklären.

Eine Quelle praktischer Weisheit

Zum Schluß ist noch etwas über die Verantwortlichkeit des Richters gegenüber der Kirche zu sagen, womit nicht sein freies Ermessen eingeschränkt, sondern auf seinen Beitrag zur pastoralen Leitung der Kirche hingewiesen werden soll. Kein Fall wird im luftleeren Raum entschieden. Zu keiner Entscheidung gelangt man ohne Ringen, ohne schöpferische Anstrengung, und jeder Entscheid wirkt sich auf Personen aus, die nachher kommen. In schwierigen Fällen ziehen die Richter das Gesetz selbst vor Gericht, legen es aus und ändern es schrittweise. Die Änderungen, die sie vornehmen, geschehen gleichsam zwischen den Zeilen, in den Spalten und Lücken des Gesetzes. Nach und nach werden Ausnahmen zu Regeln, Lücken werden gefüllt, neue Einsichten ergänzen alte Grundsätze, und es werden neue Maßstäbe gesetzt. Die Änderungen, die von Richtern vorgenommen werden, sind so wichtig, daß ihre Meinungen im Gedächtnis behalten und in Umlauf gebracht, von Fachmännern und Seelenhirten geprüft, von der Erfahrung der Gläubigen noch ausgefeilt und schließlich in der Gesetzgebung genauer formuliert werden sollten. Die Arbeit der Richter gibt dem Gesetz Dynamik und Leben. Um zu ersehen, wie wichtig die schöpferische Rolle der Richter in der Kirche ist, braucht man bloß daran zu denken, wie in der jetzigen Rechtsprechung der Rota die Richter sich bemühen, Theorien über die Befähigung zur Ehe auszuarbeiten, ein gesundes Urteil walten zu lassen und psychologisches Verständnis aufzubringen[16]. Diese schöpferische Rolle sollte offiziell anerkannt und von Rom auf die Ortskirchen, von Gerichtshöfen auf Schieds- und Verständigungsgerichte ausgedehnt werden, indem man Rechtsansichten in weiten Kreisen weitermeldet und in Umlauf bringt.

In den beiden letzten Generationen ist in der Fachliteratur an der Prozeßordnung reichlich und gründlich Kritik geübt worden[17]. Seitdem 1899 François Gény seine «Méthode d'Interpretation et Sources en Droit Privé Positif» veröffentlicht hat, ist ein allgemeiner Konsens zustande gekommen, daß dem Richter im Rechtswesen eine schöpferische Rolle zufällt. Es wird wohl kaum mehr ernsthaft bestritten, daß in jedem gangbaren Rechtssystem die Richterschaft bei der Entwicklung des Rechtswesens eine Hauptrolle spielt. Dies bedeutet eine entscheidende Durchbrechung eines Konzeptualismus, der in der vom französischen Code Civil beherrschten Welt des Zivilrechts den Interpretationsprozeß des Richters als einen logischen analytischen Subsumptionsprozeß ansah und in der Welt des Gewohnheitsrechts die Anwendung von vorhandenen Präzedenzfällen auf den betreffenden Fall ebenfalls als einen Prozeß analytischen – wenn auch induktiven – Schlußfolgerns betrachtete.

Ein Großteil des vom Richter geschaffenen Rechts beginnt jedoch nicht mit Schlußfolgerung, sondern mit Intuition, mit den psychologischen Wirklichkeiten ei-

ner gegebenen Situation. Richter müssen in ihren praktischen Entscheidungen Interessen und Werte sorgfältig gegeneinander abwägen. In diesem dauernden Bewertungsprozeß verfeinern sich die Fähigkeiten, die den Richter in seiner Wesensart auszeichnen. Der wahrhaft große Jurist, der die einsam zu tragende Bürde verantwortlicher Entscheidung, das *nobile officium* des Richters viele Jahre hindurch auf sich genommen hat, wird zu einer Person, die für die Gesellschaft von fast unschätzbarem Wert ist. Es wohnt ihm eine Geisteskraft inne, die Vertrauen einflößt, eine Einsicht in menschliche Angelegenheiten, welche die Herzensgeheimnisse durchdringt, eine Geduld, die Frieden ausströmt, und ein Respekt vor Personen, der beruhigt und Verwundete heilt. Der große Jurist bleibt unvergessen. Seine Art, wie er mit dem Recht umgeht, schafft eine lebendige Gerechtigkeit; sie ist wirklich ein Charisma, die *ars boni et aequi*. Dieses schöpferische Amt stellt einen Schatz dar, der bei allen Richtern der Kirche zu würdigen ist.

Schlußüberlegung

In seiner Entscheidung jedem Fall gerecht zu werden, erfordert vom Richter strenge Selbstzucht und unablässiges Bemühen, immer einsichtiger und unparteiischer zu werden. Das Ringen darum ist ein Dienst an der Menschheit; aus ihm geht die Gnade eines wirklichen Heilungsamtes hervor. Wir haben einer Wiederbelebung des Richteramtes in der Kirche das Wort geredet. Die geäußerten Grundsätze lassen sich in allen Formen eines formellen und informellen Urteils anwenden, worin es einem Einzelfall gerecht zu werden gilt. Vergessen wir nicht, daß diejenigen, denen die Last obliegt, im Licht des Glaubens eine solche Entscheidung zu treffen, in der christlichen Tradition zu den angesehensten Männern in unserer Mitte gehören.

[1] Potthast, Regesta Pontificum Romanorum (Berol. 1873) Nr. 9694: Spoleto, 5. Sept. 1234.

[2] Lib. Dec. Greg. IX, cap. Magnae devotionis, 7, X, 3,34: Rom, Lateran, März 1198.

[3] Canon 1869 des C.I.C. ist grundsätzlich der Auffassung, daß der Richter bei der Bewertung des ihm vorgelegten Beweismaterials letztlich frei sein müsse, um sich seine eigenen Meinung darüber zu bilden. Der Codex von 1917 entnahm diesen Grundsatz dem Zivilrecht. Vgl. Heinrich Flatten, Qua libertate iudex ecclesiasticus probationes appretiare possit et debeat: Apollinaris (1960) 185–210 (vorher deutsch in: Tübinger Theol. Quartalschrift 139 [1959] 427–460).

[4] «Ecclesia in suo regimine ab arbitrio abhorret, in quo praesumptio odii vel calumniae plerumque non deerit»: S. R. Rota, Cincinnaten., Translationis, 16. iulii 1912, coram R.P.D. Prior, vol. IV, Dec. XXX, n. 6, p. 355.

[5] M. Polanyi, The Study of Man (London 1958) 27.

[6] J. Garlan, Legal Realism and Justice (New York 1941) 31.

[7] AaO. 38.

[8] A.N. Whitehead, Process and Reality ((New York 19299) 17.

[9] A.N. Whitehead, Modes of Thought (New York 1938) 12–13.

[10] Canones 1840, § 3; 1874, § 4; 1875; 1894 (C.I.C.). Dies stimmt mit dem Zivilrecht überein. Vgl. Art. III der Verfassung der Republik Italien: «Sämtliche Gerichtsentscheide müssen begründet werden.»

[11] Papst Innozenz III., cap. Qualiter et quando, 17, X, 5, 1, De Accusationibus. Mit dieser Regel beginnt Franz Schmalzgruber, einer der größten Kirchenrechtsgelehrten, seine Abhandlung über das Richteramt in der Kirche: Ius Canonicum Universum, Lib. I, Pars I, Regula iudicis ecclesiastici (Romae 1843) 167. Isidor von Sevilla sagt genau: «Qui Dei iudicia oculis suis proposuit, semper timens et tremens in omni negotio formidat, ne de iustitiae tramite cadat, et unde non iustificatur, inde potius condemnetur»: Can. Omnis, 10 Dist. XLV, S. Isidori Sententiarum, lib. III, cap. 52, Nr. 4.

[12] Papst Alexander III., cap. Ex parte, 7, X, 2, 20, De testibus et attestationibus.

[13] Papst Innozenz III., cap. Pastoralis, 28, X, I, 29, De officio et potestate iudicis. Vgl. hierzu J. Delanglade, Le juge, serviteur de la loi ou gardien de la justice selon la tradition théologique: Revue de Droit canonique (1960) 141–164; (1961) 3–31.

[14] Reg. Iuris, cap. 3: «... utilius scandalum nasci permittitur quam veritas deseratur.»

[15] Canones 1874 und 1877 (C.I.C.).

[16] Papst Paul VI. äußerte sich über die schöpferische Rolle der Richter der Römischen Rota in einer wichtigen Ansprache an deren Auditoren und Personal. Vgl. Discourse to the Rota, Febr. 8, 1973: A.A.S. 65 (1973) 95–103.

[17] Zu diesem weiten Thema vgl. die Übersichten in M. Taruffo, La Motivazione della Sentenza Civile (Padova 1975); R. Wasserstrom, The Judicial Decision (Stanford 1961); R. Sprung (Hg.), Entscheidungsbegründung (Wien 1974); C. Perelman, Droit, philosophie et argumentation: Handlingen van de vereniging voor wijsbegeerte des rechts LV (1971). In der Kirchenrechtsliteratur findet sich eine die herkömmlichen Quellen verwendende gute Studie über die Rolle des Richters: das Werk von Kardinal André Jullien, Juges et avocats des tribunaux de l'Église (Rom 1970).

Übersetzt von Dr. August Berz

WILLIAM BASSETT

1932 in Peoria, Ill. (USA) geboren, 1959 zum Priester geweiht. Er promovierte in Kirchenrecht an der Gregoriana zu Rom und in Zivilrecht an der Catholic University of America zu Washington. Nach sechsjähriger Tätigkeit an der Fakultät für kanonisches Recht der Catholic University of America ist er gegenwärtig Professor für Rechtslehre an der Universität von San Francisco. Er veröffentlichte viele Arbeiten in Kirchenrecht, Zivilrecht und Rechtsgeschichte. Zu seinen wichtigsten Veröffentlichungen auf dem Gebiet des Kirchenrechts gehören die Bücher: The Determination of Rite; The Bond of Marriage; The Choosing of Bishops. Anschrift: School of Law, University of San Francisco, 2199 Fulton Street, San Francisco, Cal. 94117, USA.

Hans Heimerl

Arbitrage und Versöhnung bei Streitfragen in der Kirche

I. Der Trend zur Arbitrage

In den letzten Jahren mehren sich Bestrebungen und Versuche, rechtliche Konflikte in der Kirche auf neuen Wegen zu lösen. Man begnügt sich nicht mehr mit der Entscheidung einer Streitigkeit durch einen kirchlichen Amtsträger oder dessen Vorgesetzten, man zieht die Anrufung der althergebrachten kirchlichen Gerichte kaum in Erwägung. Ja, warum überhaupt den Konflikt durch eine hoheitliche Autorität entscheiden lassen, kann das nicht auch durch Schiedsspruch (Arbitrage i.e.S.) geschehen? Noch mehr: Die Lösung des Konfliktes sollte in einem möglichst frühen Stadium durch gütliche Einigung erfolgen. Solche Erwägungen haben da und dort auch ihren institutionellen Niederschlag gefunden. Freilich zeigen sich dabei noch Unklarheiten der Abgrenzung, der Einordnung und der inneren Struktur.

Den geplanten kirchlichen Verwaltungsgerichten ist ein Vermittlungsversuch oder gar eine eigene amtliche Schlichtungsstelle vorgeschaltet[1]. In manchen Diözesen sind bereits Schlichtungs- und Schiedsstellen eingerichtet, die als neutrale Vermittler der Parteien Lösungen vorschlagen oder auf Vereinbarung der Parteien als Schiedsgerichte verbindlich entscheiden. Ausdrücklich wird dabei auch daran gedacht, daß diese Einrichtungen sich mit Kontroversen zwischen Einzelpersonen und Organisationen bzw. Behörden beschäftigen sollen[2]. Rechtliche Fragen, die sich aus dem Entstehen neuer Gremien wie Pastoralrat, Priesterrat oder Laienrat ergeben, werden gern neu errichteten kirchlichen Schiedsgerichten zur Lösung übertragen. Auch für dienstrechtliche Streitigkeiten sollen, in Anlehnung an das staatliche Recht, Schlichtungsstellen zuständig sein. Dabei kann es vorkommen, daß eine Zwangszuständigkeit festgesetzt wird und daß die Entscheidungen dieser «Schiedsgerichte» der Bestätigung des Bischofs bedürfen[3]. Diesem rechtlichen Sachverhalt entspricht es besser, wenn der Bischof sich ein besonderes Beratungsgremium zur Wahrung der Gerechtigkeit schafft, das ihm Vorschläge für seine Entscheidungen erstattet, aber auch von den Parteien als Schiedsgericht angerufen werden kann[4]. Andere partikularrechtliche Regelungen versuchen, diese verschiedenen Aspekte in einer Institution zu vereinigen[5].

Die Ursachen dieser neuen Entwicklungen sind teils leicht zu erkennen, teils liegen sie tiefer. Die vom Zweiten Vatikanischen Konzil veranlaßten Gremien sind dem bisherigen Kirchenrecht weitgehend fremd. Ihr Verhältnis zu den individuellen Amtsträgern, das Verfahren zur Auswahl ihrer Mitglieder, ihre Kompetenzabgrenzung und die Kontrolle über die Rechtmäßigkeit ihres Handelns bieten eine Reihe von offenen Fragen. Im staatlichen Rechtsleben ist die Erscheinung zu beobachten, daß für spezialisierte Materien Sondergerichte geschaffen oder fachkundige Schiedsrichter angerufen werden; ähnliches scheint in der Kirche auf diesem Gebiet vor sich zu gehen.

Die Spannungen zwischen Person und Gemeinschaft, zwischen Kirchenglied und Hierarchie sind zweifellos nicht neu; aber in den letzten Jahren ist das Bewußtsein der Würde und Eigenständigkeit der Kirchenglieder gewachsen. Die Beziehungen zwischen Person und Amtsträger werden nicht mehr nur als Über- und Unterordnung, sondern auch partnerschaftlich gesehen. Man fand es daher früher selbstverständlich, daß eine Beschwerde von der übergeordneten Verwaltungsinstanz behandelt wurde, daß der übergeordnete Amtsträger sich um Vermittlung bemühte; heute aber sind Gerechtigkeit und gar «Gnadenerweise», die von «oben» kommen, weniger gefragt. Man will Konflikte durch Gespräche von Mensch zu Mensch und durch Entscheidung unabhängiger Gerichte, lieber noch durch nicht-autoritative Vermittler gelöst haben.

Immer wieder wird als Ursache für die angeführten Entwicklungen das Ungenügen der bestehenden kirchlichen Gerichte genannt. Diese beschäftigen sich fast ausschließlich mit Eheangelegenheiten, ihre Prozeduren sind zu langwierig und unpraktisch, um die häufiger vorkommenden Kontroversen im Bereich der kirchlichen Verwaltung zu lösen, ja dafür sind sie überhaupt meist nicht kompetent.

Die derzeit in der Kirche herrschenden antijuristischen Affekte mögen dazu beitragen, die Kirchengerichte und ihren formalrechtlich ausgebauten Prozeßweg zu meiden. Merkwürdigerweise lehnt man sich beim Suchen nach anderen Wegen der Konfliktlösung recht gern an staatliche Vorbilder an.

Entscheidend aber ist die Besinnung auf genuin christliche Haltungen: Sich versöhnen, noch bevor es zur gerichtlichen Austragung kommt (Mt 5,25); die Ordnung der brüderlichen Zurechtweisung (Mt 18,15ff.); das Vorbild der neutestamentlichen Gemeinden. Die Kanonisten selbst empfinden, daß es das wichtigste Charakteristikum unserer Gerichtsbarkeit sei, Rechtsstreitigkeiten einvernehmlich zu lösen[6], Bischöfe verpflichten sich in einem Lehrbeanstandungs-

verfahren unter Berufung auf das Evangelium zu einem klärenden Gespräch, um das weitere Verfahren zu vermeiden[7].

Das Christentum entstand in der dem Schiedsrichterwesen freundlichen römischen und jüdischen Umwelt. Ähnlich wie die Juden eine Sondergruppe im heidnischen Staat, wollten die Gemeinden interne Konflikte nicht vor heidnischen Richtern austragen, noch mehr aber war man sich des Gebotes bewußt, Streitigkeiten überhaupt zu meiden und lieber Unrecht zu leiden (1 Kor 6,1–8). Unter Konstantin erklärte der römische Staat den Schiedsspruch des Bischofs für so unverletzlich, daß er auch von den zivilen Richtern nicht umgestoßen werden durfte. Bald darauf wurde ein Schiedsspruch des Bischofs auch dann vom Staat als gültig anerkannt, wenn er auf Verlangen nur einer Partei ergangen war – der Schritt vom Schiedsrichter zum Richter war getan.

II. Systematische Sichtung

1. Zwangsschiedsgerichte und zwangsweise Schlichtungsversuche

Diese Einrichtungen blicken zwar auf geschichtliche Vorbilder zurück, doch fehlt ihnen das wesentliche Moment der Versöhnung, nämlich die Freiwilligkeit. Dem geltenden Rechtsbuch der lateinischen Kirche sind sie fremd[8]. Partikularrechtlich wird aber etwa die Teilnahme an einem Schlichtungsversuch der gesetzlich vorgesehenen Schlichtungsstelle – nicht dessen Annahme – bei sonstigem Verlust des Zuganges zum Verwaltungsgericht vorgeschrieben, Schiedsgerichte werden gesetzlich zuständig erklärt für bestimmte Angelegenheiten, z.B. für solche, die mit den nachkonziliaren Gremien zusammenhängen, für Beschwerden gegen die kirchliche Verwaltung oder für dienstrechtliche Streitigkeiten; die Entscheidungen dieser Schiedsgerichte sind auch dann verbindlich, wenn nicht beide Parteien sich ihnen freiwillig unterworfen haben; ihre Zusammensetzung hängt nicht oder nur zum Teil von den Parteien ab.

Wenn man auch festhalten muß, daß solche Schiedsgerichte und Schlichtungsstellen nicht nur der gütlichen Einigung, sondern auch der zwangsweisen Entscheidung über rechtliche Kontroversen dienen und daher ihre Bezeichnung eigentlich nicht verdienen, so finden sich in ihnen doch manche Eigenschaften, die dem Schlichtungs- und Schiedsverfahren eigentümlich sind. Oft wird ein Mitbestimmungsrecht der Parteien bezüglich der Zusammensetzung des Schiedsrichterkollegiums vorgesehen, so daß jede Partei einen Schiedsrichter nominieren kann. Auch in der Schlichtung von Amts wegen wird nicht nur die Wahrheit und die Gerechtigkeit durchgesetzt, sondern eine einvernehmliche Lösung der Billigkeit und des Kompromisses gesucht. Vor allem vermeidet das Verfahren den Formalismus und die Schwerfälligkeit des klassischen Gerichtswesens.

Den Schlichtungsstellen und Schiedsgerichten mit Zwangszuständigkeit kann wegen dieser Eigenschaften, die sie mit echten Schiedsgerichten verbinden, eine Funktion in der Kirche zuerkannt werden. Dazu kommt, daß die typisch privatrechtliche Natur des Schiedsgerichtswesens ohnehin nicht gegeben ist, wenn die Handlungen und Rechte öffentlich-rechtlicher Gremien oder kirchlicher Amtsträger Gegenstand der Kontroverse sind. Kirchliche Zwangsschiedsgerichte werden freilich wenig von Nutzen sein, wenn derjenige, der sich beschwert fühlt, auf staatliche Gerichte ausweichen kann (z.B. in dienstrechtlichen Angelegenheiten).

Trotz der Besonderheit der kirchlichen Schieds- und Schlichtungsstellen mit Zwangszuständigkeit wäre zu überlegen, ob nicht die weitere Entwicklung lieber den Weg einer sauberen systematischen Einordnung gehen sollte: Sie müßten entweder als echte Schiedsgerichte und Vermittlungsstellen nur der freiwilligen Einigung beider Parteien dienen oder aber als Sondergerichte bzw. Verwaltungsbehörden konzipiert und bezeichnet werden. Noch besser wäre es, wenn das kirchliche Gerichtswesen den Notwendigkeiten, die ein Ausweichen auf Schiedsgerichte nahelegen, entgegenkommen könnte.

2. Schiedsgerichtsbarkeit auf freiwilliger Basis

Die gütliche Einigung streitender Parteien kann darin bestehen, daß sie vertraglich vereinbaren, die Entscheidung unter Ausschluß der öffentlichen Gerichte einem oder mehreren Schiedsrichtern zu übertragen. Die Sachentscheidung wird damit nicht direkt von den Parteien einvernehmlich gefällt, aber in der Einigung auf die entscheidenden Personen liegt bereits ein erster Schritt der Versöhnung, der indirekt auch die strittige Sache erfaßt.

Schiedsrichter können nach geltendem kirchlichen Recht[9] mit einer Entscheidung nach strengem Recht (als «arbitri») oder aber nach Maßgabe dessen, was gut und billig ist, (als «arbitratores») beauftragt werden. In der letztgenannten Form spielt bereits ein Moment des Vergleiches mit, dennoch fällen diese *arbitratores* eine für beide Parteien aufgrund des Schiedsvertrages verpflichtende Entscheidung. Das kirchliche Recht übernimmt bezüglich des Schiedsverfahrens das jeweilige staatliche Recht; das hat den Vorteil, daß der Schiedsspruch zugleich für den kirchlichen und für den staatli-

chen Bereich gilt; wo aber das staatliche Recht allzu komplizierte Normen für das Schiedsverfahren vorsieht, wird dessen Anwendbarkeit auch im kirchlichen Bereich erschwert. Man kann dann auf ein Schiedsgericht nach Billigkeit (*arbitratores*) ausweichen, wenn dieses vom staatlichen Recht nicht geregelt ist.

Das typische Anwendungsgebiet des Schiedsverfahrens, nämlich rechtliche Streitigkeiten zwischen zwei Privatpersonen über kirchliche Angelegenheiten, sind selten. Können aber die relativ häufigeren Kontroversen zwischen einem Kirchenglied und einem Amtsträger oder einer Institution oder zwischen kirchlichen Institutionen untereinander Gegenstand eines Schiedsspruches sein? Bedenken dagegen ergeben sich aus der privatrechtlichen Natur des Schiedsvertrages und daraus, daß die umstrittene Materie nicht in der Verfügungsgewalt der Parteien steht und darum von einem Schiedsspruch ebenso wie von einem Vergleich ausgeschlossen ist. Sicher ist ein Schiedspruch u.U. möglich, wo sich zwei kirchliche Institutionen als einander nicht über- und untergeordnet auf gleicher Ebene gegenüberstehen, also etwa zwei Pfarrer oder eine Diözese und ein Orden. Wo aber die Kontroverse zwischen einem kirchlichen Amtsträger in seiner amtlichen Eigenschaft und einer ihm unterstellten Person oder Einrichtung besteht, also um Angelegenheiten der Verwaltung geht, wird deren Lösung durch einen bloßen privatrechtlichen Schiedsspruch kaum zulässig sein. Doch kann dann die zuständige Obrigkeit (in der Diözese der Bischof) die von den Parteien erwählten Schiedsrichter delegieren, unter Einhaltung gewisser schiedsgerichtlicher Verfahrensformen als sein Verwaltungsorgan die Angelegenheit zu entscheiden. Ein derartiges «Schiedsgericht» wäre dann zwar seinem Wesen nach keines mehr, sondern delegierte Verwaltungsbehörde, es behielte aber einige ausschlaggebende Merkmale des Schiedsgerichtes wie Freiwilligkeit, einfachere Verfahrensweise und in etwa auch Unabhängigkeit (wenn sich der delegierende Amtsträger der ihm zustehenden Weisungsbefugnis tatsächlich und glaubwürdig enthält).

Das Schiedsgerichtswesen steht in einer Spannung zwischen der rechtlichen Akribie und Schwerfälligkeit der ordentlichen Gerichte einerseits und der ihm eigenen Elastizität des Verfahrens und den Billigkeitsgrundsätzen der Entscheidung andererseits, die zum Vorwurf mangelnder Objektivität führen können. Im Mittelweg zwischen diesen Polen liegt seine Chance.

3. Vermittlung (Schlichtung)

Der Vermittler in einer rechtlichen Streitigkeit fällt zum Unterschied vom Schiedsrichter selbst keine Entscheidung, er will nur den Parteien helfen, ihrerseits eine Einigung zu erzielen, sei es, daß er die Streitteile zur Aufnahme von Verhandlungen bewegen will oder daß er ihnen auch inhaltliche Lösungsvorschläge nahelegt. Als Lösung der Kontroverse stehen verschiedene Möglichkeiten offen. Als Formen kommen in Frage: ein privatrechtlicher Vertrag, ein Vergleich; eine einseitige Handlung, die der Gegenpartei entgegenkommt; ein Verwaltungsakt, der auf den Wunsch eines sich von einem früheren Verwaltungsakt beschwert Fühlenden eingeht. Inhaltlich wird die Lösung meist einen Kompromiß darstellen, es ist aber auch möglich, daß sie dem Standpunkt der einen oder der anderen Partei mehr entspricht oder daß sie im besseren Erkennen und Anerkennen der objektiven Rechtslage besteht.

Die Vermittlung oder Schlichtung hat also ein größeres Anwendungsgebiet und ist noch beweglicher als das Schiedsverfahren; sie will auch eine direkte Versöhnung der Parteien in der Sache selbst zustande bringen.

Als Institutionalisierung der Vermittlung kennt das geltende Kirchenrecht[10] den Versöhnungsversuch durch den Richter. Doch wenn eine Partei einmal formal ein Gericht angerufen hat, ist sie entschlossen, sich gerichtlich durchzusetzen, und darum wird zu diesem Zeitpunkt ein Vermittlungsversuch oft zu spät kommen. Wer sich in seinem Recht beeinträchtigt fühlt, wird meist den einfachsten Weg suchen, um es zu erlangen. Wird ihm als solcher von vornherein die Vermittlung zu einer gütlichen Einigung überzeugend angeboten, wird er sie annehmen. Daher die Bemühungen, eine außergerichtliche institutionalisierte Schlichtungsmöglichkeit anzubieten. Die neu geschaffenen diözesanen Einrichtungen, die der Versöhnung in Rechtsstreitigkeiten dienen wollen, setzen sich auch diese Aufgabe.

Die durch die Vermittlung erzielte sachliche Einigung wird oft einen Kompromiß darstellen, der nicht vollständig der objektiven Wahrheit und Gerechtigkeit entspricht. In der nüchternen Erwägung, daß die reine Wahrheit und die absolute Gerechtigkeit Ideale darstellen, die auf dieser Welt kaum erreichbar sind, kann man sich mit dem Kompromiß eines relativen Friedens begnügen. Doch birgt der Kompromiß die Gefahr in sich, die Position des stärkeren Verhandlungspartners zu begünstigen und das dem Menschen eigene Verlangen nach Gerechtigkeit zu frustrieren. Neben der durch Schlichtung zu erzielenden gütlichen Einigung muß darum die Durchsetzung des Rechtes auf dem Gerichtswege nicht nur rechtlich, sondern auch tatsächlich offenstehen. In der Kirche ist neben der Förderung von Einrichtungen zur Versöhnung auch eine Reform des Gerichtswesens vonnöten.

Für die gütliche Einigung ohne Einschaltung eines Vermittlers gilt im wesentlichen das gleiche wie für die Schlichtung. Oft wird aber der Schritt zum Gegner selbst schwerer sein als der zu einem unbeteiligten Vermittler.

4. Pastorale und psychologische Beratung?

Es versteht sich von selbst, daß Gerichte ebenso wie zur Versöhnung bestimmte Einrichtungen unter Umständen auch rechtliche Beratung erteilen und dadurch Rechtsstreitigkeiten oft vermeiden können. Eine intensive Rechtsberatung bleibt freilich den kirchlichen Advokaten vorbehalten.

Rechtliche Probleme haben aber sehr oft einen individual- oder sozialpsychologischen Hintergrund. Persönliche Spannungen finden in Rechtsstreitigkeiten Anlaß und Ventil zur Entladung, Minderwertigkeitsgefühle können zum Bewußtsein erlittenen Unrechts führen; zwischen kirchlichen Vorgesetzten und Untergebenen werden mitunter Spannungen divergierender Charaktere durch Verwaltungsmaßnahmen ausgetragen; das Generationenproblem mit dem mangelnden Verständnis für Reformen bzw. für das Festhalten am Traditionellen manifestiert sich auch in rechtlichen Auseinandersetzungen. Die all dem zugrunde liegenden Probleme der Interaktion und der Kommunikation zu erkennen und zu lösen, scheint demnach der erste Weg zur Konfliktlösung zu sein. Dem können Einrichtungen zur individuellen psychologischen Beratung dienen, wie sie auch im kirchlichen Rahmen bereits bestehen und geschaffen werden. Pastorale Institute und kirchliche Amtsträger bemühen sich um Vermeidung und Überwindung von Konflikten in der kirchlichen Gemeinschaft.

So hilfreich und bisher zu wenig beachtet pastorale Maßnahmen und psychologische Beratung zur Konfliktlösung sein mögen, sie können niemals die Gerechtigkeit ersetzen und verdrängen, sie dürfen noch weniger den kirchlichen Gesetzgebern als Alibi dienen, um einen wirksamen Schutz für die Rechte des einzelnen zu verabsäumen.

III. Bemerkungen zur Fortentwicklung

In der katholischen Kirche bestehen Institutionen zur versöhnlichen Lösung rechtlicher Konflikte noch seit zu kurzer Zeit, um aus den Erfahrungen eindeutige Schlüsse ziehen zu können. Da und dort wird beobachtet, was etwa Schlichtungsstellen der evangelischen Kirche in Deutschland aus langjähriger Praxis bestätigen, nämlich daß diese Einrichtungen wenig in Anspruch genommen werden. Es scheint, daß vorhandene Spannungen auf anderen Wegen zum Austrag kommen. Die Ursachen für dieses Phänomen können nur vermutet werden: Die Schlichtungsstellen tragen vielleicht zu sehr das Image einer neuen, zusätzlichen kirchlichen Behörde, was durch die Verquickung mit der Zwangszuständigkeit begünstigt wird; sie stehen der Basis zu fern. Möglicherweise werden sie auch von den kirchlichen Amtsträgern, die sie errichtet haben, selbst nicht recht ernst genommen[11]. – Es gibt aber auch die gegenteilige Erfahrung, daß Schlichtungs- und Schiedsstellen in entsprechendem Ausmaß angerufen wurden und zur Beilegung der Konflikte erheblich beitragen konnten.

Die Anliegen der konkret erreichbaren, raschen und wirksamen rechtlichen Hilfe ebenso wie der gütlichen Einigung sind vorhanden. Um ihnen zu dienen, müßten Einrichtungen der rechtlichen Versöhnung möglichst elastisch sein und darum nur ein Minimum an rechtlicher Struktur und Verfahrensweise aufweisen; ihre Inanspruchnahme und ihre Lösungsvorschläge sollen der Frewilligkeit der Parteien anheimgestellt bleiben. Andere Funktionen sind anderen, möglichst schon bestehenden Einrichtungen zu überlassen (Gerichten, Verwaltungsbehörden). Die persönliche Nähe und Vertrautheit, die in der Diözese eher besteht und für ein diözesanes Verwaltungsgericht von Nachteil wäre, kann sich für so konzipierte diözesane Schlichtungsstellen günstig auswirken. Selbstverständlich müssen sie mit Persönlichkeiten besetzt werden, die allseitiges Vertrauen genießen. – Ob ein Bedarf an permanenten überdiözesanen Institutionen der rechtlichen Versöhnung besteht, etwa im Rahmen einer Bischofskonferenz, oder ob dafür *ad hoc* eingesetzte Vermittler oder Schiedsrichter genügen, muß offen bleiben.

Nicht institutionalisiert, wohl aber gefördert werden kann das, worauf es vor allem ankommt: die Gesinnung der Versöhnlichkeit, die Jesus Christus von uns verlangt.

[1] Kirchliche Verwaltungsprozeßordnung der Kirchenprovinzen in Bayern, Entwurf 1971: Periodica 60 (1971), 620 (Art. 28); K. Lüdike, Chancen einer kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit: Herder-Korr. 28 (1974), 308; W. Geiger, Probleme kirchlicher Verwaltungsgerichtsbarkeit, Internat. kath. Zeitschr. 2 (1973), 269–283. Weitere Literatur bei P. Huizing, Das Problem der Trennung von Obrigkeitsfunktionen: Concilium 7 (1971) 204.

[2] Vgl. Kirchliche Schlichtungsinstanzen in den USA?: Herder-Korr. 24 (1970) 11 ff.

[3] H. Krätzl, Pastorale Schiedsgerichte in der Erzdiözese Wien: Theol.-prakt. Quartalschr. 122 (1974) 244 ff.; K.Th. Geringer, Die sogenannten Schiedsgerichte in der Erzdiözese Wien: Arch. f. kath. Kirchenrecht 142 (1973) 436–454.

[4] V. Rovera, Episcopi «sacrum ius...» de opportunitate instituendi Consilium dioecesanum iustitiae: Periodica 60 (1971) 573–590.

[5] Statuten der Schlichtungs- und Schiedsstellen österreichischer Diözesen: Arch.f.kath.Kirchenrecht 142 (1973) 499 ff.; 143 (1974)

490 ff. – Österreichischer Synodaler Vorgang. Dokumente (Wien 1974) 31, 35, 45 f.

[6] P. Wesemann, Ad Tuenda Iura Personarum: Diaconia et ius (München 1973) 159.

[7] J. Neumann, Menschenrechte auch in der Kirche? (Zürich 1976) 158.

[8] E. Melichar, Das schiedsrichterliche Verfahren im kanonischen Recht: Österr.Arch.f.Kirchenrecht 2 (1951) 197.

[9] Can. 1929 ss (C.I.C.).

[10] Can. 1925 (C.I.C.).

[11] Vgl. Neumann aaO. 176 f.

HANS HEIMERL

1925 in Wien geboren. Studien an der Universität Graz und an der Gregoriana in Rom. Doktorate in Theologie und kanonischem Recht. Tätigkeit in der kirchlichen Verwaltung und im Gerichtswesen. 1962–1972 Professor für Kirchenrecht an der Universität Graz, derzeit Dozent an der Universität Linz. Veröffentlichungen u.a.: Laien im Dienste der Verkündigung (Wien 1958); Kirche, Klerus und Laien (Wien 1961), französische Übersetzung 1965; Der laisierte Priester (Graz 1973), spanische Übersetzung 1975. Anschrift: Hauptstraße 22, A–8301 Lassnitzhöhe b. Graz.

Francis Morrisey

Die Verfahrens- und Verwaltungsreform der nachkonziliaren Kirche

Studiert man nachkonziliare Schriften zu den verschiedensten Aspekten des Lebens der Kirche, so stößt man gelegentlich auf Begriffe wie «Subsidiarität», «Kollegialität», Partizipation» und ähnliche. Diese Begriffe werden dabei in verschiedenem Sinne verwendet, ohne daß eine Definition dazu gegeben wäre. Um ihre Bedeutung zu verstehen, muß man auf die Konzilstexte zurückgreifen, die gleichsam die Quellen für Sinn und Verwendung der betreffenden Ausdrücke sind.

So verwendet das Konzil den Begriff «Subsidiarität» beispielsweise bei drei Gelegenheiten[1] und gibt ihm dabei unterschiedliche Bedeutungen: Rückgriff einer untergeordneten Körperschaft auf außerhalb ihrer selbst stehende Autoritäten zur Behebung eines ihr innewohnenden Mangels, wobei ihr jedoch das Recht bleibt, Entscheidungen zu treffen, die auf ihrer eigenen Ebene in angemessener Weise getroffen werden können, – aber auch im Sinne von Dezentralisierung von Autorität und Machtbefugnis. Ähnliches gilt auch für den Begriff der Kollegialität, der heute für gewöhnlich nicht nur zur Charakterisierung der Rolle der als Körperschaft tätig werdenden Bischöfe, sondern auch für einen Vorgang, bei dem viele Personen im Interesse des Gemeinwohles zusammenarbeiten, gebraucht wird.

Diese beiden Realitäten – oder besser gesagt: Verhaltensweisen oder Haltungen –, die letztlich auf das Konzil zurückgehen, finden Anwendung in den verschiedensten Lebensbereichen. Ein Bereich, in dem sie in wirkungsvoller Weise angewandt werden können, ist der Bereich der Gerichtshöfe und -verfahren, indem örtlichen Gerichten erlaubt wird, Entscheidungen zu treffen, die unmittelbar ausführbar sind, und indem Bischöfe einer Region oder eines Territoriums ermächtigt werden, eigene Verfahrensnormen der besonderen Mentalität des betreffenden Gebietes entsprechend zu entwickeln, unter Wahrung der Grundrechte der Gläubigen auf gesetzliche Anerkennung ihres Rechtsstatus.

Die Notwendigkeit der Dezentralisierung und besser angepaßter Verfahrensnormen ist im letzten Jahrzehnt immer deutlicher und unabweisbarer geworden. Eine wachsende Anzahl von Fällen ist vor den Gerichtshöfen anhängig gemacht worden. Zwar handelt es sich bei den meisten um Ehenichtigkeitserklärungen, doch gibt es darunter auch eine überraschende Anzahl von Fällen, bei denen es um Konflikte von Rechten geht, die nunmehr durch verwaltungsgerichtliche Organe und ordentliche Gerichtsbehörden geregelt werden.

Über die Dezentralisierung und flexiblere Handhabung von Normen hinaus halten wir es auch für notwendig, daß unserer gegenwärtigen gesetzlichen Regelung von Verfahren ein neuer Geist eingeflößt wird. Die Anregung zu diesem Gedanken entnehmen wir der Ansprache, die Papst Paul VI. selbst am 28. Januar 1971 an das Personal der Sacra Romana Rota richtete, und bei der er die Aufmerksamkeit seiner Zuhörer auf die Tatsache lenkte, daß «es leider wahr ist, daß die Kirche bei der Ausübung ihrer Macht... im Laufe der Jahrhunderte von den Gesetzgebern des bürgerlichen Rechtes gewisse ernste Unvollkommenheiten übernommen hat, ja sogar Methoden, die im wahren und eigentlichen Sinne des Wortes ungerecht waren, zumindest objektiv gesehen.»[2] Diese Anerkennung der

Tatsache, daß in der Ausübung der richterlichen Gewalt Ungerechtigkeiten oder ungerechte Methoden vorkommen, hat eine Anzahl Kirchenrechtler dazu bewogen, unter Einsatz aller Kräfte die erforderlichen Untersuchungen anzustellen und für die Abstellung dieser Mängel zu sorgen, sobald sie einmal in angemessener Weise identifiziert sind. Doch geht der Papst bei anderen Anlässen in seinem Bestreben, die Aufmerksamkeit auf solche Mängel zu lenken, noch weiter. So hat Paul VI. seit er Papst ist, in der Tat wiederholt seiner Absicht Ausdruck gegeben, ein auf der Lehre basierendes Kirchenrecht zu bekommen, so daß es geeignet ist, «das Werk des Geistes zu vertiefen»[3], und nicht nur das bürgerliche Gesetz dieses oder jenes Landes widerspiegelt.

Unter Berücksichtigung dieser vier Punkte: Notwendigkeit einer Dezentralisierung, Flexibilität der Normen, Abbau von Ungerechtigkeiten, Vorbereitung eines Gesetzes, das auf der Grundlage der Lehre steht und nicht nach dem Vorbild eines einzelnen gesetzgeberischen Systems geformt ist – soll im folgenden versucht werden, einige der hauptsächlichsten Änderungen zu untersuchen, die seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil in die gesetzliche Verfahrensregelung eingeführt worden sind. Anschließend sollen die Entwürfe für die vorgeschlagene neue gesetzliche Verfahrensregelung geprüft werden. In einem dritten Teil wollen wir dann drei besondere rechtliche Einzelsituationen betrachten, die es heute zu bewältigen gilt. Und schließlich möchten wir einige persönliche Anregungen geben für eine weitere Überprüfung unserer derzeit geltenden Gesetzgebung. Es versteht sich von selbst, daß der Spielraum dieser Untersuchung den Luxus einer in die Tiefe gehenden Untersuchung der einzelnen Themen, die hier behandelt werden sollen, unmöglich macht.

I. Änderungen im Verfahrensrecht seit dem Zweiten Vatikanum

Bei einer Anzahl von Anlässen sind seit Abschluß des Zweiten Vatikanischen Konzils Bestimmungen des Verfahrensrechtes entweder für die Gesamtkirche oder für einzelne Länder und Territorien revidiert worden. Wir wollen einen kurzen Überblick über die erfolgten Überprüfungen geben und dabei auf ihre jeweils besonderen Eigentümlichkeiten aufmerksam machen.

1. Das Motu proprio «De Episcoporum muneribus» vom 15. Juni 1966, das sich mit der Dispensgewalt der Bischöfe befaßt, hat verfahrensrechtliche Bestimmungen ausdrücklich aus dem Bereich dieser Gewalt herausgenommen, «da sie zur Wahrung und Verteidigung von Rechten erlassen sind und eine Dispens von ihnen das geistliche Wohl der Gläubigen nicht berührt»[4]. Damit wird klar, daß eine sie betreffende Gesetzgebung außerhalb des Bereiches der bischöflichen Dispensgewalt liegt. Folglich sind seit dem Konzil – genau wie vorher – Bischöfe nicht ermächtigt, von den allgemeinen Normen der Kirche in dieser Hinsicht zu dispensieren oder sie in ihrer Geltung einzuschränken.

2. Die Apostolische Konstitution «Regimini Ecclesiae Universae» vom 15. August 1967 übertrug die Überwachung der ordnungsgemäßen Rechtssprechung von der Sakramentenkongregation auf den Obersten Gerichtshof der Apostolischen Signatur[5]. Künftighin müssen daher im Regelfalle Verfahrensweisen und Gerichte betreffende Normen von dieser Körperschaft festgesetzt werden.

In derselben Konstitution wurde eine zweite Abteilung der Apostolischen Signatur errichtet, die als Verwaltungsgericht dienen und bei Mißständen Abhilfe schaffen soll, wenn einmal alle anderen Mittel ausgeschöpft sind. Das war eine äußerst bedeutsame Neuerung, die in manchen Fällen sehr günstige Auswirkungen gezeitigt hat.

3. Am 28. April 1970 genehmigte der Rat für Öffentliche Angelegenheiten der Kirche die Anwendung provisorischer Normen für Eherechtsfälle in den Vereinigten Staaten von Amerika[6]. Diese als «American Procedural Norms» bekanntgewordenen Normen sind 1973 in ihrer Gültigkeit verlängert worden und noch einmal im Jahre 1974, als ihre Gültigkeit auf unbestimmte Dauer verlängert wurde, das heißt: bis das neue Verfahrensrecht in Kraft tritt. Während der gleichen Zeit wurden den Bischofskonferenzen von Australien, Belgien, England und Wales gleiche neue Normen zugestanden. Auch für Kanada wurden 1974 besondere Normen erlassen.

Diese Gewährung von Sondernormen stellte zweifellos einen wichtigen Schritt in der Revidierung des Verfahrensrechtes dar. Sie entsprach Vorschlägen, die von den Bischofskonferenzen gemacht worden waren, gab den Bischöfen die Befugnis, allgemeine kirchliche Normen den speziellen Bedürfnissen bestimmter Gebiete anzupassen, und führte damit eine Art Dezentralisierung im gerichtlichen Verfahren ein.

4. Am 28. Dezember 1970 gab die Apostolische Signatur ein Rundschreiben mit Normen für interdiözesane, regionale oder interregionale Gerichtshöfe heraus[7], «nicht in der Absicht, alles an sich zu ziehen»[8], sondern den Gerichtshöfen überall in der Kirche hilfreich beizustehen. Diese Normen empfahlen die Zusammenlegung von diözesanen Gerichtshöfen, wo es möglich wäre, zur Sicherung einer besseren und qualifizierteren Dienstleistung. Zugleich behielt sich die Apostolische Signatur das Recht vor, die Gerichtshöfe

zur Zusendung von Kopien ihrer Entscheidungen zum Zwecke der Überprüfung zu veranlassen.

In diesem Dokument haben wir positive und negative Aspekte. Ein regionaler Gerichtshof ist zweifellos ein gutes Übungsfeld für die Kollegialität. Ganz allgemein garantiert er eine qualifiziertere Rechtspflege, und seine Entscheidungen bilden eine Hilfe für andere Gerichtshöfe. Andererseits aber zentralisiert das zitierte Dokument in großem Umfang alle mit gerichtlichen Entscheidungen zusammenhängenden Dinge bei der Apostolischen Signatur und läßt dabei kaum noch einen Spielraum für individuelle Behandlung oder eine Berücksichtigung lokaler Gewohnheiten. Ebenso droht es, wenn dieses höchste Gericht in einer ausschließlich richterlichen Weise tätig wird, einige der Formalitäten des bürgerlichen Rechtes zu verewigen, auf die eben schon hingewiesen wurde.

5. Eine Vielzahl bedeutsamer Änderungen des allgemeinen Verfahrensrechtes der Kirche in der nachkonziliaren Epoche waren in dem Motu proprio «Causas matrimoniales» vom 28. März 1971[9] enthalten. Dieses Dokument modifiziert eine Reihe von Vorschriften des allgemeinen Rechtes. Die wichtigste dieser Änderungen war die Vereinfachung des Appellationsverfahrens bei Ehenichtigkeitsfällen. Das neue Gesetz hat ferner einige Kompetenzbereiche der Gerichtshöfe erweitert, indem es die Gerichte ermächtigt, anhängige Fälle schneller zu behandeln.

Man hatte gehofft, dieses Dokument werde diejenigen zufriedenstellen, die nach einer Vereinfachung der Verfahrensnormen riefen, doch entsprach das Ergebnis nicht gerade den Erwartungen. Während die tatsächlichen Vereinfachungen dankbare Aufnahme fanden, wünschten manche Bischofskonferenzen, daß die in allen Fällen obligatorische zweitinstanzliche Entscheidung abgeschafft werden sollte.

Andererseits ist seit der Veröffentlichung des Motu proprio eine Reihe restriktiver Interpretationen ergangen oder gegeben worden, so daß damit auch einige der Vereinfachungen, die das neue Gesetz enthalten haben mochte, weggefallen sind[10].

6. Mit dem 30. Oktober 1971 genehmigte das Staatssekretariat für die Vereinigten Staaten von Amerika die Praxis des «Due Process» oder der Konziliations- und Schiedsverfahrensnormen[11]. Ähnliche Normen wurden auch für Bayern in Betracht gezogen[12]. Dieses Dokument sollte gegebenenfalls als Grundlage für die Errichtung einer neuen Unterkommission innerhalb der päpstlichen Kommission für die Überprüfung des Codex Iuris Canonici dienen mit der Aufgabe, Verwaltungsverfahren innerhalb der Kirche zu untersuchen. Das «Due Process»-Dokument befähigte Personen, die sich seiner Normen zu bedienen gedachten, in einem richtigen, aber unkomplizierten Verfahren Streitigkeiten zu lösen, ohne dabei in langwierige und kostspielige Gerichtsverfahren hineingezogen zu werden.

7. Weitere Verfahrensänderungen wurden durch die Instruktion «Dispensationis matrimonii rati» der Sakramentenkongregation vom 7. März 1972 eingeführt[13]. Dieses Dokument bezieht sich zwar speziell auf Fälle nichtvollzogener Ehen, führte aber wichtige Änderungen hinsichtlich des Gebrauchs mechanischer Mittel der Aufzeichnung, des Glaubwürdigkeitszeugnisses usf. ein. So brachte es beispielsweise auch durch die Autorisierung von Diözesanbischöfen, aus eigener Initiative solche Fälle zu untersuchen, ein weiteres Element der Vereinfachung und Dezentralisierung.

8. Das Motu proprio «Cum matrimonialium» vom 8. September 1973[14] erweitert die Hauptvorschriften von «Causas matrimoniales» mit den erforderlichen Anpassungen auf die orientalischen Kirchen.

9. Das vorerst letzte Dokument, das gesetzgeberische Änderungen für das allgemeine Verfahrensrecht enthält, ist die Normeninstruktion der Glaubenskongregation über das Privileg der Glaubensfälle[15].

Diese gesetzgeberischen Texte, die über einen Zeitraum von zehn Jahren erschienen sind, suchen dem Bedürfnis einer Vereinfachung der Gerichtsverfahren in der Kirche zu steuern. Aber sie leisten in der Art und Weise ihres Vorgehens nur Stückwerk, ohne sich um eine generelle Überprüfung oder Untersuchung der Gesamtgesetzgebung zu bemühen. Das hingegen sollte die Aufgabe der Kommission zur Überprüfung des Codex sein, die auch mit der Aufgabe, eine neue Verfahrensgesetzgebung für die Gesamtkirche vorzubereiten, betraut worden ist. Im weiteren wollen wir die von ihr bisher erarbeiteten Ergebnisse betrachten.

II. Änderungsvorschläge der Codex-Kommission für das Verfahrensrecht

Zwei Dokumente, die sich direkt mit der Frage des Verfahrensrechtes befassen, sind bis heute von der Codex-Kommission herausgegeben worden. Das erste, das 1972 an die Bischofskonferenzen versandt wurde, legte den Text von 26 Kanones über Verwaltungsverfahren vor[16]. Das zweite vom 3. November 1976 enthielt an die 449 Kanones (einschließlich 39 über Verwaltungsverfahren)[17]. Wir wollen kurz über jeden dieser Texte referieren.

1. Verwaltungsverfahren

Kurze Zeit nach der Anerkennung der «Due Process»-Normen für die Vereinigten Staaten im Jahre

1971 erhielten die Bischöfe den Text mit dem vorgeschlagenen neuen Verfahren für Fälle, in denen man den Eindruck gewonnen hatte, daß Rechte betroffener Personen verletzt seien. Im Bereich jeder Bischofskonferenz konnten ein oder mehrere Verwaltungsgerichtshöfe errichtet werden zur Untersuchung von Appellationen gegen Entscheidungen, die von Trägern kirchlicher Autorität in außergerichtlichem Zusammenhang gefällt worden waren.

Wenn dieses Dokument einmal bestätigt und promulgiert ist, wird es einen Ausgleich schaffen für einen ernsten Mangel im derzeit geltenden kirchlichen Recht, das für alle praktischen Belange kaum Einsprüche gegen eventuelle außergerichtliche Entscheidungen kirchlicher Oberer vorsah.

2. Das formale Verfahren

Das zweite, im Spätjahr 1976 versandte Dokument scheint in der gesetzlichen Verfahrensregelung einen Rückschritt darzustellen. Es ist der Entwurf einer neuen Gesetzgebung, die das bisherige Vierte Buch des Codex revidieren will. Während es den größten Teil der durch «Causas matrimoniales» autorisierten Vereinfachungen berücksichtigt, versäumt es, die in den letzten Jahren an die verschiedenen Bischofskonferenzen ergangenen partikulären Indulte in ihrem Inhalt zu berücksichtigen.

Der Entwurf will ziemlich ausnahmslos die zivilrechtlichen Perspektiven des Codex beibehalten mit nur geringfügigem oder gar keinem Bezug auf die doktrinale Grundlage des Rechtes selbst. So werden beispielsweise Ehesachen immer noch im Rahmen der Streitfälle aufgeführt, bei denen es um einen Konflikt von Rechten geht, während doch in der Praxis in den weitaus meisten Fällen kein Konflikt von Rechten vorliegt, sondern nur das Verlangen, eine Nichtigkeitserklärung zu erlangen, wenn die Ehe tatsächlich ungültig war.

Das Dokument sieht ferner für Frauen keinen Zugang zu wichtigeren Funktionen im gerichtlichen Bereich vor. Vermutlich unter dem Einfluß des bürgerlichen Rechtes verschiedener Länder sollen Kanones über die Fürsorge für die Kinder und die Fortführung anhängiger Rechtsfälle nach dem Tod eines der beiden Teile beigefügt werden. Ebenso soll die Gültigkeit von Entscheidungen noch weithin abhängig bleiben von der Gültigkeit vorgeschriebener Prozeßakten und der Begleitdokumente.

Damit soll nicht gesagt sein, daß es keine positiven Punkte in dem neuen System gäbe. So finden wir beispielsweise: eine Umkehrung in der Rangfolge der Beweise, insofern dokumentarische Beweismittel (wie etwa ärztliche Atteste) Zeugenaussagen gegenüber den Vorrang erhalten haben; eine Gleichstellung von Ehebandverteidiger und Advokat; die Möglichkeit einer mündlichen Diskussion von Fällen; die Sanatio von Verfahrensmängeln durch Richterspruch und andere mehr. Doch das sind wahrscheinlich nur Einzelheiten in einem Gesamtbild.

Das Prinzip der Subsidiarität im Sinne von Dezentralisierung fehlt in dem Entwurf fast vollständig. Tatsächlich bleibt den Bischofskonferenzen nur sehr wenig eigene Entscheidung. Das Verfahren ist weitestgehend zentralisiert wegen der Möglichkeit eventueller Berufungen an die römischen Gerichte gegen Entscheidungen niederer Gerichtshöfe. Es besteht aller Grund anzunehmen, daß dieses Dokument in manchen Ländern auf Opposition stoßen wird, da es bereits gewährte Indulte inhaltlich nicht berücksichtigt. Das ist recht bedauerlich. Denn wenn der neue Codex Iuris Canonici nach seiner Promulgierung als ohne Bezug zur Wirklichkeit betrachtet wird, leidet die Glaubwürdigkeit der Kirche als ganzer darunter, da ihre Rechtsordnung weder den Erklärungen und den politischen Zielsetzungen ihrer führenden Männer entspricht noch den Bedürfnissen der Zeit gerecht wird. Es bleibt aufrichtig zu hoffen, daß ernsthafte Anstrengungen zur Überprüfung des Entwurfes unternommen werden, damit er besser dem Durchbruch entspricht, den wir inzwischen in der Kirche und ihren Äußerungen zu erwarten gelernt haben.

III. Anwendungen der Prinzipien des erneuerten Verfahrensrechtes

Gut ist ein Verfahrensrecht, wenn und soweit es seiner Rolle, Rechte zu schützen, entsprechen kann. Die gegenwärtige Gesetzgebung wird zu einem ernsthaften Hindernis für die Erreichung dieses Zieles; sie muß überprüft und kritisch betrachtet werden. So gibt es heute eine Anzahl von Fällen, in denen das Verfahrensrecht, so wie es uns vorliegt, offenbar nicht oder nur mit großen Schwierigkeiten seiner spezifischen Rolle gerecht werden kann. Drei von diesen Fällen sollen im folgenden näher untersucht werden.

1. Moralische Gewißheit

In einem gut publizierten Schreiben an die Sacra Rota unter dem Datum vom 1. Oktober 1942 hat sich Pius XII. ausführlich mit der Frage nach der moralischen Gewißheit und dem Konflikt auseinandergesetzt, der sich ergeben kann, wenn sich ein Richter bewußt wird, daß «er die moralische Gewißheit hinsichtlich der Wahrheit des zur Diskussion stehenden Sachverhaltes

hat, während er zugleich in seiner Eigenschaft als Richter dieselbe objektive Gewißheit auf der Grundlage der gesetzlichen Verfahrensregelung bestreitet»[18]. Pius XII. erklärte, einen solchen Konflikt dürfe man nicht entstehen lassen, der Richter müsse vielmehr zu einer weiteren und genaueren Untersuchung des betreffenden Falles schreiten. Dieser Punkt verursacht heute noch Schwierigkeiten. Wir stehen immer noch zwei Extremen gegenüber: einer sklavischen Befolgung der Verfahrensnormen oder ihrer vollständigen Ignorierung. Zweifellos liegt die Lösung irgendwo zwischen beiden Haltungen. Doch kann die Frage gestellt werden, ob es keine anderen Wege zur Sicherstellung der Rechte der Betroffenen gibt.

Wird der moralischen Gewißheit das höhere Gewicht zugesprochen, so bedeutet dies, daß die Gerichtshöfe in der Lage sein müssen, ihre Suche nach neuen Verfahrenslösungen für schwierige Fälle fortzusetzen; solche schwierigen Fälle sind etwa die Anwendung der Normen für die Vorladung eines Beklagten, dessen Aufenthalt völlig unbekannt ist; die Annahme von Fällen, in denen keine anderen Beweismittel vorliegen als die Aussagen des Klägers, der seinerseits glaubwürdig ist; die Untersuchung von Fällen, bei denen vorhandenes ärztliches Belegmaterial nicht freigegeben ist; oder wenn Zeugen die Mitwirkung verweigern.

Ein erneuertes Verständnis der betreffenden Gesetzesvorschriften wird heutzutage in den Gerichtshöfen zu einem Teil der Verfahrenspraxis, wenngleich das Gesetz selbst die Fakten formell nicht anerkannt hat.

2. *Nicht-richterliche Entscheidungen*

Überdies sehen wir uns heute einem weiteren sehr ernsten Problem gegenüber: der großen Anzahl nichtrichterlicher Entscheidungen oder Lösungen wie sie sich entweder dann ergeben, wenn es unmöglich ist, eine richterliche Entscheidung zu erlangen, oder wenn sich die Betroffenen dafür entscheiden, die vorgeschriebenen Formalitäten zu ignorieren. Doch die steigende Anzahl von Fällen, die auf diese Weise ihre Lösung finden, ist kennzeichnend für eine recht ernste Situation.

Wenn den Bischöfen verschiedener Gebiete die Genehmigung erteilt ist, Verfahrensnormen vorzubereiten, die speziell in ihren eigenen Bereichen Anwendung finden können, so können wir dadurch möglicherweise manche uns derzeit belastende Hindernisse überwinden und kommen damit in die Lage, in vielen dieser Fälle richterliche Entscheidungen herbeizuführen.

Um in gezielterer Weise ihren Zwecken zu dienen, sollte die geplante neue Verfahrensgesetzgebung in einer möglichst allgemeinen Weise formuliert werden und damit den einzelnen Bischofskonferenzen das Recht eingeräumt werden, sie in geeigneter Weise anzuwenden. Gerade das schlägt die Codex-Kommission für andere Bereiche der Gesetzgebung vor, etwa für die Gesetzgebung für die Ordensgemeinschaften.

3. *Die Verantwortung für Entscheidungen*

Ein dritter Bereich, der in der Kirche heute zu Besorgnissen Anlaß gibt, hängt damit zusammen, daß im Falle vieler Verwaltungsmaßnahmen der Obere nicht verpflichtet ist, Rechenschaft über seine Entscheidungen zu geben, obwohl diese oft endgültig sind und wenig reale Möglichkeit für eine Berufung bieten.

Die Errichtung der zweiten Sektion der Apostolischen Signatur im Jahre 1967 zur Beilegung von «Streitigkeiten, die aus der Ausübung kirchlicher Administrationsgewalt entstanden und durch Einlegung eines Einspruches oder einer Beschwerde vor sie gebracht worden sind»[19], hat bereits ihren Wert und ihre Bedeutung unter Beweis gestellt. Die regulär veröffentlichten Entscheidungen dieser zweiten Sektion lassen erkennen, daß in einer Vielzahl von Fällen die Rechte der Klageführenden nicht berücksichtigt worden waren, und so wurden die Entscheidungen der betreffenden Behörden aufgehoben. Ja, in einer Anzahl von Fällen wurden sogar Entscheidungen von Behörden des Heiligen Stuhles aufgehoben.

Die Möglichkeit, eine Verwaltungsentscheidung in Frage zu stellen oder sie überprüft zu bekommen, hebt die gesetzgeberischen Rechte eines Bischofs nicht auf. Sie besagt nur, daß Entscheidungen mit größerer Sorgfalt getroffen werden und so für einen größeren Schutz der Rechte aller Beteiligten sorgen müssen.

Tatsächlich hat allein schon die Existenz dieses Gerichtshofes und sein Wirksamwerden manche Inhaber kirchlicher Autorität dazu gebracht, Verfahrensnormen, die befolgt werden müssen, namentlich in Fällen, in denen es um die Aufhebung oder Einschränkung von Rechten geht, gebührend zur Kenntnis zu nehmen. Hier liegt indessen noch eine kleine Schwierigkeit. Inzwischen ist es für Amtsträger bisweilen schwierig geworden, schnelle Entscheidungen zur Regelung anstehender Fälle zu treffen. Kirchliche Behörden werden nicht selten durch eine bürokratische Prozedur gelähmt, die bisher nicht immer erforderlich war. Mit der Zeit wird sich jedoch wohl ein glücklicher Ausgleich zwischen den beiden Extremen finden.

Die Betrachtung dieser drei Einzelpunkte führt uns zu der Erkenntnis, daß wir durchaus bessere gesetzli-

che Verfahrensregeln haben könnten, die zugleich die Rechtspflege sicherstellen und die Rechte der Gläubigen schützen. Im vierten Teil unserer Untersuchung sollen einige Änderungen betrachtet werden, die möglicherweise in unser Verfahrensrecht eingebaut werden könnten, um ihm bei der Bewältigung einer Reihe von Bedürfnissen unserer heutigen Zeit behilflich zu sein.

IV. Anregungen für Änderungen im Verfahrensrecht

Da offenbar das heute geltende Verfahrensrecht der Kirche in mancher Hinsicht Mängel aufweist, ergibt sich die Frage, welche Anregungen zu machen wären, um es den Bedürfnissen der Gläubigen besser anzupassen.

1. Ein erster Schritt bestände darin, daß man sich um eine klare Scheidung der Interessensphären von Staat und Kirche bemüht, so daß kirchliches Recht ausschließlich dem geistlichen Wohl der Gläubigen dienen könnte.

2. Kirchliches Recht sollte nicht auf dem Rechtssystem einer einzelnen Tradition oder Region basieren, sondern ganz auf die spirituellen Ziele der Kirche ausgerichtet sein.

3. Jeglicher Rechtsvorgang sollte im Zusammenhang mit dem Suchen nach Wahrheit stehen und nicht so sehr auf eine Beilegung von Rechtskonflikten hinzielen. Die Anerkennung der Wahrheit sollte bei jeder Sachlage vorrangig sein, und ein künstlicher gerichtlicher Apparat sollte in diesem Zusammenhang keinen Raum bekommen. Die Gerichtshöfe sollten nicht in erster Linie mit Fragen der Gültigkeit oder Ungültigkeit individueller Verfahrensakte befaßt werden.

4. Das Gesetz sollte neue Präsumptionen hinsichtlich der Vertrauens- und Glaubwürdigkeit der Antragsteller einführen, oder es sollte zumindest solche zurückweisen, die augenscheinlich erkennen lassen, daß man ihr Wort nicht für bare Münze nehmen darf. Zu einer Zeit, in der in den meisten Ländern sich Menschen nur um ihrer persönlichen Gewissensruhe, ohne daß irgendeine zivilrechtliche Folge mit der kirchlichen Entscheidung verbunden wäre, an die Gerichtshöfe der Kirche wenden, sollten wir den Mut zu der Voraussetzung haben, daß sie guten Glaubens handeln und ihren Aussagen folglich größeres rechtliches Gewicht beimessen.

5. Ferner muß erwähnt werden, daß im Verfahrensrecht eine stärkere Anwendung des Prinzips der Gleichheit vorzusehen wäre. Den Gerichtshöfen sollte ein größerer Spielraum gegeben werden, damit sie die konkreten Umstände des Einzelfalles besser in Rechnung stellen können (zum Beispiel in Fällen von Vortäuschung von Tatsachen).

6. Entsprechend sollte auch kirchlichen Richtern ein größerer Ermessensspielraum bei der Entscheidung von Rechtsfällen eingeräumt werden, so daß sie ihre Entscheidungen auf anerkannte juristische Prinzipien stützen können, ohne ständig auf einen approbierten Kanon zurückgreifen zu müssen.

7. Die Kirche könnte unschwer Rechtsgewohnheiten bestimmter Länder anerkennen. Es liegt klar auf der Hand, daß allgemeingültige Vorschriften eines Gesetzes nicht immer der Mentalität der Bevölkerung eines bestimmten Gebietes entsprechen. So könnten beispielsweise die gewohnheitsrechtlichen Praktiken in Afrika üblicher Eheschließungen in einem gewissen Umfang anerkannt werden für die «der allgemeinen Ansicht der Menschen» gemäße Bestimmung des Augenblickes, in dem die Kirche das Sakrament der Ehe als unauflösliche Realität betrachtet[20]. Das Verfahrensrecht würde dann diese wichtigen Realitäten in Rechnung zu stellen haben. Die Bischöfe eines Territoriums oder einer Region könnten in einem kollegialen Akt die allgemeingültigen Gesetze konkreten Situationen anpassen.

8. Kirchliches Recht sollte in seiner Formulierung Raum für künftige Entwicklungen lassen. Zweifellos sind wir dank der Vorausschau gut organisierter Gerichte ein gutes Stück weit gekommen. Doch sollte kirchliches Recht nicht sich selbst den Auftrag geben, alle Möglichkeiten vorauszuschauen.

9. Die Kirche sollte sich dafür offen halten, einen größeren Gebrauch von verwaltungsrechtlichen und summarischen Verfahren bei der Beilegung von Streitfällen zu machen. Andererseits sollte sie sich nicht so sehr an die bis ins einzelne gehenden Formalitäten des geltenden und des im Entwurf vorgesehenen künftigen Rechtes klammern.

10. Eine der wichtigsten Änderungen würde zweifellos darin bestehen, in unserem gegenwärtigen Rechtssystem vorgefundene Ungerechtigkeiten zu beseitigen. Solche Ungerechtigkeiten würden beseitigt, wenn man beispielsweise den Richtern – durch Respektierung der Meinung der Minorität – gestatten würde, von der Unterzeichnung eines Urteils abzusehen, das sie im Gewissen nicht akzeptieren können; indem man für Parteien, die sie zu ihren eigenen Zwekken gebrauchen wollen, den Zugang zu den Akten eines Streitfalles einschränkt; und zum dritten, indem man Frauen gestattet, bei Gerichtsbehörden tätig zu sein, da doch für eine Kirche, die die Gleichheit ihrer Glieder verkündet, die gegenwärtige Diskriminierung vollständig unakzeptabel ist; zum vierten, indem man Ehefälle aus dem rein gerichtlichen Zusammenhang herausnimmt, so daß der Kläger einige Chancen hat einem Beklagten gegenüber, der gestört ist oder jede

Mitwirkung ablehnt und darauf aus ist, die Verfahren unbegrenzt hinzuziehen; zum fünften, indem man den Verteidiger des Ehebandes nicht verpflichtet, gegen eine Entscheidung Einspruch zu erheben, der er persönlich zustimmt. Es gäbe noch weitere Punkte, die anzuführen wären, doch sind dies nur Hinweise auf das, was unter dieser Überschrift zu beachten wäre.

Abschließende Zusammenfassung

Dieser Überblick über die nachkonziliare Gesetzgebung hat um mehrere zentrale Punkte gekreist. Wir haben uns gefragt, ob die neue Gesetzgebung der vom Konzil ausgelösten Bewegung treu bleibt. In einer Anzahl von Fällen mußte die Antwort negativ lauten. Wir haben andererseits gesehen, daß in verschiedenen Fällen die Errichtung der Zweiten Sektion der Apostolischen Signatur eine mögliche Abhilfe gegen willkürliche Entscheidungen kirchlicher Autoritäten darstellte. Wir erwähnten ferner, daß der vorgelegte Neuentwurf des Gesetzes über Verwaltungsgerichte den Gläubigen leichter zugängliche Mittel zur Erlangung von Entscheidungen und Schlichtungen anbietet.

Wie Pius XII. feststellte, ist die richterliche Gewalt ein wesentliches Element und eine unverzichtbare Funktion der Kirche[21]. Und Paul VI. erklärte in seiner Ansprache vom 27. Januar 1969 an die Sacra Rota, der pastorale Dienst des Richters müsse in Wahrheit, Weisheit, Gerechtigkeit und christlicher Klugheit getan werden[22]. Die gesetzliche Ordnung wird zu bestehen aufhören, wenn sie sich loslöst vom Geist des Evangeliums, theologische Erkenntnisse ignoriert oder die Gewissensbildung erstickt[23].

Der Geist, der ein kluges und weises Gericht beseelt, darf kein Geist des Juridismus sein, er muß vielmehr ausgehen «von dem innersten Wesen des Menschen»[24].

Noch liegt ein langer Weg vor uns, wenn wir das Ideal eines Gesetzes erreichen wollen, das frei ist von der Herrschaft weltlicher Rechtsvorstellungen und stärker das Evangelium der Erlösung ausstrahlt[25]. Viel ist getan worden. Doch dürfen wir nicht aus den Augen verlieren, was zu tun bleibt, um dem Volk Gottes ein Rechtssystem zu geben, das seine Rechte schützt und zugleich damit sein geistiges Wohl und Wachstum fördert.

[1] Vgl. Gaudium et Spes, 86; Gravissimum Educationis, 3, 6.
[2] Paul VI., Ansprache an die Sacra Rota vom 28. Januar 1971, Acta Apostolicae Sedis 63 (1971) 139.
[3] Paul VI., Ansprache an die Consociatio Internationalis für das Studium des Kirchenrechtes, vom 17. September 1973, Origins 3 (1973–74) 272.
[4] Motu proprio «De Episcoporum Muneribus», 15. Juni 1966, AAS 58 (1966) 496, Nr. IV.
[5] Konstitution «Regimini Ecclesiae Universae», 15. August 1967, AAS 59 (1967) 921, Nr. 105.
[6] Vgl. Canon Law Digest VII, 950–966.
[7] AAS 63 (1971) 480–492..
[8] AaO. 482, Nr. 5. Vgl. Canon Law Digest VII, 915.
[9] AAS 63 (1971) 441–446.
[10] Vgl. z.B. die Antworten der Interpretationskommission, AAS 65 (1973) 620; 66 (1974) 462, usw.
[11] Vgl. Canon Law Digest VII, 899–901.
[12] Vgl. Heinrich Straub, De quodam tribunali administrativo in Germania erigendo: Periodica 60 (1971) 591–641.
[13] AAS 64 (1972) 244–252.
[14] ASAS 65 (1973) 577–581.
[15] Nicht in den AAS veröffentlicht. Englischer Text in Canon Law Digest, Supplement für das gesamte Jahr 1975, c. 1962, 1–7.
[16] Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, Schema canonum de procedura administrativa (Rom 1972) 16 S. Vgl. I. Gordon, De iustitia administrativa ecclesiastica tum transacto tempore tum hodierno: Periodica 61 (1972) 251–378.
[17] Pontificia Commissio,.., Schema Canonum de modo procendendi pro tutela iurium seu de processibus (Rom 1976) XX-97 S.
[18] Vgl. AAS 34 (1942) 338–343, at 341.
[19] AaO Nr. 106.
[20] Vgl. Pius XII., Ansprache an die Sacra Rota vom 1. Oktober 1942, AAS 36 (1942) 342; vgl. Canon Law Digest III, 610.
[21] Vgl. Pius XII., Ansprache an die Sacra Rota, 2. Oktober 1945, AAS 37 (1945) 257; vgl. Canon Law Digest III, 588.
[22] Vgl. Paul VI., Ansprache an die Sacra Rota vom 27. Januar 1969, AAS 61 (1969) 176; vgl. Canon Law Digest VII, 903.
[23] AaO.
[24] AaO. 177; Canon Law Digest III, 904.
[25] Vgl. aaO.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

FRANCIS MORRISEY

1936 in Charlottetown, Kanada, geboren. 1961 zum Priester geweiht. 1972 Doktor der Philosophie, Universität Ottawa. 1972 Doktor des Kirchenrechts, Saint Paul University. Seit 1971 Associate Professor und Dekan der Kirchenrechtsfakultät ebendort. Seit 1967 Herausgeber der Studia Canonica. Veröffentlichungen u.a.: Textes canoniques depuis 1959, 3 Bde. (SPU Ottawa 1973); der Text ist abgedruckt von der Documentation catholique, mit Index. The Canonical Significance of Papal and Curial Pronouncements (Hartford 1974). Ferner verschiedene Beiträge für Studia Canonica, The Jurist, Eglise et Théologie, Origins, Chicago Studies, Monitor Ecclesiasticus, usw. Anschrift: Faculty of Canon Law, Saint Paul University, 223 Main Street, Ottawa K1s lC4, Kanada.

Enda McDonagh

Die Beurteilung des Ärgernisses

Die moraltheologische Tradition

In den herkömmlichen Handbüchern der Moraltheologie hatte der Begriff «Ärgernis» einen ganz bestimmten Sinn, der Thomas von Aquin entnommen worden war und irgendwie im Neuen Testament wurzelt, beispielsweise in Mt 18,6ff, Röm 14,15 und 1 Kor 8,9. Diese traditionelle Begriffsbestimmung findet sich so gut wie unverändert auch noch in neueren und neubearbeiteten Werken wie in Bernhard Härings«Das Gesetz Christi» und Karl Hörmanns «Lexikon der christlichen Moral».

Die allgemein übliche Definition als «factum vel dictum minus rectum praebens (alteri) occasionem ruinae» faßte das Ärgernis als eine äußere Handlung oder mündliche Äußerung auf, die in sich schlecht ist oder unter bestimmten Umständen als sittlich schlecht erscheint und somit einen anderen Menschen in Sünde, in seelisches Verderben führen kann. Die Unterscheidung zwischen direktem und indirektem Ärgernis hängt mit der Absicht des Ärgernisgebers zusammen: Wenn dieser die Sünde eines anderen intendiert, nennt man das Ärgernis direkt; falls er es bloß voraussieht oder zuläßt, bezeichnet man es als indirekt. Direktes Ärgernis gilt als stets sittlich schlecht; das durch eine an und für sich gute Tat verursachte indirekte Ärgernis läßt sich aufgrund dessen, was für eine Tat mit Doppelwirkung gilt, unter gewissen Umständen rechtfertigen.

Dies bildet den Hintergrund der pastoralen und kanonistischen Praxis der Kirche in bezug auf die Beurteilung des durch Ärgernis angerichteten Schadens und das Verbot und die Bestrafung von Ärgernisgebern.

Obwohl sie irgendwie in der Bibel wurzelt und geschichtliches Ansehen gewonnen hat, ist diese Sicht des Ärgernisses sehr unzulänglich. Sie wird der vollen biblischen Überlieferung, namentlich der des Neuen Testamentes, keineswegs gerecht. Sie berücksichtigt die positiven und negativen psychologischen und soziologischen Implikationen sehr wenig. Sie gehört einer moraltheologischen Analyse an, die in ihrer Form zu juristisch und in ihrem Ausdruck zu negativ ist und den wirklichen Charakter des Bösen in der Welt nur ungenügend beachtet. Diese Überlieferung befaßt sich allzusehr mit individuellen Handlungen und gewahrt nicht den geschichtlichen Prozeß, in den die Handlungen eines Einzelmenschen eingebettet sind. Und sie betrachtet nur den Einzelmenschen, nicht aber Gruppen und Gemeinschaften als Subjekte sittlichen Handelns. Will man das Ärgernis neu bewerten, so muß man auf die volle Aussage des Neuen Testaments zurückgreifen und sie in dem weiteren anthropologischen Zusammenhang erörtern, in dem die Theologie mit Einschluß der Moraltheologie heute arbeitet.

Die Botschaft des Neuen Testaments

Man darf hier wohl den alttestamentlichen Hintergrund für den Gebrauch von *skandalon* und der damit verwandten Begriffe in der Septuaginta und im Neuen Testament als bekannt voraussetzen. Das Bild einer Falle oder Schlinge (eigentlich des Stellholzes einer Falle) und das eines in den Weg gelegten Hindernisses, um jemand zu Fall zu bringen, und ihre Übertragung auf das Gebiet der Religion bieten einen ohne weiteres gegebenen Ausgangspunkt für die Verwendung des Begriffes bei Jesus in den Synoptikern und bei Paulus und Johannes. Obschon eine genaue linguistische Analyse, wie G. Stählin sie vornahm, das neutestamentliche Verständnis des Ausdrucks *skandalon* sehr zu erhellen vermag, ist der Sachverhalt reicher, als die Verwendung irgendeines Einzelbegriffes aufzeigt.

In Wirklichkeit geht es bei diesem Ausdruck in erster Linie und vorwiegend um die seltsamen Wege, die Gott mit den Menschen einschlägt. Daß seine Wege nicht die gewohnten menschlichen Bahnen sind, kommt am packendsten und verwunderlichsten zum Ausdruck im sich zuspitzenden Weg der Menschwerdung, im fleischgewordenen Logos, im Menschen Jesus, welcher der Sohn Gottes war. Um seine geschichtliche Beziehung zu den Menschen zu vollenden, bediente sich Gott nicht nur rein menschlicher Pfade, sondern der Menschennatur selbst in Jesus, dem Christus. Doch dieser Grundstein erwies sich als Stein des Anstoßes, an dem die Seinen, die ihn nicht aufnehmen wollten, zu Fall kamen (Röm 9,33 ; 1 Petr 2,6–8). Das Hauptärgernis des Neuen Testamentes ist Jesus selbst, wie Simeon schon gleich am Anfang erkannte, als er von ihm sagte, dieser sei gesetzt zum Fall und zur Aufrichtung vieler in Israel (Lk 2,34).

In seinem Verhalten und in seinem Reden wurde Jesus mehr und mehr zu einem Ärgernis, zu einem Skandal für das jüdische Volk, zumal für dessen religiös maßgebende Männer. Sein Umgang mit Sündern, seine freie Einstellung zu den menschlichen Überlieferungen, seine Haltung zum Sabbat und vor allem seine messianischen Ansprüche erwiesen sich als solcher

Stein des Anstoßes, daß er, mochte er sich noch so sehr darum bemühen, nicht gläubig angenommen wurde, sondern daß man ihn zurückwies, haßte und ihn schließlich hinrichten ließ. Selbst einige seiner Jünger nahmen an seinen eucharistischen Verheißungen Anstoß und gingen nicht mehr mit ihm (Joh 6,61.66). Johannes der Täufer hatte seine Zweifel und Fragen (Mt 11,2–6 und Par.). Die auserlesene Schar von Gläubigen mit ihrem Leiter Petrus nahm Anstoß am Ausblick auf sein Leiden und Sterben (Mt 16,22f) und ließ ihn dabei furchtsam und treulos im Stich (Mk 14,27; Mt 26,31).

Das Ärgernis Jesu zwang zur Entscheidung zwischen Glauben und Unglauben. Nur im Glauben konnte er in seiner wahren messianischen Funktion angenommen werden. Diejenigen, die nicht willens oder nicht imstande waren, seine Botschaft, seine Wege und seine Person zu akzeptieren, wiesen damit Gottes Heilsangebot zurück. Statt zum Glauben an Jesus entschlossen sie sich zur Selbstrechtfertigung durch Gesetzeswerke (Röm 9,31f). Die liebevollste Gabe, die Jahwe seinem Volk anzubieten hatte, sein Sohn, wurde von vielen zurückgewiesen wie schon vor ihm die Propheten. Der Eigentümer des Weinbergs konnte für die Seinen nicht mehr tun, als er getan hatte, doch ihre Antwort war die, daß sie seinen Sohn töteten (Mk 12,1ff). Zum Skandal des Lebens Jesu für seine Zeitgenossen kam noch das Ärgernis seines Todes hinzu. Für Paulus wurde der Skandal des Kreuzes zum springenden Punkt, an dem sich Juden wie Heiden für oder gegen den Glauben an Jesus entschieden (1 Kor 1,23 usw.).

Das Ärgernis der Wege Gottes mit den Menschen

Die Aussagen des Neuen Testaments mit ihrem alttestamentlichen Hintergrund versetzen uns in den eigentlichen Kern des Ärgernisses: in das Ärgernis der Wege Gottes mit den Menschen. Die vor allem in Jesus Christus angebotene Heilsgnade ist die *krisis*, der kritische Punkt, an dem man sich zwischen Glaube und Unglaube entscheidet. Sie trifft den Kern der menschlichen Existenz in entscheidend eschatologischer Ausrichtung auf die endgültige Vollendung oder auf das endgültige Verderben hin. Beim Ärgernis geht es nicht in erster Linie um eine moralische oder ethische Frage, sondern um eine Glaubensfrage. Das Endschicksal des Menschen steht dabei auf dem Spiel.

Über das Ärgernis Jesu und des Kreuzes sollte von den Theologen und der Kirche vermehrt und vertieft nachgedacht werden. Der Sinn, den das Neue Testament dem Wort beilegt, ist nie ganz verlorengegangen, obschon er in der Moraltheologie eine sehr geringe Rolle gespielt hat. Am Glauben, daß die Kirche und der Christ sich der Welt nie ganz angleichen dürfen, sondern irgendwie Zeichen des Widerspruchs sein müssen (nach dem weiteren Wort Simeons: Lk 2,34), ist stets festgehalten worden, wie vieldeutig sich dies in der Praxis auch ausgewirkt haben mag.

Der Widerspruch, die Abstandnahme kann allzuleicht zu einer selbstgerechten Abwehrreaktion gegenüber den von Gott her stammenden Zeichen der Zeit werden und die Kirche und den Christen dazu verleiten, zur Verteidigung engerer kirchlicher Interessen den viel weiter gehenden Ruf Gottes zurückzuweisen, der aus dem jeweiligen geschichtlichen Zusammenhang heraus spricht. Über die jeweils festgelegten Horizonte hinaus die Zeichen der Zeit wahrzunehmen und dem Ruf Gottes zu entsprechen, ist für die Kirche und den Christen eine dauernde Aufgabe. Sie versäumen, hieße an der Botschaft und Macht Jesu von neuem Ärgernis nehmen. Es wäre ein Mangel an Glauben, dem primären Merkmal eines Christen. Die Gemeinschaft der Kirche wie der einzelne Christ kann sich dieses Versäumnisses schuldig machen und sich so um den Segen bringen, der dem verheißen ist, der an Jesus nicht Anstoß nimmt (Mt 11,6).

Ob man sich der sündigen Welt gleichförmig macht oder sich von ihr abhebt, entscheidet sich also daran, ob man der Aufforderung, den Pilgerweg des Glaubens in Hoffnung und Liebe zu gehen, Gehör schenkt und folgt oder nicht. Ein auf Selbsterhaltung und Selbstschutz bedachtes kurzsichtiges oder blindes nonkonformistisches Verhalten (Mt 15) gegenüber einer bestimmten Zivilisation ist so wenig ein Akt des Glaubens wie eine kurzsichtige auf sich selbs bedachte Anpassung. Die Aufgabe, den wirklichen Ruf Gottes, so wie er aus der Welt, in der wir leben, ertönt, zu vernehmen und ihm zu entsprechen, ist auf der theologischen und pastoralen Ebene unablässig weiterzuführen. Daß man sich dabei im Ja oder Nein zu etwas irrt, ist stets möglich und kommt unvermeidlich immer wieder vor – dies sind die von Jesus vorhergesagten Ärgernisse. Solche Fehleinschätzungen verpflichten uns zu Reue und zu einer Vertiefung unseres Glaubens, erheischen aber nicht, daß man Schranken errichtet und die Welt und ihren Gottt ausschließt. Die Frage, welche mehr praktischen Forderungen sich aus dem an die Kirche ergehenden Ruf, sich dem Ärgernis ihres Wortes in ihrer Welt zu stellen, ergeben, bedarf einer viel eingehenderen Überlegung.

Das Paradox der Liebe und des Bösen

Gehen wir hingegen noch tiefer auf das Ärgernis Jesu Christi und des Kreuzes ein. Wie unsere eigene Lebenserfahrung uns lehrt und der erste Johannesbrief

(Kap. 4) uns in so vielen Worten beizubringen sucht, müssen wir, um lieben zu können, zuerst selbst geliebt sein. Je mehr wir uns geliebt wissen, desto mehr sind wir zur Liebe fähig, desto mehr werden wir Liebe zurückschenken. Doch dies scheint nicht geschehen zu sein im Fall der letztgültigen Liebesgabe Gottes, worin dieser uns seinen eigenen Sohn, geradezu die Verkörperung der Liebe, schenkte. Zwar bewog dessen Liebe viele Sünder und einfache Leute zu gläubiger Gegenliebe. Sie rief aber auch Haß und Widerstand hervor, ja führte zu einem Mord. Obwohl der Fall Jesu diesbezüglich ein Musterbeispiel darstellt, steht er doch nicht allein da. In unserer Zeit mußten wir die Ermordung eines Mahatma Gandhi und eines Martin Luther King, die Hinrichtung eines Franz Jägerstätter und Dietrich Bonhoeffer und zahlloser weiterer Unschuldiger erleben.

Sobald die Liebe eine gewisse Intensität erreicht, scheint sie das zutiefst im Menschen schlummernde Böse zu verstärken und an den Tag zu fördern. Es ist, als ob wir, wie Eliot sagt, nur ein bißchen Liebe zu ertragen vermöchten. Systematischer ausgedrückt: Wir haben die Kräfte des Bösen in der Welt ernst zu nehmen und müssen darauf gefaßt sein, daß die Steigerung der Liebe bei einem Einzelmenschen oder einer Gemeinschaft auch die Gegenkräfte des Bösen und des Hasses steigert. Vielleicht gehört dies zum Hintergrund der Exorzismusberichte im Neuen Testament, so wie dies sicherlich zu der Entzweiung gehört, die Jesus in die Welt brachte, denn er «brachte nicht Frieden, sondern das Schwert» und Zwiespalt zwischen Vater und Sohn, Mutter und Tochter (Mt 10,34 und Par.). Dies würde auch erhellen, weshalb die Jünger eines Gandhi und Martin Luther King bei den Knechten des Establishment, denen sie sich entgegenstemmten, eine solche Bosheit hervorriefen.

Beim Versuch, das Ärgernis im Sinn des Neuen Testaments als einen Punkt der Prüfung, der Krise zu verstehen, haben wir das Böse, das in die Strukturen unserer Welt eingebaut ist, stärker zu beachten. Die herkömmliche Moraltheologie hatte die Tendenz, das Ärgernis und das menschliche Verhalten im allgemeinen zu analysieren, und gewahrte dabei nicht genügend dieses strukturelle Böse und die Zwiespältigkeit, die es in uns alle, Christen und Nichtchristen, Kirche und Welt hineinbringt. Wird man aber dessen gewahr, so erscheint es notwendiger, in Glaube und Hoffnung dem Pfade Jesu Christi zu folgen, ohne auf das Ärgernis zu achten, das dies verursacht, und auf das Böse, das dies hervorruft. Doch tut man gut daran, sich zu erinnern, daß die Zwiespältigkeit auch die Kirche und den Christen befällt und daß das Böse, das ihnen innewohnt, in ihrer Reaktion auf echte Liebe und prophetisches Wirken sich dermaßen verstärken kann, daß man eine weitere Manifestation Jesu innerhalb oder außerhalb der Grenzen der sichtbaren Kirche zurückweist.

Zum Mysterium des Ärgernisses, das man an Jesus nimmt, gehört im weiteren das Ärgernis des Kreuzes – ein Lieblingsgedanke des Paulus. Daß man Jesus als Gott lästernden Ärgernisgeber an das Kreuz brachte, schien für den Gläubigen den Triumph des Hasses über die Liebe zu bedeuten und für den Ungläubigen die gerechte Hinrichtung eines Störenfriedes und Verbrechers zu sein. Beide wurden durch die Auferstehung verwirrt. Als der Haß am schlimmsten gewütet, seinen Höhepunkt erreicht und die ärgerliche Bedrohung beseitigt hatte, hatte er in Wirklichkeit sich selbst untergraben. Die Liebe bis zum Tod triumphierte in der Auferstehung über den Tod. Das Schlimmste, was der Haß erreichen konnte, erwies sich als Tor zum endgültigen Triumph der Liebe. Die an Christus Glaubenden wurden in ihrer kurzen Ungläubigkeit verwirrt und wieder im Glauben befestigt, und den nicht an Christus Glaubenden mußte es als ärgerniserregend und verrückt vorkommen, eine für schlimmste Verbrecher gedachte Hinrichtung zur Grundlage der Botschaft, daß Gott Heil und Versöhnung gewirkt habe, zu nehmen. Das Ärgernis des Todes Jesu wirkte auf solche, die ihn während seines Lebens nicht gekannt hatten, erst recht stark. Damit, daß Paulus dieses Ärgernis so sehr betonte als die paradoxe Weise, auf die Gott allen Menschen neues Leben schenkte, deckte er den Punkt auf, an dem es sich entscheidet, ob man daran glaubt, daß Gott von aller Selbstherrschaft oder Selbstrechtfertigung des Menschen nichts wissen will. Man entscheidet sich zu diesem Glauben dadurch, daß man das Ärgernis des Kreuzes in das christliche Leben hineinnimmt trotz aller Risiken, deswegen mißverstanden, belächelt und abgelehnt zu werden.

Mahnung, kein Ärgernis zu geben

Ein weiterer Aspekt des verwirrlichen Ärgernisses Jesu Christi war sein Bemühen, Ärgernis zu vermeiden, indem er beispielsweise die Tempelsteuer entrichtete (Mt 17,27). Seine Verurteilung derer, die Ärgernisse – die zwar kommen müssen – verursachen, wird in seiner Mahnung entwickelt, sogar ein Auge oder ein Körperglied zu opfern, falls es Anlaß zu Ärgernis gibt (Mt 18 und Par.). Er forderte das Ärgernis, das ihn betraf, das Absinken vom Glauben in das Verderben, nicht geflissentlich heraus. Diese Lehre und dieses Verhalten Jesu im Verein mit der von Paulus in den Briefen an die Römer (14,15) und die Korinther (1 Kor 8,9) ausgesprochenen Mahnung, seine eigene Handlungsfreiheit notfalls einzuschränken, um alles zu

vermeiden, was einem anderen Menschen Anlaß zum Fall geben könnte, bilden den Hintergrund der herkömmlichen moraltheologischen Sicht des Ärgernisses. Doch sah dieses herkömmliche Verständnis ab vom Ärgernis, das Jesus selbst darstellt, und vom Bösen im weiteren Umfang, und es verarmte, weil es das eschatologische Glaubensrisiko übersah, das den Ärgernisbegriff bei Jesus und Paulus bestimmt.

Pastorale Folgerungen

Aus diesem Versuch, für das Verständnis und die Beurteilung des Ärgernisses wiederum eine gültige theologische Grundlage zu gewinnen, sind nun einige vorläufige pastorale Schlußfolgerungen zu ziehen.

Die Kirche selbst muß im Wort und vor allem in der Tat, mit ihrem Leben und ihren Strukturen allen Menschen das Ärgernis, das Jesus Christus darstellt, als einen Ruf zum Glauben vernehmlich machen. Sie wird darauf ausgehen, die Menschen Christus nahezubringen, indem sie auf die echten Zeichen und Hinweise auf Jesus achtet, die in den verschiedenen Zivilisationen verkörpert sind. Und sie muß dies tun im Wissen um das damit gegebene Risiko, daß sich die Bosheit und die Abwehrhaltung verschlimmern. Daß sie sich mit den Armen und Vernachlässigten abgibt, statt den Reichen und Mächtigen den Hof zu machen, ist ein nützliches Kriterium, um das wahre Ärgernis der Kirche zu bestimmen. Ihre Strukturen und Betätigungen als die einer Gemeinschaft, der es um Wahrheit, Freiheit und Gerechtigkeit für alle ihre Glieder und letztlich für die ganze Menschheit geht, werden verhüten, daß das Ärgernis der menschlichen Schwachheit das Ärgernis der göttlichen Liebe verdunkelt. Darin, daß so vielen Gliedern der Kirche die Mitbeteiligung am kirchlichen Leben verwehrt ist, darin, daß die Kommunikations- und Urteilsstrukturen unzulänglich sind, darin, daß Macht der Wahrheit und Gerechtigkeit vorgezogen wird, darin, daß es eines neuen Lebensstils für den Klerus, die Ordensleute und die Laien bedarf, tritt das Ärgernis des Allzumenschlichen in der Kirche häufig zutage. Das auf der göttlichen Verheißung gründende Wissen um die Unzerstörbarkeit der Kirche sollte diese nicht den dringenden Ruf überhören lassen, das Ärgernis der menschlichen Schwäche beständig zu beseitigen, um das eigentliche Ärgernis, das Jesus Christus darstellt, ansichtig zu machen.

Reaktion auf das Ärgernis

Das Ärgernis der menschlichen Schwäche wird jedoch immer bei der Kirche als ganzer mit dabei sein. Mit der Zwiespältigkeit des menschlichen Strebens ist stets gegeben, daß selbst unseren besten Bestrebungen die schreckliche Wirklichkeit des Bösen tief innewohnt. Darum hat die Kirche schöpferischen Experimenten und prophetischem Reden und Tun Raum zu schaffen, die der menschlichen Schwäche vielleicht als anstößig im primären christlichen Sinn erscheinen. Ihre Reaktion auf solche Experimente und solche Prophetie muß vom Glauben beseelt sein, indem sie zwischen dem Gnadenhaften, das von Gott stammt, und dem Sündenbeladenen, das vom Menschen kommt, klug zu unterscheiden weiß. Sie muß von Geduld beseelt sein, denn die Kirche sollte, dem Rat Gamaliels folgend, die Gemeinde mit der Zeit zu einem wohlüberlegten Urteil gelangen lassen. Sie muß von Liebe beseelt sein, weil der Experimentierer und der Prophet der liebenden Unterstützung durch die Gemeinschaft bedürfen, wenn sie nicht gesellschaftlich und psychologisch isoliert und in ihrer Rolle nicht zu wunderlichen Käuzen und Sonderlingen werden sollen.

Eine Bewertung im Glauben und eine Beantwortung in Liebe sind nicht leicht und scheinen vielleicht der Wahrheit Christi und dem Leben der Kirche nicht immer zuträglich. Man mag unwiderstehlich versucht sein, mit oder ohne einen Rechtsprozeß ein juristisches Urteil zu fällen. Zuweilen können ein solcher Prozeß und eine solche Sentenz nötig sein, doch sollte man zu diesem Mittel nur in dem sehr seltenen Notfall greifen, daß es dem Glauben und der Liebe trotz aller Bemühungen nicht gelingen will, den Betreffenden in echter Verbindung mit der Gemeinschaft der Kirche zu bewahren. Und ein solcher Prozeß muß darauf ausgerichtet sein, diese Verbindung so schnell wie möglich wiederherzustellen. Am Prozeß, der dies erreichen soll, muß die Gemeinde selbst repräsentativ beteiligt sein, denn wenn die Autorität von bloß einem Mann oder willkürlich ausgeübt wird, so wird das Ärgernis nur noch verschlimmert.

Wo die menschliche Schwäche keine schöpferischen Prätentionen hat, ist die Reaktion in Glauben und Liebe immer noch die wichtigste. Wie weit eine solche menschliche Schwäche ein Ärgernis darstellt, hängt sehr stark von der Person ab, um die es sich jeweils handelt, von den Umständen und von denen, die Ärgernis nehmen können, sowie von deren Befähigung, bei ihrer Reaktion in Glauben und Liebe Verständnis aufzubringen. Und dazu sollten sie in erster Linie angehalten werden. Das gerichtliche Vorgehen ist ein letzter Notbehelf und muß beim Anstreben einer Versöhnung in Glaube und Liebe in jeder Hinsicht das Gepräge der Gerechtigkeit tragen.

Die herkömmliche moraltheologische Behandlung des Ärgernisses mit ihrer kirchenrechtlichen Entsprechung widerspiegelt den Trend der Lehre des Neuen

Testaments offensichtlich nicht. Sie beachtet nicht, daß – theologisch gesehen – das Ärgernis eine Herausforderung zu Glauben und Liebe ist. Sie bietet nicht Raum für wirklich schöpferische christliche Experimente und echte prophetische Stimmen und für die Schwierigkeiten bei ihrer Beurteilung. In Bereichen, die so unterschiedlich sind wie die Lehrentwicklung, der Lebensstil von Ordensgemeinschaften oder Priestern, Gebetsbewegungen, Befreiungsbewegungen, interkonfessionelle Liturgie und Eucharistiegemeinschaft, interkonfessionelle Ehen, interkonfessionelle Schulen und die pastorale und sakramentale Betreuung der Geschiedenen und Homosexuellen, muß trotz allem selbstgerechten Geschrei, daß etwas einen Skandal darstelle, Raum für Erfahrungszuwachs sein.

Als Reaktion auf das Ärgernis menschlicher Schwäche ist vom einzelnen Christen und der Christengemeinde der gleiche Glaube zu seiner Beurteilung und die gleiche Liebe zu seiner Ertragung aufzubringen. Dies wird wohl eher zu der Reife in Christus führen, zu der alle Christen berufen sind, als der bequeme Griff zu sittlichen und kirchenrechtlichen Verurteilungen, so notwendig diese auch als letzter Notbehelf sein mögen.

Bibliographie

S. Alphonsus, Theologia Moralis I,II.
L. Baas – P. Brand, Über das Ärgernis : Gott in Welt II (Freiburg i.Br. 1964).
B. Häring, Das Gesetz Christi II (Freiburg i.Br. ^{7}1963) 439–458.
K. Hörmann, Lexikon der christlichen Moral (München 1969).
N. Jung, Scandale : Dict. de Théol.Cath. XIV (Paris 1939).
X. Léon-Dufour, Vocabulaire de théologie biblique (Paris 1962).
P.G. Michiels, De Delicitis (Lublin 1934).
W. Molinski, Ärgernis : Sacramentum Mundi I (Freiburg i.Br. 1967) 318–327.
H. Noldin, Summa Theologiae Moralis, Hg. v. G. Heinzel (Innsbruck ^{33}1961).
G. Stählin, σκάνδαλον, σκανδαλίζω : Theol. Wörterbuch z. N.T. VII, 338–358.
B. Stoeckle, Ärgernis : Wörterbuch christlicher Ethik (Freiburg i.Br. 1975).
S. Thomas Aquinas, Summa Theol. II.

Übersetzt von Dr. August Berz

ENDA McDONAGH

Professor der Moraltheologie ; Dekan der Theologischen Fakultät am St. Patrick's College, Maynooth. Herausgeber von : The Meaning of Christian Marriage (1963) ; Moral Theology Renewed (1965) ; Autor von : Roman Catholics and Unity (1962) ; A Declaration on Religious Freedom (1966) ; Invitation and Response (1973) ; Gift and Call (1975). Anschrift : St. Patrick's College, Maynooth Co. Kildare, Ireland.

John Noonan

Öffentliches Gericht in der Kirche

Durch ein Urteil der Apostolischen Signatur wurde am 30. Juni 1924 die Ehe, die Filippo Folchi-Vici im April 1891 mit Pauline Bailly eingegangen war, endgültig für nichtig erklärt. Filippo hatte 1896 Pauline einer anderen Frau wegen verlassen und 1906 einen kirchlichen Prozeß begonnen, um die Ungültigkeitserklärung zu erreichen. 1908 erklärte das Gericht des Vikariates von Rom seine Ehe für gültig; im Verlauf des Jahres wurde diese Entscheidung von der Konzilskongregation bestätigt. Durch ein spezielles Reskript des Papstes Pius' X. wurde der Fall an diese Kongregation zurückverwiesen und sodann an die Römische Rota weitergeleitet, die 1909 die Ehe ebenfalls für gültig erklärte. Nachdem 1910 gegen dieses Urteil Berufung eingelegt worden war, leitete die Apostolische Signatur den Fall zu einer nochmaligen Untersuchung an die Rota zurück. 1912 entschied die Rota, die Ehe sei gültig. 1922 wurde durch ein spezielles Reskript des Papstes Pius' XI. der Fall in der Rota wieder neu eröffnet; diese erklärte 1923 die Ehe für unexistent. Diese Entscheidung wurde 1924 von der Signatur bestätigt und somit die Ehe von Folchi dreiundreißig Jahre nach der zu Rom erfolgten Trauung endgültig für nichtig erklärt. Der Grund für diese Entscheidung war der, daß Filippo, der von Pauline bereits zwei Söhne hatte und von anderen Frauen sieben weitere Kinder erhielt, bei seiner Hochzeit im Jahre 1891 innerlich entschlossen war, jegliche weitere Nachkommenschaft auszuschließen[1].

Wenn man den Fall Folchi zum ersten Mal liest, so kommt er einem als ungewöhnlich und einmalig vor. Er weist jedoch die gleichen Eigenschaften auf wie die meisten üblichen Eheprozesse: Der Ausgang hängt von der Deutung der Tiefen des menschlichen Herzens ab; die Deutung einer so subjektiven Region kann nicht anders als selbst sehr subjektiv sein, und so gehen die Richter in ihrem Urteil auseinander; eine Begünstigung des Prozesses durch den Papst kann dessen Ausgang beeinflussen, besonders auch deshalb, weil bei wiederholten Überprüfungen ein Defekt wahrscheinlich eher entdeckt wird; aus Mitleid werden Papst und Richter geneigt sein, einen Defekt ausfindig zu machen[2]. Ein Student der Rechte käme wohl kaum auf den Gedanken, der Fall Folchi mit seiner Dauer von achtzehn Jahren, mit sechs Entscheidungen und zwei Interventionen des Papstes stelle einen Musterfall des öffentlichen Richtens dar.

Und doch ist zu sagen, daß einige oder alle der hervorstechenden Merkmale, die der Fall meines Erachtens aufweist, bei den meisten Ehefällen vorkommen, die in der neueren Zeit vor die kirchlichen Gerichte gebracht wurden. Das Urteil darüber, welches die innere Absicht und die psychische Verfassung der Partner beim Eheabschluß war, wird von der Geschicklichkeit der Anwälte abhängen, welche die Fakten sammeln und vorlegen, und von der Scharfsicht der Richter, die sie anhören. Die Gunst des Papstes kann den Prozeß beeinflussen. Erbarmen drängt dazu, einen Nichtigkeitsgrund herauszufinden. Unter diesen Umständen kann es nicht verwundern, daß zwischen den einzelnen Diözesen in bezug auf die Zahl der Ungültigkeitserklärungen große Unterschiede bestehen, daß die Auditoren der Rota in ihrem Urteil über die Nichtigkeit ebenfalls sehr auseinandergehen und daß der Wert von öffentlichen Gerichtsverhandlungen auf diesem Gebiet nicht offensichtlich ist.

Ließen sich diese Eigenschaften des Systems ändern, um dem öffentlichen Richten eine zweckdienliche Funktion zu geben? Nach der Meinung der meisten, die im Geiste Montesquieus aufgewachsen sind, könnte selbstverständlich eine klarere Gewaltentrennung vorgenommen werden, so daß der Papst seine Oberaufsicht über die an der Rota stattfindenden Prozesse aufgäbe. Da er dieser Körperschaft bereits seine Entscheidungsbefugnis abgetreten hat, so stände theoretisch einem weiteren solchen Verzicht nichts im Wege. Die Rota könnte so zu einem wirklich unabhängigen Gerichtshof werden. Selbstverständlich könnte man auch zu der Rechtsprechung zurückkehren, die vor 1900 in Geltung war[3]. Die innere Absicht und die psychische Verfassung könnten außer acht gelassen werden. Man könnte auf strenge Gerechtigkeit dringen und das Element des Erbarmens aus der Urteilsbildung des Richters ausschalten. Wünschte man für die Ehegerichte in der Kirche ein solches System?

Die erste Reaktion eines Katholiken auf die Geschichte der Nichtigkeitserklärung im Fall Folchi könnte wohl ein gewisser Neid sein: Folchi verfügte über gute Beziehungen zur Kurie und erreichte so, was er wollte. Weist aber dieser Entscheid nicht auf etwas Richtiges hin: Wir möchten, daß in solchen Dingen ein verständnisvoller Freund die Entscheidung träfe. Niemand würde neidisch, wenn jedem Gesuchsteller die königliche Behandlung zuteil würde, die Folchi gewährt wurde. Warum sollte nicht jedermann eine solche Behandlung erfahren? Weshalb sollte man sie nur erfahren können, wenn man Zutritt zur Kurie hat?

Solange die Kirche die Aufgabe auf sich nahm, das Gesellschaftsgebäude zu stützen, wirkten sich ihre Urteile in Ehefällen auf die Eigentumsverhältnisse und die Kinderzuteilung aus. In den meisten Ländern der Welt hat die Kirche diese Aufgabe nicht mehr und haben ihre Urteile auch nicht mehr diese Auswirkungen. Mit diesem Wandel in ihrer Sendung gewannen die innere Absicht und die psychische Verfassung an Bedeutung[4]. Die christliche Ehe ist in erster Linie zu einer religiösen Selbstübereignung geworden. Wünschen wir wirklich, sie noch so zu behandeln, als ob es dabei um einen Entscheid über Eigentumsrechte ginge? Die Natur der Sache und die Erwartungen, die wir auf die Kirche setzen, können uns zum Schluß kommen lassen, daß das öffentliche Gericht nicht vervollkommnet, sondern aufgegeben werden sollte. Wenn die Kirche in Angelegenheiten, worin das Erbarmen ebenso wichtig ist wie die Gerechtigkeit, es mit der inneren Absicht und der psychischen Verfassung zu tun hat, so ist das private Urteil des Pönitenten und des Beichtvaters und nicht das öffentliche Urteil eines Gerichtes am Platze. Die Rota und die Diözesangerichte sind Überbleibsel, zu deren Beseitigung nun die Zeit gekommen ist.

Gegen eine solche läuternde Reinigung des Prozesses ließen sich zwei Einwände erheben. Erstens könnte man sagen: Die Ehe ist eine Übereinkunft zwischen zwei Personen, die ihnen gewisse Rechte zugesteht. Eine derartige Übereinkunft für ungültig erklären heißt das Vorhandensein dieser Rechte leugnen. Ein solcher Entscheid ist somit ein Akt der Rechtsprechung. Ob diese Rechte vorhanden sind oder nicht, muß rechtlich sichergestellt werden. Sich nur insgeheim und bei Anwesenheit von bloß einem Partner, wie das im Beichtstuhl der Fall ist, nach diesen Rechten zu erkundigen, wäre Unrecht. Zweitens läßt sich einwenden: Obwohl die Kirche in den meisten Ländern der Welt nicht mehr die Gesellschaftsordnung zu stützen hat, ist die Ehe in der Christengemeinde dennoch eine gesellschaftliche Institution. Sie hat Zeichencharakter und existiert somit wohl oder übel als Gesellschaftsform. Sie ist ein Zeichen der Vereinigung zwischen Christus und der Kirche, und ihr Vorhandensein oder Nichtvorhandensein ist für die kirchliche Gemeinschaft erst recht von Bedeutung. Sie kann nicht auf private Weise geschlossen werden.

Der erste dieser Einwände wird durch eine geltende Praxis widerlegt. Seit über fünfzig Jahren haben Päpste Ehen «in favorem fidei» geschieden. Diese Scheidungen wurden als administrative, nichtgerichtliche Akte bezeichnet. Sie wurden für gewöhnlich als Gnadenakte, die einem Bittsteller erwiesen wurden, bewertet und ausgegeben. Der andere Ehepartner wird dabei nicht angehört. In manchen Fällen weiß dieser nicht einmal von der Sache. In wenigstens einigen Fällen – Djakarta, 19. August 1959 ist ein Beispiel dafür – hat wohl der eine der Partner, deren Ehe vom Papst gelöst wurde, überhaupt nicht gewußt, daß es einen Papst gibt. Somit kann eine Ehe, was die Kirche betrifft, ohne ein Gerichtsverfahren aufgelöst werden, sonst müßte ja das von Pius XI., Pius XII., Johannes XXIII. und Paul V. praktizierte Vorgehen als unstatthaft bezeichnet werden[5].

Der zweite Einwand weist auf ein ernsthafteres Problem hin. Seit wenigstens 410 n.Chr. hat die Kirche über Ehefälle öffentlich entschieden. Wenn nicht die beidseitigen vertraglichen Verpflichtungen, die sich aus der Ehe ergeben, ein Gerichtsverfahren erfordern, so vielleicht doch deren gesellschaftliche Aspekte. Aber die Ehe wirkt nur dann als Zeichen der Einheit, wenn zwischen den beiden Gatten eine lebendige Liebe besteht. Ist diese aber erstorben, so mag die Ehe zwar weiterhin gültig und unauflöslich sein, aber die Funktion der Ehe, Zeichen des Bundes zwischen Christus und seiner Kirche zu sein, kommt nicht mehr zur Geltung. Wer wollte behaupten, Pauline Bailly in Mailand und Filippo Folchi, der mit einer anderen Frau in Rom lebte, hätten durch ihre Ehe irgendeinen Menschen die Liebe Christi zu seiner Kirche verspüren lassen? Der theologische Schluß, daß die christliche Ehe Zeichen dieser Liebe ist, kann nicht über den Eindruck hinweghelfen, den man erhält, wenn zwei Personen sich voneinander getrennt haben und einander verabscheuen. Ein Zeichen, das nicht mehr spricht, ist kein Zeichen mehr, weder in der weltlichen noch in der christlichen Gesellschaft.

Bei den Fällen, die heute vor das kirchliche Gericht gebracht werden, handelt es sich im Grunde immer um Ehen wie die von Folchi: die beiden Partner sind hoffnungslos entzweit, und es besteht keine Aussicht auf Versöhnung. In Ländern, wo die Ehe staatlich geschieden werden kann, sind die betreffenden Partner zumeist zivil schon geschieden. Sehr oft sind sie eine Zivilehe eingegangen oder leben sonst mit anderen Partnern zusammen. Mag auch ihre christliche Ehe unauflöslich sein, so erfüllt sie doch nicht mehr ihre Funktion als gesellschaftliches Zeichen. Es ist wohl kaum gesellschaftlich erfordert, daß über ihre Gültigkeit durch ein öffentliches Gerichtsurteil entschieden wird.

Somit ziehe ich den Schluß, daß heute keine stichhaltigen Gründe das Bestehen von kirchlichen Ehegerichten erfordern, um Ehefälle zu untersuchen und öffentlich zu entscheiden; daß die heutige Praxis ein Durcheinander ist, das Elemente, die zu einem Bußsystem gehören, mit dem Rechtssystem vermengt, und daß die Restformen eines öffentlichen Urteils beseitigt

werden sollten. Für ihr Weiterbestehen liegen keine theologischen Gründe vor.

Damit hat der vorliegende Aufsatz die gewöhnlichste Art des Gerichts in der heutigen Kirche betrachtet. Einstmals machten Ehefälle weniger als fünf Prozent der Fälle aus, mit denen sich die kurialen Gerichte befassen mußten. Diese hatten es zumeist mit Streitigkeiten zwischen Klerikern über Pfründen, Jurisdiktionsgrenzen, Vorrechte und dergleichen zu tun. Im Verlauf des 18. Jahrhunderts ging man dazu über, die meisten dieser Angelegenheiten administrativ zu regeln[6]. Sie sind im Grunde genommen Fragen, die Verwaltung und Betrieb der Institution betreffen. Und es läßt sich schwerlich ein theologischer Grund ausfindig machen, wonach solche Fälle wiederum gerichtlich zu behandeln wären[7].

Das gerichtliche Vorgehen wurde, da es sich als unzweckmäßig erwies, ebenfalls von der Inquisitionskongregation und den sie ablösenden Kongregationen aufgegeben. Weil der Staat für Häresie keinerlei Strafe mehr verhängte, war es keine furchtbare Tragödie mit möglichen schrecklichen Folgen mehr, wenn jemand wegen Häresieverdacht vor ein kirchliches Gericht kam. Ferner ließen die modernen Auffassungen über ein gerechtes Gerichtsverfahren die alten Verhörmethoden untragbar erscheinen. Doch könnten an und für sich einwandfreie Prozesse mit bloß kirchlichen Strafen als Sanktion weiterhin abgehalten werden. Wenn man heute im Fall von Häresieverdacht von einem Gerichtsverfahren absieht, so liegt der Grund dafür wohl in der allgemeinen Einsicht, daß eine Person mehr ist als das, was sie lehrt, und daß es infolgedessen unstatthaft ist, die Person zu verhören, wenn man ihre Lehre zu ermitteln und zurückzuweisen sucht, und daß nicht ein bestimmter Mensch, sondern ein bestimmter Lehrsatz oder eine Reihe von Lehrmeinungen den eigentlichen Prüfungsgegenstand bildet. Mit ihrer Unterscheidung zwischen der irrigen Ansicht und dem irrenden Menschen bekräftigt die heutige Theologie diese Einsicht.

Zur Prüfung einer Lehre eignet sich ein Gerichtsverfahren nicht. Es bedarf dazu nicht der Rede und Gegenrede von Advokaten, die im engen Rahmen einer Reihe von Fragen operieren, sondern einer sachkundigen Diskussion zwischen Fachleuten. Wie ein erfahrener Anwalt schreibt, besteht der beste Weg zu einer weisen Entscheidung darin, daß «einige wenige unvoreingenommene Leute ihre Ansichten über ein Problem miteinander austauschen und dabei nicht sosehr miteinander diskutieren, sondern einander ihre Argumente entlocken»[8]. Das gerichtliche Vorgehen ist ein armseliger Zweitklaßweg. Um für eine Lehre einzutreten, sollten wir aber den besten Weg wählen.

Man wendet aber vielleicht ein: Wir suchen nicht nur nach einer weisen Entscheidung. Der beste Weg dazu wäre die Befragung weiser, gelehrter Männer; hier aber geht es nicht um reines Fachwissen. Wenn man zum Schluß gelangt ist, daß eine bestimmte Lehre eine Häresie, einen Irrtum darstellt, wird dies von der Kongregation für die Glaubenslehre oder vom Papst selbst verkündigt. Durch diese Promulgation erhält der Schluß äußere Autorität. Wenn es sich zeigt, daß eine gewisse Lehre sich mit den Prämissen des christlichen Glaubens nicht vereinbaren läßt, so wird das Ansehen der Vertreter dieser Lehre herabgemindert.

Demgegenüber wage ich anzunehmen, daß heute dadurch wohl kaum ein wesentlicher Prestigeverlust eintritt, außer wenn die von der Autorität promulgierte Auffassung als solche zu überzeugen vermag. Wenn die behauptete Unhaltbarkeit aufgezeigt wird, wenn die vorgeworfenen Irrtümer dargetan werden, wenn die Argumente, die für sie vorgebracht werden, widerlegt werden, so wird das Ansehen des betreffenden Professors leiden, wie das auch der Fall wäre, wenn das Werk von seiten von Fachkollegen einer abwertenden Kritik unterzogen würde. Ein Professor läuft ohnehin Gefahr, kritisiert zu werden. Die Gefahr, auch von der kirchlichen Autorität kritisiert zu werden, vergrößert sachlich das Risiko eines Fachtheologen nicht.

Nehmen wir jedoch einmal an, daß sich für den Theologen, dessen Lehre als unchristlich bezeichnet wird, schlimme Folgen ergeben, daß er z.B. seinen Lehrstuhl an einer katholischen Universität verliert, weil er eine häretische Meinung vertritt. Selbst im Jahre 1977 kann diese Möglichkeit nicht kategorisch ausgeschlossen werden. In einem solchen Fall erfordert die menschliche Gerechtigkeit, daß der betreffende Theologe angehört wird und daß er Gelegenheit erhält, nachzuweisen, daß seine Lehre mißverstanden wurde und dem christlichen Glauben nicht widerspricht.

Ein solches Hearing würde innerhalb der Institution stattfinden, an der er lehrt. Da es in geschlossenem Kreis vor sich ginge, hätte es keinen Öffentlichkeitscharakter im juristischen Sinn, doch würde es fast zwangsläufig zu einem Häresieverfahren jüngerer, akademischer Art, worin der Professor als Person mit seiner Lehre im Verhör stände. Auch mit einem solchen Vorgehen könnte man sich nicht befreunden. Es setzte auf einem akademischen Forum ein Prozeßverfahren fort, das man als eine Form der Kirchenzucht aufgegeben hat. Häresieprozesse verletzen die Personwürde, ob sie nun von der Inquisition oder von einem Universitätsgremium durchgeführt werden. Professoren werden von ihren Kollegen zur Rechenschaft

gezogen auf dem ordentlichen Weg der fachmännischen Prüfung und Kritik. Es wäre falsch, gegen den angeschuldigten Professor gerichtliche Maßnahmen vorzusehen, weil es unstatthaft wäre, in erster Linie ihn zu verhören.

Aus diesem Schluß ergibt sich natürlich, daß Professoren nicht abberufen werden können, weil man ihnen Häresie vorwirft, und daß theologische Fakultäten bereit sein müssen, die Bandbreite expliziten Glaubens zu tolerieren, die jetzt für eine ganze Anzahl anglikanischer Institutionen charakteristisch ist[9]. Da es heute einer außerordentlichen Abgewogenheit bedarf, um rechtgläubige Theologie zu lehren, und bei der Wahrscheinlichkeit, daß sehr explizit rechtgläubige Professoren implizit mit einer Häresie liebäugeln, ist es fraglich, ob infolge einer solchen Toleranz mehr an unorthodoxer Theologie gelehrt würde als heute[10]. Gewiß aber bedarf es dieser Toleranz, falls die Theologie als ein akademischer Beruf ausgeübt werden soll.

Bleibt noch der weite Tätigkeitsbereich, der nicht akademisch, sondern pastoral ist und auf dem die Kirche durch die Bischöfe, Priester, Ordensleute und Laien sich sichtbar betätigt. Es gibt vielleicht solche, die auch für die Toleranz divergierender Meinungen und Lebensstile in der Seelsorgetätigkeit eintreten und so die Kirche allmählich dem Pluralismus anpassen, der für die weltliche Gesellschaft des Westens charakteristisch ist.

Doch die Verkündigung einer feststehenden Lehre und das Leben innerhalb bestimmter Grenzlinien konstituiert die Kirche zu einer Gemeinschaft. Nehmen wir einmal an, ein Bischof lehre, das Zweite Vatikanische Konzil entbehre der Autorität, und ein Priester lehre, nur diejenigen, die dem Papst gehorchten, könnten gerettet werden. Nehmen wir weiter an, ein Bischof ordiniere aktive Homosexuelle, die sich selbst offen als solche bezeichnen, und eine Oberin einer Frauenkongregation fördere eine Abtreibungsklinik. Nehmen wir zudem an, ein Pfarrer, der keine besondere Ideologie vertritt, sei ein Gewohnheitstrinker. Da die Kirche eine Gemeinschaft ist, müssen solche Glieder dadurch, daß man sie ihrer Gemeindeämter enthebt, daran gehindert werden, anderen Gliedern der Gemeinde zu schaden. Sie müssen in ihrem Amt suspendiert oder daraus entfernt werden. Die Gerechtigkeit verlangt, daß solche Maßnahmen vorgenommen werden vermittels eines für die Angeklagten gerechten Prozesses: Die Vorwürfe sind klar zu formulieren; man muß Gelegenheit haben, sie zurückzuweisen, und man muß vor jemand anderem als dem Ankläger einvernommen werden. Es ist ein öffentliches Urteil erfordert, außer der Angeklagte verzichte darauf.

Zweifellos wird es Leute geben, die solche Prozesse um des Angeklagten willen und um eine besondere Ansicht zu bekräftigen, zu Häresieprozessen machen möchten. Sie wählen jedoch das falsche Forum. Wenn Ideen auf der theologischen Arena sich nicht durchsetzen können, sollten sie nicht durch ein Gerichtsverfahren gefördert werden. Man muß an der Einsicht festhalten, daß Häresiegerichte ein armseliger Weg zur Verteidigung der Wahrheit sind; man muß den Gedanken ausschließen, eine Person als Person vor ein Gericht zu ziehen. Wenn gegen jemand, der im kirchlichen Dienst steht, die Anklage erhoben wird, er verletze durch seine öffentliche Lehrtätigkeit oder sein Verhalten die in der Kirche geltenden Regeln, so soll nicht seine Person, sondern sein Tun gerichtet werden.

Läßt sich jedoch ein solches Gericht mit dem Gebot der Liebe vereinbaren? Indem er sich mit dem Tatbestand befaßt, versachlicht der Richter das Verfahren und löst es von der betreffenden Person. Er beurteilt nicht den Menschen, sondern dessen Tun. Wenn der Richter sämtliche persönliche Faktoren in Rechnung gestellt und sich in den Geist des Angeklagten eingefühlt hat, wird er dessen bizarres Verhalten verstehen und ihn als Person nicht verurteilen. Doch das Gericht verbindet mit der Verurteilung einer Tat zwangsläufig die Verhängung einer Strafe über die Person, die die Tat verübt hat. Die Behauptung, die Strafe diene nur zur Heilung, erscheint oft als herzlose Sophisterei; wenn sie doch der Heilung dienen soll, warum wird sie dann nicht von einem Psychiater verordnet, der den Patienten kennt? Die Person, die sich der verurteilten Tat schuldig gemacht hat, wird bestraft aus Rücksicht auf die Gemeinschaft; auf diese Weise wird sie wie ein Ding behandelt[11]. Verletzt damit der Richter nicht seine Christenpflicht, den Angeklagten zu lieben wie sich selbst?

Der Richter hat jedoch die Pflicht, auch die anderen Glieder der Kirche wie sich selbst zu lieben. Wenn ein Glied dem anderen schadet, so darf die Liebe zu ihm nicht der Liebe zu den andern vorgehen. In Ausübung seiner Liebe zu den andern muß der Richter jemanden, der sein kirchliches Amt mißbraucht, daran hindern, diesen andern zu schaden. Nach der großartigen Definition Augustins besteht die Gerechtigkeit «im liebenden Dienst an dem einen Geliebten»[12]; in dem einen Geliebten müssen die andern einbeschlossen sein. Insoweit der Richter verhindert, daß andere Schaden leiden, wäre es unsinnig, wollte man sein Verhalten als lieblos bezeichnen. Die Amtsenthebung ist eine für die Gemeinschaft entscheidend wichtige Sanktion. Doch die Exkommunikation als gänzliche Verstoßung aus der Gemeinschaft ist eine Sanktion, die nur selten, wenn überhaupt, sich als notwendig rechtfertigen läßt.

Früher wurde die kirchliche Verurteilung einer sündhaften Tat oft als Eintreten für die Ehre Gottes angesehen. In einer Entwicklung, die den Kennern der Religionsgeschichte vertraut ist, wurden Vorstellungen, die man aus dem menschlichen Verhalten gewonnen hatte, auf Gott übertragen, und sodann wurde die so geformte Gottesidee als göttliches Modell verwendet und den Menschen zur Nachahmung vor Augen gestellt[13]. So meinte der hl. Anselm, Gott räche Angriffe auf seine Ehre[14]. Die noch bei Gratian vorhandene Ansicht[15], kirchliche Richter hätten Vergehen gegen die Ehre Gottes zu ahnden, würde heute von niemandem mehr im Sinn eines Handelns aus christlicher Liebe verstanden.

«Schwört überhaupt nicht» (Mt 5,34); «Leiht, auch wo ihr nichts dafür erhoffen könnt» (Lk 6,35); «Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet» (Mt 7,1). Keine dieser entschiedenen Weisungen, die Jesus zugeschrieben werden, sind von der Kirche wörtlich genommen worden. Und doch müssen sie das Verhalten der Gemeinden bestimmen, sonst würden sie überhaupt nicht ernst genommen. Das öffentliche Gericht ist auf ein Mindestmaß zu reduzieren – auf das, was wirklich notwendig ist, um diejenigen des Amtes zu entheben, die es mißbrauchen.

Dieser Schluß wird stark bekräftigt durch das tägliche Gebet der Kirche, das in seiner Grundform auf Jesus selbst zurückgeht. Die Christengemeinde ist wohl kaum der Pflicht enthoben, zu vergeben, so wie sie will, daß der Vater vergibt. In einer solchen Gemeinde hat das öffentliche Gericht eine sehr begrenzte, bloß subsidiäre Funktion.

[1] Eine ausführliche Beschreibung des Falls findet sich in John T. Noonan Jr., Power To dissolve: Lawyers and Marriages in the Courts of the Roman Curia (Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1962) 159–238.

[2] AaO. 394–402.

[3] AaO. 192.

[4] AaO. 218–219.

[5] AaO. 366–390.

[6] AaO. 182–183.

[7] Die von Paul VI. (Regimini Ecclesiae: Acta Apost. Sedis [1967] 59, 921) vorgesehene Art der Revision durch die Signatur läßt sich den weiter unten erörterten Urteilen in Disziplinarfällen vergleichen.

[8] Charles Curtis, It's Your Law (Little, Brown and Co., Boston 1949) 5.

[9] Ob die Lehrtätigkeit in einem Priesterseminar diesbezüglich als akademische oder pastorale Tätigkeit zu gelten hat, hängt vom Niveau des Lehrens und Forschens ab, das vom Seminar erwartet wird.

[10] Karl Rahner, Was ist Häresie? = Quaestiones Disputatae 11 (Freiburg i.Br.).

[11] Vgl. Oliver Wendell Homes, Jr., The Common Law (Little, Brown and Co., Boston 1881) 44 zum Vorwurf, das Kriminalgesetz behandle einen Menschen als ein Ding: «Wenn ein Mensch in der Gesellschaft lebt, so muß er damit rechnen, so behandelt zu werden.»

[12] Augustinus, De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum 1.15,125; Patr. lat. 32, 132.

[13] Vgl. Mircea Eliade, Le Mythe de l'éternel retour (Gallimard, Paris 1953); deutsch: Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr. Rowohlts Deutsche Enzyklopädie 260 (Hamburg 1966); Ders., Mephistophélès et l'androgyne (Gallimard, Paris 1962).

[14] Anselmus, Cur Deus homo? 1,13: Patr. lat. 158,378–379.

[15] Vgl. z.B. Gratian, Decretum, ed. E. Friedberg, Corpus Iuris Canonici I (Leipzig 1879–1881) C. 27, q.1, c. 18–19 (Papst Gregor d.Gr. verbietet die Bestrafung einer Nonne, die ihr Kloster verlassen hatte).

Übersetzt von Dr. August Berz

JOHN NOONAN JR.

Rechtsprofessor an der Universität von Kalifornien in Berkeley. Er war Vorstandsmitglied der Kirchenrechtsgesellschaft von Amerika, des Due Process Committee dieser Gesellschaft und Vertrauensmann der Universität San Francisco und der Graduate Theological Union. Er veröffentlichte u.a.: The Scholastic Analysis of Usury (1957); Contraception (1965); Power To Dissolve (1970); Persons and Masks of the Law (1976). Anschrift: University of California, School of Law (Boald Hall), Berkeley, Cal. 94720, USA.

Bericht

Joseph Byron

Der Fall der Neunzehn von Washington

Ein Ringen um Gerechtigkeit

Als ich den Auftrag zu diesem Aufsatz annahm, hatte ich vor, durchgehend in der dritten Person zu schreiben, um mich selbst von den Geschehnissen, von denen ich spreche, zu distanzieren. Jetzt aber käme mir dies einfach als zu künstlich und zu plump vor. Da ich selbst an diesen Geschehnissen beteiligt war, kann es gar nicht anders sein, als daß dieser Aufsatz irgendwie zu einer persönlichen Chronik wird, und ich sehe nicht ein, weshalb ich versuchen sollte, ihn auf die abstrakte Ebene zu übertragen.

Als «Der Fall der Neunzehn von Washington» wird im Volksmund der kirchliche Prozeß bezeichnet, der sich um eine Gruppe von Priestern in Washington drehte, über die von ihrem Bischof, Kardinal Patrick A. O'Boyle, eine Kirchenstrafe verhängt worden war[1].

Das Ganze begann mit dem Erscheinen der Enzyklika «Humanae Vitae» vom 29. Juli 1968. Unter den ersten Stellungnahmen zu diesem Dokument befand sich die Verlautbarung einer zumeist aus Nordamerikanern bestehenden Theologengruppe. Auf die Stellungnahme dieser Theologen hin veröffentliche eine Priestergruppe von Washington eine «Gewissenserklärung», worin sie in allgemein gehaltenen Äußerungen die pastorale Haltung umriß, die sie Gläubigen gegenüber, die in der Frage der Geburtenkontrolle in einen Gewissenskonflikt gerieten, einzunehmen gedachte.

Ich habe nicht vor, auf den Inhalt dieser Gewissenserklärung und auf die «pastorale Lösung» einzugehen, zu der man unter der Ägide der Kleruskongregation fast drei Jahre später gelangte und die in eine Reihe von «Befunden» dieser Kongregation gefaßt ist. Ich spreche einzig und allein von den Vorgängen und dem Prozeß, die durch das erste Dokument ausgelöst und durch das letztgenannte abgeschlossen wurden. Die Dokumente selbst liegen öffentlich vor.

Kurz nach der Veröffentlichung der Gewissenserklärung der Priestergruppe setzte sich Kardinal O'Boyle mit jedem einzelnen der Priester in Verbindung und verlangte, daß er die Erklärung persönlich widerrufe. Damit begann eine längere Periode von Diskussionen mit dem Kardinal. Diese Aussprachen fanden hauptsächlich in einer Reihe von Zusammenkünften statt, die Kardinal O'Boyle einberief und bei denen er mit jedem einzelnen der Priester zusammentraf. Die Besprechungen drehten sich zumeist um die Gewissenserklärung, um ihren Sinn, ihre Auslegung, ihre Implikationen und um die Notwendigkeit, von ihr Abstand zu nehmen.

Bei diesen Begegnungen standen dem Kardinal Berater und ein Notar zur Seite; der Priester, der Rede und Antwort zu stehen hatte, blieb immer sich selbst überlassen. Wir waren nie durch einen Rechtsbeistand vertreten; dies schien anfänglich auch gar nicht nötig zu sein, denn es machte nicht den Eindruck, daß wir in ein kirchliches Gerichtsverfahren verwickelt seien. Von einem gewissen Punkt an hingegen wurde das Ganze zu einem kanonischen Prozeß. Ich weiß nicht genau, wann dies der Fall war, denn wir wurden nicht davon unterrichtet. Als wir zu vermuten begannen, daß das Geschehen Strafmaßnahmen zur Folge habe, versuchten wir, zu einer der Zusammenkünfte mit dem Kardinal einen Kirchenrechtsgelehrten mitzubringen. Sobald man dessen Anwensenheit bemerkt hatte, schickte ihn der Kardinal fort mit der Bemerkung: «Wir brauchen Sie hier nicht, Hochwürden. Ich habe schon einen Kirchenrechtsgelehrten zur Verfügung.»

Während dieser Periode ersuchte der Kardinal uns wiederholt um eine schriftliche Erklärung, die die von uns veröffentlichte Stellungnahme klären und abschwächen und sie de facto widerrufen würde.

Während dieses Zeitraums fanden offenbar, bevor Strafen auferlegt wurden, kanonische Gerichtsverfahren statt, ohne daß wir darum wußten. Später, als der Fall nach Rom weitergeleitet worden war und wir von Rechtsgelehrten beraten wurden, erhielten die uns vertretenden Kanonisten Einsicht in die Verhandlungsprotokolle, und sie hatten zuzugeben, daß damit sämtliche Vorschriften des Kirchenrechts erfüllt worden seien.

Schließlich wurden am 30. September 1968 Kirchenstrafen auferlegt, deren Ausmaß unterschiedlich war und offenbar von den Antworten abhing, die mündlich und schriftlich auf bestimmte Fragen gegeben worden waren.

Schon vor unserer Bestrafung mußten wir Priester einsehen, daß die Besprechungen zwischen uns und dem Kardinal uns einer Lösung des Disputes nicht näherbrächten. Wir richteten deshalb unsere Anstrengungen vor allem darauf aus, den Beistand von Drittparteien zu gewinnen, die beiden Seiten genehm wären und die Rolle eines Versöhners oder Vermittlers spielen könnten. Vor allem hätten wir es begrüßt, wenn uns das bereits bestehende Schlichtungs- und Vermitt-

lungskomitee der Bischofskonferenz der Vereinigten Staaten beigestanden wäre. Ein solches Vermittlungsorgan konnte jedoch nur dann in Funktion treten, wenn es beiden Parteien genehm war, aber Kardinal O'Boyle hielt jede solche Intervention für unannehmbar. Dennoch setzten die Priester selbst nach ihrer Bestrafung die Bemühungen fort, sich die guten Dienste solcher Drittpersonen zu sichern, jedoch leider ohne Erfolg.

Dieses Ersuchen um eine Vermittlung war die erste der Bestrebungen, ein Element eines korrekten Prozesses in eine Situation zu bringen, in welcher der Bischof Ankläger, Richter, Geschworener und Vollstrecker von Strafen in einer Person war. Es war der erste Schritt auf der Suche nach Gerechtigkeit, deren Verlauf wir in diesem Aufsatz nachzeichnen möchten. Zugegeben, mit diesen ersten Bemühungen suchten wir um einen eigentlichen Prozeß herumzukommen in der Hoffnung, einen weniger beschwerlichen Weg zu einem gerechten Urteil ausfindig machen zu können. Wir wußten jedoch stets: Wenn das informelle Vorgehen zu nichts führt, steht jedem Glied der Kirche das Recht auf eine formelle gerichtliche Untersuchung zu.

Wie die darauf folgenden Geschehnisse zeigten, schätzten wir jedoch die Lage falsch ein.

Im Frühling 1969 wurden die ersten Schritte zu einem förmlichen Gerichtsverfahren unternommen, nachdem alles andere vergeblich versucht worden war und dies noch der einzige Weg blieb. Gewiß sieht das Kirchenrecht die Möglichkeit vor, unmittelbar an die zuständige römische Kongregation zu rekurrieren, doch hatten wir Angst, wir könnten in einen weiteren administrativen Prozeß verwickelt werden, der so geheim verlaufe wie der eben erlittene und bei dem keine der Garantien gegeben wären, die wir für eine gerechte, unparteiische Verhandlung für absolut notwendig hielten. Nicht alle der mit einer Strafe belegten Priester waren daran interessiert, sich dem Gerichtssystem der Kirche zu unterstellen. Jedoch neunzehn der vierzig Priester, die bestraft worden waren, entschlossen sich – wenn auch mit etwelchem Widerstreben und einzig deshalb, weil gar keine andere Wahl mehr blieb –, den gerichtlichen Weg zu beschreiten. Das kanonische Gutachten sollte von einem freiwilligen Komitee interessierter Kirchenrechtsgelehrter geliefert werden unter dem Patronat und mit der Unterstützung des Nationalverbandes der Priesterräte.

Der Fall wurde im September 1969 im Namen von Joseph Byron und anderen (die weiteren achtzehn Priester) vor das Gericht der Erzdiözese Washington gebracht. Wir bemühten uns, nicht als Kläger auftreten zu müssen, damit nicht Kardinal O'Boyle im Prozeß als Angeklagter dastehe, sondern wir waren gewillt, selber die Angeklagten zu sein. Das Gericht war jedoch der Ansicht, daß Kardinal O'Boyle faktisch in die Rolle eines Angeklagten gebracht werde, und erklärte sich aus diesem Grunde für unzuständig, da einzig der Papst befugt ist, über einen Kardinal zu Gericht zu sitzen.

Daraufhin versuchten wir, das Gericht der Diözese Cleveland, das zum Appellationsgericht für das Erzbistum Washington bestimmt ist, zur Übernahme des Falles zu bewegen. Doch das Gericht von Cleveland war mit dem von Washington ebenfalls der Ansicht, Kardinal O'Boyle sei, wenn nicht dem Namen, so doch der Sache nach in die Rolle des Angeklagten versetzt. Deswegen erklärte auch es sich für unzuständig, den Fall gerichtlich zu entscheiden, da bloß der Papst befugt sei, einen Kardinal zu richten.

An diesem Punkt vertrat das Komitee von Kirchenrechtsgelehrten die Auffassung, wir sollten uns nicht mehr um ein Gerichtsverfahren bemühen, denn eine Appellation an die Rota Romana werde sicherlich zu keinem anderen Ergebnis führen. Ihr Schluß war, es sei nun erwiesen, daß es für uns Priester unmöglich sei, einen gerichtlichen Rekurs einzureichen, denn eine Appellation an den Papst würde die Angelegenheit der gerichtlichen Sphäre entheben und zu einem bloß administrativen Urteil führen.

Dennoch beschlossen die neunzehn Priester einmütig, auf dem einzigen Weg, der ihnen noch offen stand, den Prozeß weiterzuführen und unmittelbar beim Heiligen Vater Berufung einzulegen. Das Komitee von Kirchenrechtsgelehrten erklärte sich bereit, ihnen weiterhin beizustehen. Somit wurde ein Appellationsschreiben an den Papst gesandt, worin im wesentlichen die Bitte ausgesprochen wurde, die über die neunzehn Priester verhängten Strafen zu revidieren und die Frage zu prüfen, ob sie aufgrund des Tatbestandes auch wirklich gerechtfertigt seien. Die Bittschrift ersuchte seine Heiligkeit insbesondere auch darum, ein irgendwie gerichtliches Verfahren einzuleiten, indem er sich damit einverstanden erkläre, daß der Rekurs durch eine kompetente Körperschaft behandelt werde, wobei die Möglichkeit bestehen sollte, das Aktenmaterial einzusehen, Anklagen zu widerlegen und alle anderen Spielregeln einzuhalten, die für eine gerechte, unparteiische Rechtsprechung als notwendig erachtet werden.

Diese Einsprache wurde am 11. Februar 1970 dem Heiligen Vater übersandt. Am 18. April 1970 richtete der Apostolische Delegat in den Vereinigten Staaten einen Brief an mich, worin er mitteilte, das mich und weitere achtzehn Priester betreffende Schreiben an den Papst sei entgegengenommen worden und es werde demnächst eine Antwort erfolgen.

Die Antwort traf ein in Form eines Briefes vom 10. April 1970 aus dem Vatikanischen Staatssekretariat. Darin forderte der Staatssekretär, Kardinal Villot, in seinem Namen und im Namen des Papstes die neunzehn Priester auf, im Geist der Liebe und des gegenseitigen Vertrauens die Gespräche mit ihrem Bischof wieder aufzunehmen. Dies werde sicherlich zu einer gütlichen Verständigung führen, die weitere kanonische Prozeduren unnötig mache.

Die Priester nahmen diese Antwort mit argem Schrecken auf, da ja schon seit geraumer Zeit solche Gespräche geführt worden waren, ohne daß dabei für uns etwas anderes herausgekommen wäre als Kirchenstrafen. Und unsere Bitte war es ja gerade gewesen, von diesem Los befreit zu werden.

Doch blieb ein Hoffnungsstrahl. Der Heilige Vater stellte in bezug auf die Art und Weise, wie diese Unterredungen stattfinden sollten, keine Bedingungen auf. Der Ton, in dem der Brief aus dem Staatssekretariat und ein Begleitschreiben des Apostolischen Delegaten, Erzbischof Raimondo, gehalten waren, ließ die Möglichkeit offen, daß der Prozeß durch die Mitbeteiligung einer neutralen dritten Partei (oder mehrerer neutraler Drittparteien) zu einer echten Versöhnung führen könnte. In seinem Brief an mich sprach der Apostolische Delegat von einer «neuen Anstrengung... in Übereinklang mit dem akzeptierten Grundsatz, daß ein Versöhnungsversuch vorausgehen solle». Am Schluß sagte er noch: «Sollte irgendeine Klärung gewünscht werden, so werde ich gern meine guten Dienste anbieten.»

Unsere Kirchenrechtsfachmänner und ich wünschten zu wissen, ob der Ausdruck «Versöhnungsversuch» sich in dem Sinne verstehen lasse, wie in «A Summary of Actions Taken by The National Conference of Catholic Bishops on the Subject of Due Process», Seiten 13–15 («Process for Conciliation») das Wort «Versöhnung» definiert wird:

«Eine unvermittelte Aussprache wird zu einer Debatte; jeder Beteiligte muß deshalb die Möglichkeit haben, seine Auffassung einem Vermittler darzulegen, der versuchen wird, die Beteiligten miteinander zu versöhnen.»

Wir wußten, daß die Botschaft des Heiligen Vaters einen solchen Vermittlungsprozeß nicht ausschloß. Wir erhofften aber irgendeine positive Unterstützung dafür, denn danach hatten wir ja während der ganzen Zeit getrachtet.

Deshalb wurde beschlossen, ich solle versuchen, mir das Beistandsangebot des Apostolischen Delegaten zunutze zu machen und wenigstens für dieses kleine Stück eines korrekten Prozesses Unterstützung zu suchen. In der Absicht, ihn zu fragen, ob der Ausdruck «Versöhnungsversuch» im Sinne der angeführten Definition verstanden werden könne, bat ich um eine Unterredung mit Erzbischof Raimondi. Dieser antwortete, ich solle meine Anfrage schriftlich einreichen. Ich setzte sie schriftlich auf, und der Delegat gab zur Antwort: «Meines Erachtens ist die Antwort auf Ihre Frage im Brief von Kardinal Villot zu finden.»

Somit war von dieser Seite keine Hilfe zu erwarten.

Doch blieb die Möglichkeit, daß Kardinal O'Boyle sich mit einem wirklichen Vermittlungsprozeß entsprechend den von den amerikanischen Bischöfen festgelegten Normen einverstanden erklären würde, da nichts einen solchen Weg ausschloß. Darum gelangten wir an Kardinal O'Boyle mit dem Gesuch, daß die neueinsetzenden Gespräche in Form eines solchen Versöhnungsprozesses stattfinden sollten. Kardinal O'Boyle hingegen stellte sich auf den Standpunkt, daß ein solches Vorgehen nicht der Mahnung von Kardinal Villot entspräche und/oder daß ein solcher Prozeß nur mit Erlaubnis des Heiligen Stuhles stattfinden dürfe.

Während des Frühlings 1970 kam es somit in der Angelegenheit der neunzehn Priester zu einem regen Briefwechsel zwischen Kardinal O'Boyle, Kardinal Villot, Erzbischof Raimondi und mir. Der Inhalt blieb sich fast immer gleich. Unsererseits erneuerten wir wiederholt unsere Bitte um irgendein korrektes Prozeßverfahren, wobei wir vor allem um ein Vermittlungsverfahren ersuchten – sicherlich die harmloseste, abgeschwächteste Form eines korrekten Prozesses, doch die einzige, die wir damals zu erreichen hoffen durften. Auf seiten der Bischöfe, mit denen wir Briefe wechselten, bestand die Antwort stets darin, daß immer wieder neu gesagt wurde, ein korrekter Prozeß werde uns nicht verweigert und sei uns nie verweigert worden; wir sollten uns aber bemühen, den Disput durch freundschaftliche Aussprachen mit unserem Bischof auf gütlichem Wege beizulegen.

Mitte Sommer waren wir und die uns beratenden Kirchenrechtskundigen drauf und dran, die Hoffnung, daß wir je aus dieser schwierigen Situation herauskommen könnten, aufzugeben, als unerwartet ein Brief von Kardinal Villot eintraf, worin uns mitgeteilt wurde, daß unser Fall der hierfür zuständigen Kleruskongregation zur Prüfung und Entscheidung überwiesen worden sei. Als wir diesen Brief erhielten, wußten wir noch nicht, was diese neue Aktion eigentlich bedeute. Es handelte sich dabei tatsächlich um die Erfüllung unseres wiederholt gestellten Gesuches, daß eine neutrale, kompetente dritte Partei beizuziehen sei, um den Fall zu regeln.

Mit der Überweisung an die Kleruskongregation hing die Regelung des Falls weitgehend von Kardinal John Wright, dem Präfekten dieser Kongregation ab,

der in der Folge stets das aufrichtige Verlangen an den Tag legte, für die gerechte, unparteiische Vernehmung zu sorgen, um die wir nachgesucht hatten, und uns sehr großmütig seine Zeit und sein persönliches Interesse schenkte.

Da für die Behandlung unseres Falles kein Präzedenzfall vorlag, sah Kardinal Wright ein dreistufiges Vorgehen vor. In der ersten Phase sollte das der Kongregation überwiesene Material von unparteiischen, nicht der Kongregation selbst angehörenden Personen gesichtet und beurteilt werden. In der zweiten Phase sollten Vertreter des Kardinals O'Boyle und Vertreter der neunzehn Priester in Rom mit Mitgliedern der Kongregation zusammentreffen, von denen einer die Gesprächsleitung übernehmen würde. Es sei zu erhoffen, daß in dieser Phase die Vertreter der beiden Parteien eine weitgehende, wenn auch vielleicht noch nicht vollständige Einigung erzielen würden. In der dritten Phase würden dann die an der zweiten Phase beteiligten Parteien dem Kardinalpräfekten die Angelegenheiten unterbreiten, die sie ihm zur Regelung übergeben möchten. Die Kongregation selbst mit dem Kardinal als ihrem Präfekten sollte sich ein Schlußurteil bilden; ihre Befunde sollten dann zur Grundlage für eine Lösung des schon so lange dauernden Konfliktes dienen.

Diesem Plan wurde von Kardinal O'Boyle und von mir im Namen der neunzehn Priester zugestimmt. Beide Seiten ernannten ihre Bevollmächtigten. Mgr. E. Robert Arthur und der Geistliche John Donoghue vertraten den Kardinal; die Geistlichen Raymond Goedert und Donald Heintschel vertraten die Priester.

Kardinal Wright bestimmte unverzüglich die für die erste Prozeßphase vorgesehenen Experten, und diese hatten ihre Arbeit bald erledigt. Dies geschah Ende Januar/Anfang Februar 1971. Die zweite Phase begann Ende Februar und dauerte ungefähr zwei Wochen. Es war mir möglich, während dieser Zeit persönlich in Rom zu weilen. Da die Natur des Falls und das vereinbarte Verfahren verlangten, daß die Verhandlungen von den Bevollmächtigten geführt würden, war es mir nicht möglich, zusammen mit meinen Vertretern Goedert und Heintschel an den offiziellen Sitzungen dabeizusein. Ich hatte jedoch Gelegenheit, nach jeder Sitzung den Verlauf der Diskussionen mit ihnen durchzugehen und so, wie ich die Dinge sehe, war das ein für den glücklichen Ausgang des Prozesses entscheidend wichtiges Element.

Die zweite Phase wurde abgeschlossen, und die Bevollmächtigten und ich kehrten am Ende der zweiten Märzwoche 1971 heim. Gegen Ende April erhielten wir die Mitteilung, die Kleruskongregation habe sich versammelt, um das in der zweiten Phase Geleistete zu beurteilen, und es werde eine Reihe von «Befunden» herauskommen.

Die Urteile wurden mir im Beisein unserer Bevollmächtigten Heintschel und Goedert von Mgr. Albert Bovone, Vorsteher der Abteilung für Priester der Kleruskongregation, persönlich eröffnet. Wie bereits bemerkt, liegen die Entscheide öffentlich vor, und ich äußere mich nicht zu ihrem Inhalt, sondern nur über den Prozeßverlauf. Die Lösung war sehr einfach. Jeder Priester, der suspendiert worden war, konnte bei Kardinal O'Boyle vorsprechen, ihm mitteilen, daß er das Urteil der Kongregation annehme, und ihn ersuchen, ihm die priesterlichen Vollmachten wieder zurückzugeben. Diesen Gesuchen wurde ohne weiteres entsprochen. Es bedurfte dazu keiner weiteren Erklärung, weder einer mündlichen noch einer schriftlichen.

Im Lauf der nächsten paar Wochen baten die meisten der neunzehn Priester, die ihren Fall dem angestrebten kanonischen Prozeß anheimgestellt hatten, Kardinal O'Boyle um die Wiedereinsetzung in ihr Amt und erhielten diese auch, während die übrigen den kirchlichen Dienst in der Erzdiözese unterdessen endgültig aufgegeben hatten. Der «Washington-Fall» war erledigt, ungefähr zwei Jahre und neun Monate nach der Veröffentlichtung der «Gewissenserklärung». Von den ursprünglich vierzig Priestern, die ihres Amtes mehr oder weniger enthoben worden waren, nahmen nur weniger als die Hälfte den Priesterdienst wieder auf.

Kardinal Wright ist mit Recht gelobt worden, weil er den Fall, sobald er seiner Kongregation übergeben worden war, in echt pastoralem Geist zu lösen suchte. Man sagte auch, das Prozeßverfahren, das er zur Behandlung dieses Falls ausgedacht habe, sei eine kluge Lösung gewesen und wahrscheinlich die einzige, die unter diesen Umständen zum Erfolg führen konnte. Diese Komplimente sind ehrlich verdient, und sie werden nicht zurückgenommen, wenn man bemerkt, daß zu der Zeit, als der Fall bei Kardinal Wright anlangte, damit eine ganze Reihe von Umständen verbunden war, die den Kardinal irgendwie zu dieser Art des Vorgehens zwangen.

Da es damals absolut gewiß war, daß kein Prozeß zum Erfolg führen würde, wenn die Prozeßparteien selbst daran beteiligt wären, sondern daß der Prozeß durch Bevollmächtigte zu führen sei, mußte etwas von der Offenheit eines normalen Gerichtsverfahrens dahinfallen. Beispielsweise weiß ich bis heute nicht, was genau man mir eigentlich vorwarf und weshalb ich mit der Strafe gezüchtigt wurde, die mir auferlegt worden war, und auch keiner der weiteren achtzehn Priester, die mit von der Partie waren, weiß das. Wir erhielten

nie Gelegenheit, uns mit unseren Anklägern auf irgendeinem offenen Forum auseinanderzusetzen unter Beistand von Anwälten und in Gegenwart neutraler Drittparteien, die als Richter, Versöhner, Vermittler oder Schiedsrichter fungiert hätten.

Trotz all dem können wir von Glück reden. Nicht jeder Priester, der in einen solchen Fall verwickelt würde, könnte sich des Beistandes eines Komitees von Kirchenrechtsgelehrten und des Nationalverbandes der Priesterräte erfreuen. Dieser letztere leistete nicht bloß moralische Unterstützung, sondern gab auch Tausende von Dollars aus, die wir nie hätten aufbringen können. Dieser Hilfeleistung haben wir es zu verdanken, daß der Fall schließlich an Kardinal Wright gelangte.

Es wurde viel beanstandet, daß wegen des Falls während seiner ersten Phase so laut Lärm geschlagen wurde, doch darf man sich fragen, ob ein Fall, von dem weniger Aufhebens gemacht worden wäre, je an die Kleruskongregation gelangt und so korrekt und unparteiisch behandelt worden wäre, wie das am Schluß geschah.

Im heutigen Kirchenrecht bürgt nichts dafür, daß irgendein unbekannter Priester, der sich friedlich aus einem derartigen Konflikt herausarbeiten will, aber nicht über die Unterstützungen verfügt, die uns zuteil geworden sind, zum Ziel gelangt.

Würde heute wiederum ein Fall wie der unsrige eintreten, so hätte Kardinal Wright oder jemand anderer zunächst ein geeignetes Verfahren zu seiner Lösung auszuklügeln. Und wenn dann niemandem sehr daran gelegen wäre, ein solches Verfahren ausfindig zu machen, könnte nie ein Prozeß stattfinden, denn ein derartiger Prozeß ist im heutigen Kirchenrecht noch nicht vorgesehen.

Wir gehören einer hierarchischen Kirche an, und keiner aus unserem Kreise hat je die rechtmäßige Rolle, Funktion und Autorität der Hierarchie geleugnet. Doch die Art und Weise, wie diese Rolle und Autorität ausgeübt wird, ist wohl in weitem Ausmaß das Ergebnis menschlicher Strukturen, die im Licht neuer Einsichten geändert werden können und sollten.

Darf in einer Zeit, in der wir der Würde jeder menschlichen Person deutlicher innegeworden sind, in einer Zeit, da die Gesetzgebung zivilisierter Nationen die Rechte, die sich aus dieser Würde ergeben, angelegentlich zu schätzen sucht, sich die Kirche erlauben, auf diesem Gebiet kläglich im Rückstand zu sein?

Die gesamte christliche Überlieferung beantwortet uns diese Frage. In Rechtsfällen, in denen man gegen die Entscheidung eines Obern Einspruch zu erheben sucht, sollte – namentlich dann, wenn Strafen auferlegt worden sind – keine lange Frist verstreichen, nicht Monate, ja Jahre hindurch viel Zeit und Energie aufgewendet werden müssen und es sollte nicht nötig sein, schließlich ein Verfahren zu ersinnen, um den Fall überhaupt behandeln zu können.

Das Verfahren sollte schon vorgesehen, im Kirchenrecht schriftlich niedergelgt, allen zugänglich und schnell sein. Auch sollte es einen klaren Weg zu einem weiteren Rekurs vorsehen, falls ein solcher notwendig werden sollte.

Ich sehe nicht ein, weshalb die Schaffung solcher Garantien die kirchliche Autorität untergraben sollte. Die Autorität in der Kirche ist ja darauf angewiesen, daß die Gläubigen, von Vertrauen beseelt, ihr willig zustimmen. Das Vertrauen, womit sich die Christen der Autorität unterstellen, verlangt von der Gegenseite eine Entsprechung. Es muß erwiesen sein, daß die Autorität, die Garantien zum Schutz der Rechte und der Würde des Menschen schafft, das Tor öffnet – nicht für fremde Anschauungen, die den Glauben zerstören könnten, aber für die echte Stimme ihrer eigenen besten Traditionen, für die Stimme, die den Geist Christi zur Quelle und Gewähr hat.

[1] In Wirklichkeit begann die kanonische Prozedur, lange bevor irgendeiner der Priester den Fall vor das kirchliche Gericht bringen wollte, aber wir wußten dies damals noch nicht.

Übersetzt von Dr. August Berz

JOSEPH BYRON

Priester des Erzbistums Washington, USA (1953 geweiht); Seelsorge in verschiedenen Pfarreien; Mitdirektor der Bruderschaft für Glaubensunterweisung der Erzdiözese; katholischer Studentenseelsorger an der American University, Washington; während mehrerer Jahre Mitglied der Liturgiekommission des Erzbistums. Er ist einer der Unterzeichner der «Gewissenserklärung» zur Enzyklika «Humanae Vitae». Disese Erklärung führte zu längeren Auseinandersetzungen mit dem Kardinal-Erzbischof von Washington und zu der mehr oder weniger vollständigen Suspension von vierzig der unterzeichnenden Priester. Als neunzehn der Suspendierten beschlossen, ihren Fall vor das kirchliche Gericht zu bringen, repräsentierte Joseph Byron die anderen achtzehn Priester, die ihn dazu bevollmächtigt hatten, in ihrem Namen zu handeln. Joseph Byron war zur Zeit der Geschehnisse, von denen er in diesem Aufsatz berichtet, Pfarrer der St.-Jakobs-Pfarrei in Mount Rainier (Maryland) und ist gegenwärtig Pfarrer der Rosa-von-Lima-Pfarrei zu Gaithersburg (Maryland).

Cardinal Newman Studien X
Jubiläumsband
Glock

Wie hinlänglich bekannt, trafen sich im April 1975 in Rom die führenden internationalen Vertreter der Cardinal-Newman-Forschung. Das Generalthema der Tagung lautete: ,,Die Verwirklichung des christlichen Lebens nach Newman". Die Tagung wird unter dem Namen ,,Römisches Symposion" allen Teilnehmern in lebhafter Erinnerung bleiben, zumal Sr. Heiligkeit Papst Paul VI. sich in einer Grußbotschaft ausdrücklich zur Person und zum Anliegen John Henry Newmans bekannte, zumal aber auch die gesellige Begegnung und die lebendige Einführung durch Abbé Nicolas Theis ein fruchtbares Klima herbeiführten.

Kein Wunder also auch, daß sich aus dem Inland und Ausland immer mehr Stimmen meldeten, die auf eine Drucklegung der Römischen Referate – und zwar im Rahmen eines neuen Bandes der INTERNATIONALEN CARDINAL NEWMAN STUDIEN drängten. Nach langwierigen Verhandlungen übernahm der Glock und Lutz Verlag erneut das Risiko, den – nunmehr Zehnten – Band der Studien herauszugeben. Als sogenannter Jubiläumsband soll er in einiger Zeit in besonders gepflegter Form erscheinen. Herausgeber sind – wie bei den früheren Bänden – Heinrich Fries (München) und Werner Becker (Leipzig), zu denen sich kraft seiner Stellung innerhalb der Internationalen-Newman-Bewegung Nicolas Theis gesellte. Die verlegerische Beratung und Betreuung des Projekts lag wieder in den Händen von Karl Borromäus Glock.

Ehe nachstehend der Inhalt des neuen Bandes aufgeschlüsselt wird, gedenken wir des Ablebens zweier verdienter Newmanisten: Sr. Eminenz Julius Kardinal Döpfner (s. Newman-Studien-IV) und Charles Stephen Dessain. Sodann sei mit besonderem Dank der Mitarbeit unseres Newman-Bibliographen Dr. Dr. Johannes Artz gedacht; auch Band X wird wieder die unübertroffene Bibliographie des N-Schrifttums der vergangenen Jahre enthalten.

Der besonders umfangreiche Band wird in Ganzleinen und mit einem festlichen Schutzumschlag vorgestellt. Im Hinblick auf die noch nicht abgeschlossene Lohn- und Preistarifbewegung 1977 kann der entgültige Ladenpreis des Werkes noch nicht mitgeteilt werden. Er dürfte sich jedoch wahrscheinlich auf 50,– bis 55,– DM einpendeln. Vorbestellungen erbeten an die folgende Anschrift: Glock und Lutz Verlag, Gelbes Schloß, 8501 Heroldsberg bei Nürnberg.

Inhalt (in Kurzfassung): FRIES Vorwort; THEIS Eröffnungsansprache; PAUL VI. Grußbotschaft; ROWELL Wurzeln der biblischen Heiligkeit Newmans; DESSAIN Newman/Biographische Skizze; HOLMES Newman und die Kontroverse; BOEKRAAD Newman als Theologe: Aufrichtigkeit und Loyalität; VELOCCI Bedeutung und Theologie der Vorsehung bei Newman; BLEHL Newmans patristischer Humanismus; POWELL Die komplexe Einheit religöser Reflexion; FABRO Problem der Kirche bei Newman und bei Kierkegaard; WALGRAVE Glaube und Dogma in Newmans Theologie; ENDER Heilsökonomie und Rechtfertigung; STERN Die institutionelle Kirche in Newmans Spiritualität; CROSBY Gott als mysterisches tremendum bei Newman; ARTZ Cardinal-Newman-Bibliographie/Zehnter Teil; ANHANG usw.

Einführung

Hans Küng

Die Problematik der Katechismusfrage «Wozu sind wir auf Erden?»

«Gilt die alte Katechismusfrage noch? Was antworten Sie heute?», so fragte ein Journalist bei der öffentlichen Theologenbefragung «Zur Lage der Christenheit» in München 1975 die Theologen des Direktionskomitees von CONCILIUM.

1. Eine ökumenische Aufgabe

«Wozu sind wir auf Erden?
Wir sind auf Erden, um Gott zu erkennen, ihn zu lieben, ihm zu dienen und dadurch (einst) in den Himmel zu kommen.»

Diese Frage steht an der Spitze traditioneller katholischer Katechismen. In anderen Sprachen wird weniger die angeführte Formulierung von Joseph Deharbe SJ aus dem Jahre 1847 als vielmehr die aus dem Catechismus catholicus des Kardinals Pietro Gasparri aus dem Jahre 1930 benutzt:
«Warum hat Gott dich erschaffen?
Gott hat mich erschaffen, damit ich ihn erkenne, ihn liebe und seine Gebote halte, um dadurch nach dem Tode im Himmel selig zu werden» (Frage 3).

Es geht also zunächst um eine typisch katholische Frage. Doch stellt sie sich auch in den Katechismen anderer Kirchen, wenngleich vielfach an anderer Stelle und meist in anderer Form und auch mit anderer Antwort. Um als Beispiel Jean Calvins Genfer Katechismus von 1542 zu zitieren, wo es gleich am Anfang «Über die Artikel des Glaubens» heißt:

«1. Le ministre: *Quelle est la principale fin de la vie humaine?* L'enfant: C'est de congnoistre Dieu.

2. Pourquoy dis-tu cela? Pource qu'il nous a crée et mis au monde pour estre glorifié en nous. Et c'est bien raison, que nous rapportions nostre vie à sa gloire: puis qu'il en est le commancement.»

Die Katechismusfrage zielt auf die *Frage nach dem Sinn des Lebens:* Sie wird jede Kirche – ob in Katechismen oder nicht, ob in dieser Form oder in einer anderen – beantworten müssen. Diesen verschiedenen konfessionellen Antworten theologisch nachzugehen, kann eine eminent ökumenische Aufgabe sein.

Drei Bedingungen müssen dafür erfüllt werden:

1. daß man die positiven kerygmatischen, katechetischen, pastoralen Intentionen der traditionellen konfessionellen Formeln heraushebt;

2. daß man sowohl Frage wie Antwort auf ihre Übereinstimmung mit der biblischen Botschaft und ihre Verständlichkeit in heutiger Zeit und Gesellschaft überprüft;

3. daß man sich schließlich in ökumenischem Geist um eine ergänzte und korrigierte und so umfassendere und vertiefte Antwort bemüht, die nicht nur in der eigenen Konfession, sondern in der ganzen Ökumene verstanden werden kann.

Die alte Formel soll also nicht zum alten Eisen geworfen, aber auch nicht stereotyp wiederholt werden. Bei kritischer Überprüfung dürfte sich die alte Antwort weder als einfach unsinnig noch als überzeitlich-ewig herausstellen, sondern vielmehr als gesellschaftlich und geschichtlich bedingte und deshalb als immer wieder neu zu suchende. Nicht auf die Konstanz der Terminologie und Begrifflichkeit kommt es dabei an, wohl aber auf die *Konstanz der großen Intentionen und entscheidenden Inhalte.* An der von der Schrift gedeckten Wahrheit der alten Formel soll nichts abgestrichen werden. Sie soll vielmehr besser ins Licht gestellt werden, indem sie aus dem damaligen sozio-kulturellen Kontext in den heutigen hinein übersetzt wird. Es wird dabei nicht notwendig sein, für alle Kirchen unbedingt eine gemeinsame ökumenische *Formel* zu haben; es sind verschiedene konfessionsspezifische und kulturspezifische Akzentuierungen möglich. Doch im gemeinsamen *Glauben* an einen christlichen Sinn im Leben sollten Christen übereinstimmen. Und diese Gemeinsamkeit des Glaubens sollte auch in verschiedenen Formeln zum Ausdruck gebracht werden.

Nun hat aber die für dieses Heft wie üblich vorgenommene Konsultation des Direktionskomitees von CONCILIUM und des Sektionskomitees «Ökumenismus» ergeben, daß bei dieser ökumenisch-theologischen Aufgabe insbesondere *zwei Perspektiven* ständig präsent sein müssen, die in diesem Einleitungsartikel wenigstens in Erinnerung gerufen werden sollen:

1. Es gibt eine Konkurrenz von anderen nichtchristlichen Antworten auf die Frage nach dem Lebenssinn, sowohl von seiten der säkularen Ideologien wie von seiten der großen Weltreligionen.

2. Es gibt andere Perspektiven auch in Schrift und christlicher Tradition, die in den traditionellen Katechismusantworten der verschiedenen Konfessionen nicht oder nicht genügend zum Ausdruck kommen.

2. *Zu beachtende nichtchristliche Antworten*

Keiner langen Erörterung bedarf es, daß die Frage «Wozu sind wir auf Erden?» im demokratischen Westen nicht weniger materialistisch und oft noch banaler beantwortet wird als im kommunistischen Osten. Der kleinen oder großen *säkularen Ideologien*, die Lebenssinn vermitteln, sind gerade im *Westen* viele. Und oft ist ja der Lebenssinn für den einzelnen Menschen ein individuell gemischter «Cocktail» aus recht verschiedenen Sinnangeboten. Man sieht den Sinn des Lebens mehr oder weniger reflektiert in Arbeit, Beruf, Karriere und Reichtum, in einem guten und immer besseren Leben. Oder wenn man es etwas idealistischer ausdrückt: in der allseitigen Selbstverwirklichung, universalen Humanisierung, optimalen Entfaltung der einzelnen Person in einer entsprechend veränderten Gesellschaft. Freilich fragt man sich gerade unter der jüngeren Generation zumindest seit den Studentenunruhen, ob dies alles als Lebenszweck wirklich ausreicht; ob Lebensstandard Ersatz für Lebenssinn sein kann; ob heute nicht neue inspirierende Ideale, Modelle und Wertmaßstäbe, ob nicht Neubestimmung der Werte und Prioritäten, ja ein neuer Lebensstil, ein neues Lebensziel, ein neuer Lebenssinn erfordert sind.

Aber auch im *Osten*, im materialistischen Marxismus-Leninismus, beginnt man die auch dort nie ganz unterdrückbaren Fragen nach Sinn, Schuld, Tod im Leben des einzelnen Menschen differenzierter zu diskutieren. Die gängigen orthodoxen Antworten des Marxismus sind bekannt: Sinn, Glück, Erfüllung des Lebens liegen in Arbeit, kämpferischer Solidarität der Klasse, dialogischer Existenz, in der Aufhebung der Entfremdung des Menschen durch die sozialistische Gesellschaft. Aber diese gängigen Antworten können die bedrückenden «Privatfragen» progressiver Marxisten in Ost und West und ungezählter Unbekannter nicht zum Schweigen bringen: Was ist es denn um die Schuld, um Leid, Tod und persönliches Schicksal des Individuums? Was ist der Sinn des Lebens für den Einzelnen gerade angesichts der noch nirgends im Sinne von Karl Marx realisierten sozialistischen Gesellschaft? Oder soll etwa nur die Nation – wie früher in Europa und heute noch in Nordamerika und in der Dritten Welt – den letzten Sinn des Menschenlebens ausmachen, dem alles unterzuordnen und notfalls zu opfern ist: der Nationalismus statt des Sozialismus als Quasi-Religion?

Aber auch die *Wissenschaft*, die oft in West und Ost die Frage nach dem Sinn des Lebens verdrängt und als Religionsersatz gedient hat, trägt heute zur Neubesinnung bei: In den Natur- und Humanwissenschaften erkennen heute manche besser die Unzulänglichkeiten des materialistisch-positivistischen Weltbildes und Wirklichkeitsverständnisses. Sie beginnen, den Absolutheitsanspruch ihrer eigenen wissenschaftlichen Methode zu relativieren und für andere weitergehende Fragestellungen offen zu sein. Manche Natur- und Humanwissenschaftler haben es klar erkannt: Verantwortliches wissenschaftlich-technisches Handeln impliziert die Frage nach Ethik; die Ethik aber impliziert die Frage nach Wertskalen, Leitbildern, Sinnfindung. Insbesondere hat die Psychologie und ganz besonders die Tiefenpsychologie die ungeheure Bedeutung der Sinnfrage für die menschliche Psyche, ihre Selbstfindung und ihre Heilung entdeckt. Neuere Psychoanalytiker konstatieren einen signifikanten Zusammenhang von Rückgang der Religiosität und zunehmender Orientierungslosigkeit, Normenlosigkeit, Sinnleere: Leiden, die für unsere Zeit ebenso charakteristisch sind wie die Sexualneurosen für die viktorianisch-prüde Zeit Sigmund Freuds.

Aber gerade weil sich im Rahmen der säkularen Ideologien die Frage nach dem Sinn des Lebens stellt, müssen deren *positive Anliegen* zur vertieften Bestimmung eines christlich gedeuteten Lebenssinnes ernster genommen werden: Wäre nicht umfassender als bisher zu bedenken, was im Zusammenhang des «Gott dienen und einst in den Himmel kommen» andere Perspektiven bedeuten? Nicht nur Gott und das Göttliche, sondern auch der Mensch und alles Menschliche? Nicht nur der Himmel, sondern auch die Erde, irdisches Leben und irdische Güter? Nicht nur das «Gott erkennen», «Gott lieben», «Gott dienen», sondern auch des Menschen und des Mitmenschen Selbstverwirklichung, Selbstentfaltung, Humanisierung? Nicht nur das Einst, sondern auch das Jetzt? Und wäre nicht deutlicher als bisher zu bedenken, was für das letzte Ziel des Menschen die tägliche Arbeit bedeutet, das Eingefügtsein in menschliches Kollektiv und gesellschaftliche Verhältnisse, die notwendige Aufhebung der Entfremdung und die echte Emanzipation?

Doch mit den Antworten der säkularen Ideologien muß man sich gleichzeitig die der großen *Weltreligionen*, deren Ausstrahlungen auch in Europa, Amerika und Afrika fühlbarer sind als früher, gegenwärtig halten. Um auch deren Antworten wiederum nur in Erinnerung zu rufen:

Wofür lebt ein *Hindu*? Nur stichwortartig geantwortet: um durch Wohlstand, Lust und Liebe und Erfüllung aller ethisch-religiösen Pflichten zu einem glücklichen Leben und zur Wiedergeburt in einem besseren Leben und dann schließlich durch vielfältigste Formen der Askese und Meditation zur Erlösung aus dem Kreislauf der Wiedergeburten zu gelangen – ein

Eingehen des Selbst aus der trügerischen Scheinwelt (*maya*) in das ewig Unwandelbare, Absolute, *Brahma*.

Und wofür lebt der *Buddhist*? Wiederum stichwortartig: um anders als der Hindu auf einem «mittleren Weg» zwischen Sinnenlust und asketischer Selbstquälerei, durch rechte Anschauung und rechtes Wollen, rechtes Reden und rechtes Tun, rechtes Leben und rechtes Streben, rechtes Gedenken und rechtes Sichversenken (der «achtfache Pfad» des Buddha) die Selbstsucht oder den Lebensdurst, diese Ursache allen Leids und immer wieder neuer Wiedergeburten, zu erkennen und so das Leid selbst zu überwinden: eine Erlösung durch Einsicht in das Nichts, durch bewußtes Nichtsammeln von positiven und negativen Lebensdaten (*karma*) und schließlich die Befreiung aus dem endlosen Geburtenkreislauf der Scheinwelt des Lebens durch Verlöschen im Unendlichen (*Nirwana*).

Wofür lebt der *Moslem*? Auch hier wieder ganz kurz: um im Glauben an den einen Gott und seinen einen Propheten durch das ganze Leben «Hingabe» (*Islam*) an Gottes Willen zu üben, als dessen unabänderliche Entscheidung auch das Leid anzusehen ist, der neben dem Glaubensbekenntnis vor allem tägliches Pflichtgebet, Armensteuer, Fasten im Monat Ramadan und Wallfahrt nach Mekka (die «fünf Grundpfeiler» des Islams) fordert, damit der Mensch in das Paradies voller irdischer Wonnen gelange.

Auch von den großen Religionen her werden also viele *positive Anliegen* laut, die für eine christliche Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens besser zu berücksichtigen sind. Müßte nicht zum Beispiel jene Urerfahrung und Urhoffnung ernster genommen werden, die alle von Indien ausgehenden Religionen, besonders Hinduismus und Buddhismus, durchdringt: daß das Leben Leiden bedeutet und neues Leben neues Leid erzeugt, und daß doch eine Überwindung des Leidens, eine Befreiung und Erlösung möglich ist? Ist eine derart zum Ausdruck gebrachte *Urerfahrung und Urhoffnung* nicht eine Warnung gegenüber allem allzu oberflächlichen europäisch-amerikanischen Humanismus, der zur Bestimmung des Lebenszieles nur das Positive, das Wahre, Gute und Schöne berücksichtigt? Damit sind nun aber bereits einige Themen angeklungen, die auch von der christlichen Tradition selbst her stärkere Berücksichtigung verdienen.

3. Zu beachtende christliche Perspektive

Schon unsere Konsultation hat verschiedene Desiderata gezeigt, die Berücksichtigung verdienen. Yves Congar insbesondere macht auf drei wichtige Gesichtspunkte aufmerksam. Nach ihm ist die klassische Antwort wahr, aber unvollständig, formuliert in einem geistigen Klima und in einer Sprache, die von der heutigen Generation nicht mehr akzeptiert werden. Es fehlen der klassischen Antwort, auch nach der Auffassung anderer Theologen:

1. eine *soziale* Dimension, wobei nicht nur an die Menschheit und den Sinn der Menschheitsgeschichte, sondern auch an den konkreten Mitmenschen in der kleinen Gemeinschaft und dessen Bedeutung für den Lebenssinn zu denken ist: Überwindung eines falschen Glaubensindividualismus;

2. eine Heraushebung unserer *irdisch-geschichtlichen* Aufgabe: Aufhebung eines unchristlichen Dualismus;

3. Eine *christologische* Ausrichtung: Korrektur einer unkritischen «natürlichen Theologie».

Nachdem die ersten beiden Anliegen schon von den Ideologien und Religionen her zur Sprache gekommen sind, sei hier besonders auf das dritte hingewiesen, das *das spezifisch Christliche* umschließt. Müßten Christen heute nicht neu überlegen, was ihr Christus für den christlich verstandenen Sinn ihres Lebens bedeutet? Um es hier nur kurz anzudeuten:

a. Jesus Christus ermöglicht und vermittelt eine neue *Grundorientierung* und *Grundhaltung*, eine neue *Lebenseinstellung:* Derjenige Mensch oder diejenige Menschengemeinschaft dürfen und können anders, echter, menschlicher leben, die als konkretes Leitbild und Lebensmodell für ihr Verhältnis zu Mensch, Welt und Gott diesen Jesus Christus vor sich haben; er ermöglicht eine Identität und innere Kohärenz im Leben.

c. Jesus Christus ermöglicht und vermittelt einen neuen *Sinnhorizont* und eine neue *Zielbestimmung* in Dispositionen des unprätentiösen Engagements für die Mitmenschen, der Solidarisierung mit den Benachteiligten, des Kampfes gegen ungerechte Strukturen; Dispositionen der Dankbarkeit, Freiheit, Großzügigkeit, Selbstlosigkeit, Freude, aber auch des Schonens, Verzeihens und Dienens; Dispositionen, die sich auch in Grenzsituationen bewähren, in der Leidensbereitschaft aus der Fülle des Sichverschenkens, im Verzicht auch da, wo man es nicht nötig hätte, in der Einsatzbereitschaft um der größeren Sache willen.

c. Jesus Christus ermöglicht und vermittelt einen neuen *Sinnhorizont* und ein neue *Zielbestimmung* in der letzten Wirklichkeit, in der Vollendung von Mensch und Menschheit in Gottes Reich, die nicht nur das Positive des Menschenlebens, sondern auch das Negative zu tragen vermögen: Im Licht und in der Kraft Jesu Christi wird nicht nur für Leben und Handeln, sondern auch für Leid und Sterben des Men-

schen, wird nicht nur für die Erfolgsgeschichte, sondern auch für die Leidensgeschichte der Menschheit dem Glaubenden ein letzter Sinn angeboten.

In einer solchen Sicht könnte nicht nur der oft gerügte Moralismus, der das Geschenktsein eines guten Lebens vernachlässigt, sondern auch jener Theismus, der Gott allzu oberhalb oder außerhalb des Menschenlebens und der Menschheitsgeschichte ansiedelt, vermieden werden.

Doch diese Ausführungen sollen die nachfolgenden Untersuchungen nicht präjudizieren. Sie hatten nur den Zweck, auf verschiedene Implikationen der Thematik aufmerksam zu machen und womöglich einige Anregungen zum Bedenken der traditionellen Antwort zu geben.

HANS KÜNG

1928 in Sursee (Schweiz) geboren. Professor für dogmatische und ökumenische Theologie und Direktor des Instituts für ökumenische Forschung an der Universität Tübingen. Er veröffentlichte u.a.: Rechtfertigung (1957), Die Kirche (Freiburg 1967), Wahrhaftigkeit (Freiburg 1968), Unfehlbar? Eine Anfrage (Zürich 1970), Menschwerdung Gottes (Freiburg 1970), Wozu Priester? Eine Hilfe (Zürich 1971), Fehlbar? (Zürich 1973), Christ sein (München 1974). Anschrift: Waldhäuserstraße 23, D–7400 Tübingen.

Grundlagenfragen

Frans van de Poel

Was sagt der Katechismus zur Frage «Wozu sind wir auf Erden»?

Wenn ich als Kind etwas gelernt habe, und noch mehr, wenn ich weiß, daß auch mein Vater es schon so gelernt hat, dann denke ich: Das ist doch wohl schon immer so gewesen. Auch gegenüber der hier angesprochenen Katechismusfrage bemerke ich bei mir die Neigung zu einer vorschnellen Vermutung einer jahrhundertealten Tradition. Aber so alt und vor allem so allgemein verbreitet ist diese Frage doch nicht.

Stimmen aus der Reformation

Im Kleinen Katechismus von *Martin Luther* (1529) finden wir wohl im Zusammenhang mit dem Ersten Glaubensartikel diesen Text: «Ich gläube, dasz mich Gott geschaffen hat sampt allen Kreaturn, mir Leib und Seel, Augen, Ohren und alle Glieder, Vernunft und alle Sinne gegeben hat und noch erhält, dazu Kleider und Schuch, Essen und Trinken, Haus und Hofe, Weib und Kind, Acker, Viehe und alle Güter, mit aller Notdurft und Nahrung dies Leibs und Lebens reichlich und täglich versorget, wider alle Fährligkeit beschirmet und für allem Übel behüt und bewahret, und das alles aus lauter väterlicher, göttlicher Güte und Barmherzigkeit ohne alle mein Verdienst und Wirdigkeit, des alles ich ihm zu danken und zu loben und dafür zu dienen und gehorsam zu sein schüldig bin; das ist gewiszlich war.»[1]

Namentlich der letzte Teil sagt etwas aus über die Zielsetzung unserer Existenz, wobei diese aber doch nur gesehen wird als Reaktion auf das, was wir von Gott empfange haben.

Johannes Calvin hat sich die Frage nach dem Zweck des menschlichen Lebens gestellt. In seinem Katechismus, der 1545 in Genf eingeführt wurde, lesen wir gleich zu Beginn:

«Der Pfarrer: Was ist der Hauptzweck des menschlichen Lebens?
Das Kind: Gott zu erkennen.
Warum sagst du dies?
Weil er uns geschaffen und in diese Welt gestellt hat, damit er in uns verherrlicht werde. Und dies ist wohl Grund genug, daß wir unser Leben auf seine Verherrlichung ausrichten: Weil er sein Ursprung ist.
Und was ist das höchste Gut der Menschen? Eben dies.
Was aber ist die wahre, rechte Gotteserkenntnis?
Wenn man ihn erkennt, um ihn zu ehren.
Was ist die rechte Weise, ihn zu ehren?
Daß wir unser ganzes Vertrauen auf ihn setzen; daß wir ihm dienen, indem wir seinem Willen gehorchen; daß wir uns an ihn wenden in allen unseren Nöten, indem wir in ihm das Heil und alle Güter zu finden su-

chen; und daß wir mit Herz und Mund bekennen, daß alles Gute von ihm allein herkommt.»[2]

Der Ausgangspunkt ist Gott und seine Ehre, und dies ist auch das einzige Ziel. Vielleicht ist es gut, hier noch anzufügen, was Calvin über die Auferstehung des Leibes sagt: «Warum steht dies im Glaubensbekenntnis? Um uns daran zu erinnern, daß unser Glück nicht auf Erden gelegen ist.» Eine deutlichere Distanzierung ist wohl kaum möglich.

Im Heidelberger Katechismus (1563) finden wir «unsere» Frage wieder nicht mehr ausdrücklich formuliert. Doch könnte es vielleicht von Interesse sein, die ersten beiden Fragen zu zitieren, weil diese dieselbe Grundrichtung anzeigen, wie wir sie bei Calvin gefunden haben. Die Fragestellung selbst ist, was diese Grundrichtung angeht, schon sehr bezeichnend:

«1. Frag. Was ist dein einiger trost in leben und in sterben?
Antwort. Das ich mit leib und seel beyde in leben und in sterben nicht mein sondern meines getrewen Heilands Jesu Christi eigen bin der mit seinem thewren blut für alle meine Sünden volkomlich bezalet und mich ausz allem gewalt des Teuffels erlöset hat und also bewaret das one den willen meines Vatters im Himmel kein har von meinem haupt kan fallen ja auch mir alles zu meiner seligkeyt dienen musz. Darumb er mich auch durch seinen heiligen Geist des ewigen lebens versichert und jm forthin zu leben von hertzen willig und bereit macht.

2. Frag. Wieviel stück seind dir nötig zu wissen dasz du in diesem trost seliglich leben und sterben mögest?
Antwort. Drey stück. Erstlich wie groz meine sünde unnd elend seyen. Zum andern wie ich von allen meinen sünden unnd elend erlöset werde. Und zum dritten wie ich Gott für solche erlösung sol danckbar sein.»[3]

Ich möchte auch noch kurz auf die sechste Frage hinweisen, weil der Schluß der entsprechenden Antwort in etwas modifizierter Weise bald in vielen anderen Texten wiederkehren sollte:

«6. Frag. Hat denn Gott den menschen also bösz unnd verkert erschaffen?
Antwort. Nein: sonder Gott hat den menschen gut, unnd nach seinem ebenbild erschaffen, das ist, in warhafftiger gerechtigkeyt unnd heiligkeyt, auf dasz er seinen Schöpffer recht erkennte, und von hertzen liebte, und in ewiger seligkeyt mit jm lebte, jn zu loben und zu preisen.»[4]

Ganz ausdrücklich wird die Frage aber wieder formuliert im *Emdener Katechismus* (1554), und zwar auch hier als erste Frage:

«Wozu bis du als Mensch geschaffen? Auf daß ich ein Bild Gottes sein sollte und meinen Gott und Schöpfer erkennen, ihn lieben und ihm dienen sollte.»[5]

Soweit also einige interessante Stimmen aus der Reformation. Wie aber stand es inzwischen bei den Katholiken? Stellten sie sich zu jener Zeit diese Frage?

Die Gegenreformation

Bei *Canisius* (Großer Katechismus 1554, Kleiner Katechismus 1561) suchen wir vergeblich nach einer Fragestellung, wie sie uns hier beschäftigt.

Im *Catechismus Romanus* (1568), der im Auftrag Pius' V. zum Gebrauch der Priester verfaßt wurde, lesen wir lediglich in der Auslegung über die Erschaffung von Himmel und Erde: «Es gab aber keinen anderen Grund, der ihn zum Schöpfungswerk bewegt hätte, außer diesem: daß er den von ihm erschaffenen Dingen seine Güte mitteilte.»[6] Hier wendet man sich also dem Ziel der Schöpfung von Gott her zu, wobei diese Schöpfung mehr als Gabe denn als Aufgabe betrachtet wird.

Auf Ersuchen von Clemens VIII. verfaßt *Robert Bellarmin*, ein Mitbruder von Canisius, seinen Katechismus, der im Jahre 1598 erscheint und in den romanischen Ländern bis zum Erscheinen des Katechismus Pius' X. tonangebend bleiben wird. Aber auch hier wird der Sinn unseres Lebens nicht ausdrücklich thematisiert. Diese Katechismusbücher versuchen für die Gläubigen zusammenzustellen, was sie wissen müssen über das Symbolum, das Vaterunser, die 10 Gebote, die Sakramente, die christliche Gerechtigkeit und bei Bellarmin noch viele andere Punkte bis hin zum Rosenkranz. Ihr Ziel ist nicht, auf Fragen des Menschen einzugehen, sondern – ausgehend vom Wissen des Katecheten – auszulegen und zu belehren und auch zu einem christlichen Leben anzuspornen. Ein derartiger Katechismus führt nicht so sehr ein Zwiegespräch, sondern spricht nur selbst zu jemandem.

Die Mechelner Formulierung und verwandte Texte

Inspiriert durch Canisius veröffentlicht zunächst Coster 1590 und 1604 einen Katechismus, dem 1609 die Ausgabe von Makeblijde folgt: Es ist dies der Mechelner Katechismus, der in Westeuropa noch großen Einfluß ausüben sollte. Hier kommt die Frage, mit der wir uns befassen, erstmals ganz deutlich in einem katholischen Text vor. Ich zitiere aus der Ausgabe von 1611:

«Zu welchem Zweck ist der Mensch von Gott geschaffen? Um Gott in diesem Leben zu erkennen, ihn zu lieben und ihm zu dienen und dermaleinst im ewigen Leben sich seiner zu freuen und ihn anzuschauen.»[7]

Oder aus der französischen Ausgabe aus dem Jahre 1672: «Zu welchem Zweck hat Gott uns erschaffen

und in diese Welt gesetzt? – Um ihn zu erkennen, ihn zu lieben und ihm zu dienen und dadurch das ewige Leben zu erlangen.»[8]

Dieser Text ist wohl der am weitesten verbreitete, den ich finden konnte, wenn auch hier und da mit kleinen Nuancierungen: «ewiges Leben» wird um 1800 bisweilen zu «Paradies» oder um 1900 zu «Himmel».

Auch der *Katechismus Napoleons* – der Kaiser war einer der ersten, die versuchten, einen Einheitskatechismus vorzuschreiben – gibt am Ende seines «Abrisses der Heilsgeschichte»[9] diesen Text fast buchstäblich wieder. Und diesen Text finden wir dann weiterhin wieder in Frankreich (bis nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs), in Kanada ebenso wie in Afrika (in Ruanda-Urundi und in Obervolta).

Auch im englischen Sprachgebiet lernen die Kinder dieselbe Antwort. So etwa in den Vereinigten Staaten. Im *«Catechism of Christian Doctrine» (Baltimore 1885)* lesen wir:

«Warum hat Gott dich erschaffen?
Gott hat mich erschaffen, damit ich ihn erkenne, ihn liebe und ihm diene in dieser Welt und damit ich auf ewig bei ihm glücklich sei in der kommenden Welt.»[10]

Dies ist fast derselbe Text, wie wir ihn bis in die vierziger Jahre dieses Jahrhunderts auch in England, in Irland oder auf den Philippinen finden. In den Vereinigten Staaten jedoch kam 1941 eine *«Revised Edition»* zustande, und in dieser heißt es nun: «Gott hat uns erschaffen, um seine Güte zu bekunden und mit uns seine immerwährende Seligkeit im Himmel zu teilen.»[11]

Es wird nicht deutlich, ob der erste Teil dieser Aussage über den Sinn des Menschenlebens vor allem auf das irdische Leben zielt. Aber die Wahrscheinlichkeit spricht dafür.

Auch in Deutschland ist dieser Text am weitesten verbreitet. So nahm *Deharbe* (1850) ihn in seinen Katechismus auf, der bald in den deutschsprachigen Ländern und in Polen verbreitet war:

«Wozu bist du erschaffen? – Ich bin erschaffen, daß ich Gott erkenne und liebe, ihm diene und selig werde.»[12]

Selbst der neue deutsche *«Katholische Katechismus»* von 1955 sagt noch ungefähr dasselbe, und dieser Text wurde wieder in vielen Ländern verbreitet:

Wozu sind wir auf Erden? – Wir sind auf Erden, um Gott zu erkennen, ihn zu lieben, ihm zu dienen und einst ewig bei ihm zu leben.»[13]

Im Jahre 1912 machte Pius X. einen neuen Versuch, einen Einheitskatechismus in Gebrauch zu bringen, was aber allein in den meisten romanischen Ländern glückte. Der Text «unserer» Frage lautet wieder in der gleichen Weise:

Wozu hat Gott uns geschaffen? – Gott hat uns geschaffen, damit wir ihn in diesem Leben erkennen, ihn lieben und ihm dienen und dann im anderen Leben im Paradies uns seiner freuen.»[14]

Auch *Kardinal Pietro Gasparri*, der 1930 nochmals einen – nirgendwo von Erfolg gekrönten – Versuch machte, zu einem Einheitskatechismus zu kommen, bot denselben Text[15].

Und eine gehörige Zeit vorher schon (1839) hatte selbst die russisch-orthodoxe Kirche auf der Synode von St. Petersburg diesen Text in ihren «Kleinen Katechismus»[16] aufgenommen.

Um die Mitte des 19. Jahrhunderts begegnen wir hier und da in den verschiedenen Ausgaben des *Mechelner Katechismus* einer kürzeren und meines Erachtens ärmeren Formulierung. So zum Beispiel in der Ausgabe von 1842:

«Wozu ist der Mensch geschaffen? – Um in diesem Leben Gott zu dienen und dereinst ihn ewiglich anzuschauen.»[17]

Interessant ist an diesem Text aber vor allem die folgende Fortsetzung:

«Ist der Mensch nicht geschaffen, um dieses Leben zu genießen und Reichtümer anzusammeln?
Nein, sondern vielmehr, Gott zu dienen.
Darf der Mensch sich also nicht dieses Lebens freuen und um seine irdischen Angelegenheiten sorgen?
Aber gewiß doch darf er das; aber er muß dies alles ausrichten auf den Dienst für Gott...»[18]

Diese kürzere Ausgabe des Mechelner Katechismus – ohne die Erweiterung – kommt auch vor bei Linden, der 1900 eine Bearbeitung von Deharbe besorgte, die in einigen Diözesen Deutschlands und in den Niederlanden übernommen wurde[19]. Es fällt jedoch auf, daß dieselbe kürzere Fassung auch schon im anglikanischen *Westminster Catechism* zu finden ist, und zwar nach der Fassung des Shorter Catechism (1647):

«Was ist das Hauptziel des Menschen? – Das Hauptziel des Menschen ist es, Gott zu verherrlichen und sich auf immer seiner zu freuen.»[20] Oder im Catechismus major: «Quisnam est hominis finis summus ac praecipuus? – Finis hominis summus ac praecipuus est Deum glorificare eodemque perfecte frui in aeternum.»[21] Liegt hier vielleicht der Ursprung dieses Textes? Ich konnte diese Frage nicht weiter verfolgen.

Es soll auch noch eine Stimme aus den Freikirchen zu Worte kommen, die in dieselbe Richtung geht: 1823 wurde von den *Methodisten* ein Glaubensbekenntnis formuliert, in welchem im Kapitel über die «regeneration» gesagt wird: «Diese Änderung wird zu dem Zwecke bewirkt, daß die Menschen Gott verherrlichen, indem sie Früchte der Gerechtigkeit hervorbringen und ihre Seele reinigen, so daß sie gewürdigt

werden, sich auf ewig der Gemeinschaft mit Gott zu erfreuen.»[22]

Ein – wie mir scheint – viel reicheres Bild finden wir zum Beispiel bei *Johann Baptist Hirscher*, dem biblisch inspirierten Tübinger Pastoraltheologen, der aber zu seinen Lebzeiten keine Anerkennung gefunden hat. In seinem Entwurf für einen Katechismus aus dem Jahre 1842 lesen wir:

«Fr. Wenn nun Gott den Menschen so geschaffen hat, wie du gesagt hast, wozu wird Er ihn wohl bestimmt haben?
A. Das lehren deutlich eben die Gaben und Eigenschaften, die Er ihm verliehen hat. Der Mensch soll das werden und seyn, wozu er von Gott die Fähigkeit empfangen hat.
Er soll also Gott erkennen, Gott lieben, Gott gehorsamen, Werke Gottes thun, und nach Herz und That heilig seyn, wie Gott: Er soll Alles dieses mehr und mehr.
Und soll sich und die Welt um sich her erkennen, sich und seine Mitmenschen lieben, sich und ihnen Gutes thun, und seinen Platz auf Erden ausfüllen, als Stellvertreter Gottes, und Gott zur Ehre. Alles mehr und mehr.
Und soll, wenn er endlich als bewährt und vollkommen erfunden ist, aus dem Stand der Ausbildung und Bewährung versezt werden in den Stand der Bewährten und Vollkommenen, d.i. in den Stand unaussprechlicher Seligkeit im Himmel.
Drücken wir es kurz aus, so sagen wir: Gott hat den Menschen erschaffen, dasz er Ihn erkenne, liebe und ewig selig werde.
Fr. Ist nun aber der Mensch durch die Gnade Gottes so hoch gestellt, was folgt daraus?
A. Dasz es eine ungeheure Verantwortung auf sich hat, und eine unbegreifliche Selbstanfeindung ist, wenn der Mensch die von Gott empfangenen Gaben nicht ausbildet, und sie nicht Gott zur Ehre, und sich und den Menschen zur Wohlfahrt anwendet.»[23]

Nun aber zurück zu den anderen Formulierungen. In sämtlichen Fragestellungen – mag nun die «lange» oder die «kurze» Antwort folgen, begegnen wir zwei Typen: Entweder «Wozu sind wir auf Erden?» oder «Warum hat Gott uns geschaffen?» Ferner fällt auf, daß einige Katechismen mit dieser Frage beginnen, während sie bei anderen viel später kommt (z.B. im französischen Katechismus als Frage 63), nachdem mehr oder weniger ausführlich von Gott, von der Dreifaltigkeit, von der Schöpfung im allgemeinen und von den Engeln die Rede war. Dann kommt diese Frage meistens irgendwo in der Lektion über den Menschen und den Sündenfall.

Man könnte die Neigung aufkommen lassen, die Bücher, welche mit dieser Frage beginnen, ganz sicher aber diejenigen, welche mit der Formulierung «Wozu sind wir auf Erden?» beginnen, als solche zu betrachten, die mehr vom fragenden Menschen ausgehen. Bei näherem Zusehen aber ist dies nicht aufrechtzuerhalten. Die Frageform ist wohl mehr ein methodisches Mittel, um dann die Antwort geben zu können. Für ein wirklich existentielles Fragen sind offensichtlich die Voraussetzungen nicht gegeben.

Neuansätze zur Formulierung der alten Sinnfrage

In der ganzen langen Reihe von Fragen und Antworten fällt die Formulierung des *Niederländischen Katechismus* von 1948 besonders auf:

«Wozu sind wir auf Erden? – Wir sind auf Erden, um Gott zu dienen und dadurch hier und dereinst glücklich zu sein.»[24]

Es ist dies das erste Mal, daß ich eine so positive Aussage über das Glück auf Erden ausgesprochen gesehen habe, und dabei wird hier deutlich die Intention bekundet, zu sagen, daß ein gutes Leben auch menschliches Glück bringt. Es klingt positiver, aber dabei bleibt es dann auch; im übrigen Text des Buches wirkt sich das nicht weiter aus. Und überdies geht man dann allem Anschein nach total vorbei an allen negativen Erfahrungen von Elend und Schuld, die gerade die Frage nach dem Sinn des Lebens so mühsam machen.

Bei dem 1966 in den Niederlanden erschienenen *Neuen Katechismus, Glaubensverkündigung für Erwachsene*, scheint die Frage zum ersten Mal in ihrer ganzen Tragweite ernst genommen zu sein. Teil I heißt: Das Dasein – Ein Geheimnis. Im Mittelpunkt steht hier der fragende Mensch mit seiner Herrlichkeit und seinem Elend inmitten einer werdenden Welt. Es ist die Rede von einem Verlangen nach Glück im Kleinen und im Großen, von einem Verlangen, gut zu sein, von einem Verlangen nach dem Allguten, aber auch von unserer Verwundung durch Krankheit, Enttäuschung, Schuld und Tod. Dann spricht dieser Katechismus über die Frohe Botschaft von Jesus Christus, die das Mysterium nicht aufhebt, wohl aber die Richtung für eine Antwort weist. Und das ganze Buch hindurch (jetzt nicht in Form eines kurzen und klaren Frage- und Antwort-Spiels, sondern eines über fast 600 Seiten gehenden Ringens um tieferes Verstehen) sucht man immer wieder auf die laut werdenden Fragen zu horchen, nicht so sehr um Antworten zu geben, sondern eher um gemeinsam an der Hand Jesu und seiner Kirche nach einer Antwort zu tasten[25].

Es scheint, daß seitdem immer mehr Versuche gemacht werden, auf diese oder eine noch bessere Weise

vom Menschen her, der nach dem Sinn des Daseins fragt, über den Glauben zu sprechen. So nimmt *The Teaching of Christ, A Catholic Catechism for Adults* (von 1976, kein offizieller Katechismus!), als Ausgangspunkt «die Hoffnung unserer Berufung» (*«the hope of our calling»*), aber im übrigen Text dieses Buches ist davon nur mehr wenig zu spüren[26].

Sehr fesselnd ist dagegen der *Evangelische Erwachsenenkatechismus, Kursbuch des Glaubens*, der 1975 im Auftrag der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands veröffentlicht wurde[27]. Es ist unmöglich, in einer knappen Skizze sichtbar zu machen, wie hier vom fragenden Menschen her gedacht wird. Vielleicht kann das folgende Zitat doch einen gewissen Eindruck von der hier verfolgten Zielsetzung vermitteln:

«Wer den Inhalt des christlichen Glaubens darstellen will, kann dies auf verschiedene Weise tun. Er kann zusammenfassen, was die Bibel berichtet; er kann erzählen, wie der Glaube entstand und welche Erfahrungen Menschen vieler Generationen mit ihm machten; er kann erklären, wie sich aus einem Kernsatz alles andere folgerichtig ergibt. Er kann aber auch von den *Fragen* seiner Zeitgenossen ausgehen und den christlichen Glauben als *Antwort* auf diese Fragen anbieten. Das ist der Weg, den dieses Buch überwiegend beschreitet. In vielen Abschnitten versucht es, die Situation des Menschen zu erhellen, daraus entstehende Fragen zu nennen und in der christlichen Botschaft zusammen mit dem Leser Antworten zu finden. Dieser Weg ist nicht leicht, denn der christliche Glaube hat nicht für alle Probleme Lösungen. Außerdem stehen neben den Fragen, die laut werden, andere, die keiner offen ausspricht, die aber nicht minder eine Antwort verlangen. Sie dürfen nicht überhört werden. Der christliche Glaube darf auch nicht eingeschränkt werden auf das, was er für die Bewältigung der Tagesfragen hergibt. Er antwortet nicht nur, er weckt auch neue Fragen und bringt nicht zuletzt die Fragen zu Gehör, die Gott an den Menschen stellt.» (S. 36.)

Hier ist die Rede von Gott, der «unterwegs zum Menschen» ist, vom Menschen, der «sich selbst im Wege» steht, von Jesus als «Weg und Leben», vom «Leben in der Welt» (privates Leben, Leben im Beruf und in der Gesellschaft) und eben von daher auch vom «Leben mit der Kirche»[28].

Was im Vorausgehenden geboten wurde, bleibt notgedrungen sehr skizzenhaft. Unsere Zielsetzung war tatsächlich auch nur, einen Hintergrund zu zeichnen, auf dem die Reflexionen der anderen Beiträge besser zur Wirkung kommen können: Wie antwortete man bisher, inwiefern brauchen wir eine Neuformulierung der Antwort oder sogar der Frage?

[1] Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (Göttingen ²1952).

[2] «Le ministre: Quelle est la principale fin de la vie humaine? L'enfant: C'est de congnoistre Dieu. – Pourquoy dis-tu cela? – Pource qu'il nous a crée et mis au monde pour estre glorifié en nous. Et c'est bien raison, que nous rapportions nostre vie à sa gloire: puis qu'il en est le commancement. – Et quel est le souverain bien des hommes? – Cela mesme. – Mais quelle est la vraye et droicte Congnoissance de Dieu? – Quand on le congnoist, afin de l'honnorer. – Quelle est la maniere de le bien honnorer? – C'est que nous ayons toute nostre fiance en luy: que nous le servions en obeissant à sa volunté: que nous le requerions en toutes noz necessitez, cherchant en luy salut et tous biens: et que nous recongnoissions, tant de cueur que de bouche, que tout bien procede de luy seul.» (Wilhelm Niesel), Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche, Zollikon–Zürich ²1938.)

[3] AaO.

[4] AaO.

[5] «War tho bistu ein minsche geschapen? – Dat ick ein Bildt Gades scholde syn, unde mynen Godt unde Schepper erkennen, laven unde denen.» (E.F. Karl Müller, Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche, Leipzig 1903.)

[6] «Neque vero ulla alia fuit causa, quae illum ad opus creationis impelleret, nisi ut rebus, quae ab ipso effectae essent, bonitatem suam impertiretur.» (Catechismus Romanus, Ed. Antverpiae 1596.)

[7] «Tot wat eynde is den mensch van God geschapen? – Om God te kennen, te beminnen en te dienen in dit leven en hiernamaals te genieten en te aanschouwen in't eeuwig leven.» (Catechismus, dat is, de christelijke Leeringe. Antwerpen 1611.)

[8] «Quelle est la fin pour laquelle Dieu nous a crées et mis au monde? – Pour le connoître, l'aimer et le servir, et par ce moyen acquérir la vie éternelle.» (Catéchisme ou Instructions chrétiennes pour le diocèse de Liège. Maestricht 1672.)

[9] Catéchisme à l'usage de toutes les églises de l'empire français. Paris 1806.)

[10] «Why did God make you? – God made me to know Him, to love Him, and to serve Him in this world, and to be happy with Him for ever in the next.» (A Catechism of Christian Doctrine. Herausgegeben von den kirchlichen Autoritäten, Baltimore, o. J.)

[11] «God made us to show forth His goodness and to share with us His everlasting happiness in heaven.» (AaO., Paterson, N.J. 1941.)

[12] Katholischer Katechismus oder Lehrbegriff (Regensburg 1850).

[13] Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands (Freiburg 1955).

[14] «Per qual fine Dio ci ha creati? – Dio ci ha creati per conoscerlo, amarlo e servirlo in questa vita, e per goderle poi nell'altra, in paradiso.» (Primi Elementi della Dottrina Cristiana. Turin o.J.)

[15] Petrus Card. Gasparri, Catechismus Catholicus (Typis Polyglottis Vatic. 1930.)

[16] D Karl Buchrucker, Die Normalkatechismen der christlichen Kirchen (Nürnberg 1890).

[17] «Tot wat eijnde is den mensch geschapen? – Om in dit leven God te dienen en namaels eeuwiglijk Hem te aenschouwen.» (Mechelschen Catechismus met uytleggingen op iedere vraag. Mecheln 1842.)

[18] «Is den mensch niet geschapen om zich in dit leven te vermaken en rijkdommen te vergaderen? – Neen; maer om God te dienen. – Mag den mensch zich niet vermaken en voor zijne tijdelijke zaken zorgen? – Ja wel; maer hij moet dat alles stieren tot den dienst van God...» (AaO.)

[19] Jakob Linden SJ, Der mittlere Deharbe'sche Katechismus (Regensburg, Rom, New York 1900).

[20] «What is the chief end of man? – Man's chief end is to glorify God, and to enjoy Him for ever.» (Müller, aaO.).

[21] AaO.

[22] «This change is brought in order that men may glorify God by bringing forth the fruits of righteousness, and purifying the soul, so as

to be meet to enjoy fellowship with God for ever.» (AaO.)

[23] Dr. Johann Baptist Hirscher, Katechismus der christ-katholischen Religion (Karlsruhe und Freiburg 1842).

[24] «Waartoe zijn wij op aarde? – Wij zijn op aarde om God te dienen en daardoor hier en hiernamaals gelukkig te zijn.» (Katechismus of Christelijke Leer ten gebruike der Nederlandse bisdommen (Roermond 1948).

[25] De Nieuwe Katechismus, Geloofsverkondiging voor volwassenen (Hilversum, 's-Hertogenbosch, Roermond-Maaseik 1966).

[26] R. Lawler OFMCap u.a., The Teaching of Christ, A Catholic Catechism for Adults (Huntington, Ind. 1976).

[27] W. Jentsch u.a., Evangelischer Erwachsenenkatechismus. Kursbuch des Glaubens (Gütersloh 1975).

[28] Vgl. aaO. 7–11.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

FRANS VAN DE POEL

1920 in Nimwegen geboren. Arbeitete 17 Jahre lang in der Katechese. War in diesen Jahren zunächst Redakteur, dann Chefredakteur der katechetischen Zeitschrift «School en Godsdienst», außerdem Mitglied des Katechetischen Centrums Canisianum und Stabsmitglied des «Hoger Katechetisch Instituut». Chefredakteur einer periodisch erscheinenden Reihe zur katechetischen Methode «Met Brandend Hart». Außerdem verschiedene Publikationen über praktische Katechese und zahlreiche Artikel. Lehrtätigkeit an verschiedenen Orten in den Vereinigten Staaten von Amerika. Seit 1969 spezialisierte er sich in den Niederlanden und in den Vereinigten Staaten auf Gruppendynamik. Danach arbeitete er noch einige Jahre in der Ausbildung von Katecheten am «Hoger Katechetisch Instituut». Derzeit Studienleiter beim «Katholiek Pedagogisch Centrum» in 's-Hertogenbosch. Anschrift: Aalsburg 23-04, Wijchen, Holland.

Max Charlesworth

Anthropologische Voraussetzungen für die Frage «Hat das Leben einen Sinn?»

Welche philosophischen Voraussetzungen hinsichtlich der Natur des Menschen und seiner Situation in der Welt müssen gemacht werden, wenn die erste Frage des Katechismus sinnvoll sein soll? Bekanntlich besitzt für viele Menschen heute die Frage: Warum hat Gott mich erschaffen? (oder in ihrer weltlichen Abwandlung: Was ist der Sinn des Lebens?) keinen klaren und drängenden Sinn mehr. Dabei sind solche Leute keineswegs stumpf oder böswillig, leichtfertige und gedankenlose Hedonisten, die nur dem Augenblick leben. Vielmehr haben für solche Menschen die Fragen nach dem Sinn der menschlichen Existenz keinerlei Bedeutung mehr, da – so sagen sie – die Voraussetzungen, unter denen solche Fragen Sinn oder Bedeutung haben, nicht mehr gegeben sind. Solche Fragen, argumentiert man, können nur in einem bestimmten kulturellen Kontext, einer bestimmten «Denkstruktur» oder – um Michel Foucaults treffenden Ausdruck zu gebrauchen – einer bestimmten *epistéme* aufkommen, und ein solcher Kontext, eine solche Struktur ist heute nicht mehr lebensfähig. In einer Kultur, die auf der einen Seite vom wissenschaftlichen Naturalismus gestaltet ist, der von allen Wert- und Sinnfragen absieht, auf der anderen Seite von verschiedenen Formen des «Idealismus» oder «Konstruktivismus», der Sinn und Wert als menschliche Konstruktionen ansieht, die vom Menschen in die Existenz eingeführt worden sind, wirkt die erste Frage aus dem Katechismus naiv und witzlos.

I. Empirismus

Wird die menschliche Existenz als Teil der natürlichen Ordnung angesehen und die natürliche Ordnung aus einer empiristischen Perspektive betrachtet, in welcher Natur einfach als Gesamtsumme der «bloßen Fakten», das heißt der «wertfreien Gegebenheiten» des physikalischen und chemischen Bereiches gilt, dann wird schließlich das menschliche Leben selbst als «bloßes, wertfreies Faktum» angesehen. Im Kontext des wissenschaftlichen Empirismus können wir nicht die Frage stellen, ob die Welt einen Zweck oder einen Sinn hat, ob sie gut oder schlecht ist; ebensowenig können wir aus dieser Perspektive die Frage stellen, ob das Leben des Menschen einen Sinn oder Wert hat. Gleich den bloßen Fakten der Physik gilt auch vom menschlichen Leben nur, daß es schlicht und einfach *«ist»*. Ebenso ist es, wenn Wert und Sinn vom Menschen geschaffene und der Realität wie der menschlichen Existenz übergestülpte Kategorien sind, einfältig zu fragen: «Weshalb hat Gott mich geschaffen?» oder «Welchen Sinn hat das Leben?» Ich bin es, der sich selbst zum Dasein bringen muß, der seinem Leben Sinn geben muß, denn das Leben hat keinen vorgegebenen, fertigen Sinn.

Nietzsche hat diesen Punkt in vollendeter Form in seiner Abhandlung «Zur Genealogie der Moral» formuliert: «Die Natur ansehn, als ob sie ein Beweis für die Güte und Obhut eines Gottes sei; die Geschichte

interpretieren zu Ehren einer göttlichen Vernunft, als beständiges Zeugnis einer sittlichen Weltordnung und sittlicher Schlußabsichten; die eigenen Erlebnisse auslegen, wie sie fromme Menschen lange genug ausgelegt haben, wie als ob alles Fügung, alles Wink, alles dem Heil der Seele zuliebe ausgedacht und geschickt sei: das ist nunmehr *vorbei*, das hat das Gewissen gegen sich, das gilt allen feineren Gewissen als unanständig, unehrlich, als Lügnerei, Feminismus, Schwachheit, Feigheit...»[1]

Betrachten wir ein wenig sorgfältiger die beiden großen eben erwähnten Denkstrukturen oder *epistémai*[2], in deren Kontext, wie wir gesagt haben, die erste Frage des Katechismus sinnlos wird, dann werden wir vielleicht indirekt in die Lage versetzt, die anthropologischen Voraussetzungen herauszufinden, die notwendig sind, damit diese Frage für den heutigen Menschen wieder Bedeutung gewinnt.

Wir können hier nicht im einzelnen auf die verschiedenen historischen Kräfte eingehen, die im 16. und 17. Jahrhundert zum Entstehen der Naturwissenschaften führten und die bewirkten, daß diese Wissenschaften sich mit einer empiristischen Epistemologie und einem naturalistischen Weltbild verbanden. Dabei macht nichts von der den Naturwissenschaften eigenen inneren Logik eine solche Verbindung mit Empirismus und Naturalismus zwingend oder unvermeidlich. Und doch ist das naturwissenschaftliche Welt- und Menschenbild, das einen so mächtigen Einfluß auf den modernen Geist gewonnen hat, zum größten Teil ebenso radikal empiristisch wie naturalistisch.

Im Zusammenhang des Humeschen Empirismus ist die Welt einfach die Gesamtheit der Fakten – Fakten, die einfach *vorhanden* sind in einer raum-zeitlichen Juxtaposition. Es ist eine Welt, in der die Kategorien der Möglichkeit und Notwendigkeit ausgeschaltet sind, eine Welt, in der keinerlei kausaler Zusammenhang zwischen den «unzusammenhängenden und getrennten» atomaren Gegebenheiten existiert. Ebenso ist es eine Welt ohne Werte. In sich sind die empirischen Tatsachen weder gut noch schlecht, weder werthaft noch wertlos.

II. Naturalismus

Vom Standpunkt des Naturalismus aus wird der Mensch als Teil der Natur betrachtet, wobei die Natur ihrerseits als das definiert wird, was Gegenstand der klassischen Physik und Chemie ist. Da – wiederum – die Welt des Physikalischen und Chemischen «wertfrei» ist, kann Wert nur durch den Menschen in diese Welt eingeführt werden. Die Werte sind sozusagen aus der Begegnung menschlicher Bedürfnisse und Interessen mit der Welt der neutralen physikalisch-chemischen Gegebenheiten entstanden. Da aber der Mensch selbst Teil der Natur ist, lassen seine Bedürfnisse, Interessen und Verhaltensweisen sich in einem naturalistischen, das heißt physikalisch-chemischen Sinne erklären, so daß Werte letztlich, wie es in B.F. Skinners Werk heißt[3], einfach den Weg kennzeichnen, auf dem der menschliche Organismus – mit seinen biologischen Gegebenheiten –, um zu überleben, mit seiner Umwelt in Interaktion tritt und sich ihr anpaßt. So ist in Skinners Welt die Frage: Was ist der Sinn des Lebens? zu übersetzen in: Wie kann der Teil der Natur, den wir menschlichen Organismus nennen, um sein Überleben zu sichern, mit anderen Teilen der Natur in Interaktion treten und sich anpassen?

Es ist nicht unsere Absicht, hier die Geschichte dieser Geistesbewegung nachzuzeichnen und die Verbindungen und «Vernunftehen» aufzuzeigen, die sie mit anderen Ideen und Bewegungen eingegangen ist. So könnte man beispielsweise die zufällige Verbindung zwischen wissenschaftlichem Empirismus, Naturalismus und der Bewegung des Liberalismus nennen, wobei die Naturwissenschaft als Mittel der Befreiung von religiösem Aberglauben und mythischer Denkweise und der – angeblich experimentelle, undogmatische und methodisch tolerante wissenschaftliche – Geist der Naturwissenschaften als unmittelbar mit den moralischen und politischen Werten des Liberalismus verbunden gesehen wurde[4].

Es genügt festzustellen, daß innerhalb der wertleeren Welt des Naturalismus der Mensch schlicht und einfach *ist* und sonst nichts. Er existiert mit einer bestimmten biologischen Struktur und bestimmten Bedürfnissen und Interessen. Er steht in Interaktion mit seiner Umwelt und überlebt dadurch. Zweifellos ist es möglich, eine Art Humanismus auf dieser Grundlage zu formulieren, wie Freud, Huxley, Monod und andere es zu tun versucht haben, aber das ist eine radikal verdünnte und verarmte Art, eine Art Humanismus – so könnte man sagen – mit einem äußerst begrenzten Vokabular.

Doch selbst wenn es möglich ist, dem menschlichen Leben in diesem Rahmen eine Art Sinn zu geben, so gilt das natürlich keinesfalls für die Art von Sinn und Wert, die für den Christen irgendeine Erheblichkeit besitzt; sie kann in diesem Klima nicht existieren. Die Naturwissenschaft und die Werte, die diese impliziert (die Erkenntnis der Autonomie und des «geheiligten Charakters» der Natur und der Solidarität des Menschen mit dieser Natur), haben natürlich für das Christentum keinerlei Relevanz, vielmehr schafft eine durch die Brille des Empirismus und Naturalismus gesehene und interpretierte Naturwissenschaft eine

Welt, in der die großen christlichen Fragen nicht mehr gestellt werden können.

III. Konstruktivismus

In der Perspektive dessen, was wir «Konstruktivismus» genannt haben, werden Wert und Sinn als geistige Konstruktionen betrachtet, die wir der Realität und der menschlichen Existenz überstülpen. In seiner rein epistemologischen Form findet sich der Konstruktivismus natürlich klassisch formuliert in Kants «Kritik der reinen Vernunft» und in seiner moralischen und sozialen Form in der komplexen Bewegung des prometheischen Humanismus, der seinen Weg von Hegel über Feuerbach, Marx und Nietzsche bis auf Sartre fortsetzt. So ist für Marx die Welt, die wir kennen und in der wir leben, die Welt, die wir selbst uns gemacht haben – die Welt ist das Produkt der *praxis* –, und wir kennen und «machen» uns selbst in dem Vorgang unseres ständigen Austausches mit der Welt. Die Welt hat keinen ihr selbst innewohnenden Sinn unabhängig von der menschlichen *praxis*; und ebensowenig hat die menschliche Existenz einen vorgefundenen oder gegebenen Sinn außer ihrer schöpferischen Umgestaltung der Natur. Der praktische Aufbau einer objektiven Welt, die Manipulation der unbelebten Natur, ist, wie Marx erklärt, die Angleichung des Menschen als bewußten Artwesens. Er reproduziert sich nicht mehr nur geistigerweise, gleichsam in seinem Bewußtsein, sondern aktuell und in einem realen Sinne, und er sieht seine eigene Widerspiegelung in einer von ihm selbst gestalteten Welt[5].

Unter einem völlig anderen Aspekt sind auch für Nietzsche Sinn und Wert menschliche Konstruktionen. Mit dem Tod Gottes muß der Mensch sein eigener Gott werden, das heißt: sein eigener Schöpfer und Gesetzgeber. Für Nietzsche werden alle Implikationen dessen, was dies bedeutet, erst klar, wenn wir dem die Möglichkeit des Nihilismus gegenübergestellt haben. So schreibt er in «Der Wille zur Macht», die Skepsis der Moral gegenüber sei das Entscheidende; das Ende der moralischen Interpretation der Welt, die keinerlei Sanktion mehr besitze, nachdem sie versucht habe, in etwas Jenseitiges auszuweichen, führe zum Nihilismus: Allem fehlt der Sinn[6]. Für Nietzsche gibt es eine radikale Wahl zwischen dem Glauben an Gott einerseits und der Annahme und Bestätigung der menschlichen Freiheit und Autonomie andererseits. Gibt es einen Gott, so kann der Mensch nicht in vollem Umfang frei und eigenständig sein. Nehmen wir des Menschen Freiheit und Eigengesetzlichkeit ernst, dann kann es keinen Gott geben. Gewiß hat das Christentum der menschlichen Existenz eine Art Wert und Sinn gegeben, doch ist es eine falsche Art von Sinn, die unvereinbar bleibt mit der Würde und Bedeutung des Menschen.

Sartre formuliert in seiner vormarxistischen Phase die Idee Nietzsches in seinem volkstümlich gehaltenen Aufsatz «Existencialisme et Humanisme»: «Der Existentialist» – so schreibt er – «steht in einer starken Opposition zu einer gewissen Art weltlichen Moralismus', der Gott mit dem letztmöglichen Einsatz zu unterdrücken sucht...Mit anderen Worten – und das ist, glaube ich, der Inhalt alles dessen, was wir in Frankreich Radikalismus nennen – : nichts wird sich ändern, wenn Gott nicht existiert; wir werden dieselben Normen für Ehrlichkeit, Fortschritt und Humanität wiederentdecken, und wir werden dann über Gott verfügt haben wie über eine überholte Hypothese, die friedlich an sich selbst sterben wird. Der Existentialist dagegen findet es außerordentlich unerfreulich, daß Gott nicht existiert, denn mit ihm verschwindet jede Möglichkeit, in einem erkennbaren Himmel Werte zu finden. Es kann nichts *a priori* Gutes mehr geben, weil es kein unendliches und vollkommenes Bewußtsein gibt, das es denken könnte. Nirgendwo steht geschrieben, daß ‹das Gute› existiert, daß man ehrlich sein muß oder nicht lügen darf, denn wir stehen nun auf der Ebene, auf der es nur Menschen gibt.»[7]

Einer anderen Version des Konstruktivismus begegnen wir in der zeitgenössischen semiotischen und strukturalistischen Bewegung. Für de Saussure, den Gründervater der Semiologie, ist Sprache uneingeschränkt eine menschliche Schöpfung: Laute und andere physikalische Phänomene besitzen keinen Sinngehalt in sich selbst, sie sind vom Menschen in den Zeichenstatus erhoben worden. Dieses Verständnis von Sprache ist von den Strukturalisten wie etwa Lévi-Strauss und Foucault übernommen und auf den Gesamtbereich der sozialen Existenz des Menschen angewandt worden. Doch ist in den Augen der Semiologen und Strukturalisten nicht der Einzelmensch, sondern die Gesellschaft Schöpfer von Sinnsystemen. Wie der einzelne Sprecher einer Sprache innerhalb eines bereits konstituierten (wenn auch erweiter- und modifizierbaren) linguistischen Systems tätig wird, so befindet sich auch der Einzelne innerhalb eines sozialen Systems – das heißt eines Gewebes sozialer Sinngehalte und Werte –, das für ihn bereits im voraus bestimmt ist.

Die Semiologen vertreten den radikaleren Standpunkt, daß in gleicher Weise, wie Wörter ihren Sinn und ihre Existenz als Zeichen ausschließlich kraft ihres Verhältnisses (des Gegensatzes und der Verschiedenheit) zu anderen Wörtern besitzen («im linguistischen System gibt es nur Unterschiede zu nicht positiven

Termini»), – so auch in der sozialen Existenz das Verhältnis der Verschiedenheit die hauptsächliche Bedeutung besitzt. Nach Auffassung de Saussures müssen wir die Vorstellung aufgeben, Wörter oder sprachliche Phänomene besäßen irgendeine «Substanz» außerhalb des Verhältnisses der Verschiedenheit zu anderen, das sie konstituiert[8]; ganz entsprechend argumentieren die Strukturalisten, wenn sie erklären, wir müßten die Idee des individuell außerhalb des Gewebes der differenzierenden sozialen Beziehungen Existierenden aufgeben. So gesehen hat das Einzelglied der Gesellschaft seinen Sinn nur als Knotenpunkt in einem Gewebe von Beziehungen. Das wiederum hat einige der strukturalistischen Denker zu anti-humanistischen Schlußfolgerungen geführt. So hat Michel Foucault von dem «Tod des Menschen» gesprochen und meint damit, daß das gesamte im klassischen Humanismus vorhandene Menschenbild heute der Vergangenheit angehört[9]. Wenn daher auch nach Meinung der Semiologen Sinn eine menschliche Schöpfung ist – insofern Sinn durch den Menschen in die Welt kommt –, so hat diese Auffassung doch nicht unbedingt die «prometheischen» und humanistischen Implikationen, die sie für Marx, Nietzsche oder Sartre besitzt.

Bisher haben wir gesehen, in welchen Denkzusammenhängen die erste Frage aus dem Katechismus *keinen* Sinn mehr hat. Innerhalb der «wertfreien» Welt des wissenschaftlichen Naturalismus ist es nicht mehr möglich zu fragen: «Weshalb hat Gott mich geschaffen?» oder «Was ist der Sinn des Lebens?» Ebensowenig kann man im Rahmen des Konstruktivismus – in unterschiedlicher Weise vertreten durch die kantische Philosophie, einen prometheischen Humanismus und die Semiologie – die Frage stellen, ob der Mensch einen Sinn hat, wo er doch der Schöpfer des Sinnes schlechthin ist. Dennoch birgt, wie wir gesehen haben, sowohl die Bewegung des wissenschaftlichen Naturalismus wie auch die des prometheischen Humanismus gewisse unbestreitbare Werte: eine Anerkennung der «Heiligkeit» der Natur und der Solidarität des Menschen mit der Natur (in eindrucksvoller Weise von Teilhard de Chardin betont) auf der einen Seite und die Anerkennung der menschlichen Freiheit, Schöpferkraft und Autonomie auf der anderen.

IV. Der Sinn der Frage

Wie sind nun die Bedingungen, unter denen in einer durch den wissenschaftlichen Naturalismus und den Konstruktivismus in seinen verschiedenen Formen gestalteten Welt die erste Frage des Katechismus einen Sinn bekommen kann? Es wäre eine unzulässige Vereinfachung, wollte man sagen, es sei nur notwendig, diese beiden geistigen Richtungen als falsch zurückzuweisen und durch das *fiat* den Sinn für Gott als Urheber von Existenz und Wert, den Sinn für die totale Abhängigkeit des Menschen von Gott wiederherzustellen.

Die Frage lautet vielmehr: *Welches* Gottesverständnis und welche Auffassung vom Verhältnis des Menschen zu Gott ist heute möglich? Wir können nicht so tun, als habe die wissenschaftliche Revolution nicht stattgefunden und als seien die von dieser Revolution vertretenen Werte nicht real. Ebensowenig können wir tun, als habe es Marx und Nietzsche nicht gegeben und als sei ihre Frage an das Christentum: Wie kann man menschliche Freiheit, Schöpferkraft und Autonomie *ernst nehmen* und noch glauben, der Mensch sei von Gott geschaffen? – gegenstandslos. Besitzt die erste Frage des Katechismus nur dann einen Sinn, wenn wir von philosophischen Voraussetzungen über die Natur des Menschen und seine Situation in der Welt ausgehen, die eine Rückkehr zu einem naiven, vorwissenschaftlichen Weltbild (I) und zu einem nicht genügenden Ernstnehmen menschlicher Freiheit und Eigenständigkeit (II) bedeuten, – dann hat das Christentum dem Menschen von heute wirklich nichts mehr zu sagen.

Formulieren wir es positiv: Die erste Frage des Katechismus bedeutet für den heutigen Menschen nur dann etwas, wenn sie so gestellt ist, daß berücksichtigt wird, was wir Heiligkeit und Eigenständigkeit der Natur genannt haben, das heißt: daß sie die Natur als eigenen Wert gelten läßt und nicht nur als Bühne für das Drama der Menschheit; sie bedeutet nur dann etwas, wenn diese Frage auf der anderen Seite die alte christliche Definition des Menschen als *«imago Dei»* und mit Gott zusammen wirkender Mitschöpfer neu durchdenkt.

[1] F. Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral (Kröner-Taschenbuch, Leipzig 1930), 3. Abhandlung, Abschnitt 27, S. 411.

[2] Tatsächlich sind es Aspekte derselben, einen Struktur, und sie stehen in einer dialektischen Beziehung zueinander, weitgehend so, wie im erkenntnistheoretischen Bereich Humes Empirismus und Kants Idealismus dialektisch voneinander abhängen. Der Empirismus kann seine Glaubwürdigkeit nur durch seine Opposition zum Idealismus wahren und umgekehrt; die kantische Philosophie leitet ihren Eindruck der Glaubwürdigkeit von ihrem Gegensatz zu Humes Empirismus her. In derselben Weise sind Naturalismus und Konstruktivismus jeder beim anderen Parasiten.

[3] B.F. Skinner, Beyond Freedom and Dignity (New York 1971).

[4] Diese Allianz ist sehr klar zum Ausdruck gebracht in den Ideen der englischen liberalen Denker des 19. Jahrhunderts wie zum Beispiel John Stuart Mill.

[5] Vgl. K. Marx, in der engl. Ausgabe, Economic and Philosophical Mss. (London 1963) 1, XXIV.

[6] Vgl. F. Nietzsche, in der engl. Ausgabe, The Will to Power (New York 1967) 1, III.

[7] Jean-Paul Sartre, in der engl. Ausgabe, Existentialism and Humanism (London 1961) 10.
[8] F. de Saussure, Cours de linguistique générale (Paris 1963) 168–69.
[9] M. Foucault, Les Mots et les Choses (Paris 1966). J. Derrida, De la grammatologie (Paris 1967).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

MAX CHARLESWORTH

Professor der Philosophie und Dekan der School of Humanities der Deakin University, Victoria, Australien. Er ist Herausgeber von Sophia – A Journal for Discussion in Philosophy and Linguistic Analysis (1959 ff.); Autor von St. Anselm's Proslogion (1965), Church, State and Conscience (1973), The Problem of Religious Language (1973), Philosophy of Religion: The Historic Approaches (1972). War früher Konsultor des Sekretariats für die Nichtgläubigen. Anschrift: Deakin University, School of Humanities, Pigdons Road, Waurn Ponds, Victoria 3221, Australia.

Jacques Pohier

Wozu oder warum?

Von der Psychoanalyse inspirierte Überlegungen über den Sinn der Frage «Wozu sind wir auf Erden?»

Das Gesamtthema dieser Nummer wurde zum ersten Mal diskutiert auf der Generalversammlung von CONCILIUM im Mai 1975 in München. Ich hatte damals Hans Küng gefragt, ob der ökumenische Charakter dieser Problematik nicht nur die verschiedenen Konfessionen einschließe, sondern auch alle diejenigen, welche auf die Katechismusfrage, die ich in der französischen Fassung «Pourquoi sommes-nous sur la terre?» zitierte, als Hauptantwort und manchmal auch als einzige Antwort zu sagen hätten: «Weil eines Tages ein Herr und eine Dame – unser Vater und unsere Mutter – miteinander geschlafen haben und dabei ein Kind herausgekommen ist: nämlich ich.» Er antwortete mir, meine Bemerkung gehe auf ein doppeldeutiges Verständnis zurück, welches im Französischen möglich sei, wo das Wort «pourquoi?» sich sowohl auf die Wirkursache wie auf die Finalursache beziehen könne, während diese Doppeldeutigkeit im Deutschen nicht gegeben sei, denn das Wort «wozu?», welches hier unsere Katechismusfrage einleite, bezeichne eben nur die Finalursache, während die Wirkursächlichkeit, von der ich gesprochen hätte, nur dann zum Ausdruck komme, wenn man das «Wozu?» durch ein «Warum?» ersetzte: «Warum sind wir auf Erden?» So hatte die Philologie meine Frage gegenstandslos werden lassen.

Sie war aber vielleicht nicht ganz und gar gegenstandslos geworden. Denn Hans Küng sollte mich später um einige von der Psychoanalyse inspirierte Überlegungen zu diesem Thema bitten. Nun aber, wenn ich die Frage in mir nachklingen lasse, welche mir der Katechismus meiner Kinderzeit stellte, «pourquoi sommes-nous sur la terre?», dann drehen sich alle Überlegungen, welche mir die Psychoanalyse zu diesem Thema eingibt, um das Fragewörterpaar «warum?» oder «wozu?», also um das Paar Wirkursache – Finalursache.

Während ich die Frage nach meinem Ideal stellen höre, nach dem, was die Zielbestimmung meines Lebens, was der Sinn meines Lebens sei, treibt mich das, was an psychoanalytischem Wissen in mir ist, dazu an, mir die Frage zu stellen nach dem Ideal derer, die mich gezeugt haben: Zu welchem Ende haben sie mich gezeugt, welchen Weg, welchen Sinn haben sie für mein Leben entworfen, was war das Verlangen in ihnen, das mir Gestalt gegeben hat? Kurzum, um zu erkennen, was *vor* mir liegt und *wohin* ich gehen muß (?), müßte ich wissen, was an meinem Ursprung *hinter* mir liegt und *durch mich hindurch* wirksam ist, um sich dann *vor* mir als mein Ideal darzustellen. Meine Zielgerichtetheit ist nur aufgrund dessen *meine* Zielgerichtetheit, *mein* Sinn, daß dies schon die Zielgerichtetheit und der Sinn war, den sich im Akt der Zeugung diejenigen gegeben hatten, die mich gezeugt haben. Das «Warum» («Warum bin ich gezeugt worden?») ist es, das Antwort gibt auf die Frage «wozu?»: Zu welchem Ende bin ich gezeugt worden?

Diese Umkehrung der Frage «wozu?» in die Frage «warum?» muß diejenigen, welche sich die Frage «wozu/warum bin ich auf Erden?» im Rahmen des Katechismus oder des Glaubensbekenntnisses stellen, nicht überraschen. Tatsächlich antwortet man ja auf diese Frage, wenn man mir sagt, welchen Zweck Gott

damit verfolgt, daß er mich erschafft und erlöst. Den Menschen, der sich Gedanken macht über seine Bestimmung und sich fragt, welchen Weg sein Leben nehmen muß, um die Erfüllung seines Sinnes zu finden, lädt man ein, den Plan Gottes zu Rate zu ziehen. Dieser Plan und die Art und Weise, wie er von Gott entworfen wurde, eröffnet uns die Möglichkeit, die Zielbestimmung und den Weg dorthin zu entdecken. So ist es der Wille Gottes für mein Leben, welcher das Endziel meines Lebens bestimmt. Oder, um es mit Worten zu sagen, die oft für zu anthropomorph gehalten werden (aber warum wäre es wohl anthropomorpher, vom Verlangen Gottes zu sprechen als von seinem Willen oder seiner Absicht oder seinem Plan?), es ist das Verlangen Gottes, der mich erschuf und erlöste, welches meine Zielbestimmung und den Sinn meiner Existenz bestimmt.

Ein wesentliches Thema des christlichen Lebens wird also darin bestehen, dieses Wollen, diese Absicht, dieses Verlangen Gottes zu dem meinigen zu machen: es zu verinnerlichen und daraus mein eigenes Wollen, meine eigene Absicht und mein eigenes Verlangen zu machen. Ich werde mein Endziel und meine Sinnerfüllung erreicht haben, wenn ich mit dem Endziel und der Sinnbestimmung, welche mein Gott sich gesetzt hat, da er mich schuf und erlöste, in völliger Übereinstimmung sein werde. Darum auch spielt das Thema des *reditus ad Deum* eine solch große Rolle in der christlichen Spiritualität.

Sicherlich bedeutet die Art und Weise, wie dieses Thema abgehandelt wird, bisweilen eine mehr oder weniger regressive Rückkehr zum Ursprung, eine Wiederherstellunng eines mehr oder weniger mythischen früheren Zustandes der Verschmelzung mit einem Gott, der wohl eher als ein Mutterschoß erscheint, in welchem die Seligkeit darin bestünde, sich aufzulösen und sich selbst zu verlieren. Doch selbst wenn dieses Thema eher im Sinne einer konstruktiven Aufgabe zu verstehen ist, im Sinne einer Zukunft, welche herbeizuführen Gott und dem Menschen aufgegeben ist, wenn es sich also auch eher um eine noch zu suchende Zukunft als um eine wiederherzustellende Vergangenheit handelt, so stellt sich der Weg des christlichen Glaubens doch nichtsdestoweniger als eine Rückkehr zu dem dar, der unser Ursprung ist. Übrigens sagt auch die christliche Frömmigkeit, wenn sie vom Tod eines Christen und von seinem Eintritt in ein neues und endgültiges Leben spricht, oft: «Es hat Gott gefallen, unseren Bruder N.N. wieder zu sich zu rufen...» oder auch: «N.N. ist zum Vater heimgekehrt» oder «ins Vaterhaus heimgekehrt» oder so ähnlich.

Die Psychoanalyse hat es aber mit einer mehr menschlichen Vaterschaft und Mutterschaft zu tun. Damit ändert sich aber vieles oder auch nur sehr wenig, je nach dem, wie unser Ideal, wie unser Endziel und unser Lebenssinn bestimmt wurden durch das, was Zielsetzung und Wunsch derer war, die uns zeugten. Der wesentliche Punkt bei dem, was sich hier ändern kann, läßt sich zweifellos von dem her bestimmen, was ich die Kontingenz unserer Zeugung nennen möchte, eine Kontingenz, die zwar nicht als etwas betrachtet werden kann, das die Weise, wie Gott sich zu unserem Ursprung machen will, betrifft, welche aber sehr wohl die Weise betrifft, wie unser Vater und unsere Mutter durch ihr Tun und Wollen sich zu unserem Ursprung machen, ebenso übrigens, wie jede andere Person oder Instanz, die – im weitesten Sinne – an der Zeugung dessen mitwirken, was wir sein sollen, um wirklich ganz wir selber zu sein. Eine Kontingenz, soweit sie auf jene bezogen ist, eine Notwendigkeit dagegen, soweit wir selbst betroffen sind. Ein Ursprung, der wohl kontingenter ist als die Art und Weise, wie Gott unser Ursprung ist. Ein Ursprung aber auch, der zweifellos mehr nötigenden Zwang ausübt als die Art und Weise, wie Gott unser Ursprung ist. Betrachten wir dies einmal näher.

1. Wer ist erwünscht gewesen?

Zunächst könnte es sein, daß wir nicht erwünscht gewesen sind: Unsere Eltern wollten keine Kinder, oder sie fanden, daß sie schon genug Kinder hätten, oder sie wollten gerade zu dieser Zeit keine. Während der Debatten über die Novellierung der Gesetzgebung in Sachen Abtreibung 1972 bis 1975 in Frankreich konnte man von Heranwachsenden (in einem Alter, in dem man besonders bemüht ist, sich seiner Identität zu versichern) oft die Frage hören: Hat meine Mutter vielleicht auch eine Abtreibung verlangt, als sie mit mir schwanger war?

Es könnte auch sein, daß wir nicht so erwünscht waren, wie wir nun einmal sind: man erwartete einen Jungen, und dann kam ein Mädchen... Und schon haben wir einen Menschen, der vielleicht niemals in seinem eigenen Geschlecht wohnen kann, weil dieses Geschlecht immer außerhalb der Wünsche derer lag, die ihn gezeugt haben.

Und wieviele Schicksale haben sich unentwirrbar verknäuelt, weil jemand das Kind war, das an die Stelle einer erstgeborenen Schwester oder eines erstgeborenen Bruders, die im zarten Alter starben, getreten war; oder weil es nicht gelang, ein verstorbenes jüngeres Geschwister zu vergessen; oder weil es nicht gelang, den Bruder, den unsere Mutter in zartem Alter verloren hatte, oder die Schwester, die unser Vater einst verloren hatte, zu ersetzen?

Es gibt noch ein anderes Kind, das noch schwerer zu ersetzen ist und dessen Gewicht noch schwerer auf unserem Geschick lasten kann: das ist das Kind, das unser Vater und unsere Mutter nicht gewesen sind, vielleicht weil in der unendlichen Linie der Generationen ihre eigenen Eltern ihnen die Aufgabe zugewiesen hatten, ein anderes Kind zu sein, als sie nun einmal waren: ein anderes Kind, das sie bis zur Erschöpfung aller ihrer Kräfte haben sein wollen und das sein zu müssen sie zugleich gehaßt haben.

Daß unsere Eltern uns nicht gewünscht haben könnten oder daß sie ein anderes Kind gewünscht haben könnten, als wir es waren, das bringt oft die größten Verwicklungen in unser Geschick hinein, weil es uns dazu bestimmt, etwas anderes zu sein, als wir sein können, das wir aber dennoch sein sollten, um mit dem Wunsch in Einklang zu kommen, der uns gezeugt hat und der uns Gestalt verliehen hat. Was aber hier unserer Identität nur wenig Sicherheit verleiht, das verletzt auch unseren Narzißmus aufs tiefste. Denn es heißt, daß wir nicht das Gravitationszentrum der Beziehung sind, welche unsere Eltern verbindet. Wir sind nur eine Folge, ja ein zufälliges Nebenprodukt dieser Beziehung. Und die Großmannssucht unseres Verlangens nach Allmacht verletzt sich auf nahezu unerträgliche Weise an der unbestreitbaren, aber ganz einfachen Tatsache, daß unsere Eltern, selbst wenn der Wunsch nach einem Kind ohne allen Zweifel im tiefsten Grunde jedes Geschlechtsaktes vorhanden ist, nicht an uns gedacht haben, als sie einander liebten, und daß sie einander nicht um unseretwillen, sondern um ihrer selbst willen geliebt haben: warum und wozu!

Wenn ich mir die Hartnäckigkeit vor Augen geführt habe, mit der die christliche Lehre und Praxis so viele Jahrhunderte hindurch aus der Zeugung den vorrangigen Ehezweck gemacht haben, so habe ich oft gedacht, daß es sich dabei nicht nur um eine massive Verdrängung der Lust oder um eine gesellschaftliche Kontrolle über die Sexualität handelte, sondern auch um einen Protest unseres Narzißmus, der auf diese Weise unseren Primat gegenüber unseren Eltern wieder aufzurichten sucht und sich bemüht, uns selbst wieder zum Gravitationszentrum ihrer Beziehung und ihrer Lust zu machen.

Der französische Psychoanalytiker Conrad Stein hat die Rolle, welche dieser Wunsch im Seelenhaushalt spielt, sehr gut beschrieben: «Ich selbst bin der Erfinder jener Szene, welche die Szene meiner Entstehung ist. Indem ich mich zur ordnenden Instanz für die Begegnung zwischen meinen Eltern mache, habe ich mich selbst gezeugt. Schließlich kann alles, was ich zustande bringe, nur noch in mir selbst geschehen. Daher rührt auch mein Widerstreben, zuzugeben, daß die Begegnung zwischen meinen Eltern außerhalb meines Zuständigkeitsbereichs stattgefunden haben könnte, zeitlich vor mir, so daß sie einfach irgendein historisches Geschehnis gewesen wäre.»[1]

Die Tatsache, daß die Behauptung des Vorrangs der Erzeugung von Nachkommenschaft unter den verschiedenen Zwecken des Geschlechtslebens der Befriedigung des kindlichen Narzißmus dient, läßt auch verstehen, warum diese Behauptung einen derart zentralen Platz einnimmt in einer Religion, welche der Stellung des Sohnes einen solch hohen Rang eingeräumt hat, und zwar in einem Ausmaß, daß dies für Freud – wie für viele Juden und Muslime – den Eindruck erweckte, als hätte sie die Vorrechte des Vaters aufgehoben.

2. Ein Kind, das man töten muß

Das Erbgut, dessen Träger die Chromosomen sind, bedeutet wohl nur wenig, gemessen an dem, welches uns die Wunschvorstellungen einprägte, die unsere Eltern von uns gehabt haben. Diese Wunschvorstellungen sind umso wirksamer, als sie ihnen allermeist und zum allergrößten Teil nicht bewußt werden und als sie vom Augenblick unserer Empfängnis an und durch unsere ganze Kindheit und Jugend und selbst während unseres ganzen Lebens auf uns einwirken. Bis zu unserem Tode – so betagt er uns auch treffen mag – lebt in uns ein Kind, welches genau jenes ist, das die Wunschvorstellungen unserer Eltern uns aufgegeben haben zu sein, jenes, welches diese Wunschvorstellungen uns als Entwurf vorgesetzt haben, als das, was wir sein sollten, jenes «Wozu», mit dem sie durch uns hindurch im Zwiegespräch leben und das aus uns die Bühne eines Schauspiels macht, in dem sie sich mit ihren eigenen Wünschen und Vorstellungen auseinandersetzen. Wir sind zugleich eingeschlossen in dieses Kind ihrer Vorstellungen wie in ein Halseisen und doch auch aus uns heraus und vorwärts gezogen auf jenes andere Kind hin, das wir sein sollten, um wir selbst zu sein.

Darum konnte der französische Psychoanalytiker Serge Leclaire schreiben: «Die psychoanalytische Praxis gründet in einem ständig neuen Bewußtmachen einer tödlichen Gewalt, jener Gewalt, die darin besteht, das wunderbare (oder erschreckende) Kind zu töten, das durch Generationen hindurch zum Zeugen und Inbegriff elterlicher Träume und Wunschvorstellungen geworden ist. Es gibt kein anderes Leben als um den Preis der Tötung dieses ursprünglichen, fremden Bildes, das jedem von uns mit seiner Erzeugung eingeprägt worden ist... Das unbewußte Inbild der Wunschvorstellung der Mutter (man verstehe recht: der Wunschvorstellung, welche die Mutter von ihrem Kinde hat)... wird vom Subjekt in seinem Unbewuß-

ten als ein privilegiertes Inbild eingesetzt werden, als das intimste, aber auch als das fremdeste und beunruhigendste aller Inbilder. Es wird eingesetzt werden als ein Inbild, das niemals das seine gewesen ist und niemals das seine werden wird, und das dennoch aufgrund seiner absoluten Fremdheit das Allergeheimste, ja das Heiligste ... dessen bilden wird, was das Subjekt ist. Dieses bevorrechtigte unbewußte Inbild ist es, was ich das ursprünglich narzißtische Inbild nennen möchte. Das Kind, das getötet werden muß, das Kind, das verherrlicht werden muß, das allmächtige Kind, das erschreckende Kind – das ist die Vorstellung des ursprünglichen narzißtischen Inbildes: Verfluchter und unausweichlich zugeteilter Anteil des Erbes eines jeden; Gegenstand der ebenso notwendigen wie unmöglichen Tötung.»[2]

Warum/wozu sind wir auf Erden? Aus dem Grunde, aus dem unsere Eltern uns gezeugt haben. Über das «Wozu» wissen wir nicht viel, außer daß dieser Grund zweifellos nicht wir selbst sind. Über das, was sie wollten, daß wir es seien, kennen wir – aber mit welch fremdem und mühsamem Wissen! – die Spur, welche ihre Wünsche in uns hinterlassen haben. Über das, was wir zu sein haben, um wir selbst zu sein, wissen wir, daß wir «jeden Tag diesen Tod des wunderbaren oder erschreckenden Kindes, welches wir in den Träumen derer waren, die uns gezeugt haben oder unser Werden mit angesehen haben»[3], durchzuleben haben.

3. Das imaginäre Kind

Das Paradoxe ist, daß die psychoanalytische Arbeit und sogar die Arbeit unserer Existenz selbst, obgleich sie immer die Tötung des Kindes ist, von dem ich soeben gesprochen habe, doch ebensosehr der Aufbau eines Kindes ist: «Der Aufbau des Kindes, das der Patient gewesen ist, ist einer der wesentlichsten Gesichtspunkte der analytischen Arbeit.»[4] Aber es handelt sich dabei nicht, wie eine allzu genetische Auffassung von der Psychoanalyse glauben zu machen geneigt ist, um eine Entdeckung seiner selbst durch die Freilegung der kleinsten Mäander des historischen Prozesses, der den Patienten von seiner Kindheit bis zu seinem derzeitigen Zustand geführt hat. Und es handelt sich noch weniger, wie Paul Ricœur in seiner Interpretation der Psychoanalyse[5] zu Unrecht hat glauben machen wollen, um eine Erkundung, die das Subjekt zu seiner Archäologie zurückführen und darin einschließen würde.

Es handelt sich hier vielmehr um nichts weniger als um eine Aufbauarbeit, welche Ordnung in die Gegenwart bringt und den Weg in die Zukunft eröffnet. Denn die psychoanalytische Praxis zeigt, daß der Patient (welches auch immer sein Geschlecht sein mag) sowohl möchte, daß der Psychoanalytiker (welches auch immer sein Geschlecht sein mag) ihm ein Kind mache, wie er auch das Kind des Psychoanalytikers sein möchte, daß er also gleichzeitig die Mutter und das Kind sein möchte, das heißt, daß er gleichzeitig seine eigene Mutter und das Kind seiner Mutter sein möchte. Jeder Mensch trägt als eine der grundlegendsten Wunschvorstellungen das Verlangen in sich, derjenige zu sein, der seiner Mutter ein Kind macht, die Mutter zu sein, der man das Kind macht, das er selbst ist, und schließlich das Kind zu sein, das seine Mutter wollte, man möchte es ihr machen.

Conrad Stein hat es verstanden, um dieses Thema des «imaginären Kindes» herum eine der tiefgründigsten und originellsten Darstellungen sowohl der psychoanalytischen Heilpraxis wie des Aufbaus des Subjektes zu entwerfen, wobei dieses «imaginäre Kind» das Resultat der Verdichtung aller dieser Konfigurationen von Kindern darstellt, welche der Patient sein und machen möchte, eine Art Nabel alles dessen, was er ist und was er zu sein hätte: «Die Geschichte des Kindes aufzubauen, das er gewesen ist, das gleichzeitig er selbst und das Produkt seiner selbst ist, das heißt weniger, eine der Verkörperungen des imaginären Kindes zutage zu fördern, als vielmehr seiner habhaft zu werden im Vollzug eines Werkes, dessen Gestalt nie endgültig ist, nie vollendet sein wird.»[6]

Und man könnte wohl von der Existenz des menschlichen Subjekts dasselbe sagen, was Stein von dem Vorgang einer Psychoanalyse sagt: Ihre Zielsetzung (ihr «Wozu») ist es, «mit Hilfe eines Dritten einem Werk zur Anerkennung zu verhelfen, das eigentlich in nichts anderem bestehen sollte als in der eigenen Person seines Schöpfers. Ein solches Werk ist ein imaginäres Werk in dem Sinne, daß es eigentlich nur Gestalt annehmen kann in seinen Inbildern: als ein Kind, das in Gedanken dargestellt wird von dem Kind, das man einmal gewesen ist, ebenso aber auch von dem Kind, das man zu haben gewünscht hätte, ist es ein imaginäres Kind.»[7]

Warum/wozu sind wir auf Erden? Wie es auch um das Warum bestellt sein mag, das Wozu, das unserem Leben Sinn verleihen könnte, dürfte sowohl in dem Aufbau des Selbst als seines eigenen Werkes bestehen wie auch in der Notwendigkeit, dem Urheber und dem Ergebnis dieses Werkes Anerkennung zu verschaffen, das heißt sich selbst als Subjekt. Diese Aufgabe ist so lebenswichtig (denn sich ihr entziehen zu wollen wäre tödlich) und so unmöglich (so daß sie immer aufs neue in Angriff genommen werden muß) wie jene andere Aufgabe, die nach Serge Leclair darin besteht, täglich neu in unserem Leben das Sterben jenes wunderbaren

Kindes zu vollziehen, das wir in den Träumen derer waren, die uns gezeugt haben.

4. Das Ichideal

Die Frage nach der Beziehung zwischen dem Warum und dem Wozu kann auch noch von einem anderen Gesichtspunkt her angegangen werden, der leicht zugänglich ist für denjenigen, der mit dem Werk Sigmund Freuds und mit der Auffassung der Persönlichkeit vertraut ist, welche sich von dorther in den psychologischen und pädagogischen Wissenschaften verbreitet hat. Seit 1914, das heißt vor der Erarbeitung des zweiten methodischen Instrumentarismus (Ich–Es–Überich) und somit also, bevor er von einem Überich sprach, führte Freud den Begriff «Ichideal»[8] ein, und zwar zur Bezeichnung einer «Instanz der Persönlichkeit, welche das Ergebnis aus der Konvergenz des Narzißmus (Idealisierung des Ichs) und der Identifikation mit den Eltern, mit denen, die an ihre Stelle treten, und mit den gemeinschaftlichen Idealen darstellt»[9]. Freud bemerkte dazu: «Das, was der Mensch sich durch Projektion als sein Ideal vorstellt, ist der Ersatz für den verlorenen Narzißmus seiner Kindheit; zu jener Zeit war er selbst sich sein eigenes Ideal.»[10] Hier sieht man, daß das Ideal, das, was vorwärtsgerichtet das «Wozu» bildet, eine Projektion ist, eine Projektion dessen, was hinter und über mir liegt, in Richtung auf das vor und unter mir Liegende. Als Freud später die Instanz des Überichs entwickelte, hatte er die Neigung, «Überich» und Ichideal nahezu als Synonyme für die Bezeichnung einer Instanz zu verwenden, welche die Funktionen des Verbots und des Ideals vereint.

Nun liegt für unser Thema das Wesentlich darin, daß diese Instanz des Überichs durch die Identifikation mit den Eltern Hand in Hand mit dem Abbau des Ödipuskomplexes aufgebaut wird. Hier konstituiert sich das Subjekt durch die Verinnerlichung des elterlichen Ideals und der elterlichen Verbote. Es muß sogar noch mit Freud präzisiert werden, daß «das Überich des Kindes sich nicht nach dem Bild der Eltern formt, sondern vielmehr nach dem Bild ihres Überichs. So füllt es sich an mit demselben Inhalt und wird so zum Repräsentanten der Tradition und aller Werturteile, welche auf diese Weise über Generationen hin fortbestehen»[11]. Diese Konstituierung des Subjektes durch Identifikation mit den elterlichen Wertvorstellungen ist das Paradigma weiterer Identifikationen mit sittlichen, gesellschaftlichen oder institutionellen Wertvorstellungen, Instanzen oder «Persönlichkeiten».

Man sieht also, daß das Ideal, welches das Subjekt sich gibt, die Zielbestimmung, welche es sich selbst und dem Leben setzt, daß der Sinn, auf den hin es seine Zukunft ausrichtet und an dem es seine Gegenwart und seine Vergangenheit beurteilt, ihm von dem her zukommen, welcher ihn gezeugt hat, also von allen, welche es gezeugt haben, und von der Art und Weise, wie sie dies getan haben. Hier ist es noch einmal das Warum, welches Antwort auf die Frage nach dem Wozu gibt; es ist die Antwort auf die Frage nach der Wirkursache, welche die Frage nach der Finalursache beantwortet.

Dies bedeutet nicht, daß das eigenständige Finden der Zukunft oder die Autonomie in der Gegenwart unmöglich würden. Paul Ricœur hat entschieden unrecht gehabt, wenn er sich auf den Gegensatz zwischen Archäologie und Teleologie fixiert hat, um damit die Behauptung zu stützen, daß die Psychoanalyse sich selbst und alles andere auf die Archäologie reduziere, so daß sie sich selbst und allem anderen den Weg zur Teleologie versperre[12]. Aber dies bedeutet wohl, daß wir unsere Selbstverwirklichung nur dadurch erreichen können, daß wir in das Erbe derer eintreten, die uns gezeugt haben. Dies schließt dennoch nicht aus, daß wir, um leben zu können, das Kind töten müssen, das wir in ihren Träumen gewesen sind.

5. «Wozu» und «Warum» sind keine Namen für Gott

Befinden wir uns nun gegenüber den Absichten, den Plänen und den Wünschen, die wir Gott hinsichtlich der Endbestimmung und des Sinnes unserer Existenz zuschreiben, in derselben Situation? Die Wünsche Gottes sind aufs Ganze gesehen sowohl weniger kontingent wie auch weniger nötigend als diejenigen unserer Erzeuger und aller derjenigen, welche durch ihre Wunschvorstellungen an unserer Persönlichkeitsbildung mitgewirkt haben. Weniger kontingent sind Gottes Pläne, weil sie weniger den Wechselfällen einer so von Einzelheiten bestimmten Geschichte, wie es die unseres Vaters, unserer Mutter und jeder anderen Elternfigur ist, verhaftet sind und weil sie uns nicht etwas ähnlich Zufälligem unterwerfen wollen; weniger nötigend ebenfalls, weil Gott – wenn man es so ausdrücken darf – es sich eher als menschliche Erzeuger leisten kann, daß Wesen, die er nach seinem Bilde geschaffen hat, indem er ihnen Verstand und Freiheit gab, auf autonome Weise leben und ihr eigenes Geschick schmieden, soweit sie es nur vermögen. Kurzum: Obgleich die göttliche Kausalität die – im metaphysischen Sinne – zwingendste von allen möglicherweise auf uns einwirkenden Kausailitäten ist, müßte sie uns normalerweise doch als die am wenigsten dem Zufall unterworfene und die am meisten befreiende Kausalität erscheinen: Wir brauchen das Kind, das wir im Traum Gottes waren, nicht zu töten.

Das Gesagte mag genügen, um sich bewußt zu machen, daß der Narzißmus des Menschen eine solche

Auffassung von Gottes Wünschen und Plänen für sein Leben gar nicht gelten lassen kann, denn dann müßte er darauf verzichten, sich einer Vorstellung hinzugeben, nach welcher er das Kind wäre, von dem Gott geträumt hätte. Man darf tatsächlich nicht vergessen, daß es zu einem Teil tatsächlich der Narzißmus des Subjekts ist, welcher das wunderbare und erschreckende Kind zustandebringt, welches das Subjekt in den Träumen seiner Eltern gewesen sein soll. Sicherlich haben die Wunschvorstellungen, welche seine Eltern von ihm gehabt haben, es in dieser Gestalt entstehen lassen. Aber es gibt da auch einen Zwang in der Phantasie des Subjektes, sich vorzustellen, daß seine Eltern ihm diese bestimmte Gestalt gegeben haben, denn dies ermöglicht dem Subjekt, sich vorzustellen, daß es selbst der Mittelpunkt der elterlichen Welt gewesen sei, der Mittelpunkt der Wünsche und Vorstellungen seiner Eltern. Ich habe dies schon erwähnt im Zusammenhang mit dem Bedürfnis, sich vorzustellen, das Kind sei der Mittelpunkt und das Ziel des sexuellen Tuns der Eltern. Nicht weniger zwingend ist es, sich vorzustellen, es sei der Mittelpunkt und das Ziel des schaffenden und erlösenden Handelns Gottes.

Man würde sicherlich nicht wagen, dies so zu formulieren. Aber man bringt doch fast das gleiche zum Ausdruck, wenn man jedes kontingente Element unseres Lebens, so geringfügig es auch sein mag, zum Ergebnis und zum Ziel eines unmittelbaren Wunsches Gottes macht. Wenn man sich jede noch so geringfügige Einzelheit unseres Daseins als von Gott gewollt vorstellen wollte: warum bin ich ein Mann statt eine Frau, warum bin ich Franzose statt Deutscher oder Chinese, warum lebe ich im 20. statt im 13. oder 35. Jahrhundert? Warum habe ich gerade diese Frau kennengelernt statt jener anderen, warum gerade diesen Freund, diesen Feind, diesen Lehrer, diesen Schüler? Jedesmal könnte ich antworten: Weil Gott es so gewollt hat. Ich könnte mir also jede Einzelheit meines eigenen Lebens als die Spur und die Folge eines Wunsches Gottes vorstellen. Sicherlich handelt es sich dabei um ein Warum. Aber dieses Warum begründet ein Wozu, denn es bietet die Möglichkeit, den zufälligsten und kontingentesten Elementen meines Lebens Sinn zu geben; denn diese Elemente erhielten auf diese Weise eine Finalität, eine Zielbestimmung, ein Wozu, und zwar nicht das schlechteste, eben weil es in Gott ein Wozu gäbe, das Rechenschaft über den Grund ihres Daseins gäbe.

Der enge Rahmen dieses Beitrags erlaubt mir nicht, eine solche Auffassung von Gott, von seiner Vorsehung und seiner Kausalität sowie die Vorstellung vom Menschen, die von einer solchen Gottesvorstellung gestützt würde, einer Kritik zu unterziehen[13]. Um aber in aller Kürze wenigstens das Ergebnis zum Ausdruck zu bringen, welches für mich als gläubigen Christen, der ich bin, die Erfahrung der Psychoanalyse und der Kontakt mit ihrer Theorie und Praxis gehabt haben, will ich wenigstens sagen, daß ich mir die Wünsche Gottes für den Menschen und für die Welt nicht mehr so vorstellen kann, als wenn sie das Gesamtgefüge der Welt und der menschlichen Lebensbedingungen ebenso wie auch deren kleinste Einzelheiten erklärten (warum) und ihnen einen Sinn gäben (wozu). Noch weniger kann ich mir Gottes Wünsche für mich als etwas vorstellen, was den Gesamtkomplex meines Lebens und seine geringfügigsten Einzelheiten erklärte und ihnen einen Sinn gäbe. In einem gewissen Sinne stimmt es wohl, daß ich auf die Frage «Warum/wozu bin ich auf Erden?» keine andere Antwort habe als diese: «Weil mein Vater, Etienne Pohier, und meine Mutter, Eugénie Pohier, geborene Boulanger, mich ebenso wie meine Schwester und meine beiden Brüder gezeugt haben – in irgendeinem der Augenblicke, da sie einander geliebt haben.» Und dies ist wahrhaftig keine so schlechte Art und Weise noch ein so schlechter Grund, zum Dasein gebracht zu werden.

Aber Gott erscheint mir nicht als derjenige, welcher eine Antwort lieferte weder auf die Frage «warum» noch auf die Frage «wozu» – sei es hinsichtlich meines Lebens, sei es hinsichtlich des Menschen schlechthin, sei es hinsichtlich der Welt. Gott liefert mir nicht die Erklärung für den Grund und auch nicht die Zielbestimmung dessen, was ist. Gott ist ein Ereignis, ein Sein, das sich inmitten meines Lebens erhebt, das sich inmitten der Menschenwelt erhebt. Die gute Nachricht des Evangeliums lautet nicht, daß wir nun eine Antwort auf das Wozu und auf das Warum haben, sie lautet vielmehr, daß Gott mit uns sein kann und daß wir mit ihm sein können. Und wenn ich mir diesbezüglich eine Wozu- oder Warum-Frage stelle, so geschieht dies in so anthropomorphen Begriffen wie denen des Evangeliums und der Bibel, dann geht es dabei um das Warum und das Wozu, nach dem man beim Lieben immer fragt: Aber warum liebt er mich denn letzten Endes, wie konnte das geschehen, daß er mich liebt, warum ist er gerade so, wie er ist, wie kam es dazu, daß er gerade so ist? Warum und wozu ist er er? Und warum und wozu will er bei mir sein? Ich bekenne – im Sinne des Glaubensbekenntnisses –, daß Gott mir nicht die Möglichkeit gibt, Antwort zu geben auf ein anderes Warum oder ein anderes Wozu als die hier genannten. Das soll nicht heißen, daß ich notwendigerweise anderswo Antworten finde. Aber ich bin nur ein Mensch. Und Gott ist mein Gott. Nicht mein Wozu und mein Warum.

[1] C. Stein, L'Enfant imaginaire (Denoël, Paris 1971) 315.

[2] S. Leclaire, On tue un enfant (Le Seuil, Paris 1975) 15 und 21 – 22.

[3] AaO. 13.

[4] C. Stein, A qui revient la paternité de l'œuvre dans la situation analytique, au patient ou au psychanalyste ? : Interprétation (Montréal) 3 (1969) Nr. 1 – 2, 98. Wiederaufgenommen in : C. Stein, La mort d'Œdipe (Paris 1977) 101.

[5] Vgl. Ricœur, De l'interpretation. Essai sur Freud (Le Seuil, Paris 1965).

[6] C. Stein, A qui revient... 111. (La mort d'Œdipe 116).

[7] C. Stein, L'Enfant imaginaire, 372.

[8] Man sollte das Ichideal, von dem hier die Rede ist, nicht mit einem anderen Freudschen Begriff verwechseln : mit dem Idealich. Im übrigen sind die Unterschiede und Beziehungen zwischen diesen beiden Instanzen Gegenstand der wissenschaftlichen Diskussion der Theoretiker der Psychoanalyse. Vgl. J. Laplanche und J.-B. Pontalis, Vocabulaire de la psychanalyse (Paris 1967) 184 – 186 und 255 – 256. Vgl. auch D. Lagache, La psychanalyse et la structure de la personalité : La Psychanalyse 6 (1961), vor allem 36 – 47. Außerdem die gesamten Akten des 33. Kongresses der Psychoanalytiker romanischer Sprache, Paris 1973, welcher ausschließlich dem Thema «Ichideal» gewidmet war : Revue française de psychanalyse 37 (1973) 705 – 1200.

[9] J. Laplanche und J.-B. Pontalis, 184.

[10] S. Freud, Zur Einführung des Narzißmus, Gesammelte Werke X, 161 (1914) (Standard Edition XVI, 94).

[11] S. Freud, Nouvelles conférences sur la psychanalyse (Gallimard, Paris 1936) 94–95 (= Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, 1932, G.W. XV, 73; S. E. XXII, 67).

[12] Vgl. P. Ricœur, aaO.

[13] Ich erlaube mir, den Leser hier auf eine soeben erscheinende Arbeit zu verweisen, in der ich diese Kritik ausführlich zu leisten suche : Quand je dis Dieu (Le Seuil, Paris 1977).

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

JACQUES-MARIE POHIER

1926 in Etrépagny (Frankreich) geboren. Dominikaner. 1954 Priesterweihe. Studien an der Sorbonne, an den Fakultäten von Le Saulchoir und an der Universität Montréal (Kanada). Lizentiat in Philosophie und Theologie, Doktorat in Philosophie. Derzeit Professor in Le Saulchoir, wo er mehrere Jahre Vizerektor der Fakultäten und Dekan der Theologischen Fakultät war. Von seinen Veröffentlichungen seien erwähnt : Psychologie et Théologie (Paris 1967) ; Au nom du Père. Recherches théologiques et psychanalytiques (Paris 1972). Anschrift : 20 rue des Tanneries, F–75 Paris 13, Frankreich.

Ist die alte Katechismusantwort noch ausreichend?

David Tracy

Eine katholische Antwort

Wie der Beitrag von Frans van de Poel zeigt, stellt die traditionelle katholische Antwort auf die Katechismusfrage «Wozu hat Gott mich geschaffen?» in ihrer Hauptlinie eine von Fall zu Fall leicht abgewandelte Fassung der grundlegenden Aussage «Um ihn in dieser Welt zu erkennen, ihn zu lieben und ihm zu dienen und dermaleinst mit ihm für immer in der kommenden Welt glücklich zu sein» dar. Tatsächlich hat es, wie seine ausgezeichnete historische Untersuchung zeigt, bis zum Erscheinen des Holländischen Katechismus für Erwachsene, keine positivere Erwähnung des «irdischen Glücks» gegeben. Seit dieser Zeit hat sich dann der Schwerpunkt der Antwort noch mehr verschoben, und zwar aufgrund der gewandelten Fragestellung hinsichtlich der Bedeutung unseres Lebens in Zeit und Geschichte.

1. Die veränderte Fragesituation

Ein Weg, um die Bedeutung dieser Verschiebung richtig zu erfassen, besteht darin, daß man das Hauptaugenmerk zunächst nicht auf die Antwort, sondern auf die Frage richtet. Wie die innere Logik jeden hermeneutischen Verstehens lehrt, besteht die grundlegende Aufgabe bei der Interpretation jeder Antwort tatsächlich darin, zunächst und vordringlich die Frage zu erhellen, auf welche eine Antwort gegeben wird.

In diesem Zusammenhang ist zu vermerken, daß die oben zitierte gebräuchlichste Antwort der nachreformatorischen katholischen Katechismen eine Frage in sich schließt («Wozu hat Gott mich geschaffen?»), welche allem Anschein nach ganz in ihre Situation hineinpaßt. Mit dem Wort «Situation» – dies sei hier angemerkt – soll hier nicht bloß ein Bezug zu den besonderen historischen Ereignissen und Persönlichkeiten, welche die besondere Fragestellung bedingten, zum Ausdruck gebracht werden. Man kann vielmehr den Begriff «Situation» in einem hintergründigeren und damit radikaleren Sinne verwenden. So verwendet zum Beispiel Paul Tillich diesen suggestiven Ausdruck, um damit den Bezug auf ein grundlegendes *Ethos*, auf die hauptsächlichen existentiellen Fragen herzustellen, die sich aus den wichtigsten kulturellen Wirklichkeitsbereichen (Kunst, Philosophie, Religion) einer bestimmten Epoche erschließen lassen.

Einige Anwärter auf die Rolle der wichtigsten existentiellen Fragen aller Epochen überhaupt oder auch besonderer Epochen im christlichen Denken seien hier genannt: Die Frage nach Sittlichkeit und Endlichkeit für die griechischen Schriftsteller der patristischen Zeit; die Frage nach Ordnung und Harmonie in einem Universum des Glaubens und der Vernunft für die Denker des Mittelalters; die Frage persönlicher Sündenvergebung für Luther; die Frage nach dem wirklichen Sinn einer authentischen Existenz inmitten einer kulturellen Krise der Sinnlosigkeit für Tillich selbst und für andere «existentialistische» Theologen; die Frage, wie man authentische Antworten geben könne angesichts der miteinander zusammenhängenden Grenzsituationen der Entfremdung in Gesellschaften der «Ersten Welt» und der Unterdrückung und Ausbeutung in Gesellschaften der «Dritten und Vierten Welt» für zeitgenössische Vertreter der «Befreiungstheologie» und der «politischen Theologie».

Manchen katholischen Theologen könnten solche Analysen der hauptsächlichen existentiellen Fragen, wie sie aus den sich verändernden kulturellen (und dadurch grundlegend existentiellen) «Situationen» christlicher Reflexion erschlossen werden können, zwar von kulturellem, nicht aber von wirklich theologischem Interesse erscheinen. Denn wie sehr auch immer katholische Theologen hinsichtlich der besonderen Inhalte von Karl Barths Theologie anderer Meinung sein mögen, so teilen sie doch die Grundhaltung, die zum Ausdruck kommt in seinem herausfordernden Angriff auf *alle* Theologien, welche situationsbedingte Fragen artikulieren, bevor sie die kerygmatische Antwort interpretieren. Nach Barths eigenen Worten wird der Mensch von der Offenbarung getroffen wie von einem Stein, den man ihm nachgeworfen hat.

Für die meisten katholischen Theologen jedoch gilt, daß der Hauptstrom der katholischen Tradition bezüglich der Beziehung zwischen Glaube und Vernunft in ihnen die Neigung stärken könnte, Paul Tillichs Bemerkung zu den Ausführungen von Karl Barth – *ceteris paribus* – zuzustimmen: «Die Menschen erhalten nicht Antworten auf Fragen, die sie nie gestellt haben.» Die Offenbarung sollte sicherlich nicht nur unsere Antworten, sondern auch schon unsere Fragen umgestalten. Es schiene aber wohl ein wenig gelungener Kommentar zu den umgestaltenden Kräften der christlichen Offenbarung, wenn man behaupten wollte, wie

es tatsächlich geschieht, die Frage «Wozu hat Gott mich geschaffen?» sei nicht genau so eine situationsabhängige Frage wie jede andere Frage in der Geschichte des christlichen Denkens.

Es stellt eine seltsame Kluft dar, wenn die gelehrte katholische Theologie dazu neigt, jede Art von Analyse hinsichtlich der Situationsbedingtheit der katholischen Katechismusfrage und -antwort als schwieriger hinzustellen als die meisten Analysen ähnlicher Art. Die Ehrlichkeit nämlich fordert, folgendes zu vermerken: Obwohl es verschiedene hervorragende katholische historisch-hermeneutische Studien über die Ethos-Situation der Zeit des Neuen Testaments, der Epochen der Patristik und des Mittelalters, der Reformationszeit, einzelner Perioden der katholischen nachtridentinischen Kirchengeschichte oder der Zeit vor dem Zweiten Vatikanum gibt (z.B. die verschiedenen Arbeiten von Aubert wie die Arbeit über die Tübinger Schule, über Newman und über Pascal, oder auch Pottmeyers tiefgrabendes Werk über das Erste Vatikanum) und ebenfalls manche geistvollen Analysen der wechselnden «Fragen» der Jahre während des Zweiten Vatikanums und nachher, scheinen uns zwar nicht historisch-empirische Analysen, wohl aber «Ethos-Analysen» für die Situationen zu fehlen, welche prägend waren für die Hauptrichtung der katholischen Frage und Antwort in den verschiedenen Katechismen der Zeit nach dem Tridentinum und vor dem Zweiten Vatikanum.

Gewisse Grundzüge dieser «Situation» scheinen jedenfalls eindeutig klar zu sein: Die Frage «Wozu hat Gott uns geschaffen?» muß uns – ganz anders als die Fragen, welche sich aus den biblischen, patristischen, mittelalterlichen Perioden oder aus der Zeit nach dem Zweiten Vatikanum erschließen lassen – relativ unexistentiell anmuten verglichen mit solchen Fragen wie der Frage nach der Sterblichkeit, nach Harmonie, Sündenvergebung und Sinn. In einem gewissen Sinne könnte diese Katechismusfrage natürlich als eine andere Formulierung für eine der oben aufgezählten Fragen dienen. Und dennoch: Die ausgeprägter streng intellektualistisch angelegte Formulierung der Frage legt schon den Gedanken nahe an eine Situation relativer Sicherheit gegenüber den Verwirrungen und existentiellen Ungewißheiten, wie sie aus den anderen situationsbedingten Fragen sprechen.

Diese Formulierung der Frage läßt auch an die ziemlich sichere Welt des «Corpus Christianum» denken, in welcher klare, deutliche und in ihrer Art bewundernswürdig zielbewußte Fragen ebensolche klare und deutliche Antworten empfingen. Sie läßt nicht den Gedanken aufkommen an eine im höchsten Maße beunruhigte Welt, in der eifrig bemühte Sucher nach Wahrheit und Sinn rastlos kämpfen – wie Augustinus in der Spätantike oder Karl Rahner in unserer Zeit –, um so die angemessenste Weise zu finden, wie eine Frage formuliert werden könnte, die wirklich ein Echo unserer Erfahrung der radikalen Ungewißheit aller Existenz darstellt, so daß die Offenbarung sowohl als Konfrontation wie als heilende Macht ihre eigentümlich umwandelnde Aufgabe erfüllen kann. So erst verwandelt die Offenbarung unsere Alltagsfragen und die gewöhnten, manchmal glanzlosen und manchmal brillanten, aber doch letztlich unbefriedigenden Antworten, welche wir aus unseren eigenen Möglichkeiten schöpfen.

Wenn man sich zu einer Analyse der Katechismusfrage der gebräuchlichen Antwort «Ihn in dieser Welt zu erkennen, ihn zu lieben, ihm zu dienen und dermaleinst für alle Ewigkeit bei ihm glückselig zu sein» zuwendet, so findet man weitere Schlüssel zur Erschließung des Ethos der «Situation» und damit zu den Hauptquellen der Tradition, auf welche man sich zu diesem Zwecke beruft.

Der erste Grundzug dieser Antwort, welcher Achtung gebietet, ist ihre Eindeutigkeit und Direktheit. Wie schon die Frage, auf welche sie eingeht, erschließt auch die Antwort eine Welt der Sicherheit im Glauben wie auch der Klarheit über den Glauben, vor der wir modernen Menschen nur Respekt haben können – manchmal mit einer leicht neiderfüllten Bewunderung, manchmal mit einer Art nostalgischen Bedauerns untermischt.

Dennoch wissen wir auch, daß diese Antwort nicht auf wirklich umgestaltende Weise in unsere Situation eingreift, die bestimmt ist von dem nachkartesianischen Empfinden radikaler Verunsicherung unserer persönlichen Existenz oder auch von dem nachmarxschen Empfinden der Entfremdung und der Unterdrückung im Bereich unserer sozialen Existenz. Ohne Arroganz, aber auch ohne Bedauern wissen wir, daß diese Frage und diese Antwort für unsere Situation ebensowenig genügen können, wie die Antwort von Justinus Martyr für Augustinus genügt hätte.

2. *Perspektiven einer weiter ausladenden Antwort*

Ein zweiter Grundzug der traditionellen Antwort kann uns jedenfalls als kerygmatisch im besten Sinne des Wortes anmuten: als tatsächlich repräsentativ für den Kern der Tradition in ihrer besten Form. Denn wer, der diese Antwort (Gott zu erkennen, ihn zu lieben und ihm zu dienen!) liest, kann bezweifeln, daß sie von einem radikal theozentrischen Charakter bestimmt ist? Überdies befreit schon die literarische Gattung des Katechismus als solche, welche zur Anerken-

nung eines Adressaten zwingt, der Fragen stellt, die scholastische Gotteslehre von ihrem *quoad-se-Charakter*, so daß sie eine mehr *quoad nos* ausgerichtete Formulierung annehmen kann. Denn uns, den Fragern, wird deutlich zu verstehen gegeben, daß die christliche Botschaft nicht einzig und allein eine Botschaft zum Trost oder zur Information ist. Sondern vielmehr Gott – und Gott allein! – ist die für unsere Existenz grundlegende Wirklichkeit. Wenn wir uns diese Wahrheit aller Wahrheiten wirklich zueigen machen, dann können wir nicht mehr anders, als uns zu entscheiden, uns die höchstmögliche Forderung abzuverlangen: diesen Gott in diesem Leben zu erkennen, ihn zu lieben und ihm zu dienen.

Es bleibt natürlich wahr, daß die Frage nach Gott hier nicht so radikal gestellt wurde wie die Frage nach dem Sinn unserer Existenz – wie dies Origenes, Augustinus, Thomas, Pascal, Newman und die meisten zeitgenössischen Theologen getan haben. Dennoch bleibt bestehen, was über die radikale Theozentrik der Antwort und über den gebieterisch-fordernden Aspekt (erkennen, lieben, dienen) in der Beschreibung der Jüngerschaft gesagt wurde, und dies schon sollte genügen, jeden allzu einfachen Versuch in Frage zu stellen, die Wirklichkeit Gottes durch eine wenn auch noch so radikale Erfahrung einer Situation bestimmen zu wollen. Um es in einer etwas theologischeren Sprache zu sagen: Es mag wohl richtig sein, daß die Tendenz zugunsten einer quoad-se-Sprache von Gott die Gefahr in sich barg, den radikal anthropologischen quoad-nos-Charakter unserer grundlegenden existentiellen Frage nach Gott zu verdunkeln. So gesehen ist die traditionelle Antwort von der Tendenz bestimmt, diese Frage unformuliert stehen zu lassen. Damit aber verdunkelt sie – trotz all ihrer allzu hoch bewerteten Klarheit – den radikal existentiellen Charakter der Frage selbst und das radikale Vertrauen auf Gott und das Treueverhältnis zu Gottes Sache, bei der es um die Liebe geht, so daß der Glaube des Christen vor allem als «Glaube *an* Gott» definiert werden müßte, ehe er sich als ein «Glaube, *daß*» Gott existiert und diese oder jene Eigenschaften hat usw., darstellt.

Jedenfalls kann die ungeschützte und irgendwie unbekümmerte Art der radikalen Theozentrik der traditionellen Antwort als Herausforderung an unsere eigenen Formulierungsversuche dienen. Die Intensität, mit der wir modernen Menschen die Sinnkrise erfahren, hat solchen Einfluß auf unsere Fähigkeit, grundlegende Fragen zu stellen, ausgeübt, daß wir beständig versucht sind – auch in unseren Theologien! –, zutiefst existentielle Anthropologien zu entwickeln ohne eine gleicherweise tiefe Theologie. Gerade so wie die katholische Tradition im besten Sinne immer mutig für eine radikale Lehre von der Sünde eingetreten ist, solange nur dafür gesorgt war, daß auch die Lehre von der Gnade gleich radikal war, so könnte auch die «Alte Antwort» des Katechismus uns als Erinnerung daran dienen, daß, wie radikal auch immer die existentiellen, persönlichen Fragen in der «Situation» sein mögen, der christliche Glaube uns doch noch eine viel radikalere Antwort erschließt: die Wirklichkeit Gottes und damit die Vertrauenswürdigkeit der Wirklichkeit selbst, deren letztes Wort der Gott ist, welcher Liebe ist. Diese Antwort bedeutet ein Infragestellen und eine Verwandlung aller unserer üblichen Fragen und Antworten.

Es stimmt auch, daß die Theozentrik dieser traditionellen Antwort eines christozentrischen Brennpunktes ermangelt. Wie die reformatorische Tradition in der Theologie uns gelehrt hat und wie auch fast jeder der bedeutenden zeitgenössischen katholischen Theologen betonen würde, ist eine Theozentrik, die nicht mit einer Christozentrik (die nicht notwendigerweise exklusivistischer Art sein muß!) verbunden ist, unzureichend. Denn sie spricht nicht aus dem Herzen der biblischen Offenbarung, daß Gott sich selbst entscheidend offenbart hat in dem Gnadenereignis Jesu, des Christus. Dieser oft gehörte Einwand ist zweifellos von größtem Gewicht. Und dennoch, um mit den Scholastikern zu sprechen: *debemus distinguere*. Jedes besondere Frage-Antwort-Paar in jedem Katechismus muß gesehen werden im Zusammenhang der Gattung als ganzer. Wenn das Ganze keinen christozentrischen Charakter trägt, dann können auch seine Teile diesen nicht ersetzen.

Ebenso wie wir wissen, daß man der Summa Theologica des Thomas von Aquin anständigerweise nicht den Vorwurf machen kann, es fehle ihr an Christozentrik, weil der radikal theozentrische Charakter der ersten beiden Teile erst in Teil III radikal christozentrisch werde, so weisen die traditionellen Katechismen – denen sicherlich die geniale Anlage des exitus-reditus-Schemas in Thomas' literarischer Gattung für die Summa Theologica fehlt – eine bescheidenere literarische Gattung auf, hinter welcher sich ein Denkschema verbirgt, das aufs Ganze gesehen ursprünglich christozentrisch ist.

Dessen ungeachtet sollte eine aus dem Geist der Fairneß kommende Apologie für den Katechismus hier (oder auch für die Struktur von Thomas' Summa Theologica hinsichtlich dieses Themas) nicht die Tatsache verdunkeln, daß eine authentisch christliche Antwort auf die Frage nach dem Sinn unseres Lebens einen radikal antrhopozentrisch-christozentrisch-theozentrischen Charakter aufweisen muß, wenn sie der allumfassenden Komplexität, der durchdringen-

den und alles umwandelnden Kraft des christlichen Kerygmas selbst treu sein will. Aus eben diesem Grunde – welcher, wie wir hier anmerken wollen, nicht so sehr ein Grund ist, der aus den Fragen unserer Situation abgeleitet wäre, sondern von der Wirklichkeit des Kerygmas selbst gefordert ist – genügt tatsächlich die traditionelle Antwort nicht, sondern ruft nach einer Antwort, in der die Wirklichkeit Jesu Christi in jeder Beziehung ausdrücklich und entschieden gegenwärtig ist.

Unsere Überlegungen können nun noch zum Schlußsatz der alten Antwort kommen: «und glücklich zu sein mit ihm in der künftigen Welt». Seit dem Zweiten Vatikanum sind alle katholischen Christen von einer Sorge erfaßt und manchmal gar in Alarmstimmung versetzt gegenüber jeder Entwicklung in Richtung auf eine ausschließlich «weltjenseitige» Spiritualität. Es scheint aber unfair, den berühmten Schlußsatz der alten Katechismusantwort mit dieser gewichtigen Anklage zu belasten. Die Konjunktion «und» soll nicht ein «um zu» bedeuten, so daß nicht jede beliebige unglückliche Flucht vor weltlicher Verantwortung auf die Rechnung dieser Katechismusaussage gesetzt werden kann. Da überdies ein fester Glaube an ein ewiges Leben weiterhin zu den zentralen Aussagen des katholischen Christentums gehört, gibt es offenkundigerweise auch keinen guten Grund, die ausdrückliche Artikulation dieses Glaubens und der zugehörigen Frömmigkeit zu verbieten.

Außerdem sind ein richtiger Bedeutungsgehalt einerseits und die Betonung, die man beim Gebrauch dieses Bedeutungsgehalts macht, andererseits, zwei ganz verschiedene Dinge. Insofern der berühmte Schlußsatz der alten katholischen Katechismusantwort tatsächlich die Minderung des Verantwortungssinns für diese Welt in Zeit und Geschichte oder eine subtile Bewegung in Richtung auf ein egozentrisches Interesse an meiner Belohnung in der «künftigen Welt» abseits von der radikalen Theozentrik und dem theozentrischen Sinn für Verantwortung in der Antwort als ganzer begünstigt, sollte auch dieser Satz einer Neuformulierung unterzogen werden. Auf dem Glauben an ein ewiges Leben als einer zentralen Aussage des katholischen Glaubens zu bestehen, scheint völlig angemessen. Diesen Glauben auf eine solche Weise auszusagen, daß auch nicht ein einziger Mensch durch den Wortlaut zu einem Rückzug aus seiner Verantwortung für die diesseitige Welt oder zu einem eigensüchtigen Verhalten verleitet werden kann, scheint völlig angemessen als Teil der Forderung, welche unsere authentisch der derzeitigen Situation entsprechenden Fragen uns aufdrängen.

Wenn diese theologischen Überlegungen bezüglich der «alten» katholischen Katechismusantwort überhaupt richtig sind, so sind daraus zwei eindeutige Folgerungen zu ziehen: 1. insofern die alte Frage treu zu ihrer Situation stand, insofern sie theozentrisch in ihrer Aussage und christozentrisch und verantwortlich war entsprechend den Möglichkeiten der literarischen Gattung «Katechismus» als eines Ganzen, erfüllte sie ihre Funktion als verantwortbare Antwort auf die uralte Frage nach dem Sinn unserer Existenz; 2. der tatsächliche Wandel unserer existentiellen Situation im Verein mit dem mehr christozentrischen und auf die diesseitige Welt bezogenen Verständnis der Herzmitte des christlichen Kerygmas fordert eine angemessenere Frage und Antwort für diese unsere Gegenwart.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

DAVID TRACY

1939 in Yonkers, New York, geboren. Priester der Diözese Bridgeport, Connecticut. Theologisches Doktorat an der Päpstlichen Universität Gregoriana, Rom. Professor für philosophische Theologie an der Divinity School der Universität Chicago. Veröffentlichungen: The Achievement of Bernard Lonergan (1970); Blessed Rage for Order: New Pluralism in Theology (1975). Beiträge für verschiedene Zeitschriften. Herausgeber des Journal of Religion und des Journal of the American Academy of Religion. Anschrift: The University of Chicago, Divinity School, 1025 East 58th Street, Chicago, Ill. 60637, USA.

Antonie Plamadeala

Eine orthodoxe Antwort

Diese Frage bleibt immer aktuell. Selbst wenn man Hunderte von Abhandlungen sachkundigster Verfasser zur Verfügung hätte, in denen man zahlreiche Antworten auf diese Frage finden könnte, würde sie dennoch von jedem Menschen weiterhin ständig gestellt. Und jeder würde seine Antwort für sich selbst suchen. Die Geschichte der menschlichen Kultur im allgemeinen und der Philosophie im besonderen versuchen darauf unzählige und mannigfaltigste Antworten zu geben. Die Skala reicht dabei vom pragmatischen irdischen Ziel, des Konfuzianismus zum Beispiel, über den Zweck des Lebens als eines Mittels zur Befreiung vom Leben und zum Eintritt in das Nirwana, oder auch über den Zweck des Lebens als eines Mittels, das Glück im Paradies des Propheten zu erlangen, bis zum qualitativen Sprung im Christentum, das als Ziel die Ähnlichkeit mit dem Allerhöchsten, die Vergöttlichung hat.

Der Gläubige sucht die Antwort in seiner Religion. Der reife Christ sucht sie in der Heiligen Schrift oder erbt sie von der Tradition. Den ersten Kontakt mit der Antwort nimmt er aber früher auf, ungefähr in dem Augenblick, wo sich ihm diese Frage zum ersten Mal nachdrücklich aufdrängt. Er lernt dann mit Hilfe des Katechismus, was er über das Ziel des Lebens auf der Erde glauben muß. Für viele, wenn nicht für alle, bleibt die Antwort, die sie darauf im Katechismus finden, ihr ganzes Leben lang gültig. Deshalb ist es nicht ohne Interesse, zu erheben, was der Katechismus uns dazu sagt, was er uns in der Vergangenheit gesagt hat und was er uns heute dazu sagt.

Sagt uns der Katechismus dazu heute etwas anderes als das, was er uns in der Vergangenheit gesagt hat? War die Antwort des Katechismus in der Vergangenheit durch Situationen bestimmt, die sich heute geändert haben, oder war sie unabhängig von gegebenen Situationen formuliert worden, so daß nicht mehr von «gestern» und «heute» die Rede sein kann? Oder aber: wenn sie dennoch dadurch bestimmt war und wir heute eine andere Antwort darauf geben, worin unterscheidet sich diese Antwort von jener von gestern, und in welchem Maß ist die neue Antwort zufriedenstellender?

1. Die Tradition

Diese Fragen verlangen von uns einige Nachforschungen. Wir schlagen deshalb in den Katechismen nach, die bei uns in der Rumänischen Orthodoxen Kirche erschienen sind.

In einem «Manual de chatehism al omului crestin si social» (Katechismus-Handbuch für den christlichen und sozialen Menschen), das 1840 in Bukarest erschienen ist, finden wir die folgenden Antworten:

Frage: Wozu hat Gott den Menschen geschaffen?

Antwort: Auf daß er allein glücklich sei auf dieser Welt wie auch im Jenseits und dadurch die Macht Gottes verherrlicht werde.

Frage: Worin ist das wahre Glück des Menschen enthalten?

Antwort: In der Rast und in der Ruhe des Geistes: wenn der Mensch seine Taten erforscht und feststellt, daß er nichts Böses getan hat, sondern daß er in allem Gutes getan hat, und wenn er auf Grund dessen von Gott die Vergeltung erwartet, die er in der diesseitigen Welt und im Jenseits verdient.

Frage: Was muß der Mensch tun, damit er das Glück verdient, für das er geschaffen worden ist?

Antwort: Er muß sich befleißigen, mit all seinen Kräften drei Arten von Pflichten zu erfüllen: gegenüber Gott, gegenüber sich selbst und gegenüber seinesgleichen.

Wir haben hier diese Fragen und Antworten aus dem genannten Katechismus vollständig wiedergegeben, weil wir darauf zurückkommen werden, wenn wir die Antworten auszuwerten haben.

Andere Katechismen erledigen die Frage mit weniger Worten, indem sie darauf eine einfachere, kürzere und manchmal abstraktere Antwort geben. Ein Beispiel aus dem Jahre 1853:

«Gott hat die Menschen geschaffen, damit sie Ihn erkennen, Ihn ehren, Ihn lieben, Ihn anbeten und Ihn verherrlichen und damit sie Ihm gehorchen und glücklich sind.»[1]

In anderen Katechismen die in den Jahren 1857, 1860, 1887 und 1915 veröffentlicht wurden, findet man beinahe identische Antworten:

«Der Allmächtige Gott hat den Menschen geschaffen, damit der Mensch Gott kenne, Ihn verherrliche, Ihn liebe, Ihn lobe und anbete und damit er dadurch das ewige Leben erhalte.»[2]

In einem Katechismus von 1873 stellt man die Frage nicht mehr auf direkte Weise, aber man gibt darauf dennoch eine Antwort: Wir leben auf der Erde, um «durch dieses vergängliche diesseitige Leben in Frieden, in Ruhe und in Glück hindurchzugehen und um

uns des ewigen Glücks im Reich der Himmel würdig zu erweisen»[3].

Im Katechismus aus dem Jahre 1892 sind einige zusätzliche Gedanken enthalten:

«Gott hat den Menschen geschaffen, damit er Herr und Meister aller Dinge und Tiere der Welt sei, auf daß er sich deren bediene, um sich zu vervollkommnen und um den Schöpfer von allem zu erkennen und um glücklicher zu sein.»[4]

Im allgemeinen ist in dieser ersten Gruppe von Katechismen, die alle im vergangenen Jahrhundert erschienen sind, der Zweck der Schöpfung bezogen einerseits auf Gott, auf die Dankbarkeit, auf die Liebe, auf das Lob und auf die Verherrlichung, die der Mensch Gott schuldet, und anderseits auf den Menschen, auf sein Glück hienieden und vor allem im Jenseits, wenn er alles erfüllt, was sich auf Gott bezieht, und nur unter dieser Bedingung. Dennoch unterstreicht der Katechismus von 1892 den Gedanken – einen biblischen Gedanken im übrigen –, daß der Mensch geschaffen wurde, um über «die Dinge und die Tiere der Welt» zu herrschen, über sie zu regieren und sich ihrer zu bedienen, sie zu vervollkommnen und sich selbst zu vervollkommnen. Es ist richtig, daß er das tun muß, um Gott zu erkennen, aber man kann damit auch den großen philosophischen Gedanken der Forderung nach «der Erkenntnis» belegen. Wir halten damit aber auch fest, wie realistisch die Art ist, wie man dem Menschen als Ziel *den Fortschritt* der Welt vorgibt und zugleich den Fortschritt der Erkenntnis seiner selbst, zwei Arten von Fortschritt, die man sogar gegenseitig zur Bedingung macht. Das ist eine ausgewogene Lehre sowohl im Unterschied zu den abstrakten Lehren in anderen Katechismen wie zur Übertreibung jener mystischen Strömungen, die vom Menschen verlangen, die irdischen Güter ganz aufzugeben und sich in der Abgeschiedenheit und im Gebet ausschließlich seiner geistlichen Vollendung zu widmen.

Der Katechismus von 1840, von dem am Anfang die Rede war, bringt die gleiche Ausgewogenheit zum Tragen: Gott hat uns geschaffen, damit wir uns unser Glück sowohl auf der Erde wie im Himmel selber schaffen. Wenn wir dahin gelangen, wird Gott, unser Schöpfer, dadurch verherrlicht. Der Maßstab für unsere Werke ist in erster Linie unser Gewissen – also ein unmittelbar irdischer Maßstab –, das uns die Rast und die Ruhe des Geistes verschafft oder auch nicht. Das Zeichen, das uns beweist, ob wir uns richtig ausgerichtet haben, kommt nicht nur von unserem Gewissen her, sondern ebenso von Gott, der uns vergilt, und zwar nicht erst im Jenseits, sondern schon im Diesseits. Und schließlich kann das Glück, für das der Mensch geschaffen wurde, nicht erreicht werden durch die Vereinzelung, durch Beziehungen zu Gott ausschließlich mit Hilfe eines theoretischen Glaubens, sondern durch die guten Werke.

Im Katechismus von 1840 weist man mit Entschiedenheit auf die Pflichten hin, die der Mensch in drei Richtungen auf gleiche Weise zu erfüllen hat: «gegenüber Gott, gegenüber sich selbst und gegenüber den Menschen seinesgleichen». Die Pflichten gegenüber den Menschen seinesgleichen, also gegenüber der Gesellschaft, gegenüber der Welt mit allem, was dazu gehört, sind auf ausdrückliche Weise angegeben.

Die rumänische orthodoxe Spiritualität stand im 19. Jahrhundert ganz unter den Nachwirkungen von Paîsie. Paîsie Velitchicovski, Mönch des Klosters Neamţ, starb 1794, nachdem er in Rumänien eine breite hesychastische Strömung ausgelöst hatte, die auf das Herzensgebet, auf die Vervollkommnung und auf die Vergöttlichung ausgerichtet war, ganz treu in der Linie von Palamas. Deshalb übersetzte man auch in Rumänien alle großen Lehrer des Gebetes: den hl. Gregor Palamas, Simeon den neuen Theologen, Isaak den Syrer, Johannes Klimakus, Ephrem den Syrer usw., und man hat damals innert wenigen Jahren ebensoviel geschrieben wie sonst während eines Jahrhunderts. Davon zeugt noch heute die Menge von Manuskripten und Druckschriften aus jener Zeit. Man hätte also erwarten können, daß der Paîsianismus dem Leben unseres Volkes seinen Stempel aufprägt, und zwar auf der Ebene der religiösen Unterweisung der Massen, der Jugend, auf der Ebene der üblichen Katechese der Kirche, aber man sieht nichts davon. Im Gegenteil, die Katechismen setzen den Akzent mehr auf die diesseitige Welt als auf die jenseits des Todes.

Im übrigen haben die Rumänen Paîsie selbst in seiner Spiritualität durch seine Schüler sofort korrigiert. So eröffneten der Mönch Gheorghe, der Metropolit Grigore Dascălul und dann der hl. Calinic von Cernica eine neue, spezifisch rumänische und dem rumänischen Denken angemessenere Schule. Diese cernicanische Schule setzte den Akzent auf die Arbeit, auf das Amt des Dienstes, sogar auf den Sozialdienst (die Werke der Wohltätigkeit, der Liebe) und gleichzeitig auf das Gebet[5].

Der Paîsianismus hat sich, viel leichter als bei uns, im Rußland des 19. Jahrhunderts durchgesetzt, wohin man seine Manuskripte mit den russischen hesychastischen Übersetzungen geschickt hatte, die verbreitet wurden und so die sogenannte Starzen-Schule oder -Bewegung entstehen ließen, die auch Laien umfaßte, von denen man Dostojewskij, Leontjeff u.a. nennen kann.

Zwei russische Katechismen des 19. Jahrhunderts, die auch in Rumänien erschienen sind, geben auf un-

sere Titelfrage lakonischere Antworten und – könnte man sagen – Antworten, die dem Geist des Paîsianismus näher sind als unsere Katechismen. Dies zum Beispiel steht im Katechismus des Filaret von Moskau:

«Gott hat den Menschen erschaffen, damit der Mensch zur Erkenntnis Gottes komme, damit er Ihn liebe, Ihn anbete, auf daß er so ewig glücklich werde.»[6]

Der von Antonin von Kiew veröffentlichte Katechismus gibt auf unsere Frage fast die gleiche Antwort:

Frage: Wozu hat Gott den Menschen geschaffen?

Antwort: Damit er Gott erkenne, damit er Ihn liebe, Ihn verherrliche und damit er dadurch das ewige Glück erlange.[7]

Die Rumänen haben oft manche Bücher ihrer orthodoxen Nachbarn übersetzt. Aber sie ließen sich nicht von ihren Übertreibungen einnehmen, wenn es Übertreibungen gab. Ein gewisser lokaler Filter hat immer das Gleichgewicht aufrechterhalten zwischen den rein geistlichen Beschäftigungen, die ausschließlich das Heil und die Vollendung des Menschen im Blick hatten, und der sozialen Tätigkeit, der Erfüllung der alltäglichsten irdischen Aufgaben. Die Haltung der Gläubigen wie im übrigen auch der Priester war bei der Übernahme von Antworten realistisch und nie einseitig. Man veröffentlichte zum Beispiel in rumänischer Übersetzung den Katechismus des Diomedes von Kyriakos, in dem der Akzent einseitig auf das Ziel der geistlichen Vollendung, auf die Verwirklichung der Gottähnlichkeit durch die Vereinigung mit Gott gesetzt ist. Das Glück wird mit der geistlichen Vollendung gleichgesetzt, die allein auf die Kontemplation Gottes bezogen sein muß, auf die Theosis – alles wie im reinsten Palamismus:

«So findet der Mensch, wenn er mit Gott vereint ist, in Ihm als dem vollkommensten Wesen die Erfüllung seiner erhabensten geistlichen Wünsche. Das ist die erhabenste Bestimmung des Menschen. Auf diese Bestimmung muß jeder Mensch hinstreben; und er muß wünschen und dazu beitragen, daß die Menschen seinesgleichen sich auch auf diese Bestimmung hin auf den Weg machen.»[8]

Diese Antwort wurde wohl in den Klöstern und in den Kreisen mit tieferen geistlichen Anliegen günstig aufgenommen, sie hat aber die einfachen Christen, die Christen von der Straße nicht in Verlegenheit gebracht. Diese haben ihr Gleichgewicht gefunden, indem sie einen bescheideneren Weg wählten, nämlich die Erfüllung der grundlegenden Pflichten gegenüber Gott, gegenüber sich selbst und gegenüber der Gesellschaft.

Natürlich könnte kein Orthodoxer sagen, die Bestimmung des Menschen sei nicht seine geistliche Vollendung, seine Vollkommenheit, die Theosis. Die hesychastische Logik ist einwandfrei, und sie gibt die Gipfel der Seligkeit vor, zu denen der Mensch durch die Askese, die Hesychia und das Gebet Zugang findet. Das ist das Ideal der Erwählten, der Vollkommenen, der Asketen. Wollte man aber auf diese Weise auf die einfachen Fragen des Katechismus, also auf die Fragen, die von den einfachen Gläubigen gestellt werden, die nicht in Klöstern oder in Einsiedeleien leben, sondern in der Gesellschaft, und Berufe lernen und die materiellsten und härtesten Besorgungen verrichten, die das tägliche Brot für das Leben ihrer Familien mit der Arbeit verdienen, antworten, würde man ihnen eine Antwort geben, die ihnen nicht viel sagt, die nicht für sie ist, die zu erhaben, zu prätentiös, zu speziell ist, auch wenn sie wahr ist. Die Orthodoxen sind nicht alle Hesychasten!

Wir müssen hier noch etwas sagen, um ein mögliches Mißverständnis oder eine Fehlinterpretation auszuschließen. Daß wir zwischen den einfachen Gläubigen und den Hesychasten unterscheiden, bedeutet nicht, daß wir die ersteren als von den unaussprechlichen Freuden des Himmelreiches, der Kontemplation Gottes und der Vergöttlichung, der Theosis, ausgeschlossen betrachten. Die Wege des Herrn sind zahlreich und die Mittel, zu Ihm zu kommen, sind nicht nur jene, die in den Regeln vorgeschrieben sind, so erprobt diese auch sein mögen. Zum Gipfel hat man auch Zugang über den gewöhnlichen Weg der gewissenhaften Pflichterfüllung, der Furcht des Herrn, indem man Kinder erzieht und sich in den Dienst der Gesellschaft stellt. Die Orthodoxie hat die Absonderung jener, die Gott auf den erhabenen Wegen entgegengehen, von jenen, die sich Ihm auf den einfachen Wegen des alltäglichen Lebens nähern, nie verkündigt, nie dazu ermutigt und sie nie praktiziert.

2. Gegenwart

Aber nahe bei uns, also in den Bedingungen des modernen Lebens, ist in dem vom Metropoliten Irineu Mihălcescu veröffentlichten Katechismus[9] wie in den anderen rumänischen Katechismen der Akzent sowohl auf die Pflichten des Menschen gegenüber seinem Leben hienieden als auch auf jene, die die Ewigkeit betreffen, gelegt. Ein unter dem Protektorat des Heiligen Synod veröffentlichtes Glaubensbekenntnis von 1952 fügt dem eben Gesagten bei: «Durch seinen Leib verbindet sich der Mensch mit der Menschheit, mit der Welt, und durch seine Seele verbindet er sich mit Gott.»[10]

Einige rumänische Katechismen, die diesem letztgenannten ähnlich sind[11], enthalten auch den – im übrigen in allen dogmatischen Abhandlungen vorhande-

nen – Gedanken, daß der Mensch ursprünglich geschaffen wurde, «um an der Freude, in der Nähe Gottes zu sein, teilzuhaben». Bei der Schöpfung hatte Gott den Fall und die Ziele des menschlichen Lebens auf der Erde nicht in Aussicht genommen. Auf diese Einzelheiten gehen wir hier nicht ein, denn die uns gestellte Frage heißt: «Wozu leben wir auf Erden?», also im Zustand nach dem Sündenfall. Dennoch muß man anmerken, daß viele Katechismen – und nicht nur die orthodoxen Katechismen – zwischen dem Leben im Paradies und dem Leben auf der Erde nicht unterscheiden und die Frage: «Wozu leben wir auf Erden?» mit der Frage: «Wozu hat Gott den Menschen geschaffen?» gleichsetzen.

Vielleicht steckt in dieser Gleichsetzung auch eine gewisse Verwirrung: manche Autoren haben die Erschaffung des Menschen und seinen Zustand im Paradies im Blick, wenn sie ihre Antwort geben, während die Leser meinen, daß sich die Antwort auf den Zustand des Menschen auf der Erde, d.h. nach dem Sündenfall, beziehe. Eine diesbezügliche Klärung von seiten der Autoren würde sich empfehlen. Daher rührt vielleicht auch der Unterschied der Ziele und der Höhe der Ziele, dem man in manchen Antworten begegnet. Sicher waren die letzte geistliche Vollendung und das Leben bei Gott in seiner Kontemplation das ursprüngliche Ziel, zu dem Gott Adam im Paradies bestimmt hatte. Dieses Ziel konnte erreicht werden, und auf jeden Fall leichter unter jenen Bedingungen. Aber für die Menschen, die auf der Erde leben, hat sich die Situation geändert. Sie haben andere Mittel zur Verfügung, und zwar auch auf Grund der verschiedenen konkreten Situationen, in denen sie leben. Die Kontemplation bleibt der Anteil einiger Auserwählter, einiger abgesonderter, einiger – wenn der Ausdruck in diesem geistlichen Zusammenhang nicht zu hart ist – spezialisierter Menschen.

Aber für die orthodoxen Christen wird die Verwirrung nur auf dem Papier ausgetragen. Sie haben den gesunden Menschenverstand, um sich auf eine realistische Weise zu orientieren.

Ein 1957 in Arad (Rumänien) veröffentlichter «Christlich-orthodoxer Katechismus»[12] stellt sich die Frage: «Wozu leben wir auf Erden?» nicht mehr (im übrigen stellen die klassischen orthodoxen Glaubensbekenntnisse sie sich auch nicht), aber bei der Antwort auf die Frage: «Nach welcher Art von Gesetzen lebte der Mensch im Paradies?» zählt er zunächst auf: das Gesetz der Arbeit, die Beherrschung der Natur, das Gesetz seiner Entwicklung und seiner Vervollkommnung durch die Sprache, den Geist und die Kultur, das Gesetz der körperlichen Reinheit, des freien Willens, des Gehorsams gegenüber Gott, und schließt dann mit der Aussage, daß die gleichen Gesetze auch das Leben des Menschen auf der Erde leiten, zu deren Meister er gemacht worden ist; infolgedessen ist der Einsatz in der Arbeit normal, kommt er von Gott her wie der Einsatz in allem, was durch den Gehorsam gegenüber den Geboten Gottes natürlich ist.

Die Aufgabe, eine Katechismusantwort zu formulieren, die eine «für unsere Zeit charakteristische» Antwort wäre, wurde noch nicht erfüllt. Denn die alten Antworten bleiben, wie man gesehen hat, gültig. Sie sind zugegebenermaßen lakonisch formuliert, aber sie sind präzis und dicht. Sie geben Hinweise, geben die allgemeine Orientierungslinie, die sich in unserem Fall nicht geändert hat. Die gegenwärtige Welt, in der die orthodoxe Kirche lebt, hat sie ersucht, am Leben der Gesellschaft teilzunehmen, aber nicht mehr als in der Vergangenheit, und die Kirche hat sich auch nicht aufgefordert betrachtet, etwas anderes zu tun, als sie schon immer getan hat. Vielleicht ist dies charakteristisch vor allem für die Rumänische Orthodoxe Kirche und für Rumänien; deshalb wollen wir nicht verallgemeinern. Bei uns war die orthodoxe Kirche schon immer auf der Seite des Volkes, sie war, wie wir sagen, eine Volkskirche. Man sagt das nicht, um ihre nationale Aktivität zu bezeichnen, obwohl sie dabei nicht fehlte, sondern um auf den Realismus aufmerksam zu machen, mit dem unsere Kirche sich in das tägliche Leben der Gemeinschaft eingegliedert hat, in das geistliche Leben so gut wie in das physische Leben der Gläubigen. Der Klerus hat zur Schaffung, zur Entwicklung und zur Einheit der Sprache sowie zur Geburt der rumänischen Kultur seinen Beitrag geleistet. Die Mitglieder des Klerus waren auf der Seite der Bauern bei ihren Aufständen, haben das Lehreramt ausgeübt, haben als Familienväter gelebt und das gleiche Leben geführt wie das Volk. Durch all das war die soziale Dimension in der Katechese vorhanden. Als Seine Seligkeit Patriarch Justinian die Ausrichtung, die er nach dem Krieg, in unseren sich ändernden gesellschaftlichen Bedingungen, dem Klerus zu geben sich vornahm, «soziales Apostolat» nannte, brachte er in der Tat nichts anderes zum Ausdruck als eine schöne neue Formulierung dessen, was die orthodoxe Kirche während ihrer ganzen Geschichte getan hatte. Sie war stets eine dienende Kirche gewesen.

Die katechetischen Normen waren in ihrem Leben durch diese Art von dynamischer und realistischer Verbindung von religiösem Leben und täglichem Leben in der Gesellschaft auferlegt worden. Die katechetische Unterweisung geschieht bei uns durch die Gottesdienste, die Sakramente und insbesondere durch die Beichte, durch direkte persönliche Kontakte zwischen dem Priester und den Gläubigen, zwischen den Gläu-

bigen untereinander und durch die dynamische Bewegung des Kirchenjahres, der Feste, der Segnungen des Lebens und alle Aktivitäten der Leute, durch die besonderen Gebete wie zum Beispiel die Segnung der Häuser, der Ernten, die Gebete um Regen usw. Niemand betrachtet den Katechismus als Taschenbuch, das Regeln für das Leben und fertige Antworten enthält, die man zu seiner Verfügung hätte und die einen jeden in jedem Augenblick aus jeder Schwierigkeit befreien würden.

Die Katechismen bieten Begriffe – die Grundbegriffe – an, und weil sie klar und fest sind, sind diese Begriffe auch die letzten Begriffe. Die einfachen Antworten sind auch die besten und die dauerhaftesten.

Unsere alten Katechismen haben die orthodoxen Gläubigen angeleitet, das Gleichgewicht zwischen den geistlichen und den weltlichen Dingen zu finden. Man hat nicht das Bedürfnis nach anderen, neuen Katechismen verspürt, was nicht bedeutet, daß es nicht gut wäre, auch andere zu machen, in einer moderneren Sprache; ausdrücklicher, breiter vielleicht, aber grundsätzlich müßten sie ungefähr das gleiche sagen, was die alten Katechismen gesagt haben.

[1] Nifon Bălăşescu, Catehismu Micu (Der kleine Katechismus) (Iaşi 1853).

[2] Katihisul Bisericii Răsăritului (Der Katechismus der Ostkirche) (Buzău 1860) 44; I. Stefanelli, Invătătura crestinească a Bisericii ortodoxe (Die christliche Lehre der Orthodoxen Kirche) (Bukureşti 1887) 49; Micul Catehism ortodox (Der kleine orthodoxe Katechismus), redigiert von Sofronis, Bischof von Rîmnic (Noul Severin 1915) 2533.

[3] Th. Codrescu, Catehismul elementariu alu religiunei crestine (Der Elementarkatechismus der christlichen Religion) (Iaşi 1873) 4.

[4] Economul St. Călinescu, Nou Catehismu ortodoxu (Neuer orthodoxer Katechismus) (Bucureşti 1892) 7.

[5] Nicolae Serbănescu, Sfiintul ierarh Calinic de la Cernica (Der heilige Hierarch Calinic von Cernica): Biserica Ortodoxă Română (1968) 3–5, 353.

[6] Katihisul ortodoksu (Der orthodoxe Katechismus), veröffentlicht von Meletie Istrati, Bischof von Huşi (Iaşi 1857) 44.

[7] Catehismul crestin ortodox (Der christliche orthodoxe Katechismus), übersetzt von Econom. I. P. Ţincoca (Neamţu 1925) 44.

[8] A. Diomid Kyriacos, Catechism crestin (Der christliche Katechismus), übersetzt von Gherasim, Bischof von Roman (Bucureşti 1900) 33.

[9] I. Mihălcescu, Catehismul crestinului ortodox (Der Katechismus des orthodoxen Christen) (Cernica 1927) 5.

[10] Invătătura de credintă crestină ortodoxă (Lehre des orthodoxen christlichen Glaubens) (Bucureşti 1952) 65.

[11] Vgl. zum Beispiel «Das christliche Bekenntnis des Petru Movila» (1642) in der rumänischen Übersetzung (Bucureşti ^{2}1922), das nur sagt, Gott habe den Menschen «unter dem Einfluß seines Geistes» gelassen, 37–39. Mărturisirea lui Mitrofan Critopulos (Das Bekenntnis des Mitrofan Critopulos, 1625) sagt nur, daß Gott die Menschen nicht geschaffen habe, weil er sie nötig gehabt hätte, und es verbindet das Ziel des irdischen Lebens mit der Verbannung, mit der Buße und mit dem Loskauf; letzte rumänische Ausgabe, übersetzt von I. Ică (Sibiu 1973). Ds.: Invătătura crestină ortodoxă (Die christliche orthodoxe Lehre) (Timişoara 1971) sowie Indreptar crestin ortodox (Christlicher orthodoxer Führer): Mitropolia Banatului XXI (1971) 4–6, 211–?44; diese beiden Werke haben die Erschaffung des Menschen nur im Auge hinsichtlich «seines Glückes, nahe bei Gott zu sein, Ihn zu lieben, Ihn zu erkennen und Ihn zu verherrlichen», 213.

[12] Ilarion V. Felea, Catehism crestin ortodox (Christlicher orthodoxer Katechismus) (Arad 1957) 20.

Übersetzt von Dr. Rolf Weibel

ANTONIE PLAMADEALA

1926 geboren, Bischof von Ploieşti (Rumänien), Patriarchatsvikar, Sekretär des Heiligen Synod der Rumänischen Orthodoxen Kirche, Leiter der Abteilung Auswärtige Beziehungen der Rumänischen Orthodoxen Kirche. Er promovierte in Theologie am Theologischen Institut von Bukarest sowie an der Theologischen Fakultät des Heythrop College zu Oxford, war von 1971 bis 1973 Professor und Dekan der Theologischen Fakultät von Bukarest. Er ist Mitglied des Zentral- und des Exekutivausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen sowie des Beratenden Ausschusses der Konferenz Europäischer Kirchen. Er veröffentlichte mehrere theologische Werke: Über die dienende Kirche (Bissica Slujitoare) (Bucureşti 1972), Gebet und Erkenntnis in der orthodoxen Lehre (1958), Probleme um Ebed-Jahwe in Deuterojesjaja (1970), Monastische Spiritualität im heutigen Rumänien (1969), Hans Küng und die Erklärung «Mysterium Ecclesiae» (Bukarest 1974), Byzanz, Konstantinopel, Istanbul (Bukarest 1974) sowie verschiedene Beiträge in rumänischen und anderen Zeitschriften (Collectanea Cisterciensia, Vie Consacrée usw.). Verschiedene seiner Werke wurden übersetzt (Erbe im Auftrag, deutsch: ^{6}1970); er veröffentlichte auch einen Roman: Drei Stunden in der Hölle (Bukarest 1970). Anschrift: Str. Antim 29, 7000 Bucureşti VI, Rumänien.

Per Erik Persson

Eine lutherische Antwort

Wie der obigen Darlegung von F. van de Poel zu entnehmen ist, ist die hier behandelte einleitende Katechismusfrage deutlich in der katholischen und auch in der reformierten Tradition anzutreffen. Sie fehlt hingegen in dem Kleinen Katechismus Luthers (1529), und auch danach werden keine Beispiele aus der lutherischen Katechismustradition angeführt. Erst zum Abschluß des Artikels wird der «Evangelische Erwachsenenkatechismus» (1975) präsentiert. Ich finde mich daher offenbar in der etwas eigenartigen Situation, daß ich eine «lutherische Antwort» auf eine Frage geben soll, die *nicht* eine genuin lutherische Frage zu sein scheint.

1. Ansatz der Lutherischen Katechismen

Die Katechismen Luthers, die beide zu den lutherischen Bekenntnisschriften gehören (was in gewisser Weise ihre Durchschlagskraft erklärt), gehen nämlich nicht von einer Frage aus, die von der Art ist, wie sie uns sonst in der Tradition der westlichen Christenheit begegnet. Statt dessen geht Luther ganz einfach vom Dekalog aus, dem dann «der Glaube», das «Vaterunser» und zum Abschluß die Sakramente «der heiligen Taufe» und «des Altars» folgen. Das erste Wort des Kleinen Katechismus besteht aus dem ersten Gebot: «Du sollst nicht andere Götter haben», und die erste Frage, die gestellt wird, ist daher die Frage nach der Bedeutung dieses Gebots, mit der charakteristischen Formulierung Luthers: «Was ist das?»

Die Heimatlosigkeit der hier diskutierten Katechismusfrage in der genuin lutherischen Katechismustradition wird auch deutlich, wenn man der Entwicklung nach der Reformationszeit folgt. Es war mir nicht möglich, die katechetische Tradition in den lutherischen Kirchen im ganzen durchzugehen oder auf irgendeine Weise zu überblicken. Statt dessen werde ich im folgenden von Beobachtungen ausgehen, die die skandinavischen Länder und in erster Linie Schweden betreffen. Hier hat der kleine Katechismus Luthers eine vollständig dominierende Rolle als Ausgangspunkt und Grundlage für die kirchliche Unterweisung gespielt. Wegen ihres kurzgefaßten Charakters wurde sie jedoch nach und nach mit ausführlicheren «Katechismus-Kommentaren» komplettiert, die offiziell von den Kirchenleitungen in den verschiedenen Ländern bestätigt wurden.

Diese Kommentare folgen durchgehend der Disposition des Kleinen Katechismus, so z.B. alle offizielle Katechismus-Auslegungen, die seit der Reformationszeit in der schwedischen Kirche autorisiert wurden[1]. Sie sind in zahllosen Ausgaben erschienen und folgen treu dem Kleinen Katechismus Luthers – mit einer einzigen Ausnahme. In ihnen allen kommt nämlich zuerst ein kurzer einleitender Teil, der eine allgemeine Einführung für die anschließende Behandlung der fünf «Hauptstücke» ist. In dieser Einleitung bestehen die ersten Worte nicht – wie im Kleinen Katechismus – aus einem Bibeltext, sondern aus einer Frage. In Form und Inhalt geht diese Frage auf eine der ersten katechetischen Arbeiten auf schwedisch während der Reformationszeit zurück, nämlich auf einen der Predigtsammlung des schwedischen Reformators Olavus Petri im Jahre 1530 angefügten «Catechismus»[2]. Die Frage lautet: «Warum bin ich ein Christ?»[3]

Gerade das ist die Frage, die in der schwedischen Kirche jahrhundertelang die Einleitung zum Unterricht über den christlichen Glauben bildete und die damit eine Funktion hatte, die dem «Wozu sind wir auf Erden?» oder «Quelle est la principale fin de la vie humaine?» mit ihren Äquivalenten in katholischer bzw. reformierter Tradition entsprach. In der dänischen und vor allem in der norwegischen Kirche (dort bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts so gut wie ausschließlich) wurde die pietistisch gefärbte Katechismus-Erklärung des E. Pontoppidan (1737 autorisiert) verwandt, die sich eng an Ph. J. Spener anschloß und mit der Frage eingeleitet wurde: «Willst du nicht gerne auf Erden glücklich und im Himmel selig werden?» Hier begegnet uns eine Fragerichtung, die sich eng an die für die katholische und reformierte Tradition charakteristische Frageweise anlehnt. Diese erhielt allerdings nie eine Durchschlagskraft in den offiziellen Katechismuserklärungen der schwedischen Kirche. – Die Bedeutung der ersten einleitenden Frage ist ausschlaggebend, da sie als der erste Schritt über die Richtung des ganzen Weges entscheidet.

In unserem Zusammenhang ist es speziell interessant, daß die einleitende Frage in der Katechismustradition der schwedischen Kirche (ich beschränke mich im folgenden auf diese Tradition) nicht eine Frage danach ist, was es bedeutet, Mensch zu sein, sondern was es bedeutet, ein Christ zu sein, also nicht «Menschsein», sondern «Christsein». Die Antwort auf die Frage besteht in einem Hinweis auf die Taufe und wird etwa so formuliert: «Ich bin ein Christ, weil ich durch die Taufe in die Gemeinde Jesu Christi aufgenommen bin und mit der Gemeinde glaube und bekenne, daß er

mein Erlöser und Seligmacher ist.» Von da aus geht man schnell weiter zu einer Frage, woher man den Unterricht über das, was christlicher Glaube bedeutet, bezieht. Die Antwort heißt: «Die Bibel», von der ihrerseits gesagt wird, daß sie aus «Gesetz und Evangelium» besteht. Dann geht die Darstellung sofort in Übereinstimmung mit der Disposition Luthers zu den «Zehn Geboten Gottes» weiter. Diese werden als eine «kurze Zusammenfassung des Gesetzes charakterisiert. Anschließend werden die «Artikel des Glaubens» folgerichtig als eine «Zusammenfassung des Evangeliums» präsentiert. Diese Aufteilung des Glaubensinhaltes in «Gesetz» und «Evangelium» ist ein durchgehender Zug in der lutherischen Katechismustradition.

2. *Das Gesetz und das Christsein*

Es besteht eine Spannung zwischen dem Ausgehen der schwedischen Katechismusauslegungen von der Frage nach dem «Christsein» und den Katechismen Luthers, die jene auslegen und erklären wollen. Für Luther ist nämlich das «Gesetz» nicht etwas speziell «Christliches», sondern eher ein Ausdruck für das «Menschsein». Der Dekalog ist als «der Juden Sachsenspiegel» nur eine der vielen Ausdrücke des «natürlichen Gesetzes», durch welches Gott seine geschaffene Welt und alle Menschen – nicht nur die Christen – leitet. Er ist das Fundament jedes menschlichen Zusammenlebens auf Erden und wird in der Vielfalt der Ämter und Stände konkretisiert, die Gott eingerichtet hat und die gänzlich dadurch gekennzeichnet sind, daß sie Handlungen fordern, die anderen Menschen zum Nutzen sind[4]. Durch dieses sein Gesetz, das also keineswegs nur in der Bibel vorliegt, erhält Gott seine geschaffene Welt gegenüber den ständigen Versuchen des Bösen, die Schöpfung zu zerstören.

Durch den Dekalog, das erste «Hauptstück» des Katechismus, wird man nicht in die Kirche eingeführt, sondern in die vielseitige irdische Wirklichkeit, in die jeder Mensch – und damit auch der Christ – hineingestellt ist. Der Ausgangspunkt liegt nicht bei der Frage, wie man «selig» wird, sondern in dem sozialen Zusammenhang, in dem jeder einen Mitmenschen hat, einen «Nächsten»; es handelt sich hierbei um «gemeine tägliche Hauswerk, so ein Nachbar gegen dem andern treiben kann»[5]. Es geht hier nicht um eine andere Welt, sondern um diese Erde, auf der ein jeder seine ihm von Gott gegebene geschichtliche Aufgabe hat. Alles ist umgeben vom Gesetz Gottes, das in diesem seinem «bürgerlichen» oder «politischen» Gebrauch die Menschen zur Arbeit und zu Handlungen treibt. Dieses «erste Stück christlicher Lehre» schließt «alles, was Gott von uns will getan und gelassen haben,» in sich ein, und «man sollt' hie alle Hände voll zu schaffen haben»[6]. Auch hier scheint zumindest ein Teil der Antwort auf die Frage «Wozu sind wir auf Erden?» zu sein: «damit ich ... seine Gebote halte». Aber daraus folgt *nicht* «um dadurch nach dem Tode im Himmel selig zu werden»[7], sondern: «damit mein Mitmensch Hilfe erhalten soll».

Nun ist es allerdings so, daß die Menschen die von Gott hervorgetriebenen Handlungen nicht nur beim Mitmenschen ankommen lassen. Statt dessen betrachten sie ihre Handlungen als etwas, durch das man vor Gott gerechtfertigt wird und die Seligkeit verdient. In der Konfrontation mit dieser «Werkgerechtigkeit», die eine Verzerrung und einen falschen Gebrauch des Gesetzes Gottes bedeutet, erhält dieses eine neue Funktion, nämlich den «geistlichen» Gebrauch, der darin besteht, daß der Heilige Geist dasselbe Gesetz zum Ankläger werden und es dem Menschen in seinem Gewissen zum Gericht werden läßt. Sein Vertrauen auf das, was er selbst macht und zustande bringt, erweist sich als grundlos, weil er tatsächlich nicht erfüllt, was das Gesetz fordert. Vor Gott steht er damit als Sünder und mit Recht verurteilt.

Auf das «erste Stück» folgt dann «der Glaube, der uns fürlegt alles, was wir von Gott gewarten und empfahen mussen» – und dieses ist «gar viel eine andere Lehre denn die zehen Gepot. Denn jene lehret wohl, was wir tuen sollen, diese aber sagt, was uns Gott tue und gebe»; hier handelt es sich nicht um Forderungen, sondern um «eitel Gnade»[8]. *Hier* handelt es sich nicht um das «Menschsein» im allgemeinen, sondern um das «Christsein», denn «diese Artikel des Glaubens scheiden und sondern uns Christen von allen anderen Leuten auf Erden»[9]. Hier begegnet uns nicht das Gesetz, sondern das Evangelium, die Wohltaten des dreieinigen Gottes an uns mit ihrem Zentrum in der Rede des zweiten Glaubensartikels über Jesus Christus. Hier handelt es sich nicht um etwas, was man gibt, sondern um etwas, was man entgegennimmt: «dasz mich Gott geschaffen hat sampt allen Kreaturn...», «dasz Jesus Christus...sei mein Herr, der mich verlornen und verdampten Menschen erlöset hat...», dasz...der heilige Geist hat mich durchs Evangelion berufen»[10].

Dieses Evangelium von der unbegreiflichen Liebe und Barmherzigkeit Gottes gegenüber den Sündern, die zu Recht das Gegenteil verdient hätten, ist *das spezifisch Christliche*. Sowohl das Gesetz wie das Evangelium sind gewiß «Wort Gottes», aber sie haben verschiedene Aufgaben. Durch das Gesetz werden die Handlungen zum Dienst am Nächsten hervorgetrieben, gleichzeitig klagt es an und richtet jeden Menschen, weil er nicht das Gebot Gottes hält und das

vollbringt, was es fordert. Durch das Evangelium wird die einzige Gerechtigkeit mitgeteilt, die vor Gott gilt – mit dem Sprachgebrauch der Reformation als «Vergebung der Sünden» zusammengefaßt. Dies ist nicht etwas, was wir tun, sondern etwas, was Gott gibt durch ein Wort der Verheißung, das nur im Glauben entgegengenommen werden kann, im Vertrauen darauf, was das Wort sagt.

3. Gesetz und Evangelium

Das für Luther und für die lutherische Tradition Charakteristische ist der angedeutete *Konflikt* zwischen «Gesetz» und «Evangelium». Gott tut durch sein Gesetz, was sich als das Gegenteil dessen zeigt, was er durch das Evangelium tut: Das Gesetz klagt an und verurteilt, das Evangelium spricht frei und richtet auf; das Gesetz begegnet als Forderung und Anspruch, das Evangelium schenkt und gibt. Diese eigenartige Doppelheit erhält in der Anthropologie ihre Entsprechung in der Beschreibung des Christen als gleichzeitig «alter» und «neuer» Mensch, «simul peccator et iustus». Als «alter» Mensch und Sünder steht er wie alle anderen Menschen unter dem Urteil des Gesetzes – während des Erdenlebens gibt es keinen Tag, an dem er nicht mehr beten muß: «vergib uns unsere Schuld» –, als «neuer» und «gerechtfertigter» Mensch lebt er im Glauben vom Wort des Evangeliums von der Vergebung der Sünden. Mitten im «Konflikt» zeigt sich auch der tiefste Zusammenhang: So wie Gesetz und Evangelium beide als das Wort zusammengehören, durch das Gott sein Werk auf Erden vollendet, so gehören für den Christen die Bejahung des Gesetzesurteils mit der Vergebung zusammen – denn nur der zum Tode Verurteilte versteht, was eine Begnadigung wirklich bedeutet.

Die tiefste Bedeutung dieses gleichzeitigen Konfliktes und Zusammengehörens zeigt sich aber mit unvergleichbarer Schärfe und Deutlichkeit in der Auslegung der Taufe, wie sie in den Katechismen Luthers gegeben wird. Auf die Frage «Was bedeutet denn solch Wassertäufen?» wird im Kleinen Katechismus (mit Hinweis auf Röm 6) geantwortet: «Es bedeut, dass der alte Adam in uns durch tägliche Reu und Busse soll ersäuft werden und sterben mit allen Sunden und bösen Lüsten, und wiederumb täglich erauskommen und auferstehen ein neuer Mensch, der in Gerechtigkeit und Reinigkeit für Gott ewiglich lebe.»[11] Und im Großen Katechismus heißt es, daß «die Kraft und Werk» der Taufe «nichts anders ist denn die Tötung des alten Adams, darnach die Auferstehung des neuen Menschens, welche beide unser Leben lang in uns gehen sollen, also dasz ein christlich Leben nichts anders ist denn eine tägliche Taufe, einmal angefangen und immer darin gegangen»[12].

Hier ist der «Konflikt» aufs äußerste zugespitzt und wird als der fundamentale Gegensatz zwischen «töten» und «lebendigmachen» gezeichnet. Es handelt sich aber dabei um nichts Geringeres als um die Vereinigung mit Christus selbst in seinem Tod und seiner Auferstehung, also was das Zentrum des Evangeliums und des Glaubens, das Geschehen von Ostern, ausmacht. Und dadurch ist das «Zusammengehören» ebenso überdeutlich angegeben – der Auferstandene ist niemand anders als eben der Gekreuzigte.

«Christsein» bedeutet dann aber, durch das Ernstnehmen des Gesetzes Gottes als «alter» Mensch täglich gekreuzigt und getötet zu werden und durch das Ernstnehmen des Evangeliums Gottes als «neuer» Mensch täglich aufzuerstehen und so zur Gleichheit mit Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, geformt zu werden. Dieses Leben im Zeichen von Ostern geht bis zum Todestag des Menschen weiter, wenn der «alte» Mensch endgültig stirbt, während der «neue» Mensch durch die Auferstehung am Jüngsten Tage «für Gott ewiglich» lebt. Der «Konflikt» gehört nämlich zu dieser Welt; das letzte und endgültige Wort Gottes wird sich als das Evangelium zeigen, das das Gesetz überwindet und dadurch eine Zukunft ohne Sünde und Tod eröffnet. – *Die* «lutherische Antwort» auf die Frage «Wozu sind wir auf Erden?» kann daher vielleicht folgendermaßen formuliert werden: «um zur Gleichförmigkeit mit Christus, dem für uns Gekreuzigten und Auferstandenen, umgeformt zu werden».

4. Menschsein in der Christusgemeinschaft

Zwei Züge dieser «lutherischen Antwort» sollten in diesem Zusammenhang besonders unterstrichen werden. Erstens drückt sie eine Lebenshaltung aus, die eine Deutung dessen einbezieht, was für jeden Menschen am schwersten zu tragen ist, das eigene Leiden und den eigenen Tod. Im Licht der Taufe und im Licht von Ostern ist dieses nichts Geringeres als eine Gemeinschaft mit Christus. Die Mühe der Arbeit mit den Aufgaben, bei denen man gezwungen wird, dem Egoismus zu entsagen, um statt dessen das zu tun, was den Mitmenschen um einen herum zum Nutzen ist; die Rückschläge, die das zerschlagen, was man für sich selbst erhofft hatte; das nagende Urteil des Gewissens über die eigene Lieblosigkeit; und schließlich das Zerfallen des Körpers im Tod: all das wird hier als eine Teilhabe am Kreuz Christi und damit an seinem Leben gedeutet. Damit das beabsichtigte Bild – hier das Bild Christi – hervortreten kann, muß der Bildhauer (Gott) das eine Stück nach dem anderen von dem Steinblock,

den er bearbeitet, abschlagen. Wenn der Arzt eine Beule aufschneidet, tut das weh und brennt, aber gerade in diesem Schmerz verbergen sich das Leben und die Gesundheit. Wenn der «alte» Mensch einen Todesstoß nach dem andern erhält, wird er eben dadurch zum «neuen» Menschen geformt, und das Bild Christi tritt hervor. Im Licht von Ostern können die Härten des Lebens ohne Verbitterung getragen werden, das offenbar Sinnlose wird als Christusgemeinschaft gedeutet, und so kann man – wie seinerzeit Paulus und Silas im Gefängnis in Philippi (Apg 16, 25) – mitten im tiefsten Dunkel des Leidens einen Lobgesang singen.

Der andere Zug, der in diesem Zusammenhang zu unterstreichen ist, besteht darin, daß die tiefe Christusgemeinschaft, von der hier die Rede ist, keineswegs etwas ist, was nur oder in erster Linie in der «Kirche» zuhause ist. Symptomatisch hierfür ist die sprachliche Neuschöpfung Luthers, die darin bestand, daß das Wort «Beruf», «vocatio», das zuvor zur Bezeichnung des «geistlichen Standes» bestimmt war, nun zur Bezeichnung *aller* Berufe und Arbeitsaufgaben erweitert wurde, mit denen ein Christ zu tun haben kann – zum Nutzen für andere. Gerade «im Beruf», auf den vielen Arbeitsplätzen und bei den «weltlichen» Aufgaben wird der Christ des Kreuzes teilhaftig und mit dem Bild Christi gezeichnet, mit dem Bild dessen, der «für die anderen» da war. Im Gottesdienst erhält man in Wort und Sakrament an demselben Christus Anteil durch das Evangelium, das mit der Deutung des Glaubens dem Menschenleben seinen Sinn als Christusgemeinschaft schenkt. «Christsein» ist hier nicht etwas neben oder über dem «Menschsein», sondern eine spezifische Deutung und Sinngebung des «Menschseins» in seiner ganzen Weite.

Ich nannte zuvor die Spannung, die besteht einerseits zwischen dem Ansatzpunkt Luthers im Dekalog und damit beim «Menschsein» und andererseits dem Ausgangspunkt der schwedischen Katechismustradition, die von der Frage nach dem «Christsein» ausgeht. Das Risiko mit dem letztgenannten Ansatzpunkt besteht darin, daß der Blick auf die «Kirche» als eine vom übrigen menschlichen Leben abgetrennte Gemeinschaft gelenkt wird. Das Richtige mit der Antwort auf die Frage «Warum bin ich ein Christ?» besteht im Hinweis auf die Taufe, die – wenn ihr Inhalt in der Intention der Katechismen Luthers ausgelegt wird – eine Deutung darstellt, die auch die alltägliche Mühe mit den Arbeitsaufgaben auf dieser Erde im Dienst der Mitmenschen einbezieht.

5. Kritik der Katechismus-Antwort

«Die lutherische Antwort», wie sie hier nur skizzenhaft angedeutet werden konnte, bedeutet gleichzeitig eine kritische Infragestellung der in katholischer und reformierter Tradition üblichen Antworten. Daher zum Schluß noch eine Andeutung, um welche kritische Fragen es sich hier handelt: Wenn die in den genannten Traditionen gegebenen Antworten so oft und so gut wie ständig davon reden, *was der Mensch tun soll*, um selig zu werden (z.B. «damit ich ihn erkenne, ihn liebe und seine Gebote halte»), dann liegt die Gefahr nahe, daß der Sinn des Lebens als etwas gedeutet wird, was wir durch unsere Leistung erreichen. Aber wo gibt es dann einen Sinn für denjenigen, der nicht das bieten kann, was gefordert wird, um selig zu werden?

Vom lutherischen Ansatzpunkt aus erweist sich dieser Typ von Antworten als Ausdruck einer raffinierten Selbstgerechtigkeit, bei der man sich statt auf das, *was Gott gibt*, letztlich auf seine eigenen frommen Werke verläßt. Und wenn die Antwort die Form erhält: «um Gott zu dienen und dadurch hier und dereinst glücklich zu sein»[13] – wo wird dann ein Sinn für alle negativen Erfahrungen des Leidens, der Schuld und der Konflikte gegeben, die doch tatsächlich das Menschenleben und auch das Leben des Christen kennzeichnen?

Beide Antworttypen werden außerdem von einem «Glaubensindividualismus» – um nicht zu sagen «Heilsegoismus» – geprägt, bei dem sowohl der Mitmensch wie auch die soziale Dimension des Menschenlebens sich außerhalb des Gesichtskreises befinden. Schließlich ist es etwas Merkwürdiges mit einer «christlichen» Antwort, die überhaupt nicht von dem spezifisch Christlichen spricht, von der Grundhaltung des Vertrauens zu dem, was uns ohne und vor allen unseren Leistungen in Jesus Christus von Gott gegeben ist.

Eine relevante christliche Antwort auf die Frage nach dem Sinn des menschlichen Lebens zu geben, ist heute eine eminent ökumenische Aufgabe. Merkwürdigerweise begegnen uns in der «lutherischen Antwort», die im Vorhergehenden von den Katechismen Luthers aus skizziert wurde, gerade die drei Elemente, die nach Yves Congar in der «klassischen Antwort» fehlen: «1. eine soziale Dimension», «2. eine Heraushebung unserer irdischen und geschichtlichen Aufgabe» und vor allem «3. eine christologische Ausrichtung»[14]. Aber nicht nur deswegen glaube ich, daß diese «lutherische Antwort» ein bedenkenswerter Beitrag zum ökumenischen Gespräch ist, sondern vor allem wegen meiner Überzeugung, daß sie eine tiefe Verankerung in der biblischen Botschaft und in der christlichen Erfahrung hat. Die kritische Spitze der Antwort trifft auch die Kirchen, die selbst die «lutherische» Tradition zu vertreten glauben.

[1] Der sogenannte «Svebilius' katekes» (1689; Verfasser Erzbischof O. Svebilius); «Lindbloms katekes» (1810; eine von Erzbischof J.A. Lindblom durchgeführte Revision und Neubearbeitung des Katechismus von Svebilius); «1878 års katekesutveckling» (Katechismuserklärung vom Jahre 1878; das Resultat einer Komiteearbeit). Siehe weiter E. Lilja, Den svenska katekestraditionen mellan Svebilius och Lindblom (Stockholm 1947) und N. Andersson, 1878 års katekes (Lund 1973).

[2] Olavus Petri, Een lijten postilla 1530 (am leichtesten zugänglich in Samlade skrifter av Olavus Petri, III S. 425 ff, Uppsala 1916).

[3] Eine Ausnahme ist die von J.A. Lindblom durchgeführte und 1810 autorisierte Bearbeitung, die statt dessen sehr praktisch mit der Frage beginnt: «Was ist die Katechese?»

[4] Zu dem, was hier und im folgenden hinsichtlich Luther angeführt wird, siehe besonders G. Wingren, Luthers Lehre vom Beruf (München 1952).

[5] Großer Katechismus, zitiert nach: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (Göttingen 1952[2]) 639.

[6] AaO. 646 und 639.

[7] Die Formulierung von Kardinal Gasparri 1930, vgl. H. Küng in seiner Einführung zu diesem Heft.

[8] Großer Katechismus, aaO. 646 und 661.

[9] AaO. 661.

[10] Kleiner Katechismus, aaO. 510 – 512.

[11] AaO. 516.

[12] AaO. 704.

[13] Die Formulierung des Niederländischen Katechismus von 1948, vgl. den Beitrag von F. van de Poel in diesem Heft.

[14] Vgl. die Einführung von H. Küng zu diesem Heft.

PER ERIK PERSSON

1923 geboren. Seit 1963 Professor für systematische Theologie an der Universität Lund, Schweden. Veröffentlichungen u.a.: Repraesentatio Christi. Der Amtsbegriff in der neueren römisch-katholischen Theologie (Göttingen 1966). Sacra doctrina. Reason and Revelation in Aquinas (Oxford und Philadelphia 1970). Mitglied der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung («Faith and Order») des Weltrats der Kirchen. Anschrift: Möllevangsvägen 47, S–222 40 Lund, Schweden.

Gottfried Locher

Eine reformierte Antwort

Christ zu sein heißt: an eine providentia specialissima glauben, nicht in abstracto, sondern in concreto. Nur derjenige, der diesen Glauben in concreto hat, ist Individualität. Jeder andere würdigt sich selbst zum bloßen Exemplar im Verhältnis zur Art herab, er ist ohne Mut und Demut, er wird nicht genug gepeinigt, und ihm wird nicht genug geholfen, Individualität zu werden.

Sören Kierkegaard[1]

I. Die alte Antwort in reformierter Fassung

1. «Wozu sind wir auf Erden?» Das weiß Gott. Der Schöpfer allein weiß, woher wir kommen und wozu wir bestimmt sind; sein Wissen ist unsere Bestimmung. Wohin wir gehen und wofür wir da sind, verfügt er. Als Erlöser setzt er diese Verfügung gegen uns selbst durch. *Dominus providebit.*

«Wozu sind wir auf Erden?» Die Antwort liegt nach klassischer reformierter Lehre von Vorherbestimmung und Erwählung im Geheimnis Gottes beschlossen. Auf unserer Seite liegt sie dementsprechend darin, daß wir unser Nichtwissen und Nichtverfügen anerkennen und sie dem Schöpfer-Erlöser anheimstellen. Das ist keine Resignation, sondern ein Vertrauensakt, in dem Gottes Geist uns geistig, seelisch und leiblich mit sich verbindet. Auch führt das Vertrauen, das auf eigenes Wissen verzichtet, zu einem Wissen höherer Ordnung. Es spricht aus, daß die göttliche Antwort gut ist. Wir können es nicht erklären und wissen doch: Wir sind wohl aufgehoben, ja es wird uns zugetraut, daß wir zu brauchen sind in Zusammenhängen, die wir nicht überblicken, und etwas Sinnvolles zustande bringen.

«Wozu sind wir auf Erden?» Wir sollen es von Gott erfahren. Erfahren bedeutet hier den dauernden, von Rückschlägen und gegenläufigen Erfahrungen unterbrochenen, nie abgeschlossenen Prozeß einer Bewußtseinsbildung. In diesem Prozeß bleibt freilich unser Wissen und Begreifen immer hinter Gottes Mitteilung, ja hinter unseren eigenen Erfahrungen zurück. Denn nur Er überblickt die Dimensionen und Implikationen unseres Daseins, Tuns und Lassens. Zudem sorgen wir selbst dafür, daß sogar wir selbst uns und einander unbegreiflich werden. Zur Erkenntnis unserer ewigen Bestimmung gar erweisen wir uns von jeher notorisch als unwillig, sosehr uns die Wozu-Frage seit Urzeiten umtreibt. Doch wir sollen die Antwort erfahren.

2. Damit ist bereits festgehalten, daß unsere Themafrage immer existentiellen Charakter trägt; m.a.W. mit ihrer Beantwortung steht oder fällt das Menschenleben. Ob diese Beantwortung theoretisch oder unreflektiert praktisch erfolgt, fällt vor der theologischen Besinnung weniger ins Gewicht. Die Antwort der Exi-

stenz erfolgt immer praktisch, auch wo der Mensch theoretisiert. Man könnte allerdings einwenden, daß nur dort, wo Menschen sich einigermaßen wohl befinden und Muße haben, sie die wenigen Grundfragen der Existenz, zu denen «Wozu sind wir auf Erden?» zählt, in Religion verwandeln, in Ethik umsetzen, zur Philosophie ausbauen, zum Anlaß aller Wissenschaft nehmen und also ein theoretisches Problem daraus machen. Doch handelt es sich dabei vom Ursprung her immer um die Sinnfrage, deren Unruhe, wenigstens in unserer abendländischen Geschichte, sich auf all jenen Wegen in immer neuen Formen gestaltete. Die Frage nach der Humanität begleitete sie dabei ununterbrochen. Wo aber Glück zerbricht, Bemühungen scheitern, Hoffnungen schwinden, Vertrauen sich betrogen sieht, ja bereits wo Trägheit und Gleichgültigkeit überhandnehmen, wird «Wozu sind wir auf Erden?» direkt eine gefährliche Frage. Am Abgrund der Sinnlosigkeit verschärft sich die existentielle Frage unausweichlich und enthüllt ihr Doppelantlitz: sie suggeriert, daß eine theoretische Auskunft die Not beheben könnte und bezweifelt zugleich, daß es eine solche Auskunft gibt.

So geht es zu, seit Menschen die Antwort suchen. Wir Modernen vermögen uns diesem Dilemma noch weniger zu entziehen als frühere Generationen. Denn jene Mitteilungen Gottes, die uns zur Sinnerfahrung führen sollten, setzen Lebens- und Gemeinschaftsformen voraus, die sich heute auflösen. Zudem trifft es wohl zu, daß Gefährdungen und Katastrophen uns noch heftiger als unsere Väter und Mütter vor 1914 in seelische Krisen verstricken. Wir erleben nicht nur die Zerstörung von Ländern, Völkern und Individuen, sondern die dumpfe Bedrohung der ganzen Erde. Sinn oder Sinnlosigkeit des Kosmos und des eigenen kleinen Lebens greifen ineinander. Die Sinnfrage wird immer weniger eine theoretische, eine Verstandes- oder Bewußtseins- als vielmehr eine Gefühlsfrage. Seitdem wir beobachten, daß Menschen die Möglichkeit haben, alles Leben zu vernichten, fühlt sich auf der alten Mutter Erde niemand mehr zu Hause wie einst. Die sozialpsychologischen Folgen liegen am Tage: Ungefähr gleichzeitig ist in Lagern und Folterkammern wieder ausgebrochen, was Menschen Menschen anzutun imstande sind. Wir sind nicht mehr geborgen, und unsere Kinder werden es nie sein.

3. Wenn wir uns jetzt erinnern, wie die «alte Antwort» die Wozu-Frage in die Vertrauensfrage einmünden läßt, so ist ihre brisante Aktualität nicht zu leugnen. Ob «noch ausreichend»? Noch längst nicht erreicht! Nicht daß Wahrheit von Situation abhängig wäre; aber in der Lebensnähe zu einer Epoche, die durch den Riß im Urvertrauen gekennzeichnet ist, darf die Christenheit durchaus ein Stück jener Erfahrungen mit Gottes «Wozu» entdecken.

Wer das Wozu selbst weder beantworten noch verantworten muß, wird durch dessen Radikalisierung wohl erschüttert, aber nicht widerlegt. Viel kommt auf die Spannkraft seines Vertrauens an. Angesichts äußerer und innerer Zusammenbrüche wissen Christen sich besonders aufgerufen. Im Zeitalter von Auschwitz, Hiroshima, Vietnam, Chile, «Helsinki» haben sie viel zu tun. Ihr Dienst ist nötig. Das ist ihr Glück; denn wer helfen kann, dem ist die Welt nicht sinnlos. Christlicher Dienst trägt die ihm geschenkte Sinnhaftigkeit weiter zu Zweifelnden und Verzweifelnden. Er richtet Gottes Plan auf gegen unser «Wozu?». «Wozu» sind wir auf Erden?» Christen werden eines hintergründigen Zusammenhanges von Sinnlosigkeit und Sinn auf Gottes Wegen mit den Menschen inne.

4. Diese Dinge pflegt die Theologie in der angedeuteten Lehre von der «Vorsehung» zu erörtern. Diese steht in Verbindung mit der Gotteslehre, vor den Kapiteln vom Fall und von der Erlösung. Das stempelt die Sünde zum voraus als Sinnverlust. Umgekehrt ahnt, wer «an Gott glaubt», im Gewirr des Geschehens eine Fülle unerkannter und einige erkennbare Anordnungen.

Man solle in der Welt Gott erkennen und ihm zur Ehre leben; das sei das «höchste Gut». So der Eingang von Calvins Genfer Katechismus von 1542. Die Fortsetzung hält fest, «Fundament» und «Prinzip» des Gottvertrauens sei, «daß wir ihn erkennen in Christus» (Joh 17,3).

Didaktisch unübertrefflich brachte dieses Prinzip der Heidelberger Katechismus von 1563 zur Geltung. Er hat mit seiner geschlossenen Gedankenführung und seelsorgerlichen Ausrichtung weite Verbreitung gefunden. In der reformierten Frömmigkeit wurde seine Vorsehungslehre maßgeblich; man darf hinzufügen: hier vertritt er auch weite Bereiche der pietistischen Bewegungen. Wir denken hier noch nicht an die ausdrückliche Behandlung der Vorsehung (Fragen 26–28), sondern an die berühmte erste Frage «Was ist dein einziger Trost (in der Sprache des 16. Jahrhunderts = Halt, Sicherheit) im Leben und im Sterben? Daß ich ... Jesu Christi Eigentum bin...» usw. Hier ist modern und «ausreichend», wie eine elementare Sinnwidrigkeit vorausgesetzt wird. Die Welt heißt in Antwort 26 «dieses Jammertal». So wird die Sinnfrage («Wozu sind wir...?») gar nicht gestellt, sondern ersetzt durch die Heilsfrage. Darin liegt eine Antwort eigener Art: Das Ereignis Jesus Christus und meine Zugehörigkeit zu ihm beantwortet die Zweifelsfrage «Wozu»? Genauer: sie nimmt dieser Frage ihre Bedrängnis und ihre Gefährlichkeit. Im Licht dieser Zu-

gehörigkeit kann der Katechismus dann bald (Frage 6) die Eingangssätze des Zürchers Leo Jud und des Genfers Johannes Calvin aufgreifen, ohne daß der Leser hohnlacht: «Gott hat den Menschen...nach seinem Ebenbild erschaffen...damit er Gott...recht erkennte, und von Herzen liebte, und in ewiger Seligkeit mit ihm lebte, ihn zu loben und zu preisen.» Wer weiß: «ich bin Christi Eigentum», der weiß, «wozu er auf Erden ist».

II. Der Vorsehungsglaube und seine Krise

Eine systematische Darlegung der reformierten Vorsehungslehre ist hier nicht am Platz; unser Thema hat eine Frömmigkeitskrise im Auge. Wir beschränken uns deshalb auf einige Aspekte, deren Konnex ihre Beziehung zur Sinnfrage bildet.

1. Der *locus de providentia* hält fest, daß Welt und Geschichte nicht sinnlos seien. Der Begriff «Vorsehung» kommt in der Bibel selten vor; er wurde der antiken Philosophie entnommen, wo er, besonders in der Stoa, dieselbe Rolle spielte. Die Übertragung in die christliche Theologie prägte ihn um; es ist ein Unterschied, ob ein unpersönliches Weltgesetz den Kosmos regiert oder ob der waltende Gott der Bibel alles Seinem Ziel zuführt. Die so verstandene Vorsehung macht sich hier der Sache nach auf jeder Seite geltend; ausdrücklich u.a. bereits in den Urgeschichten, der Josephserzählung, den Psalmen und sogar – in dialektischer Abwandlung – im Buche Hiob. Das Neue Testament faßt sie noch individueller und intensiver; wir denken sofort an die Worte Jesu von den Sperlingen, von unseren Haaren auf dem Haupt und vom zum voraus erhörten Gebet (Mt 6,8.32; 10,29ff.) sowie an den Paulus-Text, daß denen, die Gott lieben, «alles zum Guten mitwirkt» (Röm 8,28). Eine umfassende Betrachtung müßte mindestens das Verhältnis von Kirche und Welt im Kolosserbrief und den Ablauf der Endgeschichte (Mk 13; 1 Kor 15; Offb) einbeziehen.

2. Jesu Aufrufe richten sich an seine Jünger; der Vorsehungsglaube, in dem er auch seinen Weg geht, gehört zur Nachfolge. Der Apostel, der auf den Kreuzestod und die Erhöhung des Herrn zurückblickt, fordert uns auf, daraus persönlich den Schluß zu ziehen, daß sich der Vater mit der Hingabe seines Sohns verbürgt hat, «uns mit ihm alles zu gewähren» (Röm 8,32). Hier liegt die Verknüpfung des Vorsehungs- mit dem Christusglauben, auf die unter den Reformatoren besonders Huldrych Zwingli insistiert und die der Heidelberger Katechismus in den Fragen 26–28 in klassische Form gegossen hat: «Daß der Vater...um seines Sohnes Jesu Christi willen mein Gott und mein Vater sei,...er werde mich mit aller Notdurft Leibes und der Seele versorgen, auch alles Übel, so er mir in diesem Jammertale zuschickt, mir zu gut wenden...» Das Lehrstück «Von der Vorsicht» ist seit der Aufklärung nicht selten in Konkurrenz zu dem «Von der Erlösung» getreten, ja hat es zu verdrängen begonnen. Hier ist das Gegenteil der Fall: Der Vorsehungsglaube ist die Konkretisierung des Christusglaubens. Er ist der unverzichtbare Erweis der wiedergewonnenen Kindschaft, die auf der Rechtfertigung beruht.

3. Vor dieser zentralen Orientierung verlieren die scholastischen Distinktionen, die in der reformierten Theologie von Calvin über Schleiermacher bis Karl Barth eine gewisse Rolle gespielt haben, viel von ihrer Relevanz: die von *providentia generalis* und *specialis*, der Abraham Kuyper noch eine *specialissima* zufügte; von *conservatio*, *concursus* und *gubernatio*; von den *causae secundae*, die Calvin und die Orthodoxen lehrten, Zwingli und Schleiermacher nicht. Die «Zulassung» des Bösen hatte bei den Reformierten einen aktiveren Ton als bei den Lutheranern. Es brachte Zucht ins geistliche Leben, daß Gottes Kinder keinen Zufall anerkennen: Alles kommt uns zu «nicht von ungefähr, sondern aus seiner väterlichen Hand». (HK 27.)

4. Aber für unsere Themafrage («noch ausreichend») fällt das umstrittene Problem ins Gewicht, ob sich die Vorsehung in einzelnen Erlebnissen durchschauen und darum auch demonstrieren läßt. Wer hier einwendet, ein Glaubensinhalt sei kein objektives Faktum, möge beifügen, daß er damit den Wirklichkeitsgrad dieses Inhalts nicht herabsetzt. Eine persönliche Erzählung besitzt gewiß nicht die rationale Kraft eines Arguments, wohl aber die zeugnishafte eines Berichts. Hier wiederholt sich: Sinn wird nicht bewiesen, sondern erfahren. Nun stützt sich evangelischer Glaube nicht auf Erfahrung, sondern aufs Wort. Aber dies schafft Erfahrung, ja der Glaube ist bereits Erfahrung. Gelegentlich soll er spüren, wie Gottes Wege höher sind als unsere (Jes 55,8f.) und die Dinge zum Guten mitwirken (Röm 8,28). In der Regel widerspricht diese innere Erfahrung der äußeren und muß sich dazu die Kraft schenken lassen.

5. Das liegt darin begründet, daß der Glaube aufs Kreuz bezogen bleibt. Nur der Glaube erfährt, wie sich in Jesu Scheitern Gottes Plan verbirgt. Nach Gottes Vorsehung «mußte alles so kommen» (Mk 8,31; Mt 26,54; Lk 24,26; usw.) Wenn beim Christus Gottes Heil durch das Kreuz hindurch geht, der Sinn erst im blasphemischen Widersinn aufbricht, so werden unsere Augen in der Welt, in der das geschah, stets neu lernen müssen, gegen alle normale Einsicht auf die hintergründige, die österliche Erleuchtung zu warten.

6. Wieder hat die «alte Antwort» damit die Sinngebung in die Verborgenheit Gottes hinaufgerückt. Die

von der Sinnlosigkeit Bewegten, die uns die Nachricht vom «Tode Gottes» brachten und ihre Angriffe auf die theistische Providenzlehre richteten, haben deren fundamentale Beziehung auf ihr eigenes Motiv nicht bedacht. Weder Antitheismus noch Atheismus können die Gottlosigkeit der Menschen so schwer nehmen wie ein aufs Kreuz orientierter Vorsehungsglaube, der die Not an Gott mißt und Gott anvertraut. Die Strophe «Lobe den Herren, der alles so herrlich regieret,» gilt heute als unwahrhaftig. Wer nicht mag, soll sie bitte nicht singen! Aber als der Dichter Joachim Neander 29jährig an der Schwindsucht starb, sagte er: «Ich will mich lieber zutodeglauben als lebendig verlorengehen.» Unwahrhaftig?

7. «Seit Auschwitz» sei die Vorsehung abgeschafft. Man erzählt, in Auschwitz hätten die Schergen einen Rabbiner mit dem Spott, wo sein Jehova bleibe, in die Latrine geschmissen. Er rief: «Auch hier ist Gott».

8. Es sei eingestanden, daß die traditionelle Form der Vorsehungsfrömmigkeit der heutigen Krise nicht in allen Teilen gewachsen ist. Sie war – auch im Katechismus – oft individualistisch, oft einseitig aufs selige Jenseits ausgerichtet, oft beschränkt aufs fromme Volk Gottes. Wir haben vom Herrn selbst wieder zu lernen, wie sich die Vorsehung in die Dimension des Reichs hinein bewegt.

Wie christliche Hoffnung und Sinngebung zusammenhängen, behandelt jedoch in diesem Heft zweifellos ein anderer Aufsatz.

III. Das Problem einer ausreichenden Antwort

«Ist die Antwort noch ausreichend?» Ja und nein.

1. Den Einwendungen und Behauptungen gegenüber, die hinter dem «noch» stehen, ist sie es auch heute und morgen.

2. Hingegen ist es kein Zufall, wenn wir Mühe haben, die alte Antwort zu verstehen, zu übernehmen und weiterzugeben. Die alte Antwort und die neue Situation fordern beide unseren Glauben. Das bedeutet für die theologische Erwägung: mehr Pneumatologie und mehr Eschatologie! Die Vorsehungslehre in ihrer reformierten Fassung war einseitig im Ersten Artikel verankert, am Schöpfer und seinen ewigen Beschlüssen ausgerichtet. Das gab der reformierten Frömmigkeit ihre Standhaftigkeit, oft aber auch etwas Konservatives. Das Neue Testament blickt weniger rückwärts auf den Anfang als vorwärts auf die Vollendung.

Diese Einsicht darf der Stimmung einer sich stürmisch wandelnden Epoche durchaus entsprechen. Einer Generation, die, anders als Jahrtausende vor ihr, den Sinn ihres Daseins nicht im Ursprung, sondern im Ziel sucht, darf die Christenheit ungeniert gestehen, daß sie das aus ihren Urkunden längst hätte lernen sollen. Wir müssen anfangen, die Vorsehung so zu beschreiben, daß sie auf Erlösung bezogen ist. «Wozu sind wir auf Erden?»

3. Jede vorgegebene «alte» Antwort kann bestenfalls richtig, sogar hilfreich sein. Wie könnte sie je «ausreichen»? Denn die Antwort auf das «Wozu sind wir...» erteilt man mit dem ganzen Leben: mit Erkenntnis, Liebe, Dienst und Lob. Das sagen übrigens die alten Lehrbücher auch.

4. Solange Menschen am «Wozu?» zweifeln, fragt der Kommende uns: «Wozu seid *ihr* auf Erden?» Ihm kann man nie eine alte Antwort aufsagen. Seine Frage verlangt von uns die Bemühung um zeitgerechte, gesellschaftsbezogene, persönliche Formulierungen, für jeden Mitmenschen eine eigene. Sie reichen nie aus. Wir können nie auf Vorrat antworten. Jeder Lebensakt ist eine Antwort oder die Verweigerung einer Antwort.

5. «Wozu sind wir auf Erden?» Gottes Herrlichkeit wäre – ist – unser aller gemeinsames Glück. Wir glauben an sie. Manchmal rührt sie unser Herz. Gegen alles Elend wird sie sich erfüllen. Daß Gott uns die Frage stellt, vor der wir verstummen, und daß er uns selbst die Antwort der Gewißheit in die Seele senkt, daran wird keine geistige, gesellschaftliche oder sprachliche Umstrukturierung, auch keine Katstrophe etwas ändern. Diese Antwort bleibt ausreichend.

[1] Tagebuch 1854, o. Dat.: Papirer Bd. XI, 2. Teil, Abt. A, 259, Notiz. Nach Lieselotte Richter, Existenz im Glauben. Aus Dokumenten ... Kierkegaards (EVA Berlin 1956, Nr. 461).

Anhang

Aus dem Heidelberger Katechismus von 1563

Frage 1: Was ist dein einziger Trost im Leben und im Sterben? Daß ich mit Leib und Seele, im Leben und im Sterben nicht mein, sondern meines treuen Heilandes Jesu Christi Eigentum bin, der mit seinem teuren Blut für alle meine Sünden vollkommen bezahlt und mich aus aller Gewalt des Teufels erlöst hat und also bewahrt, daß ohne den Willen meines Vaters im Himmel kein Haar von meinem Haupte fallen kann, ja daß mir alles zu meiner Seligkeit dienen muß. Darum sichert er mir auch durch seinen heiligen Geist das ewige Leben zu und macht mich von Herzen willig und bereit, fortan ihm zu leben.

Frage 6: Hat Gott den Menschen so böse und verkehrt geschaffen? Nein, Gott hat den Menschen gut und nach seinem Ebenbild gerecht und heilig erschaffen, damit er Gott, seinen Schöpfer recht erkennte, von Herzen liebte und in ewiger Seligkeit mit ihm lebte zu Gottes Lob und Preis.

Frage 26: Was glaubst du, wenn du sprichst: Ich glaube an Gott, den Vater, den Allmächtigen, Schöpfer Himmels und der Erde? Daß der ewige Vater unseres Herrn Jesus Christus, der Himmel und Erde samt allem, was darinnen ist, aus nichts erschaffen hat, und durch seinen ewigen Rat und seine Vorsehung erhält und regiert, um seines Sohnes willen mein Gott und mein Vater ist. Auf ihn vertraue ich und zweifle nicht daran, daß er für mich nach Leib und Seele sorgen, selbst alles Übel, das er mir in diesem Jammertal zuschickt, zu meinem Besten wenden wird. Das kann er tun als der allmächtige Gott, und das will er tun als mein getreuer Vater.

Frage 27: Was verstehst du unter Gottes Vorsehung? Die allmächtige und gegenwärtige Kraft Gottes, durch welche er Himmel und Erde samt allen Geschöpfen erhält und regiert. Laub und Gras, Regen und Dürre, fruchtbare und unfruchtbare Jahre, Essen und Trinken, Gesundheit und Krankheit, Reichtum und Armut sind nicht Werke des Zufalls, sondern alles kommt uns zu aus seiner väterlichen Hand.
Frage 28: Was nützt uns die Erkenntnis von der Schöpfung und Vorsehung Gottes? Sie gibt uns im Unglück Geduld, im Glück Dankbarkeit, und für die Zukunft im Vertrauen auf Gott, unsern treuen Vater, die Zuversicht, daß keine Kreatur uns von seiner Liebe scheiden wird, weil er alle Kreaturen in seiner Hand hält, so daß sie sich nicht regen noch bewegen können ohne seinen Willen.

GOTTFRIED LOCHER

1911 in Wuppertal-Elberfeld aus schweizerischer Familie geboren. Grundschule in Oegstgeest (Niederlande). Gymnasium in Elberfeld. 1930–36 Studium in Königsberg. Zürich und Bonn. 1936 Pfarrer in Binningen bei Basel, 1941 in Feuerthalen, Kt. Zürich, 1954 in Riehen bei Basel. 1950 Dr.theol. (Zürich). 1954–58 Privatdozent in Zürich. Seit 1958 Ordinarius für Systematische Theologie und Dogmengeschichte an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bern. 1968/69 Rektor. Vorstands-Mitglied des Zwingli-Vereins Zürich. 1970–75 Präsident der theologischen Kommission des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes. Mitglied des Präsidiums des Internationalen Kongresses für Calvin-Forschung. Seit 1970 Mitglied der Dialog-Kommission des römischen Einheits-Sekretariats und des Reformierten Weltbundes. Publikationen u.a.: Die evangelische Stellung der Reformatoren zum öffentlichen Leben, 1950; Die Theologie Zwinglis I, 1952; Der Eigentumsbegriff als Problem evangelischer Theologie, 1954, ^{2}1962; Glaube und Dogma, 1959; Calvin, Anwalt der Ökumene, 1959; Testimonium internum, Calvins Lehre vom Heiligen Geist, 1964; Huldrych Zwingli in neuer Sicht, 1969; Streit unter Gästen. Die Abendmahlsdebatte, 1972; Zwingli und die schweizerische Reformation, 1978. Anschrift: Selhofenstraße 2, CH–3084 Wabern/Bern.

Schubert Ogden

Eine freikirchliche Antwort

Da die diesem Aufsatz zugedachte Aufgabe eher systematischer als geschichtlicher Natur ist, halte ich mich für berechtigt, mich auf *eine* der vielen Antworten zu beschränken, die in den Traditionen der sogenannten Freikirchen auf die Frage «Wozu hat Gott mich erschaffen?» gegeben worden sind. Ich darf mich hierzu umso berechtigter fühlen, als man sich – wenigstens in den Traditionen der Freikirchen des englischen Sprachraums – in den repräsentativen Antworten auf diese Frage in allem wesentlichen weitgehend einig ist. Um mit der mir zugewiesenen Aufgabe einer systematischen theologischen Beurteilung in dem mir zur Verfügung stehenden Raum zurechtzukommen, ist die einzige freikirchliche Antwort, deren Richtigkeit ich zu bestimmen suchen werde, die der Tradition, der ich angehöre, nämlich die der Unierten Methodistischen Kirche.

Bevor wir uns aber dieser Antwort zuwenden, müssen wir kurz die Kriterien besehen, nach denen wir ihre Richtigkeit beurteilen, sowie die Schwierigkeiten, die mit der Anwendung dieser Kriterien gegeben sind. Sehr allgemein sprechend möchte ich sagen, es gebe zwei solche Kriterien (ich hätte allerdings nichts dagegen, wenn man von einem einzigen, zweifachen Kriterium spräche).

I. Die Kriterien

Das erste Kriterium ist das der *Entsprechung zum christlichen Glaubenszeugnis*. Damit will ich sagen: Keine Antwort kann theologisch richtig sein, außer sie bringe das gleiche Verständnis des menschlichen Daseins zum Ausdruck, das schon im konstitutiven und somit maßgebenden Zeugnis der Christengemeinde zum Ausdruck gebracht worden ist. Natürlich ist bei der Anwendung dieses Kriteriums die nicht geringste Schwierigkeit die, daß über die Frage, was als maßgebendes christliches Zeugnis zu gelten habe, keine einmütige Meinung besteht. Für rechtgläubige Protestanten ist es das Zeugnis der Schrift allein; für rechtgläubige römisch-katholische Christen das Zeugnis der Schrift, wie sie vom kirchlichen Lehramt ausgelegt wird; für liberale Protestanten das Zeugnis des sogenannten historischen Jesus. Eine noch viel größere Schwierigkeit ist die, daß kein Zeugnis als maßgebend funktionieren kann, außer es werde interpretiert, wobei aber niemand für die Richtigkeit dieser Interpretation zu bürgen vermag. Bei jedem Urteil darüber, ob eine Antwort dem Glaubenszeugnis entspricht oder nicht, besteht unvermeidlich die Gefahr, daß die Norm zu diesem Urteil – was für eine Norm man auch nehmen mag – selbst mißverstanden wird.

Dabei ist es nicht einmal nur dies, was ein Urteil über die theologische Richtigkeit erschwert, denn das zweite Kriterium ist das der *Bedeutsamkeit für das menschliche Dasein*. Damit will ich sagen: Keine Antwort kann theologisch richtig sein, außer sie sei auch sinnvoll und gültig, wenn sie an den einschlägigen Sinn- und Gültigkeitsmaßstäben gemessen wird, die in

unserer Existenz als Menschen implizit gegeben sind. Freilich läßt sich vom Standpunkt des christlichen Glaubens aus sagen: Wenn man feststellt, daß eine Antwort dem christlichen Zeugnis entspricht, so darf man daraus auch schon schließen, daß sie für das menschliche Dasein ebenfalls sinnvoll, gültig und somit bedeutsam ist. Doch wenn die systematische Theologie nicht bloß zu bestimmen hat, was Christen für sinnvoll und gültig *halten*, sondern auch, was wirklich sinnvoll und gültig *ist*, so hat sie offenbar mehr zu tun als bloß zu ermitteln, daß eine Antwort dem Glaubenszeugnis entspricht, um daraus dann gleich auf ihre Bedeutsamkeit zu schließen. Und wenn sie dieses Mehr zu leisten sucht, steht sie unvermeidlich vor weiteren Schwierigkeiten, deren nicht geringste die ist, daß sich die Menschen nicht darüber einig sind, welche Maßstäbe gelten sollen, um den Sinn und die Gültigkeit ihrer verschiedenen Ansprüche zu beurteilen. Wenn nämlich jemand, wie wir dies heute sicherlich tun müssen, unter dem Horizont der *Welt*kultur und -geschichte tätig ist, so kann ihm die Uneinigkeit über diese Maßstäbe dermaßen riesig vorkommen, daß er sich nicht mehr zu helfen weiß. Dazu tritt jedoch auch hier eine weitere, noch schlimmere Schwierigkeit, insofern nichts für die Richtigkeit irgendeines Bestrebens bürgen kann, die Sinn- und Gültigkeitsmaßstäbe, die in unserem Erleben und Selbstverständnis nur schon als Menschen implizit gegeben sind, zu explizieren. Alles, was wir darüber je wissen können, selbst die sorgfältigste derartige Erklärung, ist ja selbst sinnlos oder ungültig in ihrer Formulierung dieser Maßstäbe.

Bei der Aufgabe, die theologische Richtigkeit einer Antwort auf die Frage nach dem Endziel unseres Daseins zu bestimmen, befinden wir uns somit offenbar in folgender Lage: Obwohl die beiden Kriterien zu einer Beurteilung der Antwort im allgemeinen recht klar sind und sich genau formulieren lassen – Entsprechung zum christlichen Zeugnis und Bedeutsamkeit für das menschliche Dasein –, ist die Anwendung dieser Kriterien mit so großen Schwierigkeiten verbunden, daß die Aufgabe, die Beurteilung wirklich vorzunehmen, alles andere als leicht ist. Und dies tritt erst recht klar zutage, sobald wir feststellen, daß beide Richtigkeitskriterien zwangsläufig einen wechselnden und einen bleibenden Aspekt aufweisen. Da die Theologie ebenso geschichtlich bestimmt ist und sein muß wie irgendetwas anderes, was Menschen unternehmen, hängt das, was die allgemeinen Kriterien der Entsprechung und Bedeutsamkeit in einem bestimmten Fall erfordern, stets von der besonderen geschichtlichen Situation ab, in der allein die Aufgabe der theologischen Beurteilung geleistet werden kann. Was gestern als entsprechend beurteilt werden konnte, kann dies heute schon nicht mehr sein, und das gleiche gilt von dem, was vorher als bedeutsam beurteilt werden konnte.

Wir haben deshalb allen Grund, den gesamten Prozeß der theologischen Beurteilung – und das heißt natürlich: den gesamten Prozeß der Theologie – als stets unabgeschlossen und unabschließend anzusehen. Dies besagt unter anderem, daß wir völlig berechtigt sind, uns weniger mit den Schlüssen zu befassen, die sich aus unseren Urteilen ergeben, sondern mehr mit den Ausweisen, die uns dazu berechtigen, diese Schlüsse zu ziehen. Darum besorgt zu sein, sich diese Ausweise zu beschaffen und somit die Bedingungen zu klären, die, falls sie erfüllt sind, die Schlüsse nach sich ziehen, ist beinahe alles, was man als einzelner Mensch tun kann, um die Arbeit der theologischen Beurteilung zu fördern.

II. Die Antwort Wesleys

In diesem Bewußtsein wende ich mich nun geradewegs einigen Lehraussagen zu, in denen John Wesley die Frage «Wozu hat Gott mich erschaffen?» beantwortet. Obwohl diese Lehraussagen nicht so bestimmt gefaßt sind wie in einem Katechismus, lassen sie keinen Zweifel darüber, daß die Frage, zu der sie als Antwort gedacht sind, eben diese herkömmliche Katechismusfrage ist. So stellt Wesley selbst in einer seiner Predigten die Frage: «Wozu ist den Menschenkindern das Leben geschenkt?, Wozu sind wir auf Erden?», um darauf zu antworten:

«Zu dem einzigen und zu keinem andern Zweck, als uns auf die Ewigkeit vorzubereiten. Dazu allein haben wir das Leben. Zu diesem und zu keinem anderen Zweck wird uns das Leben gegeben oder bleibt es uns erhalten. Zu der Zeit, die ihm als die dazu geeignetste erschien, gefiel es dem allweisen Gott, in der Größe seiner Kraft sich zu erheben und die Himmel und die Erde samt allem, was darin ist, zu erschaffen. Nachdem er alles für ihn bereitet hatte, ‹erschuf er den Menschen als sein Abbild, nach seinem Bilde›. Und was war das Ziel seiner Schöpfertat? Es war das eine und kein anderes: daß der Mensch seinen großen Schöpfer kenne und liebe, sich seiner erfreue und ihm in alle Ewigkeit diene...

Erinnert euch daran! Ihr seid zu nichts anderem geboren. Ihr lebt für nichts anderes. Euer Leben wird euch auf Erden weiterhin geschenkt zu keinem anderen Zweck als dem, daß ihr Gott auf Erden kennt, liebt und ihm dient und euch seiner in alle Ewigkeit erfreut. Denkt daran! Ihr seid nicht dazu erschaffen, eure Sinnenlust zu stillen, eure Phantasien zu befriedigen, Geld oder von den Menschen Ruhm zu erwerben, in jedem erschaffenen Gut, in allem unter der Sonne nach

Glück zu suchen. All dies heißt ‹in eitel Schatten wandeln›, heißt ein rastloses, elendes Leben führen auf eine elende Ewigkeit hin. Im Gegensatz hierzu seid ihr für dies und für nichts anderes erschaffen: um euch, indem ihr auf Erden euer Glück in Gott sucht und findet, die Herrlichkeit Gottes im Himmel zu sichern.»[1]

In einer anderen Predigt entwickelt Wesley seine Lehre über das letzte Ziel des menschlichen Lebens wie folgt:

«Der eine, vollkommene Gott soll euer einziges Endziel sein. Nur etwas sollt ihr um seiner selbst willen begehren: die Wonne in dem, der alles in allem ist. Eine einzige Seligkeit sollt ihr euren Seelen zum Ziele setzen: die Vereinigung mit dem, der sie gemacht hat, die ‹Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohn›, das Vereintsein mit dem Herrn in einem Geiste. Nur ein Ziel habt ihr zu verfolgen bis ans Ende der Zeit: Euch in Zeit und Ewigkeit Gottes zu erfreuen. Verlangt nach andern Dingen nur soweit, als sie dahin streben. Liebt die Schöpfung, soweit sie zum Schöpfer führt. Doch bei jedem Schritt, den ihr tut, soll dies der herrliche Punkt sein, auf den ihr den Blick richtet. Laßt jede Liebesregung, jeden Gedanken, jedes Wort, jede Tat dem untergeordnet sein. Was immer ihr begehrt oder verabscheut, was immer ihr sucht oder flieht, was immer ihr denkt, sagt oder tut, sei auf eure Glückseligkeit in Gott ausgerichtet, auf das einzige Ziel wie die einzige Quelle eures Seins. Habt kein Ziel, kein Endziel außer Gott.»[2]

Selbstverständlich lassen sich diese Lehren nur im weiteren Zusammenhang des Glaubenszeugnisses und der Theologie Wesleys richtig verstehen. Daß sie aber in jeder Hinsicht charakteristische Lehren sind, wird jedem, der mit seinen Schriften vertraut ist, ohne weiteres klar sein. Und da unter den Schriften, in denen sie vorgelegt werden, einige sind, die in den methodistischen Kirchen als für die Glaubenslehre maßgebend gelten, ist die Antwort, die sie auf unsere Frage geben, eine repräsentative freikirchliche Antwort. Das Problem, das uns hier gestellt ist, ist jedoch die *systematische* theologische Frage, ob diese alte Antwort immer noch richtig ist, und was dies betrifft, so ist meine Auffassung die, daß man mit Grund der Ansicht sein kann, daß sie dies nicht ist, sondern daß sie weder dem Glaubenszeugnis entsprechend noch bedeutsam ist an dem gemessen, was diese allgemeinen Kriterien in unserer besonderen Situation heute erfordern.

Denken wir vorerst an die Anforderungen, die sich heute hinsichtlich der Bedeutsamkeit stellen. Nach weitgehend übereinstimmender Meinung der heutigen Theologen werden diese Anforderungen entscheidend geprägt durch gewisse Voraussetzungen, die in bezug auf die Sinn- und Gültigkeitsfrage in der jetzigen Lage des Menschen bezeichnenderweise gemacht werden. Wie J.H. Oldham sagt, wird diese Situation «durch zwei Haupteinflüsse bestimmt und beherrscht. Der erste Einfluß ist das Aufkommen der modernen Wissenschaft und der Aufschwung der Technik. Der andere ist der Entschluß des Menschen, sein wachsendes Wissen und technisches Können zu gebrauchen, um seine Umwelt, seine Gesellschaft und sich selbst zu formen und sein Schicksal selbst zu bestimmen[3]. Bei einer derartigen geschichtlichen Situation werden die Maßstäbe dafür, was als sinnvoll zu gelten habe und als gültig anzunehmen sei, von Voraussetzungen bestimmt, wonach die jetzige Welt, in der wir leben, von letzter Wirklichkeit und Bedeutung ist und wonach jeder von uns die Pflicht hat, unsere Gesellschaften und Kulturen so zu verändern, daß sämtliche Möglichkeiten, die wir als Kreaturen haben, voll verwirklicht werden.

Wenn aber diese Voraussetzungen nicht nur gemacht werden, sondern auch mit den Sinn- und Gültigkeitsmaßstäben, die in das menschliche Dasein hineingelegt sind, übereinstimmen, dann kann Wesleys Antwort auf die Frage nach dem Sinn des menschlichen Lebens kaum bedeutsam sein. Wenn er behauptet, daß wir zu nichts anderem in die Welt gesandt seien, als dazu, uns auf die Ewigkeit vorzubereiten, und daß das einzige, wonach wir um seiner selbst willen verlangen sollen, unsere individuelle Freude an Gott sei, so drückt er im Gegenteil eine weltflüchtige und individualistische Haltung aus, die von den Menschen unserer Zeit so wenig als richtig akzeptiert wie als bedeutsam empfunden wird. Der erste Grund dafür sind nicht die mehr theoretischen Einwände, die gegenüber der ganzen Idee einer anderen Welt und unseres individuellen Weiterlebens nach dem Tod erhoben werden können. Der weit ernster zu nehmende Einwand auf alle derartigen Behauptungen ist der, daß sie unsere Aufmerksamkeit darauf richten, uns einmal ewig des Guten zu erfreuen, und uns damit von unserer Gegenwartsaufgabe ablenken, das Gute in dieser Zeit zu verwirklichen, indem wir uns wenigstens bestreben, gegen den jetzigen Zustand der Gesellschaft und der Kultur anzukämpfen.

Wenn es also wirklich der Fall sein sollte, daß die Antwort Wesleys das, was zu ihrer Bedeutsamkeit erfordert ist, nicht erfüllt, so will das natürlich noch nicht heißen, sie erfülle auch die Anforderungen in bezug auf die Entsprechung zur Glaubenslehre nicht. Es bleibt die Möglichkeit, daß, obwohl die Weltflüchtigkeit und der Individualismus dieser Antwort nicht mehr als sinnvoll und gültig erscheinen können, dies dennoch die einzige Ausdrucksweise ist, in der sich das christliche Verständnis des menschlichen Daseins darstellen läßt und daß sich also die Antwort mit dem, was

im maßgebenden christlichen Zeugnis zum Ausdruck gebracht wird, deckt. In diesem Fall hätte man natürlich nicht nur den Schluß zu ziehen, daß diese alte Antwort nicht mehr richtig sei, sondern auch den, daß dies auch von jeder neuen Antwort gelte, die spezifisch christlich ist. Meines Erachtens besteht jedoch keine Veranlassung, einen so drastischen Schluß zu ziehen, denn ob die Antwort Wesleys dem Glaubenszeugnis entspricht, ist heute ebenso fraglich wie ihre Bedeutsamkeit.

III. Ein neues Gottesverständnis

Der Hauptgrund dafür, diese ihre Entsprechung in Frage zu stellen, ist der, daß Wesleys Antwort keineswegs mit innerer Folgerichtigkeit lehrt, daß Gott selbst das einzige Endziel des menschlichen Lebens ist. Obwohl Wesley ausdrücklich sagt, Gott sei «das einzige Ziel wie der einzige Quell» unseres Daseins, und demgemäß das Gebot aufstellt: «Habt kein Ziel, kein Endziel außer Gott!», betont er auch wiederholt, unser letztes Ziel bestehe darin, uns Gottes zu erfreuen, unsere Glückseligkeit in ihm zu finden. Damit gibt er jedoch auf die Frage nach dem Endziel des menschlichen Lebens zwei Antworten, die offensichtlich nicht miteinander übereinstimmen. Denn wenn dieses Ziel unsere eigene Beseligung und Beglückung, unsere Freude an Gott und unser Glücklichsein in ihm ist, dann ist Gott nicht selbst das Endziel unseres Seins, sondern höchstens das Mittel zu seiner Verwirklichung.

Zwar läßt sich nicht bestreiten, daß in der herkömmlichen christlichen Verkündigung und Theologie sehr viele Präzedenzfälle für diesen inneren Widerspruch in der Lehre Wesleys vorliegen. Diese Folgewidrigkeit tritt in der christlichen Überlieferung vielmehr so stark hervor, daß dies eher für die Übereinstimmung der Antwort Wesleys mit ihr spricht als dagegen. Doch wenn wir, wie wir das dürfen und müssen, zwischen dem christlichen Verständnis des menschlichen Daseins und der Weise, in der es für gewöhnlich zum Ausdruck gebracht worden ist, unterscheiden, so können wir uns fragen, ob dieser innere Widerspruch in der Lehre, wonach Gott allein unser Endziel ist, nicht eben auf das Konto der Ausdrucksweise der Verkündigung geht. Schließlich rührt doch diese Ausdrucksweise zumeist von der mythischen Vorstellung her, wonach die menschliche Erfüllung in einer unablässigen Freude an Gott jenseits des Todes besteht (entweder durch die Auferstehung des Leibes oder durch die Unsterblichkeit der Seele), oder sie ergibt sich aus der metaphysischen Interpretation der göttlichen Vollkommenheit als einer strengen Unbeweglichkeit, woraus folgt, daß Gott, da weder der Mensch noch irgendein anderes Geschöpf ihn auch nur im geringsten zu rühren vermögen, sich nicht als ihr Endziel denken läßt.

Anders gesagt: Man kann die Widersprüchlichkeit der christlichen Überlieferung in dieser Frage vollauf entwirren, selbst wenn man, wie ich möchte, sagen würde, es sei für die christliche Verkündigung und Theologie gleich wesentlich, daran festzuhalten, daß Gott selbst das einzige Endziel aller Dinge ist, wie darauf zu beharren, daß er der Urquell von allem ist. Um dies überzeugend darzutun, müßte man selbst dann beweisen, daß der einzig gemäße Ausdruck des im Neuen Testament vorliegenden apostolischen Glaubenszeugnisses, das allein das maßgebende christliche Glaubenszeugnis ist, eben das Beharren darauf erfordert, daß Gott selbst unser einziges Endziel ist, was einen so ausgeprägten Grundzug der Schriften des Neuen Testaments bildet – so z.B. wenn Paulus uns lehrt, für uns Christen gebe es «nur einen Gott, den Vater, von dem alles stammt und auf den hin wir leben», und wir sollten alles, was wir tun, «zur Verherrlichung Gottes tun» (1 Kor 8,6; 10,31).

Falls dies dargetan werden kann – und meines Erachtens ist dies möglich –, so wäre die Antwort Wesleys doppelt unrichtig, weil ebensowenig dem Glaubenszeugnis entsprechend wie bedeutsam. Um den heutigen Anforderungen in bezug auf die Entsprechung zum Glaubenszeugnis zu genügen, muß man entschieden mit der ganzen langen Tradition brechen, die in dieser Antwort zum Ausdruck kommt, und folgerichtig den objektiven Gottt selbst statt unsere subjektive Beseligung durch ihn als das einzige Endziel unseres Lebens auffassen. Um dies zu tun, muß man sich natürlich an eine andere Ausdrucksweise halten als an die des Hauptstrangs der theologischen Tradition. Denn wenn Gott selbst das Endziel unseres Lebens ist, dann muß er nicht nur als die einzige integrale *Ursache* von allem verstanden und dargestellt werden, sondern auch, und zwar ebenso nachdrücklich, als ihre einzige integrale *Wirkung*. Doch diese Ausdrucksweise steht uns ja in der revisionistischen Metaphysik unserer Zeit zur Verfügung, und wir sind nicht zu entschuldigen, wenn wir weiterhin in Weisen denken und sprechen, die besagen, daß das Endziel des menschlichen Lebens etwas anderes ist als Gott selbst und seine Herrlichkeit.

Schließlich vermag eine in diese revisionistische Ausdrucksweise gefaßte Antwort, welche Zweifel über den Sinn und die Richtigkeit jeder christlichen Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens auch verbleiben mögen, wenigstens den ernster zu nehmenden Einwand gegen die Bedeutsamkeit der Antwort Wesleys auf die Frage zu entkräften. Denn wenn der Gott, der selbst das Endziel unseres Lebens darstellt,

der ist, den keine Kreatur ungerührt lassen kann und dessen größte Herrlichkeit in der Freude über die möglichst volle Verwirklichung der Möglichkeiten jeder Kreatur besteht, dann lenkt es uns keineswegs von der Verantwortung ab, die wir hier und jetzt für die möglichst weitgehende Verwirklichung des Guten haben, falls wir unseren Blick auf *seine* immerwährende Freude an allem Guten richten. Im Gegenteil bezeugen wir damit, daß der tiefere Sinn all unserer Verwirklichung des Guten, sei es die allein durch Gesellschafts- und Kulturveränderung zu erreichende Befreiung, sei es das einzig durch den in Liebe tätigen persönlichen Glauben zu erreichende Heil, in nichts anderem besteht als in der größeren Herrlichkeit Gottes.

Wenn wir auf die alte Frage eine neue Antwort finden wollen, die unserer Zeit etwas sagt, so werden wir in dieser Richtung suchen müssen.

[1] Thomas Jackson (Hg.), The Works of the Rev. John Wesley, A.M. (London [3]1829–1831) Bd. 7, 229–230.

[2] Edward H. Sugden (Hg.), Wesley's Standard Sermons (London 1921) Bd. 1, 273–274.

[3] Life Is Commitment (London 1953) 14.

Übersetzt von Dr. August Berz

SCHUBERT OGDEN

1928 geboren; gegenwärtig Theologieprofessor und Direktor des Graduiertenprogramms in Religion an der Southern Methodist University; vorher Theologieprofessor an der Universität Chicago. Er studierte an der Ohio Wesleyan University, an der Universität Chicago und an der Universität Marburg und ist ordinierter Presbyter der Unierten Methodistischen Kirche. Seine bekanntesten Publikationen sind: Christ Without Myth: A Study Based on the Theology of Rudolf Bultmann; The Reality of God and Other Essays=Die Realität Gottes (Zürich 1970). Anschrift: Southern Methodist University, Perkins School of Theology, Dallas, Texas 75275, USA.

Anregungen für eine neue Antwort

Jan Dobraczyński
Ein europäischer Beitrag

Zu welchem Zweck hat Gott uns Christen berufen? Ich gehöre zu einer Generation, die das Licht der Welt in Unfreiheit erblickte, in die mein Volk geraten war, nachdem der polnische Staat Ende des 18. Jahrhunderts durch die mit ihm benachbarten Mächte in Stücke gerissen wurde. Ich gehöre zu einer Generation, die 1918 die heißersehnte Unabhängigkeit und den Wiederaufbau des Staatswesens sah, um nach zwanzigjähriger Freiheit Zeuge sein zu müssen, wie das wiedergeborene Vaterland erneut der Aggression zum Opfer fiel und mehrere Jahre unter feindlicher Besatzung litt.

Ich gehöre auch zu einer Generation, die in den dreißiger Jahren eine große religiöse Erneuerung miterlebte. In Polen, einem traditionell katholischen Land, einem Land, das aber auch wegen seiner religiösen Toleranz weltweit bekannt war, ließ sich am Vorabend des Zweiten Weltkrieges, als in vielen europäischen Ländern nationalistische Stimmungen und Tendenzen aufloderten, unter den jungen Menschen ein Wiederaufleben religiöser Gefühle beobachten. Der Ideologie des rassistischen Staates stellte Polen sein – vielleicht wenig konkretes und vielleicht sogar naives, aber von ganzem Herzen befürwortetes – Ideal eines «christlichen Staates» entgegen.

Im bewaffneten Zusammenstoß wurden wir geschlagen. Unser Ideal vermochte uns den Sieg nicht zu sichern. Die, die sich zu ihm bekannten, ließen in der Septemberkampagne 1939, in der Widerstandsbewegung, im Partisanenkampf, im Warschauer Aufstand 1944, in Gefängnissen und Konzentrationslagern ihr Leben. Als dann schließlich der Sieg kam, war das nicht der Sieg jener Idee, an die man geglaubt hatte, mit ihm tauchte gleichzeitig eine andere Weltanschauung auf.

Wir, die das alles erlebt haben, wurden vor beunruhigende Fragen gestellt. Ist das Christentum unfähig, den Sieg davonzutragen? Ist es eine Weltanschauung, die ihren Bekennern nur das ewige Leben anbietet und keine Rolle hier auf Erden zuteilt? Sind wir Christen vielleicht nur deshalb auf der Welt, um durch Niederlage und Tod unsere Seelen zu retten?

Die Nachkriegsjahre waren für uns eine Zeit gründlicher, oftmals bitterer Reflexionen. Um an die Zukunft denken zu können, mußte man sich von dem Gefühl der Enttäuschung loslösen und die Ideale aus den dreißiger Jahren noch einmal analysieren.

Während des Krieges waren wir über die Aufschrift «Gott mit uns» auf dem Koppelschloß der feindlichen Soldaten hell empört. Was uns bei den anderen am meisten ärgert, sind häufig unsere eigenen Schwächen. In jenen Jahren einer unablässigen Gewissenserforschung wurden wir uns oftmals dessen bewußt, wie leicht es ist, die Idee, zu der man sich bekennt, mit eigenen Wünschen zu durchdringen. Wenn wir um Dinge kämpfen, die wir als göttliche Dinge betrachten, passiert uns nur allzuoft, daß wir sie mit unseren eigenen Bestrebungen und unseren eigenen Interessen identifizieren. Wir neigen dazu, Gott nach unserem, nach dem menschlichen Maß zuzuschneiden.

Jesus sprach: «... wer nicht gegen euch ist, der ist für euch» und fuhr dann fort: «Wer nicht mir mir ist, ist gegen mich.» Im letzteren Falle wandte Er sich an die Pharisäer, als sie Ihm vorwarfen, daß Er durch Beelzebul die Dämonen vertreibe. Angesichts einer derartigen Anklage mußte die Abgrenzung sehr genau präzisiert werden. Im ersten Falle sprach Jesus aber zu Seinen Jüngern, zu künftigen Missionaren, zu denen also, die Sein Werk fortführen sollten. Seine Worte sind derart zu verstehen, daß die Jünger nicht vergessen durften, kein Monopol für Gott zu haben. Gott ist zu uns allen gekommen, und Er will, daß auch jene Wege geachtet werden, auf denen sich die auf der Suche befinden, für die der normale Weg im gegebenen Augenblick versperrt ist.

In der Geschichte Polens tauchte dieses Problem bereits im 15. Jahrhundert auf. Auf dem Konzil von Konstanz ergriff der Krakauer Kanonikus Paweł Włodkowic aus Brudzewo in der öffentlichen Debatte mit Vertretern des Deutschen Ritterordens über die Bekehrung der Pruzzen «mit Feuer und Schwert» das Wort. Er sagte: «Man darf die, die nicht glauben, nicht mit der Waffe in der Hand oder unter sonstiger Gewaltanwendung dazu zwingen, den christlichen Glauben anzunehmen, weil dadurch dem Nächsten Unrecht angetan wird, man darf es auch deshalb nicht, weil man nie und nimmer Böses tun darf, um damit Gutes zu erreichen... Niemand soll zum Glauben gezwungen werden ... Wer anders verfährt, dient wohl seiner eigenen Sache, und nicht der Sache Gottes.»

Heute liegen die Dinge natürlich anders. Die Zeit der Bekehrung «mit Feuer und Schwert» ist vorbei, auch die Zeit der Missionen in enger Zusammenarbeit mit dem Kolonialismus ist zu Ende. Das Problem besteht aber nach wie vor. Wir Christen fühlen uns verantwortlich für die Welt. Wenn wir auf dieser Welt leben, so nicht allein deshalb, um unsere Seelen zu retten. Im Mittelalter war die Meinung verbreitet, daß dem, der die Wahrheit besitzt, das Recht zusteht, sie den anderen aufzuzwingen. Jetzt wollen wir die anderen von unserer Wahrheit überzeugen. Das ist unsere Pflicht.

Die moderne Welt zeigt, obwohl sich in ihr hin und wieder eine Sehnsucht nach spirituellen Werten regt, kein echtes Interesse für göttliche Dinge. Sie hat dazu keine Zeit. Sie ist von dem Tempo des Lebens, von den erstaunlichen Entdeckungen, von der Eroberung des Kosmos, von der Suche nach Bequemlichkeit und Unterhaltung zu stark in Anspruch genommen und von dem Trugbild der entfesselten Sexualität zu sehr fasziniert. Diese Welt, deren Symbol das Fernsehen mit seinem unaufhörlichen Gerede, mit seiner Überfülle an unnützen Informationen, seiner Sensationshascherei, seinem Sich-Ergötzen am Kreieren verschiedener Stars ist, raubt dem Menschen das letzte bißchen Zeit, das ihm für die Einkehr verbleibt.

Es gibt nur eine Welt, und von ihr gibt es kein Entfliehen. Rufen wir uns die Teilhardsche Sicht der endzeitlichen Synthese ins Gedächtnis: die Totalisation der unter dem organischen Druck in sich konzentrierten Menschheit. Der Prozeß der Totalisation scheint im Einklang mit der Konzeption des Schwärmers und Mystikers Teilhard de Chardin zu verlaufen.

Diese Synthese birgt, ebenfalls im Einklang mit seinen Reflexionen, gleichzeitig ein Risiko und eine Chance in sich. Die Erscheinung der Totalisation muß nicht automatisch zu einer Über-Hominisation führen. «Das Leben ist», wie Teilhard sagt, «weniger sicher als der Tod.» («La place de l'homme dans la nature».)

Angesichts der negativen Auswirkungen der Totalisation der Welt sind die großen Ideologien unserer Zeit ratlos. Sie waren behilflich in der Zeit des Strebens nach Totalisation, unterstützten ihre Richtung und nutzten die positiven Effekte dieses Prozesses, in dem Augenblick aber, wo der Wirbel der Wandlungen sie einer Situation gegenüberstellt, die voraussichtlich zur Katastrophe führt, flüchten sie in die Position des leichtsinnigen Zauberlehrlings.

Nur das Christentum, davon bin ich zutiefst überzeugt, sieht die Gefahr und gleichzeitig auch die große Chance dieses Moments der Synthese. Vertrauensvoll und demütig, was in der Zeit seine Schwäche war, als der fortschreitende Prozeß der Konzentration große Reichtümer schuf, die Technik entwickelte, die Massen mit sich riß, den Triumph sicherte, besitzt es heute dank derselben Eigenschaften die Kraft, die ihm erlaubt, aus einer scheinbar hoffnungslosen Situation einen Ausweg zu finden. Das ist verständlicherweise kein Ausweg, der sich selbst anbietet. Um ihn zu finden, muß man vertrauen und handeln. Es ist die Aufgabe der Christen auf dieser Welt, mit allen zusammenzuarbeiten, die nach einem Ausweg suchen, der in

die weitere Phase der Entwicklung der Menschheit führt.

Ein Glück, ein wahrhaftes Werk der Vorsehung war es, daß das augustinische Modell der Civitas Dei seinen historischen Wert verlor und zerfiel und die Christen gezwungen waren, sich in das Meer der Menschheit zu ergießen. Des Willens beraubt, die Wahrheit aufzuzwingen, und auch der Schutzmauern beraubt, gerieten sie des Ansehens und der Stärke bar in den Strudel der Welt. Sie haben nichts als ihr eigenes Leben, um die Welt von der Wahrheit zu überzeugen.

Aus Erfahrung wissen wir, daß der intellektuelle Dialog nicht fähig ist, Widersprüche zu überwinden, wenn ihn kein innerer Dialog begleitet, den der Mensch mit sich selbst führt. Dieser Dialog beruht auf einer unaufhörlichen Konfrontation der eigenen Gedanken und Erlebnisse mit der Wahrheit, zu der wir uns bekennen. Man kann diesen Dialog in folgende Worte kleiden: Christ sein bedeutet, Christus in sich leben zu lassen. Das Christentum repräsentieren zu wollen, ohne daß man es erlebt, wäre sicher ein Mißverständnis. In einem mit anderen Menschen geführten Dialog hieße das, die Stellung des Schwächeren zu beziehen. In unseren Kontakten mit Menschen, die eine andere Weltanschauung vertreten, haben wir uns mehrfach davon überzeugt, daß unsere Position dann – und nur dann – Einfluß gewinnt, wenn wir unsere verbalen Argumente durch das Zeugnis des Lebens bestätigen können.

Das Christentum von heute ist ein Christentum, das Missionscharakter trägt. Wir können die Worte Péguys: «Die Kreuzzüge kommen zu uns» ein wenig paraphrasieren und sagen: «Die Missionen kommen zu uns.» Die gegenwärtige Mission bedeutet aber, das Evangelium durch die Teilhabe am Leben der Welt, durch die Teilhabe an ihrem Schicksal zu verkündigen und dadurch, daß man der Welt so dient, wie es Mutter Teresa aus Kalkutta getan hat.

Der Dienst am Menschen beschränkt sich nicht nur darauf, extrem tragische Situationen am anderen Ende der Welt aufzuspüren. Die Einsamkeit, die die Menschen in der heutigen Welt allgemein empfinden, bringt es mit sich, daß wir nicht weit suchen müssen, um ein Feld für unser Tun zu finden.

Jan Salamucha, der polnische Philosoph und Logist, der im Warschauer Aufstand sein Leben ließ, definierte den Katholizismus als «nicht abgeschlossenes dogmatisches System», das unaufhörlich ergänzt werden muß.

Dieses Ergänzen erscheint uns für heute darin zu bestehen, daß wir Christen uns voll und ganz in das Leben der Welt einschalten, daß wir unseren Beitrag leisten zur Vermenschlichung des Prozesses der endzeitlichen Konzentration, damit die Evolution der Menschheit auf ihrem Weg den Punkt Omega erreichen kann.

JAN DOBRACZYŃSKI

1910 in Warschau geboren, ist der Verfasser von über 50 Romanen, Essays und historischen Skizzen. Seine Bücher wurden in 19 Sprachen übersetzt, ins Englische, Deutsche, Französische, Flämische, Spanische, Holländische, Ungarische, Italienische, Portugiesische, Afrikaans, Schwedische, Slowakische, Tschechische, Kroatische, Russische, Armenische, Estnische, Ukrainische und Esperanto. Neben vielen polnischen Preisen erhielt er auch den Reinhold-Schneider-Preis (1972). In deutscher Sprache erschienen seine Romane: «Der gelbe Kreuzzug», «Botschaft der Sterne», «Gib mir deine Sorgen», «Die Wüste», «Eva», «Die unüberwindliche Armada», «Das heilige Schwert», «Die Überflüssigen», «Die Gewalttätigen», «Unendlich wie das Meer», «Die Kirche von Chocholow», «Elisabeth von Thüringen», «Kreuz und Bajonett», «Der fünfte Akt». Anschrift: Ul. Hetmańska 42, PL 04-305 Warszawa, Polen.

John Garvey

Ein nordamerikanischer Beitrag

Die Frage «Wozu bin ich auf Erden?» wurde von Pascal folgendermaßen ergänzt: «Bedenke ich die kurze Dauer meines Lebens, aufgezehrt von der Ewigkeit vorher und nachher; bedenke ich das bißchen Raum, den ich einnehme, und selbst den, den ich sehe, verschlungen von der unendlichen Weite der Räume, von denen ich nichts weiß und die von mir nichts wissen, dann erschaudere ich und staune, daß ich hier und nicht dort bin; keinen Grund gibt es, weshalb ich gerade hier und nicht dort bin, weshalb jetzt und nicht dann. Wer hat mich hier eingesetzt? Durch wessen Anordnung und Verfügung ist mir dieser Ort und diese Stunde bestimmt worden?»[1]

Es ist diese seltsam *partikuläre* Eigenart unseres Daseins hier in dieser Welt, die uns bedrängt, und es ist eben dieser Aspekt unseres Fragens, auf den einzugehen die alte Katechismusantwort am allerwenigsten geeignet war. Der Christ mag aufgrund seines Glaubens erkennen, «durch wessen Anordnung und Verfügung ihm dieser Ort und diese Stunde bestimmt wurden», aber die Frage, die der Christenheit – besonders in Amerika und der westlichen Welt insgesamt – heute gestellt ist, lautet, *welchen Unterschied es ausmacht, ein Christ zu sein.*

Die Beantwortung dieser Frage wird uns in eine Selbstprüfung hineinziehen, die weniger angenehm ist als alles andere, das wir in der jüngsten Geschichte des Christentums zu bewältigen hatten, und zwar zu einem großen Teil aufgrund der Komplizenschaft von Christen bei der Schaffung einer Gesellschaft, die auf Gier und Verschwendung begründet ist und Verzweiflung hervorbringt. Es ist keine Übertreibung, zu sagen, daß unsere Gesellschaft auf Gier und Verschwendung begründet ist. Es ist eine Tatsache, daß unsere Wirtschaft zusammenbräche, wenn die Leute nicht den größten Teil ihrer Energie dazu verwendeten, Dinge zu erwerben, die sie nicht benötigen, und sich an einem Selbstverständnis auszurichten, von dem das Evangelium sagt, wir müßten es aufgeben, um erst so anzufangen zu leben.

Christen haben nicht aus Bosheit oder Zynismus an der Schaffung einer solchen Gesellschaft mitgewirkt. Wir waren einfach nur zu unkritisch gegenüber ihren Wertvorstellungen. Aber überall, wo Christen die Wertmaßstäbe der herrschenden Kultur unkritisch übernommen haben, sind sie schwache Zeugen des Evangeliums gewesen. Die Kirchen neigen allzu oft dazu, eine begrenzte, übertrieben personalistische Ethik zu betonen, was noch verbunden wird mit einer hohen Bewertung des Kirchenbesuchs und der Teilnahme am sakramentalen Leben. Dies, so sagen sie mit ihrer Praxis, ist es, worum es im Evangelium geht: Nicht ein verwandeltes Menschsein, sondern ein nur leicht abgewandeltes Menschsein, eines, das darin besteht, sich besser zu benehmen. Dies widerspricht nicht nur den radikalen Ansprüchen des Evangeliums. Es hindert uns auch daran, die Erfahrung der tiefgründigsten Freuden zu machen, die uns gegeben sind.

In seinem Buch «To Jerusalem and Back» erwähnt der amerikanische Novellist Saul Bellow den Unterschied zwischen dem Bewußtsein russischer Dissidenten, wie es sich in ihren Schriften zeigt, und dem im Westen vorherrschenden Bewußtsein. Die Dissidenten leben in einer ständigen Wachheit, während der Westen in einem schläfrigen Dämmerzustand dahintreibt, gerade so, als gebe es Dinge, von denen wir einfach nichts wissen wollen. Die gleiche hellwache Bewußtheit kann man, so meine ich, auch in der Kirche entdecken, und zwar überall dort auf der Welt, wo die Kirche leidet: in Südkorea, auf den Philippinen, in Brasilien, Südafrika und Uganda ebenso wie im Sowjetblock. Es gibt unter diesen Christen ein hellwaches Bewußtsein, eine Bereitschaft, um des Evangeliums willen alles aufzugeben – das Leben mit eingeschlossen, wenn dies gefordert wird. Neben diesem mutigen und unzweideutigen Christentum erscheinen die Kirchen des industrialisierten Westens blaß und dekadent. Wir müssen uns jenen anderen Kirchen zuwenden, um einen ersten Begriff von unserer Berufung zu bekommen und Lehrer zu finden, die uns helfen können.

Es gibt eine buddhistische Erzählung, nach der Gautama Buddha auf die Frage «Wer bist du? Bist du ein Gott? Ein Dämon? Ein Weiser?» antwortete: «Ich bin wach.» Das Bewußtsein, das jede Religion fordert, hat nichts zu tun mit der Zugehörigkeit zu einer Organisation oder gar mit der noch mehr in Anspruch nehmenden Treuepflicht, wie sie von politischen Ideologien gefordert wird. Es beinhaltet eine Qualität der Wachsamkeit, der Aufmerksamkeit und Wahrnehmungsfähigkeit inmitten einer bestimmten umgebenden Wirklichkeit, welche sowohl kritisch ist gegenüber den Informationen, welche sie empfängt, wie auch absolut offen gegenüber den Informationen, welche andere Lebens- und Glaubensweisen uns zugänglich machen.

Wenn das Christentum uns eine Sicht der Wirklichkeit verbietet, die in Widerspruch steht zu der Wirklichkeit, wie die meisten Menschen auf der Erde sie erfahren, oder die allzu einfache Erklärungen dieser Wirklichkeit liefert, dann dient es nicht den Menschen, für die Jesus starb und für deren Befreiung er auferstand.

Der Rahmen, den Hans Küng für die alte Katechismusfrage und für den Versuch einer modernen Antwort auf sie abgesteckt hat, fordert mit Recht eine Beendigung der bequemen Trennung zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen, zwischen dem Religiösen und dem Weltlichen, zwischen dem Diesseits und dem Jenseits, an welcher konservative Christen ebenso wie ihre antireligiösen Gegner so sehr hängen. Aber wenn diese Trennungen einmal durchschaut sind, so tun sich neue Widersprüche zwischen dem Christentum und dem Zeitgeist auf, und sie treten auch in Erscheinung in dem Dialog zwischen dem Christentum und anderen – religiösen wie auch nichtreligiösen – Versuchen einer Antwort auf die Frage «Wozu bin ich auf Erden?» Hans Küng weist darauf hin, wie gut die Blickrichtung des Hinduismus und des Buddhismus uns der selbstsüchtigen Oberflächlichkeit des westlichen Individualismus ansichtig werden läßt. Die Antworten der alten Religionen gewinnen neue Bedeutung in diesem gewalttätigsten Jahrhundert der menschlichen Geschichte, in einer Zeit, welche sicherlich die dunkelsten Seiten in der Botschaft jeder Religion bestätigt und welche das Christentum mehr als alle anderen Religionen herausfordert, wenn man bedenkt, daß der Himmel über Auschwitz stumm blieb.

Natürlich gibt es keine bequeme Versöhnung zwischen schwerem menschlichem Leiden und der Lehre von einem allmächtigen, unendlich liebenden Gott; aber der Glaube ist auch noch nie so gefragt gewesen. Wir sind gewöhnt zu glauben (und dies ist wirklich mehr eine bloße Gewohnheit, eine überkommene Einstellung als eine wirkliche Überzeugung), daß Jesu messianischer Auftrag die Unangemessenheit des vorausgehenden jüdischen Verständnisses des Messias offenbart hat, welches wir allzu selbstsicher als «weltlich» abgetan haben. Wenn wir aber versuchen, die simplen Unterscheidungen zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen, dem Irdischen und dem Himmlischen zu überwinden, so werden wir uns plötzlich konfrontiert sehen mit dem jüdischen Erbe des Christentums, welches solche Unterscheidungen nie gemacht hat.

Die Unangemessenheit des üblichen christlichen Verständnisses von Jesus als dem Messias kann nun offenbar werden und die Suche nach neuen Verständnisansätzen nahelegen. Wie wollen wir angesichts der Tatsache, daß die Welt so offensichtlich unerlöst ist, die Wirklichkeit der Erlösung verkündigen? Jemandem zu sagen, er sei frei, und dabei die Mauern nicht wahrhaben zu wollen, welche ihn ringsum einschließen; einem Hungernden zu sagen, daß Speise für ihn bereit sei, aber daß es sich dabei um ein bloß metaphorisches Brot handle; die Tatsache nicht wahrhaben wollen, daß die Welt offensichtlich an eine Wirklichkeit versklavt ist, welche die Menschen nicht liebt: etwas von all dem zu tun ist obszön, aber unglücklicherweise ist dies ein Stil, wie er die Art von Christentum kennzeichnet, welches im Westen tonangebend ist. Eine zentrale Aufgabe einer erneuerten christlichen Verkündigung muß daher ein neues Verständnis der Aufgabe des Christen bei der messianischen Befreiung sein.

Diese hier geforderte Selbstüberprüfung zu vollziehen ist vor allem von entscheidender Bedeutung für diejenigen Christen, deren Weltsicht so sehr vom Lärm, von dem Getriebe und der Übersättigung der amerikanischen, westeuropäischen und japanischen Kultur bestimmt ist. Hier ist eine Wiederherstellung kontemplativen Geistes dringend gefordert. Wir sind gelangweilt und beständig auf der Suche nach Dingen, mit denen wir uns zerstreuen könnten. Unser Bedürfnis, uns ständig für irgendetwas zu interessieren, ist wie ein Fieber, wie ein ständiger Juckreiz. Wir möchten alles und jedes tun, aber was wir am meisten nötig haben, ist dies: still sitzen zu können und uns mit den unbequemen Worten des Evangeliums und dem beunruhigenden Leben, das seine Mitte ausmacht, konfrontieren zu lassen.

Wir müssen uns schließlich vergegenwärtigen, daß für die größten Teile der Welt das Christentum weit davon entfernt ist, ein selbstverständlicher Wert zu sein. Solange ein akzeptables (und selbst ein respektables) Christentum koexistieren kann mit Selbstsucht, Verschwendung, Individualismus, mit der Vergötzung politisch-taktischer oder nationalistischer Lösungen für unsere Probleme und mit der ängstlichen Verdrängung der Forderungen derer, die leiden, mag allenfalls die Kirche als Institution noch gedeihen. Die Botschaft des Evangeliums aber wird dann von ihrem Rang als einer Guten Nachricht herabgestuft zu einer netten Neuigkeit, zu irgendwelchen Neuigkeiten, zu einer Idee unter vielen anderen, zu einem banalen und vielleicht ganz hübschen Bild von der Welt, das viel zu simpel und illusionistisch ist, als daß es wahr sein könnte. Und wenn dann ehrliche Wahrheitssucher sich dem Agnostizismus zuwenden, der doch wenigstens den Tatsachen zu entsprechen scheint, oder auch einer der östlichen Religionen, die doch wenigstens dazu taugen, sich dem Leiden inmitten des Lebens zu stellen, so mögen wir mit einigem Recht sagen können,

diese ihre Wahl sei von einer gewissen Naivität bestimmt. Aber wir können nicht so ganz voller Selbstsicherheit sagen, daß sie ganz unrecht dabei hatten, bei ihrer Suche nach einer Antwort auf die vom Katechismus gestellte Frage die Kirchen abzulehnen.

JOHN GARVEY

Graduierter der University of Notre Dame. Verlagsleiter bei der Templegate Publishing Company in Springfield, Illinois. Verheiratet und Vater zweier Kinder. Veröffentlichungen: A Contemporary Meditation on Saints (The Thomas More Press); Saints for Confused Times (The Thomas More Press); derzeit Arbeit an einem dritten Buch: Hard Questions; Kolumnist der Zeitschrift Commonweal; Artikel und Rezensionen außerdem in U.S.Catholic, The Critic, Katallagete/Be Reconciled. Anschrift: 1600 Holms, Springfield, Ill. 62704, USA

[1] Blaise Pascal, Über die Religion und über einige andere Gegenstände (Pensées), Fragment 205 (zitiert nach der deutschen Ausgabe, übertragen und herausgegeben von Ewald Wasmuth, Tübinger Verlagshaus 1948, S. 115).

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Ernesto Cardenal

Ein lateinamerikanischer Beitrag

AUF DEM SEE VON NICARAGUA

Von Ernesto Cardenal

Der Himmel tiefschwarz mit allen seinen Sternen,
und ich auf dem See, sie betrachend von einem alten Boot
– der Maria Danelia –
zurückgelehnt im Heck auf ein paar Säcken Reis.
Ich komme von einem Verhör vor dem Militärgericht
und denke an die unermeßlichen Welten über uns,
eine einzige Milchstraße
(wenn die Erde wie ein Reiskorn wäre,
so wäre die Milchstraße wie die Umlaufbahn des Jupiter).
Und ich denke an den Kameraden «Modesto» in den Bergen;
ein Bauernsohn, sein Name ist unbekannt.
Sie kämpfen, um unser Schicksal auf der Milchstraße zu erfüllen.
Und an die Bauern, aufgehängt an den Handgelenken.
herumgeschleift an den Eiern.
Ein achtjähriges Kind geköpft, sagen die Kapuziner.
Die Gefangenen in Gemeinschaftslatrinen gepfercht,
einer über den anderen, Frauen, Kinder, Alte.
Und diese leuchtenden Welten über uns.

Das Himmelreich Lichtjahre ausstrahlend.
(«... das euch bereitet ist vom Anbeginn der Welt.»)
Seit das Urgas
der schwarzen Kälte der interstellaren Räume entströmte
und sich verdichtend
immer heißer und immer heller wurde,
immer heißer und immer heller.
Kehren wir zurück zu den interstellaren Räumen?
Und das Leben,
ist es nicht geradeso ein Bestandteil des Universums
wie das Licht?
So weit entfernt in Zeit und Raum!
Welten, die uns nur als Licht erreichen.
Doch sehen wir nicht alles Licht. Im Regenbogen
verbirgt sich unsichtbar hinter dem Violett das Ultraviolett
und hinter dem Ultra ein weiteres Ultraviolett.
Dies ist schon die Zone der Liebe.
Von der «Maria Danelia» aus und von den dunklen Wassern Nicaraguas
schaue ich das Universum des Lichts. Die Kurvatur des Lichts. Wie ein Nachtflug über New York.
Oder besser gesagt:
die Sterne der Milchstraße Hand in Hand
wie ein Kreis von Tänzern um ein Feuer,
und Pythagoras hörte die Rasseln.
Doch der Mittelpunkt der Milchstraße ist nicht ein größerer Stern, sondern eine Ansammlung von Sternen
(dort oben im Sternbild des Steinbocks).
Es sind an die tausend Welten, die ich sehe. doch die Astronomen erblicken fast eine Billion.
«Die Evolution lieben.»
In Kuba schossen Schulen, Polikliniken und Kindergärten aus der Erde wie Pilze nach dem Regen.
Die Schwerkraft ist nichts anderes als die Kurvatur des Universums,
das heißt, ihre Sehnsucht nach Vereinigung.
Wir haben einen gemeinsamen Mittelpunkt, und der ist vorn.
Viele sind verhaftet, andere im Untergrund.
Die Bauern werfen sie aus Hubschraubern in die Leere.
Das Leben geben, heißt sich der Zukunft opfern.
Um ein einziger Leib zu sein und ein einziges Bewußtsein,
alle zusammen das gleiche wollend.
Es sagte der Vorsitzende des Militärgerichtes:
«Wissen Sie genau, daß sie für die Armen kämpfen?
Antworten Sie ja oder nein.»
Um sich in etwas zu verwandeln, das größer ist als man selbst.
Alles ist Bewegung: Milchstraße, Sonnensystem, Planet mit der «Maria Danelia», dem alten Boot der Loríos,
alles segelt durch Raum und Zeit.
«Ich glaube, sie kämpfen für die Armen.»
Ich wurde vor Gericht gerufen
und erfüllte deinen Willen.
Ich sehe die Sterne und sage:
ich habe deine Gebote erfüllt.
In unserer kleinen Ecke, die planetarische Revolution,
eine Menschheit ohne Klassen,
das,
wofür der Planet um die Sonne kreist.
Die Vereinigung
des Universums!

Und die «Finsternis draußen»:
die interstellaren Räume?
Alles ist Bewegung –
dein Wille geschehe
wie auf dem Planeten so auch auf den Milchstraßen.

Übersetzt von Anneliese Schwarzer de Ruiz

ERNESTO CARDENAL

Nicaraguanischer Dichter. 1925 in Nicaragua geboren. Mit 31 Jahren erlebte er eine religiöse Bekehrung und zog sich zu einem kontemplativen Leben zurück. Im Jahre 1965 wurde er zum Priester geweiht; seitdem lebt er in einer kleinen von ihm gegründeten Gemeinschaft auf einer der Inseln im Großen See von Nicaragua. Die wichtigsten Bücher: Spanisch: Salmos; Vida en el Amor; Homenaje a los Indios Americanos; El estrecho dudoso; En Cuba; Canto Nacional; Oraculo sobre Managua (alle bei Carlos Lohlé, Buenos Aires). Deutsch: Zerschneide den Stacheldraht; Das Buch von der Liebe; Gebet für Marilyn Monroe; Für die Indianer Amerikas; In Kuba; Orakel über Managua. Anschrift: Nuestra Señora de Solentiname, Solentiname, Nicaragua/America Central – Mittelamerika.

John Mbiti

Ein afrikanischer Beitrag

Die vorgelegte Frage hat mein Denken nie ernsthaft beschäftigt. Ich würde sie von meinem herkömmlichen afrikanischen Hintergrund her nicht einmal aufwerfen. Sie begegnet mir erst unter dem westlichen christlichen Horizont. So beantworte ich sie bloß als Frage eines andern. Afrikanische Sitte würde es als sehr rüde oder fluchwürdig empfinden, wollte jemand seine Eltern fragen: «Weshalb habt ihr mich zur Welt gebracht?» Diese Denkart würde auch nicht die Frage stellen, weshalb Gott jemanden erschaffen habe. In der Hoffnung, mich dabei nicht gegen diese herkömmliche Anstandsregel zu verfehlen, getraue ich mich, zu der Frage «Weshalb hat Gott mich erschaffen?» einige Gedanken zu äußern.

In der afrikanischen Mythologie sind einige flüchtige Hinweise auf dieses Problem zu erhaschen. Die Abaluyia (in Kenia) sagen, Gott habe den Menschen erschaffen, damit die Sonne jemanden habe, den sie anscheinen könne. Die Lubgara (in Uganda) sind der Ansicht, Gott habe den Menschen erschaffen, um die Erde zu «bevölkern», so wie er den Himmel «bevölkert» habe. Die Schilluk (im Sudan) berichten, Gott habe den Menschen aus Lehm gebildet. Dann habe er dem Menschen Beine gegeben zum Gehen und Rennen, Hände zum Getreidepflanzen, Augen, damit er dieses Korn sehen und einen Mund, damit er es essen könne. Sodann habe Gott ihm die Zunge gegeben zum Singen und zum Reden, und schließlich Ohren, damit er sich am Klang der Musik, am Tanz und am Gespräch großer Männer erfreue. Sodann habe Gott den Menschen entsandt, einen vollständigen Menschen.

In der afrikanischen Religion ist viel davon die Rede, daß Gott der Vater (die Mutter) der Menschen sei. Diese Analogie ist auf dem Hintergrund der afrikanischen Gesellschaft zu sehen, worin es als absolut notwendig erachtet wird, daß jedermann Kinder hervorbringe. Ein Mensch ist nicht «vollständig», nicht «vollkommen», nicht «ganz», wenn er nicht Kinder hervorbringt. Von hier aus gesehen bringt somit in der Erschaffung des Menschen Gott seine Vollkommenheit, Ganzheit, Vollständigkeit zum Ausdruck. Er erschafft den Menschen nicht für das, was dieser tun oder sein soll, sondern um seiner eigenen Gottesnatur willen, die eine Ganzheit bildet.

Infolge dieser Eltern-Kind-Beziehung zwischen Gott und dem Menschen sieht der Mensch Gott als Vater, Mutter, Fürsorger, Spender guter Gaben, Beschützer, Retter aus Gefahr und Not usw. an. In vielen Gebeten wenden sich Afrikaner in diesem Geist der Kind-Eltern-Beziehung an Gott. So rufen beispielsweise die Didinga (im Sudan) in Zeiten der Hungersnot Gott so an: «Du bist der Vater, und wir sind deine Kinder. Du hast uns erschaffen.»

Die Eltern-Kind- Beziehung läßt sich unschwer mit dem Gesellschafts- und Denkrahmen vereinbaren. Was aber zu schaffen macht und man sich zu fragen scheint, ist dies: «Wenn ich doch von Gott erschaffen bin, warum muß ich dann leiden? Warum bin ich dann krank? Warum bin ich dann hungrig, während andere genug zu essen haben? Warum wird mir dann der Le-

bensgefährte durch den Tod entrissen? Warum hat uns in dieser Jahreszeit die Dürre getroffen? Warum haben die Heuschrecken unsere Felder heimgesucht und verwüstet? Warum fällt mein Kind beim Examen durch, während andere es bestehen?» Dieses quälende Nachgrübeln kommt in einem überlieferten Gebet aus Burundi-Ruanda zum Ausdruck: «Imana (Gott), weshalb strafst Du mich? Warum verfährst Du mit mir nicht wie mit den andern Menschen? Könntest Du mir nicht wenigstens ein kleines Kind geben, Yo-o-o! Ich sterbe vor Angst... O Imana, Du hast mich im Stich gelassen!»

Nach afrikanischer Denkart ist die Natur etwas «Heiliges» und steht der Mensch zu ihr in priesterlicher Beziehung. Er ist das religiöse Bewußtsein des Universums, das man von der zentralen Stellung des Menschen aus sieht. Die Afrikaner haben fast alles, was sie in den Griff bekommen können, gebraucht (und gebrauchen es weiterhin), um Gott und andern geistigen Wirklichkeiten Gaben und Opfer darzubringen. Der afrikanische Mensch nimmt eine Sakralisierung der Natur vor und behandelt die Natur mit heiligem Respekt. Dies ist der Idealfall, wiewohl die Natur auch vielfach mißbraucht wird. Ein Gebet des Didinga-Volkes (im Sudan) bringt dies klar zum Ausdruck. Es wird zur Zeit der Aussaat vom Hauptverantwortlichen für die Riten gesprochen:

«O Erde, sei meinem Volke hold, wo immer es auch den Boden umgräbt. Sei fruchtbar, wenn es dir die kleinen Samenkörner anvertraut. Laß deine freigebige Wärme sie nähren und deine überreiche Feuchtigkeit sie zum Keimen bringen... O Bäume des Urwaldes und der Lichtung, fallt leicht unter der Axt. Seid meinem Volk freundlich gesinnt. Laßt kein Leid über es kommen. Brecht kein Glied in eurem Zorn. Zerschmettert keines in eurem Unwillen... Unterwerft euch freiwillig meinem Volk, so wie dieser Baum sich mir unterworfen hat... O Flüsse und Ströme, laßt eure Wasser dahin überfluten, wo der Holzfäller die Erde freigelegt hat, wo er die kleinen Büsche gerodet und das behindernde Gras ausgerissen hat... Wenn die Regen euch in euren Ufern anschwellen lassen, so verströmt eure Wasser und verteilt eure reichen Schätze auf unsere Gärten.»[1]

Der Mensch hat mit seiner priesterlichen Funktion die Natur in Harmonie zu versetzen. Ohne den Menschen wäre die Natur (die Erde) unfertig, hart und wild. Diese afrikanische Auffassung kommt der Aussage der Genesis nahe, wonach «Gott der Herr den Menschen nahm und ihn in den Garten von Eden setzte, damit er ihn bebaue und behüte» (Gen 2,15). Hierin ist der Mensch das unmittelbare Bindeglied zwischen Gott und der Erde; auf seinen Schultern ruht eine pastorale Verantwortung für die Erde samt allem, was in ihr ist. Durch den Menschen wird die Erde in einzigartiger Weise auf Gott bezogen.

Der Umstand, daß der Mensch durch die Schöpfung in Verbindung mit Gott steht, läßt uns fühlen, daß wir auf Erden sind als Ausdruck des göttlichen Seins selbst. Doch wenn wir die «Widersprüche» des Lebens – wie das Leiden, die Ungerechtigkeit und den Tod – sehen, kann die Frage, weshalb und wozu Gott den Menschen erschaffen hat, sehr bedrängend werden. Mitten im Schreiben dieses Aufsatzes erreichte mich die Nachricht, daß eine mir nahestehende Cousine ihren Gatten durch dessen plötzlichen Tod verloren hat. Sie ist nun eine junge Witwe mit acht kleinen Kindern. Man fragt sich, nicht warum Gott diesen jungen Mann erschaffen, sondern warum er ihn hinweggerafft hat, so daß diese kleinen Kinder nun ohne Vater sind. Es ließen sich viele solche und ähnliche Fälle auf der ganzen Welt anführen.

Der Mensch ist erschaffen, um am Geheimnis des Lebens und Todes teilzuhaben. Das Leben flackert ein Weilchen für die einzelnen Menschen, dann geht man durch das Tor des Todes in ein anderes Dasein ein. Gott erschafft den Menschen, um ihn in diesem leidvollen Umgestaltungsprozeß neu zu schaffen. Die Einsichten, die sich aus der afrikanischen Religion ergeben, und die Grundlagen unseres christlichen Glaubens lassen uns die Auffassung zurückweisen, daß der Tod das letzte Wort über das Leben hat. Gott schafft den einzelnen Menschen aus dem Nichtsein heraus und gibt ihm ein Leben, das nicht ins Nichtsein zurücksinken kann. Der Mensch ist erschaffen, um die Übermacht des Lebens über das Nichtleben (den Tod) zu beweisen und sich ihrer bewußt zu werden. Es kann nicht sein, daß der Mensch für den Tod gemacht ist. Der Mensch muß für das Leben gemacht sein, für das Leben in seiner ganzen Fülle.

Da Gott das Leben in Ganzheit und Fülle ist, hat er den Menschen als einen vernunftbegabten Ausfluß aus dieser Seinsfülle erschaffen. Wir sehen jedoch, wie dieser Anteil des Menschen an Gottes Güte von vielen Wunden und Schrammen durchlöchert ist, die ihm von der Natur und vom Menschen selbst zugefügt worden sind. Doch an eben diesem Punkt bringt uns das Mysterium des Todes und der Auferstehung unseres Herrn die Hoffnung, daß im Laufe der Zeit diese Schrammen irgendwie verschwinden werden und daß durch den und in dem, der unser Dasein im Leben und Sterben geteilt hat und auf einzigartige Weise auferstanden ist, die Ganzheit des Menschen wiederhergestellt oder vermittelt wird.

Und diese Ganzheit muß auch korporativer Natur sein, so daß der Mensch wiederum zu einem Ganzen

wird innerhalb des Kosmos, der gleichfalls zu einem Ganzen wird. Doch kann man dies nur im Glauben sagen und vorwegnehmen, da des Menschen und des Kosmos noch weitere, in der Weisheit Gottes verborgene Möglichkeiten harren könnten. Wenn man sich an diese eschatologische Hoffnung hält, fragt man sich nicht, weshalb Gott den Menschen gemacht hat – eine Frage, die allein Gott zu beantworten vermag –, sondern ist man vom Wunder überwältigt, daß Gott den Menschen überhaupt erschaffen und sich ihm als Schöpfer=Vater–Mutter zu erkennen gegeben hat.

[1] J.S. Mbiti, The Prayers of African Religion (SPCK, London 1975) 69f.

Übersetzt von Dr. August Berz

JOHN MBITI

In Kenia geboren, anglikanischer Priester, gegenwärtig seit 1974 Direktor des Ökumenischen Institutes Bossey. Er hat mehrere Bücher und Aufsätze auf dem Gebiet der Religion und Theologie geschrieben, u.a.: New Testament Eschatology in an African Background (1971); African Religions and Philosophy (1969); Concepts of God in Africa (1970); Love and Marriage in Africa (1973). Anschrift: Institut Oecuménique, Château de Bossey, CH–1298 Céligny.

Julia Ching

Ein asiatischer Beitrag

Stellt man diese Frage einem Intellektuellen des ostasiatischen, in meinem Fall des chinesischen Kulturraums, so hat der Gefragte zunächst verschiedene herkömmliche und moderne – nichtchristliche – chinesische Antworten zu besehen. Ich führe hier vier solcher Antworten an: die konfuzianische, die taoistische, die buddhistische und die maoistische Antwort.

I. Die nichtchristlichen chinesischen Antworten

Die «moralistische» Antwort: Der Konfuzianer erblickt den Sinn des menschlichen Lebens im Streben nach sittlicher Vollkommenheit, wobei die Weisheit das auf Erden zu erreichende Ziel darstellt. Diese Vollkommenheit ist vor allem durch soziale Tugenden zu erwerben, welche die Beziehungen innerhalb der Familie (zwischen Eltern und Kindern, zwischen Gatte und Gattin, zwischen älteren und jüngeren Geschwistern) und im sonstigen Zusammenleben (von Vorgesetzten und Untergebenen und von Freunden) bestimmen. Diese Antwort ist noch nicht ganz «aus der Mode gekommen», denn die konfuzianische Ethik stellt noch immer das Grundmuster für das Leben vieler Ostasiaten dar und mußte in der Volksrepublik China selbst nach fünfundzwanzig Jahren kommunistischer Herrschaft bekämpft werden.

Die «naturalistische» Antwort: Für den Taoisten muß das menschliche Leben im Einklang mit der Natur stehen; somit soll man Einfachheit anstreben und – nach Auffassung von Chuang-tzu und seiner Geisteserben – sich möglichst hüten, in die Gesellschaft verwickelt zu werden. Der Taoist ist im allgemeinen ein Individualist, zuweilen lebt er als Eremit. Bei ihm hat die Natur vor der Kultur, die ästhetische Schönheit vor ethischen Vorzügen den Vorrang.

Die «religiös-mystische» Antwort: Der chinesische Buddhist ist für gewöhnlich Anhänger der Mahayana-Richtung und verlangt mehr darnach, ein universales, ja kosmisches Heil herbeizuführen als sich bloß dem eigenen Heil zu widmen. Falls es sich um Anhänger der «Schule des reinen Landes» handelt, tritt zu diesem Eifer ein ausdrücklicher Glaube an Buddha. Der Jüngere der Ch'an-(Zen-)Sekte strebt die persönliche Erleuchtung und die mystische Selbstveränderung an. Das Ideal ist der Bodhisattva, der das eigene Nirwana zurückstellt, um andere zu retten.

Die «politische» Antwort: Der chinesische Marxist (Maoist) erblickt seine Lebensaufgabe im «Dienst am Volk», zumal am Volke von China, in einer revolutionären Gemeinschaft mit allen «wirklichen» Marxisten in der Welt – namentlich in der Dritten Welt. Es geht ihm vor allem um den Aufbau einer idealen sozialisti-

schen Gesellschaft, den Lehren des verstorbenen Vorsitzenden Mao entsprechend.

Wie sich aus dem Vergleich dieser vier Antworten ohne weiteres ergibt, stehen die taoistische und die buddhistische Einstellung einerseits und die konfuzianische und die maoistische Haltung andererseits einander näher – was die Rivalität zwischen dem Konfuzianismus und dem Maoismus im heutigen China erklärt und auch die allmähliche Verschmelzung, zu der es im Lauf der Geschichte zwischen dem Taoismus und dem Buddhismus mit ihrer eremitischen und monastischen Überlieferung allmählich gekommen ist. Von extremen Individualisten abgesehen, ist in den meisten chinesischen Antworten die soziale Komponente tatsächlich oder der Absicht nach vorhanden, wobei der Staat und die Gesellschaft heute vor der Familie den Vorzug haben.

Außer beim Buddhisten «des reinen Landes» schenkt man indes Gott und dem Glauben wenig Beachtung. Das will nicht unbedingt heißen, daß ein Glauben an Gott ausgeschlossen wird. Aber es ist ein starkes Selbstvertrauen in bezug auf die Aufgabe der Selbstvervollkommnung vorhanden, ob diese nun von einem konfuzianischen Edelmann, einem taoistischen oder Ch'an-(Zen-)Kontemplativen oder von einem maoistischen Patrioten oder Revolutionär angestrebt wird. Die chinesische Haltung ist entschieden weltbejahend, selbst beim Mahayana-Buddhisten und beim naturliebenden Taoisten.

Geschichtlich gesehen, anerkannten viele christliche Missionare die Schönheit der chinesischen Ideale der Selbstvervollkommnung. In seinem Katechismus («Der wahre Gottesgedanke») versuchte Matteo Ricci gegen Ende des 16. Jahrhunderts in einem fingierten Gespräch einen chinesischen Freund zu bewegen, sein konfuzianisches Bemühen um Selbstvervollkommnung auf die Liebe zum christlichen Gott zu richten. Der Chinese betonte, wie schwierig ein derartiger Sprung sei, da die Aufforderung zum Glauben gänzlich auf dem Zeugnis des Missionars selbst als eines Sendboten des unsichtbaren Gottes beruhe; der Glaube des Missionars hinwieder gründe auf den Worten anderer, die Gott ebenfalls nie gesehen hätten. Für jemanden, dem die christliche Überlieferung fremd ist, kann dieses Zurückschreiten ins beinahe Unendliche zu einem schier unüberwindlichen Hindernis werden.

II. Die christliche chinesische Antwort

Für den Chinesen von heute, der schon Christ ist, ist der Glaube zu einem Bestandteil seines persönlichen Erbgutes geworden, den er mit einer Minderheit seiner Volksgenossen teilt. Er bleibt sich dieses Erbteils in einem weiteren Kulturerbe bewußt, zu dem die herkömmlichen Einstellungen zum Leben und zur Welt gehören, ob dies nun die konfuzianische, die taoistische oder die buddhistische Haltung ist. Er ist sich auch der neueren politischen Geschichte bewußt, die China zu einem kommunistischen Land gemacht hat – einer Geschichte, die weitgehend vom politischen und kulturellen Imperialismus des Westens herbeigeführt worden ist, zu dem auch die Missionierungsbestrebungen, wenigstens seit dem 19. Jahrhundert, gehört haben. Vielleicht wirft man ihm Mangel an Patriotismus vor, da das Christentum für viele Patrioten etwas Fremdartiges bedeutet, so wie für einen Maoisten der Buddhismus oder selbst der Konfuzianismus eine «feudale» Gesinnung darstellt. Der chinesische Christ von heute erlebt deshalb die gleichen Konflikte, wie sie die Taufbewerber und Konvertiten seit jeher gekannt haben, und noch weitere dazu.

Wozu sind wir auf der Welt? Die Antwort muß eine persönliche, wirklich unabhängige Antwort sein, die aus innern Konflikten und äußern Konfrontationen hervorgeht.

Der chinesische Christ ist ein Einzelmensch, der sein Christsein beständig beteuern muß, obwohl ihn dies kulturell und politisch entfremdet. Damit er Christ bleibt, muß er seinen Glauben zum Kern seines Lebens werden lassen. Er ist auf der Welt, um zu glauben und seinem Glauben entsprechend zu leben. Dies ist eine voluntaristische Antwort, die aber bezeichnend ist für solche, die das Christentum hauptsächlich auf das Zeugnis anderer hin und nicht als Bestandteil ihres Kultur- und Gesellschaftserbes angenommen haben.

Der chinesische Christ gehört einer «Gemeinschaft» an, sei es der chinesischen Exodusgemeinschaft oder der kommunistischen Gesellschaft. Er bleibt seiner Pflicht gegenüber der Gesellschaft eingedenk – was einen integralen Bestandteil seines überkommenen Erbes ausmacht und vom Maoismus eine neue politische Ausrichtung erhalten hat. Der chinesische Christ fühlt eine besondere Verantwortung seinem Land und seinen Volksgenossen gegenüber und baut an einer sozialistischen Gesellschaft mit, wenn er weiterhin in China lebt, oder an der Kultur, die er vertritt, so wie dies bei den Auslandschinesen oft der Fall ist.

Die heutige Weltanschauung eines chinesischen Christen bildet somit eine intensive persönliche Verbindung herkömmlicher Kulturelemente und moderner politischer Elemente. Sie ist auch eine dialektische Synthese aus einander widersprechenden Bindungen, welche die Aufgabe, über sich selbst hinauszuwachsen, umso herausfordernder und vielleicht verwirrli-

cher machen. Der chinesische Christ empfindet sich vielleicht gewissermaßen als tragischen Helden. Er engagiert sich im Glauben für die christliche Sache. Er verspürt sich im Glauben. Er verspürt aber auch, wie dieses Engagement ihn beständig beansprucht, ihn von seinen Volksgenossen trennt, ihn in eine eigenartige Situation bringt und seine persönliche sittliche Verantwortung noch drückender macht.

III. Der christliche Beitrag

Die herkömmliche christliche Antwort lautete für gewöhnlich: Wir sind auf Erden, um Gott zu dienen und unser Seelenheil zu wirken. Dem weltbejahenden Chinesen kam diese Antwort zu spiritualistisch und weltflüchtig vor, da sie dem unsichtbaren Gott die zentrale Rolle im menschlichen Leben zuweist und die unsichtbare Seele als nicht in Ordnung und heilsbedürftig ansieht. Diese Antwort geht ihm in ihren Forderungen einerseits zu weit, anderseits nicht weit genug: zu weit, was die Gotteserkenntnis betrifft, nicht weit genug, insofern sie die positiven Werte dieses Lebens übersieht.

Die modernen christlichen Antworten legen den Ton auf das Glücklichsein sowohl in dieser als auch in der kommenden Welt (Holländischer Katechismus), auf die soziale Dimension des Lebens und unsere irdische, geschichtliche Aufgabe (Hans Küng). Indem man so weltbejahend wird, trifft man sich mit der herkömmlichen chinesischen, namentlich mit der konfuzianischen Antwort.

Der spezifisch christliche Beitrag liegt im Beispiel Jesu Christi, das einen integralen Bestandteil der herkömmlichen und modernen christlichen Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens bildet. Für den westeuropäischen wie für den ostasiatischen Gläubigen ist Jesus ein Born des Vertrauens und der Inspiration. Die traditionellen chinesischen Antworten sind mit dem Leidensproblem nicht fertig geworden – mit Ausnahme des Buddhismus, der einen Weg zur Befreiung vom Leiden aufgezeigt hat. Das Beispiel des leidenden Jesus ist ein abschreckendes Hindernis für viele, die sich sonst zum Glauben hingezogen fühlen, aber auch ein Kraftquell für alle, die Jesus annehmen.

IV. Der chinesische Beitrag zur christlichen Weltanschauung

Die Art und Weise, wie ein Chinese das Christsein erlebt, kann eine *negative* Funktion ausüben, indem es die Mitchristen auf die einstigen Mißgriffe, die Fehler in der Missionierung aufmerksam macht, die hauptsächlich auf einem religiösen und dogmatischen Triumphalismus beruhten. Das Christentum hat so zum Kreuz der Chinesen, zumal der gläubigen Chinesen, beigetragen. Diese ungute Erfahrung fordert ein größeres, demütigeres Verständnis für China und die nichtchristliche Welt überhaupt.

Das chinesische Christentum kann auch einen *positiven* Beitrag zur christlichen Weltanschauung selbst leisten, indem es die heutige Bejahung des irdischen Lebens und der irdischen Welt bekräftigt und die soziale Verantwortung des Christen betont. Darüber hinaus kann es dem Christentum eine weitere Perspektive des Menschseins, des Menschen als Teils eines größeren Ganzen – sei dies nun die Familie, die Gesellschaft oder der Kosmos – vermitteln. Somit kann es behilflich sein, die herkömmliche individualistische Betonung des «persönlichen» Heils zu berichtigen und die heutige Höherbewertung des Gemeinschaftsdenkens, der Zusammengehörigkeit der Christen und der ökumenischen Einheit zu bekräftigen, und zwar in einer säkularen Welt, die tief gespalten ist zwischen den individualistischen, das freie Unternehmertum begünstigenden Systemen des christlichen und nachchristlichen Westens einerseits und den kollektivistischen, kommunistischen Gesellschaften des nachchristlichen und nichtchristlichen Ostens anderseits.

Die chinesische christliche Präsenz war stets die einer Minderheit, einer Diaspora, die mitten in einer nichtglaubenden Umgebung lebt. Als solche hat sie vielleicht der schrumpfenden christlichen Gemeinschaft als ganzer etwas Besonderes zu sagen, da diese selbst zu einer Diaspora wird, die in einer säkularisierten kapitalistischen oder kommunistischen Welt lebt.

Wozu sind wir auf dieser Welt? Unter anderem auch dazu, voneinander zu lernen, um so imstande zu sein, in dieser Welt im Dienst aneinander Gott besser zu dienen und mit Gott und miteinander glücklich zu sein – in dieser und in der kommenden Welt.

Übersetzt von Dr. August Berz

JULIA CHING

1934 in Schanghai geboren; 1949 in Hongkong zum Katholizismus konvertiert; Master of Arts der Katholischen Universität Washington; Doktorat in Philosophie an der Australischen Nationaluniversität Canberra; Lehrtätigkeit an dieser Universität und an der Columbia University, New York. Gegenwärtig außerordentliche Professorin an der Yale University und außerordentliches Mitglied des Instituts für östliche Religionen an der Sophia University, Tokio. Hauptwerke: To Acquire Wisdom, the Way of Wang Yang-ming (Columbia U.P., 1976); Confucianism and Christianity (Kodansha International, 1977). Anschrift: Yale University, Department of Philosophy, New Haven, Conn. 06520, USA.

Bilanz und Synthese

Jürgen Moltmann

Das Reich Gottes als Sinn des Lebens und der Welt

Es wäre anmaßend, eine «Synthese» des Reichtums der Beiträge aus verschiedenen christlichen Traditionen und aus verschiedenen sozio-kulturellen Situationen zu versuchen. Dennoch ist es notwendig, sich klar zu machen, was diese ökumenische Studie erbracht hat, um Perspektiven für eine gemeinsame Zukunft zu entwickeln. Unter der «gemeinsamen Zukunft» sind die Zukunft der gemeinsamen öffentlichen Verantwortung des Glaubens und auch die Zukunft einer gemeinsam von allen Menschen verantworteten Welt zu verstehen. Das alte Katechismusstück enthält beides: situationsbedingte Frage und verantworteten Glauben. Wir wollen darum zuerst die in diesem Heft vorliegende Kritik und Würdigung der Frage und der Antwort des Katechismus resümieren, und zwar je für sich in ökumenischer, apologetischer und theologischer Hinsicht.

I. Kritik der Frage

Das erstaunliche Ergebnis der Umfrage ist die weite Verbreitung dieser Katechismusfrage seit dem 16. Jahrhundert und ihre fundamentale Bedeutung für die Verantwortung des christlichen Glaubens. Die katholischen, orthodoxen, reformierten und freikirchlichen (methodistische) Traditionen sind bis in die Formulierung hinein darin einig, von dieser Frage auszugehen. Nur die lutherische Tradition fällt aus dem Rahmen, weil sie mit dem Gottesgesetz beginnt, in welches Menschsein verfaßt ist. Seit dem späten 16. Jahrhundert ist allerdings die Frage nach dem Sinn des Christseins als Anfang der lutherischen Katechese nachweisbar. Auch die deutsch-reformierte Tradition (Heidelberger Katechismus 1563) setzt so ein. Diese Abweichungen zeigen selbst schon eine gewisse Kritik am theologischen Ausgangspunkt, die im ökumenischen Gespräch verhandelt werden muß.

Die Frage begegnet in verschiedener Form: Warum hat Gott mich geschaffen? Wozu sind wir auf Erden? Was ist das Hauptziel des menschlichen Lebens? Es wird in den Beiträgen allgemein anerkannt, daß damit die Frage nach dem Sinn des Lebens gemeint ist. Weil Leben seinen Sinn offenbar nicht nur in sich selbst trägt, muß bewußtes Leben nach seinem Sinn fragen, um sich von der Antwort her anzunehmen und zu gestalten. Die alten Formulierungen der Sinnfrage aber wurden kritisiert: Kann die Sinnfrage in Gestalt der Fragen nach Ursache und Zweck des Lebens erfaßt werden? Im Zeitalter der modernen Zweck-Mittel-Rationalität ist das unmöglich *(Charlesworth)*. Wenn menschliches Leben nur durch Zweckreihen und Nutzwerte gerechtfertigt und mit Sinn belohnt wird, regiert die Unmenschlichkeit. An dieser Stelle scheint sich der lutherische Verdacht *(Persson)* zu bestätigen, daß schon durch die metaphysische Katechismusfrage das Leben zu einem «Mittel zum Zweck» erniedrigt und dem Krampf der Werkgerechtigkeit ausgeliefert wird. Auch ein zweck- und nutzloses Leben ist ein sinnvolles Leben vor Gott. Das irdische Leben kann für den Glauben und in der Hoffnung nicht nur «Mittel zum Zweck» sein, es muß zugleich auch als «Selbstzweck» akzeptiert und geliebt werden.

Das betrifft auch den Schöpfer des Menschen. Die Fragen nach dem Warum und dem Wozu sind geeignet, das freie Wohlgefallen Gottes, aus welchem sein Schaffen kommt, das auf seiner Schöpfung liegt und in das seine Schöpfung einstimmen soll, zu verfehlen. Die Fragen nach dem Warum und dem Wozu scheinen «sinnvoll» mit «notwendig» gleichzusetzen, um den Eindruck der Zufälligkeit der Existenz auszulöschen *(Pohier)*. Muß man aber nicht von der Schöpfung im Ganzen wie auch von der eigenen Existenz sagen: sinnvoll, aber nicht notwendig? Ist die Schöpfung nicht ein Ausdruck der ungeschuldeten Liebe Gottes?

Endlich hat auch die Frage nach dem «Sinn des Lebens», wie man heute gern formuliert, ihre Grenzen. Gewiß weist menschliches Leben in seiner Kontingenz kraft seiner Selbsttranszendenz über sich hinaus. Diese Tatsache darf aber nicht zu einem neuen Dualismus zwischen dem Leben selbst und seinem Sinn für anderes führen. Menschliches Leben gewinnt tatsächlich Sinn durch Bezug auf anderes und größeres. Menschliches Leben ist aber immer auch schon in sich selbst sinnvoll. Es ist darum nicht ratsam, die Sinnfrage zur allgemeinen und fundamentalen Frage zu machen, sondern besser, sie durch Einsicht in die Rechtfertigung des Daseins und die Wahrheit der Existenz zu begrenzen. Sonst kann leicht der alte Moralismus in neuer Form das Leben ausbeuten.

Die Kritik an der Frage richtet sich ferner auf die impliziten Dichotomien, die sie enthält oder suggeriert. Da ist zunächst der Riß im Urvertrauen zu erkennen, der die Rückfrage an Gott: «Warum hast Du mich geschaffen?» aufkommen läßt. Da ist sodann die Begrenzung einer Frage, die die ganze Schöpfung betrifft, auf «den Menschen» oder «mich». Da ist ferner die Tren-

nung zwischen Mensch und Erde. Die Erde ist nur der gegenwärtige Aufenthaltsort des Menschen. Nach ihrem Warum und Wozu wird nicht gefragt. Zuletzt ist da die Trennung zwischen der Erde und dem Himmel, bzw. dieser und der zukünftigen Welt, zu kritisieren, die aus der Antwort zu entnehmen ist. Nun sind diese Unterscheidungen als Ausdruck von Differenzen, in denen Menschen sich vorfinden, unvermeidlich. Sind aber diese Differenzen zugleich das Elend, aus dem heraus die Frage nach dem Sinn gestellt wird, dann dürfen sie durch die Formulierung von Frage und Antwort nicht festgeschrieben werden. Das aber würde bedeuten, daß die Antwort im Katechismus die Frage korrigieren und endlich überflüssig machen muß, sie aber nicht in dem, was sie fragt und was sie nicht fragt, bestätigen darf.

Es ist darum notwendig, die *Situation* zu erforschen, aus der die Frage so gestellt wird (*Locher, Tracy*). Jede Frage hat einen Anlaß, durch welchen sie aufgeworfen wird. In welcher konkreten Situation also sind Menschen wirklich veranlaßt, sich zu fragen: Wozu sind wir auf Erden? und Gott zu fragen: Warum hat Gott mich geschaffen? Der Katechismus formuliert die Frage so abstrakt, daß man sich viele konkreten, physischen und psychischen Situationen denken kann; Situationen des Leidens, der Schuld, der Verlassenheit, der Orientierungslosigkeit usw. So wie sie dasteht, klingt sie der metaphysischen Frage ähnlich: Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts? Wodurch und durch wen wird menschliches Leben in die Frage nach dem Warum, dem Wozu und dem Sinn gestellt? Hier muß das Konkrete und das Allgemeine besser verbunden werden, als es im Katechismus geschah. Theologisch muß hier auch des Menschen Frage nach Sinn und Ziel seines Lebens mit der Frage Gottes nach dem Menschen als seinem Ebenbild, dem Sinn und Ziel seiner Liebe, ursächlich verbunden werden. Wenn der Mensch nicht Antwort auf Gottes Frage ist, kann Gott auch nicht Antwort auf des Menschen Frage werden.

Ungeklärt und deshalb von vielen kritisiert bleibt endlich das Verhältnis von Menschsein und Christsein. Frage und Antwort des Katechismus nennen nur Schöpfungsbestimmung und Vollendung des Menschseins. Soll das heißen, daß Christsein nur als ein Mittel zum Zweck des Menschseins verstanden wird? Sind wir Menschen, um Christen zu werden? Sind wir Christen, um wahre Menschen zu werden? Ist Christsein selbst schon radikales Menschsein? Ist wahres Menschsein schon unbewußtes Christsein? Praktisch: soll ein Katechismus mit der allgemeinen Bestimmung des Menschseins beginnen oder mit der besonderen Bestimmung des Christseins? In der Beantwortung dieser Fragen liegen in den Beiträgen dieses Heftes beträchtliche Spannungen vor.

II. Kritik der Antwort

Die Antwort hat in den Beiträgen mehr Kritik als Würdigung erfahren. Die individuelle Eschatologie, die sie formuliert, wurde durchgehend als zu eng und weltverneinend kritisiert. Gefragt wurde nach Ergänzungen durch die soziale Dimension, die kosmische Universalität und den christlichen Charakter des Lebensziels (*Congar, Küng*). Hier scheint sich ein *consensus communis* anzubahnen:

1. Der Sinn des einzelnen menschlichen Lebens kann nur im Zusammenhang mit, nicht abgesehen von dem Sinn der Gesellschaft, der Menschheit und des Kosmos begriffen werden. In diese Richtung weisen die zitierten Gedanken Teilhards von der Totalisation der Welt durch die endzeitliche Konzentration der Menschheit (*Dobraczyński*) wie auch die Visionen (*E. Cardenal*) von der planetarischen Revolution der Freiheit für eine Menschheit ohne Klassen und für die Unifikation des Universums. Offen bleibt jedoch, ob die traditionelle Individualeschatologie als Glaubensindividualismus und Heilsegoismus verworfen werden soll oder durch die Perspektiven der Sozial- und Universaleschatologie ergänzt werden kann, und wie endlich die Heilszukunft zu formulieren ist, wenn sie den Menschen und den Kosmos gemeinschaftlich umfassen soll.

2. Die Heilszukunft kann nicht zureichend erkannt werden, wenn auf des Menschen Frage eine nur theozentrische Antwort erfolgt. Fast alle Beiträge weisen auf Christus als den Erkenntnis- und Realgrund dieser Zukunft hin: Gottesgemeinschaft ereignet sich in und durch Christusgemeinschaft, das Reich Gottes ist im Reich Christi präsent, Gottesebenbildlichkeit des Menschen gewinnt in der Gleichförmigkeit mit Christus, d.h. der Teilnahme an seinem Tod und seinem Leben, Gestalt (*Mbiti*). Ist das richtig, dann kann Christus nicht nur als «Mittel zum Zweck» der Seligkeit in Gott verstanden werden. Die Zukunft des umfassenden, durch Christus eröffneten Heils muß trinitarische Gestalt haben.

3. Die Antwort auf die Frage des Menschen nach seinem Sinn muß endlich göttliche und menschliche Aktivität in ein dem Evangelium entsprechendes Verhältnis bringen. «Gott zu erkennen, ihn zu lieben, ihm zu dienen und dadurch in den Himmel zu kommen» überanstrengt des Menschen Aktivität, läßt Gott passiv sein und insinuiert den Himmel als Lohn. Ist denn in Leiden, Verlassenheit und Sterben kein Sinn zu finden? Ist auch die Gotteserkenntnis nur ein «Mittel

zum Zweck», um in den Himmel zu kommen? Muß nicht die Wechselwirkung zwischen der Gnade und Seligkeit, die Gott durch seine Selbstmitteilung schenkt, und der Verherrlichung, die er aus seiner Schöpfung durch den Geist empfängt, besser durchdacht werden, um Widersprüche zu vermeiden (*Ogden*)?

III. Neue Orientierung

Die Formulierung der Frage und der Antwort stammt aus der traditionellen aristotelischen Metaphysik und aus der mystischen Tradition des Mittelalters. Für eine Neuformulierung ist es notwendig, sich 1. biblisch und 2. gegenwärtig zu orientieren.

1. Die Frage nach dem «Warum» des Lebens wird biblisch durch die Bestimmung zur *Gottebenbildlichkeit* beantwortet. Die Frage nach dem Sinn des Lebens wird durch *eschatologische Verheißung* beantwortet. Wir gehen von der göttlichen Verheißung aus, die dem Menschen Zukunft öffnet und seinem gegenwärtigen Leben Sinn gibt.

Die Mitte der biblischen Eschatologie ist gewiß das *Reich Gottes*. Das Reich Gottes ist die Mitte der Botschaft Jesu. Das Kommen des Reiches und der Ruf in seine Freiheit sind Inhalt des messianischen Evangeliums. Durch seine Hingabe zum Tod am Kreuz und seine Auferweckung in die Herrlichkeit Gottes wurde dieses Reich unter uns aufgerichtet. Christus ist in Person und in seiner Geschichte das «Reich Gottes mitten unter uns». Darum ist die Teilnahme am Reich Gottes die Teilnahme an seiner Sendung, an seinem Tod und seiner Auferstehung. In diesem Reich geht es zuerst um Gott selbst, um sein Recht auf seine Schöpfung, um seine Vereinigung mit seiner Schöpfung und seine Freude an der erlösten und vereinigten Schöpfung, also um seine Verherrlichung (*Bischof Antonie*).

In seiner Verherrlichung aber geht es um das Heil des Menschen, seines Ebenbildes, und den Frieden seiner Schöpfung, denn es ist die Verherrlichung seiner sich mitteilenden, nicht seiner selbstbezogenen Liebe. Das Reich Gottes ist darum ebenso jenseitig wie diesseitig zu denken. Es bedeutet neue Schöpfung für die Erde und auch für den Himmel. Es umfaßt mit dem Heil der Seele auch die Erlösung des Leibes und mit der Befreiung des Menschen auch die Verklärung des Kosmos (*Garvey*).

Wenn wir das Reich Gottes als Mitte biblischer Eschatologie erkennen, können wir die theozentrische Ausrichtung der Katechismusantwort würdigen. Es kann allerdings nicht Gott selbst, es muß das Reich Gottes zum Ziel und zur sinnvollen Zukunft des Menschen erklärt werden, soll es am Ende nicht zu einer Auflösung der Schöpfung kommen. In der Bestimmung des Ziels der Seligkeit wie des Ziels der Schöpfung müssen die gnostisch-mystischen Anklänge an die Rückkehr ins All-eine vermieden werden. Wenn das Reich Gottes als Mitte der Antwort auf die Frage nach Sinn und Zukunft des Lebens verstanden wird, dann ist es auch möglich, Individual- und Universaleschatologie ins rechte Verhältnis zu setzen. Die alte Antwort enthielt nur die Individualeschatologie, weil sie auf Gott ohne sein Reich ausgerichtet war. Die neueren Antworten, die von Marx, Nietzsche und Teilhard beeinflußt sind, neigen, sofern sie das Reich ohne Gott denken, zur gegensätzlichen Einseitigkeit. Sie können zur Preisgabe jeder persönlichen Hoffnung und zur Auflösung der Personalität überhaupt zugunsten der Befreiung der Menschheit und Weltvollendung führen: «An die Stelle des Jenseits über unserem Grabe im Himmel haben wir das Jenseits über unserem Grabe auf Erden, die geschichtliche Zukunft, die Zukunft der Menschheit zu setzen» (L. Feuerbach). Im Blick auf das Reich Gottes als Mitte der Hoffnung ist es jedoch möglich, vom persönlichen Heil, von Liebe und Tod, von Auferstehung und ewigem Leben ohne Egoismus zu sprechen, weil der Egoismus durch die Verherrlichung Gottes schon überwunden ist. Persönliches Leben und persönliche Sinngewißheit gewinnen ihr relatives Recht.

Im Blick auf das Reich Gottes ist die persönliche Gewißheit aber stets eine inklusive, niemals eine exklusive (*Ching*). Sie richtet sich tendenziell auf die ganze Menschheit und die ganze Schöpfung, weil sie einstimmt in das Recht und die Liebe Gottes. Die Universalität der Hoffnung wird von der Universalität des Schöpfers und Befreiers der Welt geprägt und von niemandem sonst. Darum reicht diese Hoffnung auf das Reich Gottes über die persönlichen Grenzen, über die Grenzen der Kirche, über die Grenzen der menschlichen Völker und Gesellschaften hinaus auf die Natur. Sie reicht über die Lebendigen hinaus zu den Toten und findet in der Auferstehung Zukunft für die Vergangenen. Gerade die Hoffnung für die Toten zeigt, daß der Universalismus des Reiches Gottes weiter reicht als der moderne, irdische, diesseitige, evolutionäre oder revolutionäre Universalismus.

Individual- und Sozialeschatologie, menschliche und kosmische Eschatologie sind vielfältig miteinander verknüpft. Es bleibt aber unbefriedigend, den Ausgleich zwischen ihnen durch bloße Addition («nicht nur – sondern auch») zu suchen. Das Bindeglied scheint mir im Gedanken der *Gottebenbildlichkeit* des Menschen zu liegen. Die Frage nach dem Ziel des Lebens ist mit dem Hinweis auf die Bestimmung des Lebens zu beantworten. Nach Gen 1, 26–28 hat die

Gottebenbildlichkeit des Menschen vier fundamentale, nicht aufeinander reduzierbare Dimensionen: Das Gottesverhältnis, das Selbstverhältnis, das Sozialverhältnis und das Weltverhältnis. Eine Antwort auf die Frage: Warum hat Gott den Menschen geschaffen? muß auf die Gemeinschaft in diesen vier Dimensionen verweisen.

Die Bestimmung zu gottentsprechendem Leben unterscheidet aber auch den Menschen von Gott und von den anderen Geschöpfen. Nach den Schöpfungsberichten steigt die Schöpfung von der Materie zum Menschen als letztem Werk Gottes auf. Nach dem Zeugnis der Propheten und des Neuen Testaments ist die Ordnung der Erlösung umgekehrt: Sie beginnt mit der Befreiung des Menschen und endet mit der Erlösung des Leibes, der Befreiung der ganzen geknechteten Kreatur (Röm 8) und der Neuschöpfung von Himmel und Erde am Ende (Offb 21). Kraft der Gottebenbildlichkeit sind die Individualeschatologie nicht in die Sozialeschatologie und die Humaneschatologie nicht in die kosmische Eschatologie auflösbar, so sehr auch durch diese Bestimmung das Individuum auf die Gemeinschaft und die Menschheit auf die Natur bezogen werden. Kraft der Gottebenbildlichkeit hat ferner die durch Christus versöhnte und durch den Geist regenerierte Menschheit eine unabtretbare Aufgabe für die Versöhnung, Befriedung und Erlösung der Natur. Die universale Tendenz ist eine Tendenz, die vom Menschen, insbesondere vom Christen, ausgeht. Anders verstanden, würde sie in die Irre führen und das Besondere in das Allgemeine auflösen.

2. Wir leben tatsächlich im Zeitalter wachsender Vereinigungen und Totalisationen. Durch Wissenschaft, Technik und Wirtschaft entsteht zum ersten Mal die «eine Welt» und auch eine «gemeinsame Weltgeschichte». Die Interdependenzen wachsen zu einem Netz politischer und sozialer Beziehungen, das sich um die ganze Erde spannt. Gerade deshalb müssen Trennungen, Spaltungen, Feindschaften und Unterdrückungen zwischen Menschengruppen, Klassen und Völkern sowie zwischen Gesellschaften und natürlichen Umwelten als tödlich angesehen werden. Die *gemeinsam von allen Menschen zu verantwortende Welt* ist die Aufgabe, vor die heute jeder Mensch gestellt ist. Um diese Aufgabe zu erfüllen, sind die Befreiung der Unterdrückten, der Abbau der Privilegien und die Demokratisierung von Herrschaft unerläßlich. Auch die Christenheit tritt aus ihrem europazentrischen Provinzialismus heraus und in ihr ökumenisches Zeitalter ein. Sie muß im Streit der Religionen und Weltanschauungen und im Blick auf diese gespaltene und unterdrückte Welt den Universalismus des Reiches Gottes zum Ausdruck bringen. Denn darin liegen die Verheißung der Geschichte und der Sinn des persönlichen Lebens. Sie kann diese Hoffnung aber nur im Namen und in der Nachfolge Christi wahrhaftig vertreten. Die christologische Konzentration und der Universalismus des Reiches scheinen mir geeignet zu sein, kirchlichen Eigensinn zu überwinden. Das Recht des Individuums, das Recht der menschlichen Gemeinschaft, das Recht der Natur können im Blick auf die Gerechtigkeit des kommenden Reiches Gottes so vermittelt werden, daß gemeinsames Leben möglich wird.

JÜRGEN MOLTMANN

1926 in Hamburg geboren, Mitglied der evangelisch-reformierten Kirche. Er studierte an der Universität Göttingen, promovierte und habilitierte sich in Theologie, war 1958–1963 Professor an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal, 1963–1967 Professor für systematische Theologie an der Universität Bonn und ist jetzt Professor für systematische Theologie an der Universität Tübingen. Er ist Herausgeber von «Evangelische Theologie» und veröffentlichte u.a.: Prädestination und Perseveranz (1961), Theologie der Hoffnung (^{9}1968), Perspektiven der Theologie (1968), Der Mensch (1971), Die ersten Freigelassenen der Schöpfung (^{3}1971), Der gekreuzigte Gott (^{3}1974), Kirche in der Kraft des Geistes (1975). Anschrift: Liebermeisterstraße 12, D–7400 Tübingen.

Vorwort

In den letzten Jahren sind namentlich in der katholischen Kirche spontane Bewegungen entstanden, die zu einer Erneuerung der Gebetspraxis geführt haben und eine Herausforderung zu einem Leben nach dem Evangelium darstellen. In einer Kirche, die sich der Faszination des Wortes oder der Aktion überlassen hatte, haben sie die Notwendigkeit der Mystik neu ins Licht gerückt. Sie haben die Aufmerksamkeit auf ein schon vergessenes Phänomen, auf die Charismen, gelenkt.

Für weltliche Ohren oder auch für katholische Christen des klassischen Typs hat das Wort «Charisma» einen schlechten Klang: es erscheint fremdartig, da es in der Sprache des täglichen Lebens keine Verwendung findet. Dieses Mißtrauen oder besser diese Unkenntnis angesichts der «Charismen» hat seine Wurzel in der Struktur der katholischen Kirche. Eine lange Geschichte des Widerstands gegen Häresien, gegen sektiererische Tendenzen, gegen mystische Anwandlungen und messianische Utopien hat das derzeitige Erscheinungsbild der Kirche geprägt. Dieses Erscheinungsbild ist bestimmt vom Übergewicht der sakramentalen Institutionalisierung, deren grundlegendes organisatorisches Strukturelement das priesterliche und bischöfliche Dienstamt darstellen. Die kirchliche Macht befindet sich in den Händen derjenigen, die sich voll in den Dienst des Funktionierens der Institution gestellt haben, was so weit geht, daß sie darauf verzichten, eine Familie zu gründen und – bis in die jüngste Zeit hinein – auch, einen weltlichen Beruf auszuüben.

Diese institutionelle Macht schließt nicht aus, sondern verlangt nach einem nicht sozialisierbaren Pol, nach der Innerlichkeit oder der Gnade. Die sakramentale Institution mißt der persönlichen und unüberbietbaren Bindung an Gott einen vorrangigen Wert bei. Zwischen Institution und Innerlichkeit gibt es keinen Mittelbegriff. Denjenigen, die mit dem Dienstamt betraut sind, erscheinen die Bewegungen, die nicht unmittelbar von der Institution abhängig sind, verdächtig. Die charismatischen Bewegungen brechen unbeschwert mit der Herrschaft des Sakraments als des einzig Bedeutsamen, welche noch unterstrichen wird vom klerikalen oder priesterlichen Monopol, sie wollen der Gefahr einer Flucht in eine Innerlichkeit ohne gesellschaftlichen Ausdruck und ohne genau umrissene kirchliche Funktion entgehen. Sie haben auch Ablehnung hervorgerufen: nicht von seiten der Institution, die es versteht, sie mit Schweigen zu übergehen. Die Krise, welche mitten durch die Institution hindurchgeht, weckt in ihr den Wunsch, in den charismatischen Bewegungen eine Verheißung der Erneuerung zu sehen. Die Ablehnung kam von Christen, die sich «engagiert» nennen, das heißt von denen, die für eine politische und gesellschaftliche Wirksamkeit der Kirche kämpfen. Sie haben geglaubt, in den charismatischen Bewegungen eine Abkehr von den wahren Problemen zugunsten einer ungesunden Mystik und vor allem eines unannehmbaren politischen *status quo* wahrnehmen zu müssen.

Dieses Heft will diese Fragen nicht umgehen, aber seine Zielsetzung ist nicht in erster Linie, Stellung zu beziehen, sondern Grundvoraussetzungen für eine Reflexion zu vermitteln. Sache des Lesers wird es sein, aufgrund der gebotenen Voraussetzungen oder der beabsichtigten oder nicht beabsichtigten Informationslücken ein Urteil zu fällen.

Dieses Heft ist also jener Wirklichkeit gewidmet, die einer nichtinstitutionellen Bewegung eine kirchliche Organisationsform gibt, dem Charisma, Gabe des Geistes im Blick auf das evangelische Wachstum der Gemeinschaft. Diese Definition ist schnell so dahingesagt und noch ziemlich formal. Die Lektüre des Beitrags von R. Laurentin, welche einer größeren Präzisierung des Vokabulars gewidmet ist, kann davon überzeugen. Dennoch ist diese Definition hinreichend, um das Feld abzustecken, in dem sich unsere Überlegungen vollziehen: das Feld des historischen Werdens der Kirche.

Eine Definition des Charismas bleibt abstrakt, wenn sie ihren Ausgang nicht von der Bewegung der Geschichte her nimmt, kurzum: die Charismen existieren immer nur innerhalb der Bewegungen, welche sich charismatische Bewegungen nennen. So erschien es denn auch notwendig, die Geschichte dieser Bewegung in ihrer ganzen Breite zu untersuchen. Wir hatten uns eigentlich vorgestellt, diese historische Untersuchung zu unterteilen in eine mehr chronologische Darstellung und eine mehr soziologische Betrachtung. Da es sich als unmöglich erwies, mit einem Soziologen in dieser Sache einig zu werden, waren wir gezwungen, die historischen Daten in einem einzigen Beitrag zusammenzufassen. Ich denke, daß das Ergebnis wohlgeraten ist. Die sehr reichhaltige Arbeit von Cl. Gérest bietet eine interessante Grundlage für die Reflexion, vor allem seine theologischen Ausführungen.

Dieser lange historische Beitrag läßt die geplante Arbeit über das Denken des Evangelisten Lukas weniger vermissen: Sie hat die Redaktion nie erreicht, obgleich sie immer wieder angemahnt wurde. Das sind die Zufälle, denen die Produktion einer Zeitschrift

ausgesetzt ist und von der auch die Leser erfahren sollten. So ist das hier gebotene Dossier also lückenhaft. Aber auch dabei wird durch die Konzentration des Entwurfs auf das Historische – infolge des Ausfalls von Autoren – die mangelnde Möglichkeit, soziologische und biblische Informationen zu erhalten, wieder aufgewogen. Dies ist deshalb um so weniger ein billiger Trost, als drei andere Beiträge, nämlich die von E. Dussel, von L. Sartori und von R. Vidales sehr wohl in den von der Geschichte eröffneten Raum durchbrechen: Sie präzisieren die politischen und kirchlichen Voraussetzungen und Folgen der charismatischen Bewegungen.

Diese Konzentration auf das Historische, das Politische und Kirchliche kann aber doch nicht einen weiteren Reflexionsschritt in Vergessenheit geraten lassen: Das ist die Zielsetzung des Beitrags über die Unterscheidung der Geister und über den unberechenbaren Charakter der Gnade. Dies ist kein einfaches Problem: Denn wer könnte sich das Recht anmaßen, über das Wirken des Heiligen Geistes zu urteilen? Aber genauso gilt: Wer könnte sicher sein, dem Willen dieses Geistes gemäß zu handeln? Von welchem Horizont des Handelns und des Denkens her kann ich sagen: Das kommt vom Heiligen Geist? Wenn die Kirche dieser Horizont ist, um welche Kirche handelt es sich dann? Um die hierarchische Kirche, um die institutionelle Kirche? Aber hat diese denn schließlich und endlich Macht über den Geist? Und gilt im äußersten Falle, daß das Sacrum Officium Recht gegen die Propheten hat? Wie kann die Kirche gleichzeitig sowohl die Kirche des Geistes sein, von dem man nicht weiß, woher er kommt und wohin er geht, wie auch die institutionell verfaßte Kirche, deren Strukturen die Zukunft vorausplanen?

Dieses Heft findet seinen Abschluß in Zeugnissen und Berichten. Einer dieser Berichte wird besondere Aufmerksamkeit erregen: der Essai von P. Abela über die Liturgie. Dies ist ein um so interessanteres Dokument, als der Autor es mit großem Freimut geschrieben hat, ohne dabei die diesem Fragenkomplex zugrundeliegenden historischen Fragen zu verkennen. Ich bin der Meinung, daß dieser Bericht eine konkrete Vorstellung vermittelt von dem Willen, der sich heute Durchbruch verschafft: daß nämlich der gläubige Laie nicht bloß Konsument sei in der Kirche, sondern daß er auch verantwortlich sei für die Formen, in denen er seinem Glauben oder seinem Beten Ausdruck verleiht. Die Probleme, die P. Abela aufgeworfen hat, dürften nicht nur die Fachleute interessieren: Die Liturgie ist Sache aller Christen.

Ich möchte schließen mit einer Bemerkung: Die Beiträge dieses Heftes hätten ihren Zweck erreicht, wenn sie zeigen könnten, daß die derzeit herrschende vorschnelle Identifizierung von «Erneuerungsbewegung» und «Charismatikern», wie sie in der Bezeichnung «charismatische Erneuerung» zum Ausdruck kommt, ein sprachlicher Mißbrauch ist, der dazu führen könnte, in der Kirche eine Monopolstellung aufzubauen. Daß es in der charismatischen Erneuerungsbewegung Charismatiker gibt, dies ernstlich in Abrede zu stellen, habe ich keinerlei Möglichkeit. Aber daß die charismatische Erneuerungsbewegung in unserer heutigen Welt das Monopol auf Charismatisches habe, das bestreite ich. Der Heilige Geist läßt sich von niemandem in Ketten legen, und die Kirche ist eine um vieles vielgestaltigere Wirklichkeit.

CHRISTIAN DUQOC

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Beiträge

René Laurentin

Zur Klärung des Begriffs «Charisma»

«Man spricht viel von Charismen. Sobald man aber an die unermeßliche Literatur darüber herangeht, ist man über die Unbestimmtheit der Begriffe überrascht.»

So urteilt B.N. Wambacq zu Beginn eines Aufsatzes, der darauf verzichtet, eine Begriffsbestimmung vorzulegen[1]. Versuchen wir, den Sinn des Wortes zu präzisieren, da es diesem CONCILIUM-Heft zum Titel dient und da jede ernsthafte Wissensdisziplin den Sinn der Worte, die sie verwendet, zu bestimmen hat.

I. Verzeichnis der Bedeutungen, in denen das Wort «Charisma» gebraucht wird

Wir gehen von den verschiedenen Sprachebenen aus, auf denen der Begriff verwendet wird, und beginnen dabei mit dem gewöhnlichen, profanen Wortgebrauch, um den Sinn methodisch zu umreißen.

1. Das Wort «Charisma» hat erst in jüngerer Zeit und in geringem Maß in die Umgangssprache Eingang gefunden. In Frankreich haben Littré und sodann die Wörterbücher der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts es im allgemeinen nicht verzeichnet, einschließlich der ersten Ausgabe des Wörterbuches von Robert, worin das Wort erst vom Ergänzungsband von 1970 an vorkommt mit einem Zitat aus der «Histoire Sainte» von Daniel-Rops. Auch in den englischen, deutschen, italienischen usw. Wörterbüchern tritt das Wort erst seit kurzem auf und macht man davon nicht viel Aufhebens. Das Wort wird für gewöhnlich dem «religiösen», genauer gesagt: dem christlichen Sprachgebrauch zugeschrieben.

2. Max Weber († 1920) hat den Begriff «Charisma» in die Soziologie eingeführt[2]. Er unterscheidet drei Autoritätsarten: die traditionale, die legale und die charismatische Autorität, je nachdem die Autorität auf dem Prestige der Vergangenheit, auf der bürokratischen Organisation oder auf der (irrationalen) Inspiration des Autoritätsträgers beruht.

Max Weber hat dem Wort eine streng soziologische Bedeutung gegeben. Es kommt ihm wenig auf die innere Natur des Charismas und darauf an, ob der Geltungsanspruch des charismatischen Führers berechtigt ist oder nicht. Entscheidend ist für ihn, daß das Volk durch seinen Gehorsam diese Führungsqualität anerkennt und die gesellschaftliche Funktion, die daraus hervorgeht.

Wird der Begriff so bestimmt, ist er erhellend und packend. Es lassen sich damit leicht die Typen charismatischer Führer im religiösen oder profanen Bereich ermitteln, von Mose bis Mao. Mose erhielt während Jahrhunderten in Israel nur charismatische Nachfolger, bis sich mit Salomo eine administrative, bürokratische Rationalität durchsetzt. Und heute fragt man sich, welcher Art die Nachfolge Mao Tse-tungs sein wird: ob ihn ein anderer Charismatiker ablöst, ob es zu einer maostischen Tradition kommt oder ob man, was im Zug der Natur der Dinge läge, eine rationale Verwaltungsorganisation aufzubauen sucht, wie dies nach andern inspirierten Revolutionen der Fall gewesen ist.

Max Weber hat dem Begriff «Charisma» eine soziologische Fassung gegeben. Aber er hat das Wort vom Apostel Paulus übernommen auf dem Weg über den Theologen Rudolf Sohm[3], auf den er ausdrücklich verweist. Sohm stellte (der Linie Möhlers folgend) den Grundsatz auf, daß die Organisation des Christentums nicht juristischer, sondern charismatischer Art sei[4].

Das Wort hat in dem Sinn, den Weber ihm gegeben hat, in die soziologische – vor allem in die angelsächsische – Literatur Eingang gefunden, ist aber von den Ethnologen nicht gut aufgenommen worden[5]. Zahlreiche Exegeten des Alten Testaments sprechen in diesem Sinn von einem charismatischen Königtum in Israel[6]. Die Exegeten entnehmen das Wort nicht ihrer Quelle (in der Septuaginta findet sich *charisma* nicht), sondern den Ausführungen Webers. Dieses Hin und Her scheint Wambacq in der Anmerkung, worin er die Verwirrung im heutigen Wortgebrauch aufzeigt, nicht bemerkt zu haben.

Kurz, sämtliche Verwendungen des Wortes entstammen der einen, gleichen Quelle: dem Neuen Testament[7].

3. «Das Wort... ist wahrscheinlich vom hl. Paulus geprägt worden», mutmaßt Wambcq[8], und zwar ausgehend vom Zeitwort *charizomai* = eine Freude machen, und von *charis* = Gunst. Jedoch findet es sich im Sinn von Geschenk (Liebesgabe) einer Variante von Sirach 7,33 entsprechend in der Version von Theodotion (Ps 30,22) und bei Philon (Leg. Alleg. 3,78 in Parallele zu *dorea*).

Im Neuen Testament wird es siebzehnmal verwendet: vierzehnmal im Römerbrief und im ersten und zweiten Korintherbrief und die drei anderen Male in

von Paulus abhängigen Texten (1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6; 1 Petr 4,10).

Es wird verwendet a. in einem allgemeinen Sinn, um die Gnadengabe Gottes zu bezeichnen (Röm 1,11; 5,15; 6,23; 11,29; 2 Kor 1,11); b. öfters in einem offensichtlich spezifischeren Sinn zur Bezeichnung der Gaben, die zum Aufbau der Christengemeinde ausgeübt werden (Röm 12,6; 1 Kor 12,4. 9. 28. 30. 31; man könnte noch hinzufügen 1 Kor 1,7 und 7,7; 1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6 und 1 Petr 4,10). In dieser zweiten Bedeutung ist das Wort in den christlichen Sprachgebrauch übergegangen und zum Titel dieses Heftes gewählt worden.

4. Geschichtlich gesehen ist «Charisma» ein mißverständliches Wort. Was Paulus im ersten Korintherbrief als *charisma* bezeichnet, namentlich das Zungenreden, hat die Schriftausleger schon bald gestört und in Verlegenheit gebracht. Man wisse gar nicht, was man darüber sagen solle, bemerkt Johannes Chrysostomus einmal in einer Homilie (29,12,1) treuherzig, denn das «komme jetzt nicht mehr vor». Das Wort blüht in den spiritualistischen Bewegungen wieder auf, die von Zeit zu Zeit von innen her diese Gaben wiederum stark erleben. Dies ist im Mittelalter der Fall im Gefolge eines Bernhard von Clairvaux, eines Franz von Assisi, eines Dominikus und weiterer Geistesmänner, die – wie Joachim von Fiore – weniger gut aufgenommen werden. Thomas von Aquin hat im 13. Jahrhundert eine organische Theologie der Charismen entwickelt[9]. Doch während der folgenden Jahrhunderte fristet dieser Begriff in der katholischen Theologie ein Mauerblümchendasein. Die von Thomas ausgegangene Dominikanerschule blieb während Jahrhunderten eine der seltenen Stätten, wo man von ihm sprach. Im «Dictionnaire de théologie catholique» findet sich das Stichwort «Charisme» nicht, sondern dieses wird nur in den Registern (1954) nachträglich angeführt.

Der Hauptgrund dieser Verdrängung war der, daß die Charismen als Gefahr für die Institution angesehen wurden, als Auftreten einer unkontrollierbaren Autorität gegenüber der bestehenden Autorität. In der Montanistenkrise und in den Problemen, die man mit den spiritualistischen Gruppen des Mittelalters hatte[10], haben sich diese Befürchtungen geschichtlich bestätigt. Kardinal Ruffini, einer der führenden Köpfe der Konzilsminderheit, äußerte sie am Zweiten Vatikanum. Er widersetzte sich der Wiederaufwertung der Charismen, weil er befürchtete, es könnte damit «Unordnung» einreißen.

Die gegensätzliche Bewertung der Charismen in den Konzilsdebatten kommt in den Konzilsdokumenten in einer unterschwelligen Spannung zum Ausdruck. In Nr. 7 von «Lumen gentium» gelang es den Textverfassern nicht, diese Spannung zu überwinden. Man scheint hier zwei Arten von Gnadengaben – «hierarchische»[11] und «charismatische» – nebeneinander, ja gegeneinander zu setzen. Nr. 12 kommt um diese Gegensätzlichkeit herum, indem man hier die Charismen als «besondere Gaben» bezeichnet, «die geeignet und bereit machen, für die Erneuerung und den vollen Aufbau der Kirche verschiedene Werke und Dienste zu übernehmen». Dazu gehören normalerweise auch die Autoritätsfunktionen, was den Pastoralbriefen entspricht, worin das in einer Ordination anvertraute Amt des Gemeindevorstehers als Charisma bezeichnet wird (1 Tim 4,14; 2 Tim 11,7). Nachdem einmal das Kap der grundlegenden Debatte über die Kirche umschifft war, fand das Vokabular des Konzils[12] ein besseres Gleichgewicht, namentlich im Dekret über das Laienapostolat (Nr. 3, Abschnitt 3).

Im Grunde geht es bei diesem Problem um Folgendes: Theoretisch kann es nur einen Übereinklang zwischen den Charismen und der legitimen Autorität geben, da diese gleichfalls den Geist besitzt und normalerweise ein Charisma zur Kraftquelle hat. In einer trinitarischen Darstellung äußert der erste Korintherbrief (12,4) den Gedanken, daß die Kräfte (*energemata*), die vom Vater stammen, in Form von geistgewirkten Charismen (*charismata*) in Erscheinung treten und die Gestalt von Diensten, die auf Christus zurückgeführt werden, annehmen, mit Einschluß des Apostoldienstes. Tatsächlich aber führen, wie die Geschichte zeigt, die menschliche Schwäche und die Sünde zu einer Disharmonie; sei es, daß die Charismen Unordnung mit sich bringen (1 Kor 14), sei es, daß die Autorität nach Art der Mächte dieser Welt sich von außen aufdrängt. Da, wo es zum Konflikt kommt und dieser sich in Anklagen ergeht, kommt es zu Stürmen und Radikalisierungen, die das Gleichgewicht und die Lebenskraft der Kirche beeinträchtigen.

II. Definitionsversuch

Somit haben wir die Vorarbeiten geleistet, um eine Begriffsbestimmung vornehmen zu können. Dieser Versuch hat etwas Relatives an sich, das zu bestimmen ist.

Es ist nicht unbedingt notwendig, das Wort «Charisma» zu verwenden. Paulus selbst benutzt an dessen Stelle auch andere Ausdrücke und verwendet das Wort nicht immer, wenn er von diesen Gaben spricht, die Gott für den Dienst an der Gemeinde und zu deren Auferbauung verleiht.

Doch handelt es sich um das geläufigste und das am besten bezeugte Wort, um sehr bestimmte Phänomene zu bezeichnen. Wenn man es gebraucht, sollte man es also einsichtig und methodisch verwenden.

Die Theologie *(fides quaerens intellectum)* hat ja die Aufgabe, in die Glaubensgegebenheiten Licht und Ordnung zu bringen. Dabei richtet sie den Blick notwendigerweise auf zwei Pole: auf die Quellen der Offenbarung, in erster Linie auf die Schrift, und auf das Leben der Kirche, worin diese Offenbarung in der Geschichte und im aktuellen Geschehen gelebt wird.

Die Texte des Neuen Testaments selbst hängen mit einer persönlichen und gemeinschaftlichen Erfahrung zusammen. Sie haben etwas Provokatives an sich, was sich durch alle Jahrhunderte hindurch und auch auf dem letzten Konzil gezeigt hat. Wir können uns somit hier nicht einfach mit einer archäologischen Sprachanalyse begnügen. In diesem der Spiritualität gewidmeten Heft soll ja aufgezeigt werden, wie die Gnadengabe Gottes gestern und heute erlebt wird, zutage tritt und wirkt, wobei allerdings die Begriffe und ihr Sinn eine geschichtliche Entwicklung durchgemacht haben.

Thomas von Aquin sah, als er die Theologie als Heilswissenschaft bezeichnete, diese ganz richtig als eine nicht bloß theoretische, sondern auch praktische Wissenschaft. Sie ist, wie man heute sagen würde, eine Praxis, d.h. ein Wissen, das seinen Gegenstand in der menschlichen und gesellschaftlichen Wirklichkeit – in unserem Fall in der Wirklichkeit der Kirche als des Leibes Christi – aktiv aufbaut. Somit liegt zwischen dem Zeugnis der Quellen und der jetzigen Wirklichkeit irgendwie eine Spannung vor, die zu erhellen und zu orientieren ist, wie das seinerzeit Thomas von Aquin meisterhaft verstanden hat.

Im Neuen Testament finden sich acht Aufzählungen dieser Gnadengaben, die zur Ausübung einer Aufgabe in der Gemeinschaft dienen:
– vier, worin das Wort Charisma ausdrücklich verwendet wird: 1 Kor 12,4–10; 12,28–31; Röm 12,6–8; 1 Petr 4,10;
– vier ohne Verwendung dieses Ausdrucks: 1 Kor 14,6–13; 1 Kor 14,26; Eph 4,11; Mk 16,17–18. Und von da her sind die zahlreichen Texte des Neuen Testaments zu besehen, worin diese Gnadengaben bezeugt werden, in erster Linie die Apostelgeschichte.

Das Bezeichnende auf das Bezeichnete abzustimmen, geht – bei Paulus selbst[13] wie nach ihm – nicht ohne gewisses Schwanken vor sich. Versuchen wir, einen Sinn festzulegen, der diese eigenartige Wirklichkeit umreißt, und eine Definition, die auf das ganze Definierte und einzig auf es zutrifft.

1. Negative Präzisierungen

Von den biblischen, geschichtlichen und aktuellen Gegebenheiten her sind zunächst eine Reihe von Mißverständnissen zu beheben, indem man genau sagt, was die Charismen nicht (wenigstens nicht wesentlich) sind.

1. Sie sind *nicht ausschließlich der Urgemeinde vorbehalten* gewesen. Sie gehören nicht einer entschwundenen Vergangenheit an, sondern sie gehören zum dauernden Bestand der Kirche, wie dies das Zweite Vatikanum bestätigt hat, indem es die Paulinischen Texte nicht im Sinn einer dekadenten Tradition ausgelegt hat.

2. Sie sind auch *nicht* Vorrechte, die *gewissen Personen vorbehalten* wären. Alle Christen sind eingeladen, sie zu empfangen und zum Aufbau der Gemeinde auszuüben, wie Paulus und das Zweite Vatikanum ebenfalls lehren.

3. Die Charismen sind *nicht außerordentliche* Gaben. Sie gehören zum ordentlichen Gnadenwalten Gottes im Leben der Kirche. Und man muß sich davor hüten, sie als außerordentliche oder auffällige Formen zu bezeichnen, obwohl es zu ihrer Natur gehört, daß sie sichtbar sind und zur Hoffnung anspornen. Selbst im Fall von Zungenreden oder Krankenheilung ist nicht das Außerordentliche das für die Charismen Wesentliche, und das für sie Wesentliche ist nicht das Außerordentliche.

4. Sie sind *nicht ekstatische* Gaben. Nur indem man recht willkürlich ähnliche, nichtbiblische Fälle heranzieht, legt man einzelnen von ihnen, namentlich dem Zungenreden, diesen Charakter bei. Nach 1 Kor 14,32 gilt: «Wer im Geist prophetisch redet (und auch jeder andere Charismatiker), unterwirft sich den andern Propheten».

5. Wenn man die Charismen als «übernatürlich» bezeichnen kann, insofern sie Gnadengaben des Geistes sind, so darf man sie *nicht* als übernatürlich in dem Sinn verstehen, daß sie gleichsam als Überbau einfach *der Natur aufgesetzt* würden wie eine metallene Krone einem Haupte von Fleisch und Blut. Die Charismen setzen vielmehr die der Verschiedenheit der Menschen und Gemeinschaften entsprechenden natürlichen Gaben ein. Sie verbinden sich also mit der gesamten menschlichen Wirklichkeit, der individuellen und der kollektiven, mit dem Leiblichen und Seelischen des Menschen, der Verschiedenheit der Berufungen entsprechend[14].

6. Sie stellen nicht eine ganz bestimmte, einheitliche Art, ja *nicht* einmal *eine abgeschlossene Reihe* dar, sondern sie fächern sich ins Unendliche aus, so wie die Kirche je nach den verschiedenen geschichtlichen und geographischen Gegebenheiten ihrer bedarf.

7. Sie sind *nichts ohne die Liebe*, von der beseelt sie ausgeübt werden sollen (1 Kor 13).

2. *Definition*

Im Blick auf die Harmonie der Strukturen und auf die vom Apostel Paulus, von der Geschichte und der heutigen Erfahrung bezeugte Verschiedenheit kann man folgende Begriffsbestimmung vorlegen: *Die Charismen sind Gnadengaben des Geistes zum Aufbau der Kirche des Leibes Christi.* Präzisieren wir den Sinn der Worte: a. Charisma läßt sich mit *«Gnadengabe»* wiedergeben, denn das Wort kommt von *charis*, was Gunst, Gnade bedeutet; das angehängte Suffix *-ma* gibt eine Nuance, die dem entspricht, was die Perfektform der Wörter ausdrückt: das vollendete, abgeschlossene Tun. Der Apostel Paulus setzt *Charisma*, das mit dem Geist in Verbindung gebracht wird, in Parallele zu *energema* (und nicht *energia*), das er mit dem Vater in Verbindung bringt. Die Wurzel *charis* hat auch die Nebenbedeutung von Freude, wie das der Etymologie des entsprechenden Zeitwortes *charizomai* entspricht, mit dem *charis*, Gunst und *chara*, Freude zusammenhängen, so daß im Wort *charisma* die Freude einer harmonischen Befreiung der Energien des betreffenden Menschen im Dienste Gottes mitschwingt.

In einer psychologischen Analyse, die in berichtigender Weise mit den Freudschen Kategorien des Wunsches und der Lust arbeitet, erhebt Antoine Vergote folgenden Aspekt der Charismen: Die auf den Heiligen Geist ausgerichteten Spiritualitäten haben die Fähigkeit, die affektiven Kräfte des Menschen, mit Einschluß der unbewußten, in ihren Dienst zu stellen und zu heiligen, indem sie sie auf Gott ausrichten, denn «Gott manifestiert sich in einem Überschuß an Wunsch und Lust. So werden die dunklen Mächte beschworen, die den Menschen in einem unüberwindlichen Konflikt zu blockieren drohen (...). Die Geistesgaben, auf die sich die charismatischen Bewegungen verlassen, veranschaulichen, bis in welche Tiefe der Geist sich mit dem menschlichen Geist verbindet. Was uns für diese Bewegungen wesentlich dünkt, ist dies, daß sie den Raum und das Vertrauensklima für das spontane, lustvolle Gebet schaffen.»[15]

b. Die Charismen kommen *vom Geist*, denn 1 Kor 12,4–11 betont dies äußerst stark. Zwar macht A. Chevallier darauf aufmerksam, daß in Röm 12,4 und 1 Petr 4,10 von den Charismen die Rede ist, ohne daß sie spezifisch mit dem Heiligen Geist in Verbindung gebracht würden. Indem Paulus das Wort *charismata* wählte, suchte er wohl das Wort *pneumatika* zu ersetzen, das von den Korinthern (vgl. 1 Kor 12,1) in starker Betonung der Inspiration verwendet wurde; diese Bevorzugung von *charismata* ermöglichte es ihm, den Ton wieder auf den Geschenkcharakter von seiten Gottes und auf die Nützlichkeit im Hinblick auf die Kirche zu legen.

Da es Paulus darum ging, die Freiheit des Geistes und die oft überbordende Inspiration wieder in den funktionalen Dienst an der Gemeinde zu stellen, haben selbstverständlich alle, die diese Gnadengaben im Lauf der Jahrhunderte erfahren haben, sie unter Berufung auf 1 Kor 12,1–11 auf den Heiligen Geist zurückgeführt.

Es handelt sich um eine Erfahrung im Anonymat und in der Diskretion, die damit im Einklang steht, daß der Heilige Geist im Griechischen des Neuen Testaments durch ein Neutrum (*to pneuma*) bezeichnet wird. Die Tatsache aber, daß Johannes von diesem Pneuma (Neutrum) im Maskulin spricht (*ekeinos* – jener: Joh 14,26; 15,26; 16,8.13.14) und es als einen «andern Beistand» (der erste Beistand ist Christus selbst) darstellt, sowie manche konvergierende Angaben der Schrift und Erfahrungsgegebenheiten berechtigen uns, in ihm eine Person zu erblicken[16] und zugleich eine «Quelle, die Wasser für das ewige Leben ausströmt» (Joh 4,14; vgl. Joh 7,38–39), sowie nach Lukas und Paulus eine befreiende Kraft (*dynamis*). Man wird nie genug betonen können, daß diese Geisteserfahrung mysteriöse Züge aufweist.

c. Diese charismatischen Gaben haben (im Unterschied zu den mystischen Gaben) den *Aufbau der Gemeinde* zum Ziel[17]. In Überbetonung dieses Sachverhaltes behauptete die klassische Theologie, die Charismen seien zum Nutzen der Kirche und nicht des Charismatikers bestimmt. In Wirklichkeit aber steht der Aufbau der Gemeinde in einem unauflösbaren lebendigen Zusammenhang mit dem Heil des Charismatikers. Gewiß hat das Charisma einen uneigennützigen Charakter, der manchmal bis zur Hingabe des Lebens im Dienst an den andern geht. Doch selbst noch in diesem Fall erscheint es als Überschuß und Überfluß der Überfülle dessen, was den Charismatiker selbst eben zur lebendigen Zelle, zum lebendigen Organ der Kirche aufbaut. In diesem Sinn entsprechen die Charismen Rollen, Funktionen und Diensten. Tiefer gesehen sind sie die Betätigung der Agape in dem einen Geist (1 Kor 12). Das Allzuenge der klassischen Auffassung läßt sich durch die Autorität des Paulus selbst berichtigen, stellt er doch die Glossolalie als eine Geistesgabe dar, die der Erbauung des in Zungen Redenden dient: «Wer verzückt redet, nützt sich selbst» (1 Kor 14,5)[18], was die heutige Erfahrung erst recht bestätigt.

III. Einteilungsversuch

Um sich vor Augen zu führen, in wie verschiedenem Sinn das Wort «Charisma» in der Heiligen Schrift, in

der klassischen Theologie und in der praktischen Erfahrung gebraucht wird, könnte man versuchen, im Licht der vorgeschlagenen Begriffsbestimmung eine Typologisierung oder Gliederung der Charismen vorzunehmen.

1. Als Charismen bezeichnet man für gewöhnlich die Gaben, durch die der Heilige Geist die Kirche strukturiert, indem er einige ihrer Glieder ihren Anlagen und Fertigkeiten entsprechend zum Dienst an der Gemeinschaft und zu Funktionen in ihr beruft. In dieser Sicht besteht zwischen Charisma und Institution kein Gegensatz. Normalerweise ist ein Dienstamt Ausprägung eines Charismas und nimmt ein dauerndes Charisma die Gestalt eines Amtes oder Dienstes an (1 Kor 12,4).

Die Charismen können unendlich vielfältig sein. Der zeitlichen Abfolge nach gibt es zunächst die Gründungscharismen wie die Inspiration der Bibelverfasser und das Apostolat der Zwölf. Darauf folgen die Auslegungsgaben (Schriftkundige, Exegeten, Schrifterklärer). Die Charismen können Liturgie-, Lehr- und Leitungsfunktionen betreffen. Mit diesen drei korrelativen Verästelungen kann man eine reiche Fülle von Geistesgaben in Verbindung bringen:

a) Das Gebet in all seinen Formen;

b) Die Charismen des Wortes der Propheten, Glaubenslehrer, Katecheten, Prediger usw.; sämtliche Charismen in Erziehung und Bildung;

c) Die Charismen, welche die Autorität und das Vorsteheramt betreffen, aber auch die gesellschaftliche Organisation der Kirche, die gegenseitige Hilfeleistung, die Caritas und nicht zu vergessen die Unterscheidungsgabe.

2. Da die Charismen durch ihre Zielbestimmung, den Aufbau der Gemeinde, bestimmt werden, eignet sich dieses Wort zur Bezeichnung der Gaben, die zur Wahl und Verwirklichung von Lebensständen – Ehe und Zölibat – inspirieren, wie der Apostel Paulus in 1 Kor 7,7 dies nahelegt. Die Charismen werden nach den verschiedenen Lebensformen – eremitische, zönobitische usw. – abgewandelt, wobei man nicht die neuen Formen übersehen darf, die verheiratete und zölibatäre Christen in einer Gemeinschaft von manchmal monastischem Typus miteinander vereinen.

3. Schließlich trifft der Begriff Charisma auf die sakramentalen Charaktere (Tauf-, Firm-, Weihecharakter) zu, welche die Einfügung in die Kirche als den Leib Christi und die organischen Funktionen in ihr bestimmen.

Entscheidend ist: Diese Gnadengaben gehen aus der Freiheit des Gottesgeistes in der Freiheit des betreffenden Menschen hervor. Ihr Wert hängt weder von der Intensität der Inspiration noch vom äußern Glanz ihrer Leistungen ab, sondern von der Liebe (1 Kor 13,1–3), die ihr Maß und ihre Triebfeder ist kraft ein und desselben Geistes, der alles in allen wirkt. So integrieren sie sich auf organische (und somit dynamische und geordnete Weise) in die Kirche, den Leib Christi.

[1] B.N. Wambacq, Le mot charisme: Nouv. Revue Théol. 97 (1975) 345–355.

[2] Max Weber (1864–1920), Wirtschaft und Gesellschaft (Tübingen 1922; [4]1956), Kap. 3, § 4: Die charismatische Herrschaft.

[3] Kirchenrecht (Leipzig 1898).

[4] AaO. 25.

[5] Vgl. Michael Hill, Sociology of Religion (Heineman, 1975).

[6] Vgl. z.B. W. Beyerling, Das Königscharisma bei Saul: Zeitschr. f.d. alttest. Wiss. 73 (1961) 201; Z. Weisman, Anointing as a Motif in the Making of the Charismatic King: Biblica 57 (1976) 394.

[7] Auch im Artikel «Charisma» des Lexikons der Pädagogik I (Freiburg i.Br. 1952) 621–622, der Don Bosco das Charisma der Erziehung zuerkennt, hat der Begriff eine religiöse Färbung. Zahlreiche Stichproben in den Wörterbüchern und Lexika mehrerer Bibliotheken haben zumeist nichts zutage gefördert. Das Wort taucht erst in neuesten Werken auf, wo ihm aber auch kein großer Platz eingeräumt wird mit Ausnahme der soziologischen Lexika, die stets auf Max Weber Bezug nehmen, so z.B. G. Thinès / A. Lempereur, Dicitionnaire général des sciences humaines (Ed. Univ., Paris 1975) 171–172.

[8] AaO. 346.

[9] Thomas von Aquin, Summa theologica I–II,q.3, a.1 und vor allem II–II, q. 171–178. J.V.M. Pollet, Les charismes: Initiation théologique 3 (Cerf, Paris 1952) 1081–1108 deckt auf, wie sehr diese Frage während der ersten Jahrzehnte unseres Jahrhunderts aus dem theologischen Horizont verschwunden war.

[10] Die Geschichtsschreibung scheint die spiritualistischen Bewegungen allzu streng beurteilt zu haben: R. Laurentin, Pentecôtisme chez les catholiques (Beauchesne, Paris 1974) chap. 6, 169–186.

[11] Das Wort «hierarchisch» ist keine allzu glückliche Bezeichnung für die Autorität (*exousia*), die nach dem Neuen Testament typisch einen nichthierarchischen Charakter hat: vgl. Lk 22,25–27; Joh 13,4–15.

[12] *Charisma* wird vom Konzil elfmal und *charismaticus* (schon von Pius XII. in «Mystici corporis» verwendet) dreimal gebraucht. Übersicht darüber in P. Delhaye, Concilium Vaticanum II, Concordance, Index, Liste de fréquence, Tables comparatives (Louvain 1974). Vgl. Lumen gentium 4, 12, 25, 30.

[13] M.A. Chevallier, Esprit de Dieu, parole d'homme (Neuchâtel 1966), gefolgt von D.W.B. Ronbinson, Charismata versus pneumatica: The Reformed Theological Review 31 (1972) 49–55. E. Cothenet in S.D.B. 8, 1287–1303 und J. Herten, Charisma: J. Hainz, Kirche im Werden (München 1976) 57–89 lehnen die gewöhnliche Interpretation von *charisma* im technischen Sinn der späteren Theologie (wie im ThWB von Kittel, bei H. Küng, J. Ratzinger) ab. Da das Wort bei Paulus nur gelegentlich vorkommt, läßt es mehrere Deutungen zu, zwischen denen man sich entscheiden muß, um zu einer Definition zu gelangen.

[14] B. Lepesant, Dynamique de groupe et conversion charismatique (Pneumatèque, Paris 1976) konfrontiert klug die Erfahrung einer charismatischen Gruppe mit einem Fall von Gruppendynamik: die gleichen psychischen Triebkräfte sind dabei verschieden ausgerichtet. Auf andern (im wesentlichen theologischen) Grundlagen trifft sich H. Mühlen mit dieser Analyse, indem er das Charisma als «eine natürliche Begabung» ansieht, «die durch den Heiligen Geist freigesetzt und zum

Aufbau und Wachstum des Leibes Christi in Dienst genommen wird»: Die Erneuerung des christlichen Glaubens. Charisma, Geist–Befreiung (München 1974) 235.

[15] In: L'expérience de l'Esprit: Mélanges Schillebeeckx (Beauchesne, Paris 1976) 221–223.

[16] Konzil von Konstantinopel (381): Denzinger-Schönmetzer Nr. 150.

[17] Der Aufbau der Kirche durch das Walten des Geistes, die Kirche als geistdurchlebte Gemeinschaft ist ein Lieblingsgedanke von J.A.. Möhler (vgl. Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus... (Tübingen 1825). In die gleiche Richtung tendieren H. Küng, Die Kirche (Freiburg i.Br. [4]1973) 215–230 (charismatische Struktur) und G. Hasenhüttl, Charisma, Ordnungsprinzip der Kirche (Freiburg i.Br. 1970). Zu diesem Einteilungsprinzip vgl. Sr. Jeanne d'Arc, Panorama des Charismes: Vie spirituelle 129 (1975) 503–522.

[18] Die Erfahrung lehrt, dem Ausspruch des Paulus «Wer verzückt redet, nützt sich selbst» (1 Kor 14,4) seinen positiven Sinn beizubehalten, statt ihn der Tendenz der klassischen Theologie entsprechend negativ zu deuten: «Man kann nicht sich selbst aufbauen (1 Kor 14,4f), man baut bloß die Gemeinde auf» (so X. Léon-Dufour, Dictionnaire du Nouveau Testament, Seuil, Paris 1975, 220).

Übersetzt von Dr. August Berz

RENÉ LAURENTIN

1917 in zu Tours (Frankreich) geboren (1946 zum Priester geweiht). Nach Studien am Institut Catholique von Paris und an der Sorbonne Doktorat in Philosophie und in Theologie. Nach Lehrtätigkeit an verschiedenen ausländischen Universitäten Theologieprofessor an der Katholischen Universität von Angers. Am Zweiten Vatikanum war er Konsultor der Vorbereitenden theologischen Kommission und sodann offizieller Konzilsexperte. Er redigiert die religiöse Chronik der Zeitung «Le Figaro» (Paris), ist Vizepräsident der Société française d'études mariales und übt in der Nähe von Paris eine Seelsorgetätigkeit aus. Unter seinen zahlreichen Veröffentlichungen, die vor allem Maria, das Zweite Vatikanum und die Ortskirchen betreffen, sind zu nennen: Développement et salut; Nouveaux Ministères et fin du clergé; Réorientation de l'Eglise après le troisième Synode (Seuil, Paris); Lourdes, Documents authentiques (6 Bände); Histoire authentique (6 Bände); Logia de Bernadette (3 Bände); La Vierge au Concile (Lethielleux); Structure et Théologie de Luc I–II; Jesus et le Temple (Galbalda); Dieu est-il mort?; Crise et promesse d'Eglise aux U.S.A. (Apostolat des Editions); Nouvelles dimensions de l'espérance (Cerf); Thérèse de Lisieux. Mythes et réalité (Beauchesne); Pentecôtisme chez les Catholiques (Beauchesne). Er besorgt die Chronik über Mariologie in der Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques. Anschrift: B.P. 101, Grandbourg, F–91001 Evry Cedex, Frankreich.

Claude Gérest

Die Stunde der Charismen

Versuch einer Geschichte der amerikanischen «charismatischen Bewegungen»

Von «charismatischen» Bewegungen in der Mehrzahl zu sprechen, versteht sich nicht von selbst. Wenn ich es dennoch tue, so möchte ich aber nicht zur Annahme verleiten, ich verfügte über eine Typologie, während ich nicht sicher bin, ob es außerhalb der Pfingstbewegung und der neupfingstlerischen Bewegung «charismatische» Bewegungen im eigentlichen Sinn gegeben hat. Die Suche nach geistlichen Verbindungen zu großen Vorfahren oder umgekehrt nach belastenden Vorläufern ist eine Falle, die wir umgehen wollen.

Wir setzen eine Kontinuität zwischen der katholischen neupfingstlerischen Bewegung und protestantischer Pfingstbewegung um 1900 sowie zwischen dieser und der amerikanischen Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts voraus. Diese Kontinuität ist erkennbar und zugegeben (auch wenn sie in der Beurteilung relativiert wird). Auch werden wir diese geistlichen Abenteuer behandeln, als ob es sich um eine einzige Geschichte in drei Etappen handelte, die verschiedene Namen tragen und sich zuweilen kritisch zueinander verhalten.

Wenn man von einer Gruppe zu anderen übergeht, wird man Abweichungen sowohl in der soziologischen Zusammensetzung wie auch in der Theologie feststellen; diese Abweichungen werden mit den Veränderungen des historischen Kontextes zu konfrontieren sein. Keiner und vor allem kein Theologe zweifelt heute an einer gewissen Abhängigkeit religiöser Phänomene von wirtschaftlichen und kulturellen Situationen. Die so hergestellte Verbindung ist erhellend: wir sehen die Landschaft besser, aus der ein Ereignis hervorgeht; heißt das, daß wir auch dessen Eigenart besser verstehen? Daß wir wirklich wissen, weshalb es hervorgeht? Ich überlasse dem Leser die Antwort und bin geneigt, den Einfall von Paul Veyne zu meinem zu machen: «Kann es eine wissenschaftliche Erklärung der Französischen Revolution geben? Nein, oder beinahe ebensowenig wie für das Department Loir et Cher. Die soziologischen Studien über die Pfingstbe-

wegung scheinen jedenfalls zur Zeit das Stadium sorgfältiger Annäherungen nicht zu überschreiten. Sie erlauben, die Aufnahmebereitschaft der betroffenen Schichten für die Botschaft besser zu verstehen, sie lassen uns aber diese Botschaft nicht als ein Ergebnis der gesellschaftlichen Schicht betrachten.»[1]

Der Leser darf sich hier also nichts anderes erwarten als eine historische Beschreibung, die nicht die Absicht hat, eine Analyse zu sein.

Der Beitrag von René Laurentin in diesem Heft wird uns, für den Bedarfsfall, auf den mehrfachen Sinn des Wortes «charismatisch» festlegen. In unserer historischen Beschreibung verstehen wir es im engsten und genauen Sinn: was die Gaben des Geistes zur Auferbauung der Gemeinschaft betrifft, also Gaben, die am häufigsten «Manifestationen von Macht» sind (in Sprachen reden, Prophetien, Heilungen), aber auch Fähigkeiten, die für das gemeinsame Leben notwendigen Aufgaben zu erfüllen. Ein weiterer Sinn des Wortes, aufgrund seiner Etymologie, darf dennoch nicht aus dem Blick geraten: von der Gnade und in der Freude des Geistes getragen. Die Aufmerksamkeit für die Charismen ist in eine dynamische Wiederentdeckung des aktiven Zuvorkommens Gottes eingetragen.

Erste Etappe: Amerikanische Erweckungsbewegung. Bekehrung und Heiligkeit

A. Bekehrung

Die Leute von der «Grenze» und die Erweckungsbewegung

Die Vereinigten Staaten dienten in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts als Feld kühnster Experimente. Im religiösen Bereich erlaubten die Verweigerung jeden offiziellen Kultes durch die Verfassung, die Ankunft von Einwanderern aller christlicher Bekenntnisse und der neue amerikanische Menschentyp dem Protestantismus, seine inneren Möglichkeiten so zu entwickeln wie nirgendwo sonst. In den Städten von Neuengland war der Einfluß der Kirchen noch nicht so stark wie am Ende des Jahrhunderts; aber die Aufnahme der Ausländer in den Pfarreien, wo sie einen großen Teil des kulturellen Lebens ihrer alten Heimatländer wiederfanden, und zwar integriert in das nationale Leben ihres Aufnahmelandes, machte aus dem Christentum – ungeachtet der Neutralität des Staates – ein Bindemittel der amerikanischen Einheit. Der Protestantismus erschien so als eines der grundlegenden Elemente der Zivilisation der Neuen Welt. So kam bald die Zeit, wo man ihren gesegneten Wohlstand der Unabhängigkeit des Geistes, dem unternehmerischen Sinn und den anderen durch die Reformation entwikkelten Tugenden zuschrieb. Umgekehrt handelte eine ganze christliche Literatur vom amerikanischen «Messianismus».

Während also die Städte den Kirchen europäischer Herkunft (der episkopalen, methodistischen, baptistischen, presbyterianischen) alles gaben, um das Netz ihrer Pfarreien zu entwickeln, bot sich die «Grenze» zu ursprünglicheren Experimenten an. Unter «Grenze» ist dabei der Westen der Südstaaten und der Staaten des heutigen Zentrums zu verstehen, Gebiete, die von der landwirtschartlichen Kolonisation noch nicht erschlossen waren. Dort lebte eine Bevölkerung von Pionieren, in der Mobilität, in der Rauhheit und oft auch in der Gewalt. Die kleinen Eigentümer («plain-folk», «brave Leute») waren arm, in ihren Existenzbedingungen bedroht, aber nicht ohne Hoffnung auf kommenden Wohlstand; sie hatten das Gefühl, viel kämpfen zu müssen gegen die Natur, die Habsucht des Nachbarn oder ihre eigenen Schwächen, und nicht so sehr gegen die wirtschaftlichen Strukturen. Eine soziale Klasse, die sich ebenso von den Arbeitern Neuenglands unterschied wie von den großen Farmern, die Sklaven besaßen. In diesem zerstreuten Siedlungsgebiet, wo man von den europäischen Traditionen mehr abgeschnitten war als im übrigen Land, schwankte das religiöse Leben zwischen einer schweren Indifferenz, die mit einer großen moralischen Anarchie Hand in Hand ging, und dem Sehnen nach einem «muskulösen Christentum» (seltsam moderner Ausdruck des Erweckers Alexander Campbell, der 1827 die «Jünger Christi» gründete). Die «Grenze» hatte entsprechend ihrer geographischen Lage und ihrer sozio-psychologischen Eigenarten ihre eigene Art religiöser Versammlungen: Erweckungskampagnen und «camp-meeting».

Die Erweckung ist keine Erfindung des amerikanischen 19. Jahrhunderts (das 18. Jahrhundert kannte sie bereits, und zwar in beiden «Welten»). Und dennoch ist sie eine für den Protestantismus der Vereinigten Staaten typische Sache. Man muß sich eine Erweckung eher ausmalen als sie definieren. So geben wir das Wort einem Zeugen der Versammlungen von Cane-Ridge, die 1801 zum Ausgangspunkt der «großen Erweckung des Westens» wurden:

«Diese Versammlungen bestanden vor allem aus feurigen und direkten Predigten, auf die sie unter Seufzen, Schluchzen und Stöhnen antworteten. Solange die Stimme des Predigers dominierte, herrschte in der Versammlung Ordnung (eine selbstverständlich relative Ordnung). Aber sobald seine Stimme von der lauten Stimme eines Volkes in Not übertönt wurde, war es mit jeder äußeren Ordnung vorbei, und überall brach

eine allgemeine Erregung auf. Jede gepeinigte Seele erhob die Stimme; hier bat ein überführter und niedergeschmetterter Sünder Gott um Gnade, dort dankte eine von der Bürde ihrer Sünden befreite Seele für die göttliche Barmherzigkeit, und wieder an einem anderen Ort ermunterten Christen ihre noch nicht bekehrten Verwandten und Freunde zur Reue, während die Pastoren als natürliche Führer der Bewegung die Estrade verlassen hatten, um ihre Ermunterungen und ihre Gebete von Reihe zu Reihe zu tragen. Die verschiedensten Szenen boten sich den aufmerksamen Beobachtern, wenn es da überhaupt Beobachter geben konnte, die nicht bald – ohne es zu wollen – selbst Handelnde in diesem großen Drama wurden. Da wurde einer von den Qualen seines erweckten Gewissens verfolgt und versuchte aus dem Lager zu fliehen, fiel aber bald hin, weil er von der mächtigen Hand Gottes angehalten wurde. Dort wechselte einer fast ohne Übergang von der Gotteslästerung zum Gebet. Und mitten in diesem ganzen Aufruhr begannen vereinzelte Gruppen Lieder von einer unvergleichlichen Lieblichkeit zu singen, natürlicher Ausdruck der erneuerten Gefühle.»[2]

Gemeinschaftliche Organisation der Erweckungsbewegung

Dieser Versammlungsstil erinnert uns an die «Mission» nach der Art des französischen Katholizismus seit dem 18. Jahrhundert, mit etwas mehr Nachdruck auf dem Gefühlsmäßigen. Und dennoch gibt es zwischen «Missionen» und« «Erweckungen» einen großen Unterschied. Die ersten sind beschlossen, programmiert, von oben geleitet, das heißt von den verantwortlichen kirchlichen Instanzen (Bistumsleitungen, interdiözesane Dienststellen, Orden und Kongregationen). Die Erweckungen kommen von der Basis her, zumindest die ersten amerikanischen Erwekkungen, sie beginnen im allgemeinen mit der Erregung des religiösen Gefühls bei einem einzelnen oder in einer kleinen Gruppe, die erst dann andere zu erreichen sucht. Die Rolle der Laien, einschließlich der Frauen und Kinder, ist vorrangig.

Die Spontaneität des Anfangs, die im übrigen zuweilen von Vorbildern inspiriert war, führte bald zu einer gewissen Organisation, und war es auch nur, um die Evangelisationskampagnen fortzusetzen. Diese Organisation befand sich, je nachdem, innerhalb der alten Kirchen oder in neuen Gemeinschaften. Die «erweckten» Christen schlossen sich mehr oder weniger eng an verschiedene Denominationen an, sie interessierten sich dafür aber nur mäßig und praktizierten unter sich einen Ökumenismus, den ihre fehlende theologische Bildung begünstigte. Aber sie baten um die Hilfe der Kirchen als Dienerinnen des Wortes, oder sie wurde ihnen angeboten, obwohl auch Laienprediger aus ihnen hervorgingen. Die berühmtesten «Erwekker» waren Pastoren wie Mac Gee, Presbyterianer (um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert), und Charles G. Finney, Kongregationalist presbyterianischer Herkunft (1792–1875). Viele von ihnen gerieten mit den Instanzen ihrer Kirchen in Schwierigkeiten, weil sie deren Lehre verbogen, deren «Ansehen durch eine zu erregte Art» beeinträchtigten, deren Lauheit anklagten. In der zweiten Hälfte des Jahrhunderts waren die Prediger der Erweckung noch unabhängiger von den traditionellen Kirchen, so Dwight Moody (1837–1899) und Robert P. Smith (1827–1899).

Die Erweckungsbewegung wirkte sich zugunsten der Kirchen aus. Mit einer Ausnahme allerdings: die methodistische Kirche. Dies ist nicht weiter erstaunlich, wenn man sich an ihre Ursprünge erinnert. Wesley (1703–1791), der Inspirator des Methodismus, wollte während seines ganzen Lebens keine neue Denomination gründen, sondern durch Bekehrungskampagnen den Anglikanismus wiederbeleben; er wurde zu einem der besten Erwecker aller Zeiten. Als glühender Prediger und Mensch mit Ordnung erreichte er in seinen Predigten im Freien Tausende von Zuhörern, gruppierte die Überzeugten in «Klassen» (von fünfzehn Männern oder Frauen) und «Gesellschaften» (auf der Ebene der Ortschaft), eine Art von Schulen wie auch Club oder Freimaurerloge unter der Aufsicht eines Führers, er wählte zahlreiche Prediger aus, und zwar unter den begeisterten Laien, versammelte sie in «Kreisen und Distrikten», die ein wenig den Provinzen der Bettelorden der katholischen Kirche entsprachen (mit Versammlungen wie eine Art von Kapiteln).

Diese Gemeinschaftsstruktur räumte der Basis entsprechend dem Prinzip vom «allgemeinen» Priestertum viel ein und gewährte der Macht des «charismatischen» Führers und seinem Einfluß auf jene, die er bekehrt hatte, viel Spielraum. Als sich der Methodismus vom Zustand von Bruderschaften innerhalb des Anglikanismus zu jenem einer autonomen Kirche entwikkelte, änderte sich seine auf die Evangelisationskampagne ausgerichtete Organisation nicht viel. Es ist wohl bekannt, daß sich dieser Übergang in England erst nach dem Tod von Wesley vollzog, daß er in den Vereinigten Staaten jedoch aufgrund der Unabhängigkeit bereits von 1784 an stattfand. Die «Methodist Episcopal Church» (MEC) erhielt ihre Autonomie sowohl gegenüber der Amerikanischen Episkopalkirche wie auch gegenüber dem Methodismus der Hauptstadt. Die Versammlung ihrer Prediger stellte an ihre Spitze einen Bischof, was Wesley nicht gefiel. Die neue

Denomination verband sich stark mit der «Grenze» und mit der Erweckungsbewegung. Eine ihrer charakteristischen Institutionen wurde das «camp-meeting», Versammlung an den Waldrändern, die nach der Ernte Tausende von Bauernfamilien versammelte. Diese Gebetsversammlungen, die auf Initiative der Gläubigen entstanden und von den Instanzen der Kirche nur geduldet wurden, fanden auch in provisorischen Städten, bei Märkten und Kirmessen statt und waren im wesentlichen Gelegenheit zu evangelisieren und zu bekehren[3].

Die Leute der Erweckung waren empfindungsfähig für die Spontaneität, die Begegnung und das Einvernehmen in einem gemeinsam gelebten Konkreten und so nicht darauf vorbereitet, die großen Institutionen anzunehmen. Sie wurden mehr als einmal Verursacher von Abspaltungen, selbst innerhalb des Methodismus, so angepaßt dieser an sie auch war. Unter den bekannten amerikanischen Sekten hatten die Adventisten (1831) und die Mormonen (1834) mit einem Auszug aus der Welt und aus den Kirchen begonnen, der zu einem großen Teil eine Erweckung war. Erweckung, die die Ankündigung des Endes der Zeiten übersteigerte. Während sich die klassische Erweckungsbewegung an eine strenge biblische Orthodoxie gehalten hatte, ließen sich die neuen Sektierer[4] von den Offenbarungen oder Entdeckungen von Miller und Smith inspirieren, die sie den Propheten der Heiligen Schrift gleichsetzten. Man dürfte sie also nicht in den Stammbaum einordnen, der von Wesley zur Pfingstbewegung führt, weil dieser Stamm die biblische Offenbarung nur zu aktualisieren und nie zu ergänzen im Sinne hatte. Andere Dissidenten wiederum sind nur Erwecker, die ihr Leben als Bekehrte nicht innerhalb der Kirchen führen konnten oder wollten, aus denen sie herkamen; so die «Christen» (1806), die «mit Christus geeinten Brüder» (1808) oder die «Jünger Christi» (1808), die auf Gruppen aus der großen Erweckung des Westens um 1800 zurückgehen. Diese letzteren, die eine gewisse zahlenmäßige Bedeutung erlangten, führten mehrere Tendenzen der «Grenze» ins Extrem: den christlichen Antiklerikalismus durch die Zurückweisung eines beruflichen Amtes, den antiintellektuellen Fundamentalismus durch den Willen, kein anderes Glaubensbekenntnis zu haben als die Bibel, die Betonung der Bekehrung durch die Ablehnung der Kindertaufe.

Dieser letzte Punkt, diese «baptistische» Tendenz, deren entscheidende Rolle für die soziale Zusammensetzung einer religiösen Gruppe man kennt, lag in der Logik der Erweckungsbewegung und des Methodismus. Besonders Wesley sprach und handelte so, als ob der «einfache» Getaufte, wenn er noch keine Bekehrungserfahrung gemacht hatte, außerhalb des «Heiles» sei; aber er war zu stark von der anglikanischen Tradition geprägt, um die Kindertaufe ablehnen zu können. Die amerikanischen dissidenten Gruppen taten im Grunde genommen nur das, was er zu tun nicht gewagt hatte. Indem man die Taufe und den Eintritt in die Rechte der Getauften den Erwachsenen, die sich dessen bewußt und dazu entschlossen waren, vorbehielt, brachte man zum Ausdruck, daß die Bekehrung nicht nur eine Zielsetzung, sondern schlicht und einfach die Grundlage der christlichen Gemeinschaft ist.

Welche Art von Bekehrung?

Mit seiner Ordnung als Christenheit, seiner Moral von harmonischer Entwicklung der Tugenden hatte das katholische Mittelalter das evangelische Thema der Bekehrung einigermaßen an den Rand gerückt (als ob es eine Angelegenheit der Mönche und «Büßer» wäre). Luther rückte es dann wieder ins Zentrum der Praxis und der Theologie, als er es seiner Situation entsprechend behandelte. Der Bekehrte, der er wurde, ging nicht vom Unglauben zum Glauben über, noch weniger von der Lasterhaftigkeit zur Tugendhaftigkeit, sondern vom Pharisäismus der «eigenen Gerechtigkeit» zur Hingabe an Gott, und durch den Glauben hatte er sich von der Sorge um sein Heil befreit. Von da an war der Bekehrte vor allem einer, der glaubt und der sich betroffen glaubt durch die unverdiente Auserwählung durch den barmherzigen Gott.

Die amerikanische Erweckungsbewegung ist über den Pietismus, die mährischen Brüder und den Methodismus Erbe dieser Lutherischen Tradition. Ein Soziologe, Bryan Wilson, spricht in dieser Beziehung von «Bekehrungs»-Bewegungen[5]. Und die Bekehrung ist, weil sie über alles gesucht wird, eine Illustration der «Rechtfertigung durch den Glauben», dieses großen Prinzips der Reformation. Sich bekehren heißt sich bekehren lassen. «Das Heil von Gott annehmen, der alles vorbereitet hat», ist das erste, was zu lernen ist. Nun ist derjenige, welcher jene, die «sich zunächst mit eigenen Kräften bessern» und sich dadurch «der göttlichen Barmherzigkeit empfehlen» möchten, so unterrichtet, niemand anderer als Finney, einer der von Pragmatismus und Moralismus am stärksten erfüllten «Erwecker»; und er fügt bei: es ist unmöglich, daß sie auch nur ein wenig besser werden, ehe sie nicht das vollziehen, was Gott von ihnen verlangt, nämlich die vollständige Hingabe[6].

Die Erweckungspredigt betont den «gefühlten», «erlebten» Charakter der Bekehrung. Wohl sagte auch Luther, er habe in den Ängsten und in der Freude über die Errettung die Erfahrung der göttlichen Barmherzigkeit gemacht («Erlebnis»); aber er machte aus dem

Verlauf seiner Bekehrung keine Norm für eine Gemeinschaft. Die Erweckungsgruppen dachten nur daran, Bekehrungen auszulösen, brüske Bekehrungen, die im Leben ein «Vorher» und ein «Nachher» markieren und über die man den «Brüdern» Rechenschaft ablegen könnte. (Sind Sie bekehrt? fragten sie sich untereinander.)

Auch wenn die «Erwecker» entsprechend dem Prinzip der Rechtfertigung durch den Glauben die Ungeschuldetheit der Bekehrung immer bejahten, zogen sie daraus doch nicht alle Konsequenzen, die die Reformatoren daraus gezogen hatten. Die kalvinische Prädestination ist ihrem Denken und ihrer Praxis sehr fern (sie gibt für die Nicht-Bekehrten doch einen so guten Entschuldigungsgrund her!). Die mährischen Brüder warfen schon Wesley einen Mangel an protestantischer Orthodoxie vor; zahlreiche presbyterianische Pastoren sahen in Finney oder Moody nicht ohne Grund Vertreter des Arminianismus (das heißt jener holländischen Lehre innerhalb der Reformation, die die Prädestination von einem Voraussehen des Sündenfalls abhängig machte). Die Erweckungsbewegung predigte tatsächlich von den Beziehungen zwischen der Freiheit und der Gnade nach der Art der katholischen Lehre von der «Synergie» (die Energie des Menschen entfaltet sich innerhalb jener Gottes und im Zusammenwirken mit ihr). «Vor wenigen Monaten erschien die Abhandlung ‹Die Wiedergeburt als Wirkung der göttlichen Macht›», schrieb Finney. «Der Verfasser beweist darin, daß dieses Werk durch den Geist Gottes vollendet wird, und da hört er auf. Nun wäre es aber auch wahr, auch philosophisch und auch biblisch gewesen, zu sagen, daß die Bekehrung das Werk des Menschen ist. Der Verfasser hat also nur die Hälfte der Wahrheit gezeigt.»[7] Dieses Bestreiten der Prädestination und des unfreien Willens, Lehrpunkte, die in der Orthodoxie der protestantischen Kirchen am Anfang des 19. Jahrhunderts noch gut eingehalten wurden, geschah hier nicht im Namen eines theologischen Liberalismus, sondern im Namen der missionarischen Erfahrung.

Ganz allgemein kann man sagen, daß die Bekehrung in der amerikanischen Erweckungsbewegung vor allem Bekehrung von einfachen Leuten ist, die sich zu den «camp-meetings» eingefunden hatten. Sie hatten nicht so sehr das Gefühl, Pharisäer zu sein, die sich an ihrer «eigenen Gerechtigkeit» festklammern (wenn man sie auch warnte, es nicht zu sein); sie hatten die schmerzliche Erinnerung, sich als Gotteslästerer, Alkoholiker, Schläger oder Liebhaber von Frivolitäten aller Art aufgeführt zu haben. Die Bekehrung blieb für sie ein religiöses Drama, ein Kampf zwischen Gott und Satan, aber mit starkem moralischem Einschlag[8]. Die Moral der Bekehrten ist puritanisch, besonders bei den «Jüngern Christi», bei denen sogar das Tanzen und Kartenspielen untersagt waren; man hatte festgestellt, daß dieser Puritanismus dazu verhalf, an der «Grenze» leben zu können und oft sogar zu Wohlstand zu kommen. Die Sittenstrenge im persönlichen Leben ging je nach Zeit und Ort mehr oder weniger weit, sie wurde aber nicht so zum Problem wie die sozialethischen Fragen, zum Beispiel die Aufhebung der Sklaverei, die in den methodistischen Kirchen zu einem Schisma führte (1843)[9].

Bekehrung, Emotion und Zivilisation der «Grenze»

Im erweckerischen Milieu kommt es überaus darauf an, daß zur Bekehrung herausgefordert wird (auch wenn sie von Gott kommt) und auch daß sie anerkannt wird. Anerkannt vom Bekehrten, weil sie gefühlte Erfahrung sein muß, anerkannt von der Versammlung, weil sie deren soziologisches Prinzip ist. Die Anerkennung ist gemäß einer langen protestantischen und mystischen Tradition mit dem inneren Zeugnis des Heiligen Geistes gegeben[10]. Sie geschieht auch in und durch Äußerungen von Gefühlserregungen aller Art. Die am wenigsten beunruhigenden sind die Tränen, die Zurufe, das Überborden von Enthusiasmus. Aber es gibt auch befremdendere: Starrsuchtsanfälle, Geschrei, Krämpfe und Purzelbäume (man spricht viel von «holy rollers»).

Diese Erscheinungen brachten die Erweckungsbewegung innerhalb und außerhalb der Kirchen in Verruf. Die Erweckungsprediger, die über ihre Tätigkeit nachgedacht hatten, haben sich eher gerechtfertigt als gerühmt, diese übersteigerte Empfindsamkeit herausgefordert zu haben. Wie seinerzeit Teresa von Avila wußten auch sie, daß die körperlichen Äußerungen der geistlichen Begegnungen mehr Erweis der menschlichen Schwachheit als der Stärke des Geistes sind. In der «Abhandlung über die religiösen Erweckungen», in der Finney nicht ohne Scharfsinn die Ergebnisse seiner Erfahrung zusammengetragen hatte, lesen wir: «Einer der Gründe, die zahlreiche Menschen hindern, eine Erweckung zu wünschen und darin tätig zu sein, sind die Übertreibungen oder Mißbräuche, die zuweilen eine starke religiöse Erregung begleitet haben.»[11]

Obwohl Finney bei den Erweckungskampagnen gewisse Gefühls«übertreibungen» überflüssig machen wollte, dachte er im letzten doch, daß «Gott es als notwendig erachtet hat, die Möglichkeit zu nutzen, die die Menschen haben, nämlich in ihren Gefühlen erregt zu werden, um bei ihnen eine Erschütterung hervorzurufen, die fast immer nötig ist, um sie zum Gehorsam zu führen»[12]. Wir haben hier nicht zu entscheiden, ob er recht gehabt hat oder nicht.

Wir halten eher fest, wie seine Bemerkung die Evangelisationsbedingungen in den Staaten der «Grenze» erhellt. Die religiöse Gleichgültigkeit zahlreicher Zuhörer hatte ihre Ursache nicht in irgendeiner ideologischen Option, sondern in einem Mangel an praktischem Interesse, den eine gefühlsmäßige Erschütterung erschüttern konnte; der Individualismus, der die soziale (ländliche) Situation widerspiegelte, machte für einen warmen Aufruf zu dem jedem angebotenen Heil aufmerksamer; der puritanische Moralismus war in diesem unsicheren Klima von Gewalt und Ausschreitung willkommen; und während schließlich im Buchdruckerzeitalter der ursprüngliche Protestantismus seine Anhänger zum Lesen und Nachdenken anleitete, gab das «camp-meeting» jenen, die kaum lesen oder intellektuell diskutieren konnten, ein Medium, sich auszudrücken und zu bilden.

B. Die Heiligkeit und die Geistestaufe

Die Meister der Erweckungsbewegung lehrten, einer in einem zu emotionalen Klima erreichten Bekehrung zu mißtrauen. Die Beharrlichkeit im Guten – ihr Kriterium war sehr moralisierend geworden – war nicht immer erreicht worden. So kamen sie dazu, die Bekehrung als einen einfachen ersten Schritt oder, in ihrer Sprache, als eine «Segnung» («blessing») zu betrachten, dem in der Regel ein zweiter folgen müsste, um die Beständigkeit in der Hingabe an die Gnade, die der erste nicht mit sich gebracht hatte, zu sichern. Auch diese «zweite Segnung» war eine brüske und erkennbare Erfahrung. Man gab ihr den Namen «Heiligung».

«Heiligung» kommt aus dem Wortschatz der Reformation. Damit bezeichnete Luther das Fruchtbringen der Werke des Glaubens und der Liebe durch die «Tugend des Wortes» in der bekehrten Seele[13]. Mit Sorgfalt unterschied er sie klar von der «Rechtfertigung»: damit niemand sich einbilde, durch eine andere Heiligkeit gerettet zu sein als durch die Heiligkeit Jesu Christi, wurde die Heiligung dem Heil nachgeordnet als eine seiner Folgen. Aber sie war niemals eine zweite Erfahrung der Begegnung mit der Gnade. Auch die orthodoxen Protestanten erkannten sich in der Lehre Wesleys und dann auch der amerikanischen Erwecker von den zwei «Segnungen» nicht wieder. Sie wandten sich um so mehr gegen diese Lehre, als der Vater des Methodismus einen Zustand der Heiligkeit ins Auge faßte, in dem die Seele von jeder Sünde «gereinigt» und ohne Nachsicht mit der Versuchung wäre[14]. Dieser «Perfektionismus», ein in den Streitigkeiten mit den Leuten von der Erweckung oft gebrauchtes Wort, stand tatsächlich im Gegensatz zur lutherischen Aussage des »simul justus et peccator» (das Fortbestehen der Sünde in der Form der Begehrlichkeit im Leben des Gerechten).

Die «Heiligung» wurde Thema leidenschaftlicher Auseinandersetzungen zwischen «Erweckern» und den Erweckungen feindlich gesinnten Männern der Kirche. Unter den «Erweckern» hielten nicht alle diese Lehre für richtig, weil der Einfluß des Kalvinismus stark blieb. Obwohl Finney, Torrey und Moody nicht Methodisten waren, predigten sie dennoch die «Heiligkeit». Sie lag in der Logik der Erweckung, in ihrem Verlangen nach geistlichen Erfahrungen, nach Bestätigung durch den moralischen Vorgang einer authentischen Bekehrung. Sie entsprach zweifelsohne dem amerikanischen Optimismus einer expansiven Welt (ein Milieu, das vom Protestantismus den Appell an die individuelle Verantwortung gerne übernahm, das aber den Pessimismus der der Vollkommenheit gesetzten Grenzen kaum verstand). Im übrigen machten die amerikanischen «Erwecker» von der Heiligkeit ein bescheideneres Bild als die Anhänger Wesleys und verbanden sie engstens mit dem missionarischen Werk. Sie war gegeben, wenn man im Gebet nur darum bat, daß man die Geistestaufe oder «Ausstattung mit der Macht von oben» (ungeschuldet) erhalte.

Geistestaufe in der amerikanischen Erweckungsbewegung

Die Meister der Erweckung, von denen wir sprechen, zweifelten nicht daran, daß sich für Tausende ihrer Zuhörer ein neues Pfingsten vorbereitete und daß es sich bereits ereignet hatte für «Christen aller Art, junge Bekehrte, Leute, die sich schon lange zur Religion bekennen, Pastoren, Laien, Frauen, Junge und Alte, Leute jeder Bildungsstufe». Das wurde in ihrem Leben ein Ereignis. «Das ist keine Sache», schrieb Finney, «in der man wachsen könnte, indem man sich darin übt, zu überzeugen und zu bekehren. Das ist ein Geschenk, eine augenblicklich empfangene Salbung, die vergrößert oder vermindert werden kann, je nachdem wie derjenige, der sie besitzt, sich ihrer mehr oder weniger treu und tatkräftig auf das Ziel hin bedient, für das sie gegeben worden ist. Sie wurde oft besessen und ist dann verloren gegangen; oder ihre Äußerung wurde unterbrochen durch etwas, was das Licht des Heiligen Geistes in der Seele auslöscht.»[15]

Die Geistestaufe hat wie für Finney, so auch für Torrey den Zweck, wie er um 1850 schrieb, «uns vorzubereiten und zuzurüsten für den Dienst Gottes». Man muß sie allerdings in der Linie einer Erfahrung von «Heiligung» verstehen, von «zweiter Segnung», die sich von der Bekehrung unterscheidet und sie vervollständigt. Der Taufe geht voraus «eine gänzliche

Hingabe unseres Willens, ein vollständiger Verzicht in die Hände Christi hinein»[16]. Und, so Finney, als «die Apostel verstanden, daß es eine Taufe des Heiligen Geistes war, die sie zu erwarten hatten», mußten sie unbedingt auf jeden Gedanken verzichtet haben, für sich selbst zu leben, unter welcher Form auch immer, und sich selbst mit allen ihren Kräften dem ihnen vorgestellten Werk gewidmet haben. Diese Selbsthingabe an das Werk, diese Selbstverleugnung muß naturgemäß der verständigen Suche nach der «Ausstattung mit der Macht von oben»[17] vorausgegangen sein.

Was Finney in gleichwertigen Begriffen «Ausstattung mit Macht», «Heiligung», «Geistestaufe» nennt, ist nicht wie die Bekehrung für das Heil des einzelnen notwendig, sondern für die Sendung der Kirche; und es kommt darauf an, daß die Gemeinschaften ihre Mitglieder ohne Ausnahme zu diesem vollen Dienst anspornen. Jeder Christ, so dachte er, «hat ein Maß vom Heiligen Geist»; dieses «Maß» muß ihn, wenn er treu ist, dazu führen, «im Gebet auszuharren, bis er die Macht von oben empfängt»[18]. In den erweckerischen Gruppen von damals stellte kein Ritus und keine Geste (etwa von der Art der Handauflegung) diese geheimnisvolle Taufe – die übrigens nicht in Konkurrenz zur Wassertaufe stand – zeichenhaft dar[19]. Sie bleibt ein ganz innerliche Sachverhalt und ist nur durch ihre apostolischen Früchte nachzuweisen. Für die Seele ist sie wahrnehmbar, denn in der Regel weiß sich der mit Macht ausgestattete Christ geheiligt und gestärkt[20]. Im Unterschied zu einigen Schülern Wesleys hingegen ist Finney in bezug auf die psychologischen und psychosomatischen Zeichen, die dem Gläubigen seine «Heiligung» anzeigen, nüchtern.

Unsere Darstellung hat, und dabei folgt sie den Quellen, wenig vom Heiligen Geist Geist gesprochen, wie er in den Erweckungen verstanden wurde. Die «Erwecker» sind zugegebenermaßen keine Sachverständigen in trinitarischer Theologie. Ihre Schriften sind insgesamt den großen Glaubensbekenntnissen der Kirchen treu; erst später sprechen einige auf modalistische Weise über Christus und den Heiligen Geist[21]. Wenn sie das Handeln der dritten Person in der persönlichen Heiligung und im missionarischen Dienst bestimmen, ist ihre Praxis der Tradition der Bibel treu: der Heilige Geist sichert die Gegenwart Jesu im Glaubenden, gibt seinem Evangelium Aktualität, baut die Kirche als Leib Christi auf und eröffnet den unmöglichen Weg auf die Zukunft Gottes hin.

Die Heiligungsbewegungen (zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts)

Die Suche nach der «Heiligung» und nach der «zweiten Segnung» führte Gläubige zu Gebetsversammlungen zusammen, die um 1830 sehr zahlreich waren. Protestanten verschiedener Denominationen (Presbyterianer, Quäker usw.) verbanden sich dort mit den Methodisten, den ursprünglichen Verfechtern der Lehrsätze über die Heiligkeit. Diese Versammlungen und Erweckungskampagnen führten zur Bildung der «National Holiness Association» (1876), und zwar zunächst ohne Bruch mit den Kirchen.

Die kirchlichen Instanzen mißtrauten dieser Gruppierung, die so unbestimmt ökumenisch war und deren Überschwenglichkeit in eine geistliche Anarchie umzuschlagen schien. Im Jahre 1894 verurteilte der Methodismus die Vereinigung, und die «Heiligkeits»gruppen bildeten sich zu autonomen Kirchen um, von denen die «Pilgrim Holiness Church» und die «Church of the Nazarene» die bekanntesten sind. So kam ein ganzer Vorgang an sein Ende, der aus der christlichen Gemeinschaft eine Gemeinschaft von Heiligkeit machte (und nicht mehr eine Gemeinschaft mit Mitteln und Zeichen der Heiligkeit in ihrer Mitte).

Die Heiligungsbewegungen sind zu einem guten Teil zu verstehen als eine heftige Reaktion der alten erweckerischen Kreise der «Grenze» gegen die Entwicklung des amerikanischen Christentums – einschließlich des Methodismus – in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, Reaktion für das freie Gebet gegen einen zu starren Kult, puritanische Reaktion gegen den «Laxismus» der Umwelt (die «Heiligkeit» untersagte jeden Alkoholgenuß und jede Vergnügung und stellte die Erlaubtheit des Tabakgenusses in Frage), fundamentalistische Reaktion gegen das Eindringen der überkritischen und den Forderungen des Modernismus offenen deutschen Theologie. Diese religiösen Tendenzen, die den Eifer der «camp-meetings» gegen ein der Welt zu sehr angepaßtes Christentum aufrechterhalten wollten, waren die Angelegenheit vor allem der ländlichen Bevölkerung (im Süden und mittleren Westen), die vom allgemeinen Wohlstand des Landes wenig Nutzen hatte und deren eigene Existenzweise in ihrem Bestand bedroht war.

Die freie Gebetsversammlung und die Bibelschule waren die charakteristischsten Institutionen der Heiligungsbewegungen. Sie waren zu vieler Organisation abgeneigt, weil sie nur eine Weise aufrechterhalten wollten, die Bekehrung gemeinsam zu spüren, die Geistestaufe und alles, was daraus folgte. Der Eifer und seine äußerlichen Erscheinungen spielten eine große Rolle; aber keine dieser Erscheinungen wurde bevorzugt oder als Siegel des Geistes und Bestätigung der Heiligung betrachtet. Dieser letzte Punkt ist ein Unterschied und zuweilen ein Gegensatz zwischen den Heiligungskirchen und der Pfingstbewegung, von der wir im folgenden sprechen werden.

Zweite Etappe: Die Pfingstbewegung nach 1900

Am Ursprung der «Pfingstkirchen»

Die Menschen, die als erste die pfingstliche Erfahrung machten und zu ihrer Verbreitung beitrugen, kamen nicht alle aus den Heiligungsbewegungen oder aus dem Methodismus. Viele kamen allerdings von daher, und die anderen schrieben sich in ein Abenteuer ein, dessen Vorgeschichte zumindest die Suche und Aufnahme der «zweiten Segnung» waren[22]. Das ist freilich ein Gesichtspunkt eines Historikers; die Pfingstler selber lebten selbstverständlich das, was sie lebten, im Gefühl eines Anfangs, dessen einziger Bezug das Pfingsten der apostolischen Zeiten war.

Am Ursprung stand eine Bibelschule zu Topeka im Staate Kansas. In dieser Schule kannte man kein anderes Buch als die Bibel, und das Gebet und die direkte Evangelisation nahmen einen guten Teil des Tages ein; das Ziel war, den künftigen Erweckungen eher begeisterte als gebildete Prediger zu geben. Im Jahre 1900 behandelten die Schüler das Thema der «Taufe im Geist»; bei der Lektüre der Apostelgeschichte waren sie beeindruckt von der Beziehung zwischen der Geistausgießung und dem «In-Sprachen-Reden» (das heißt in unbekannten Sprachen). Sie fragten sich, weshalb sie selber nicht «in Sprachen» redeten; dieses Fragen schien ihnen einen Mangel in den Erfahrungen von «Heiligkeit», die sie bis jetzt gekannt hatten, aufzudecken. Sie schlossen sich in ihren Gebets«turm» ein. Und hier widerfuhr ihnen, was eine der Teilnehmerinnen, Miss Agnes Ozman erzählt: «Während des ersten Tages des Jahres 1901 war die Gegenwart des Herrn auf eine hervorragende Weise mit uns, sie beruhigte unsere Herzen und ermöglichte ihnen so, nach höchstens Dingen zu streben. Am Abend war der Gebetsgeist auf uns. Es war beinahe elf Uhr, als mir der Wunsch kam, man möchte mir die Hände auflegen, damit ich die Gabe des Heiligen Geistes empfangen könne. In dem Augenblick, in dem sich Hände auf meinen Kopf legten, kam der Heilige Geist über mich, und ich begann in Sprachen zu reden und verherrlichte so Gott. Es war, als ob Ströme lebendigen Wassers aus der Tiefe meines Seins hervorquöllen.»[23]

Das Wesentliche der Pfingstbewegung scheint in diesem kurzen Bericht durch: die Erwartung eines Ereignisses, das das Leben umgestaltet und heiligt, und die zweifache Praxis der Taufe im Heiligen Geist mit Handauflegung sowie das In-Sprachen-Reden. Diese Praxis fand in der Person von Pastor Charles Parham, Direktor der Schule von Topeka, einen Verbreiter (er war allerdings am Anfang der Versammlung vom 1. Januar 1901 nicht dabei). Er gründete in Huston, Texas, eine neue Bibelschule und erhielt da als Schüler einen schwarzen Baptisten, der den Heiligungsbewegungen angehört hatte, William Seymour. Dieser nun gab der Bewegung, nachdem er sich 1906 in einem Haus der Azusastreet in Los Angeles niedergelassen hatte, ihren volkstümlichen Charakter und ihren Aufschwung. In der großen kalifornischen Stadt kam die entstehende amerikanische Pfingstbewegung mit Predigern in Kontakt, die aus Europa zurückgekehrt waren, wo sie 1904–1906 an der Erweckung in Wales teilgenommen hatten. Dort hatte man während Evangelisationskampagnen, die vom Enthusiasmus des jungen Grubenarbeiters Evan Roberts angeregt wurden, wie in Topeka Äußerungen von Glossolalie gehört, die sich auf ein Gebet um die Ausgießung des Heiligen Geistes hin einstellten.

Von der Azusastreet in Amerika, von den Predigten des Pastors Barrat in Norwegen und in Deutschland sowie von der walisischen Erweckung aus begannen sich die Gruppen mit «charismatischen» Praktiken zu vermehren. Sie wurden von der Presse schlecht aufgenommen und verschrien. Man warf dem neuen Pfingsten seine Extravaganzen vor, seine Verbindungen zu den Schwarzen und die Bedeutung, die es dem geheimnisvollen «In-Sprachen-Reden» beimaß. Die Heiligungsbewegungen, die ihm so viele Anhänger geliefert hatten, waren nicht die letzten, die jene verurteilten, von denen sie sich gut abzugrenzen verstanden.

Am Anfang wollten die Versammlungen, die sich nach dem Vorbild von jenen von Los Angeles zusammenfanden, ökumenische Gruppen sein, deren Mitglieder in ihren jeweiligen Kirchen bleiben mußten. Die feindselige Einstellung der Kirchen führte die praktizierenden «Charismatiker» dazu, sich in Föderationen (seit 1906) und dann in Kirchen zu organisieren. Davon gibt es heute in der ganzen Welt an die 200; die bekanntesten tragen den Namen «Versammlungen Gottes »(Assemblies of God). Innere Faktoren der Entwicklung trugen ebenfalls zu diesem Übergang von vorübergehender Versammlung zu verbündeten und ziemlich organisierten Gruppen bei: das Aufblühen einer Presse, von Ausbildungsinstitutionen, eines beruflichen Kirchenamtes, nachdem sich der Eifer der Laien als unzureichend erwiesen hatte, die Entsendung von Missionaren in die Fremde, die Ordnung für einen Enthusiasmus, von dem man gelernt hatte, daß er nicht nur «geistlich» war, usw.

Die Pfingstbewegungen erlebten Auseinandersetzungen und Risse, von denen einige erwähnt zu werden verdienen, weil sie über das Auskunft geben, was auf dem Spiele stand. Um 1908 fragte man sich, ob die Taufe im Heiligen Geist eine «dritte Segnung» bilde, also zusätzlich zu jener der Bekehrung und der Heili-

gung (Lösung von Los Angeles), oder ob man nur zwei «Segnungen» zählen müsse (Lösung von Durham in Chicago, die als geistliche Schritte eine Bekehrung-Wiedergeburt und eine «Taufe des Heiligen Geistes» mit ihren charismatischen Äußerungen festhielt). Um 1915 ergab sich eine Spaltung um eine Minderheit von Pastoren, die die Taufe im «Namen Jesu» spendeten, wobei diese Praxis eine modalistische Theologie und ein Mißtrauen gegenüber der Taufe in den traditionellen Kirchen bestärkte. Diskussionen ergaben sich auch um das «In-Sprachen-Reden», namentlich in Kanada um 1918, und um den Vorzug, den ihm die Gruppen vor den anderen Gaben des Geistes einräumten[24].

Das Sprachenreden als soziologische Grundlage der Pfingstbewegung

Am Ende der Diskussionen, auf die wir eben kurz hingewiesen haben, drängte sich bei den Pfingstlern mehr als je die Schlußfolgerung auf: Das Sprachenreden ist die vorzügliche Äußerung der Geistestaufe. Es ist, aufgrund der Tatsächlichkeit selbst, wie die Eingangspforte in die pfingstliche Welt, ihre Losungszeichen.

1. Von unserer historischen Folge her gesehen gibt das Sprachenreden der Pfingstbewegung ihre Eigenart. Zweifelsohne haben auch andere christliche Gruppen eine «charismatische» Praxis (einschließlich Glossolalie) gekannt; im angelsächsischen 19. Jahrhundert beispielsweise die Quäker dieser Zeit, die Schüler von E. Irving, die Adventisten usw. Die neue Tatsache, die mit Topeka und Los Angeles gegeben ist, ist die untrennbare Verbindung zwischen Geistestaufe und Sprachenreden. Die Geistestaufe ist denn auch das konstitutive Element der Gemeinschaften des Typus «Heiligungsbewegung», zu der jede pfingstliche Gemeinschaft gehört. Nicht daß man dort die Geistestaufe als für das individuelle Heil unbedingt notwendig betrachtete (die Bekehrung genügt), aber erst von ihr her wird man ein voller und zum Evangelisationswerk geeigneter Christ. So dient auch das Zungenreden, indem es die geistliche Segnung beglaubigt, als Zugehörigkeitskriterium zur Gruppe, die charismatische Praxis und Suche nach Heiligkeit vereint. Wie in einer erweckerischen Versammlung jeder seinen Nachbarn fragt: «Bist du bekehrt?», so ist der Pfingstler immer versucht, ihn zu fragen: «Redest du in Sprachen?» Der Nichtcharismatiker ist von der Gebetsversammlung nicht ausgeschlossen, er merkt aber bald, daß er nicht wirklich «eingetreten» ist.

Erweckungsbewegung und Heiligungsbewegungen schränkten die Rolle der Glaubensbekenntnisse und der Sakramente ein und erbauten die Kirche so auf der gläubigen Subjektivität. Man befand sich in dem Maße innerhalb der Kirche, als man sich bekehrt, geheiligt, geweiht fühlte. Die Gegenwart des Heiligen Geistes war unmittelbar nur durch die innerste Überzeugung einer wenig mitteilbaren Erfahrung bezeugt; erst nachträglich konnte sich die geistliche Authentizität an ihren Früchten erweisen: Früchte ethischer oder missionarischer Art (für Finney bedeutete «in einem Jahr Arbeit für Christus einen Durchschnitt von fünf Seelen gewinnen den Beweis einer beunruhigenden Schwäche»[25]). Dieser Nachweis a posteriori war sehr starken Schwankungen in den Bewertungen unterworfen. Mit dem neuen Pfingsten führte das sichtbare und die geistliche Erfahrung begleitende «Charisma» die Objektivität auf die Kriterien der Zugehörigkeit zur religiösen Gruppe zurück. In einem von Fundamentalismus durchtränkten Milieu hatte diese Objektivität den Vorzug, biblisch zu sein. An äußeren Kundgebungen der geistlichen Erregung (oder dafür gehaltenen) hielt man nur fest, wenn sie durch die Erfahrung der Urgemeinde geheiligt worden waren. Weshalb kam man aber dazu, unter den Gaben, die der Heilige Geist ausgießt, das «In-Sprachen-Reden» vielleicht zu bevorzugen? Die Glossolalie wird von den Pfingstlern nicht als wertvoller betrachtet als die anderen Charismen wie Prophetie oder Heilung; aber sie äußert sich zuerst und als ein mit der Geistestaufe immer gegebenes Minimum.

Wie Jean Séguy beobachtet, spielt das Charisma in der Erfahrung der religiösen Erregung eine Rolle als «Regler»[26]. In der anomischen (= gesetzesfreien) Spontaneität führt es eine äußere Bezugnahme auf die Gruppe ein; Disziplin und Methode sind nicht so weit entfernt vom Enthusiasmus. Es ist zunächst eine Tatsache, daß seit den lärmenden Versammlungen der Azusastreet (das Haus scheint in seinen Fundamenten gezittert zu haben) die pfingstlichen Versammlungen zunehmend besonnen und organisiert geworden sind.

2. Die konstitutive Rolle des Charismas bedeutet nicht, daß es in der pfingstlichen Gruppe den Platz der Bekehrung oder der Heiligkeit einnimmt. Man lebt dort vor allem aus dem erweckerischen Elan heraus. Wenn einerseits das «Reden in Sprachen» über die «Heiligkeit» urteilt, weil es Zeichen ihrer «Ausgießung» ist, so bleibt anderseits um so wahrer, daß die Heiligkeit über das «Reden in Sprachen» urteilt, weil sie das angestrebte Ziel ist. Wir haben es zweifelsohne bereits verstanden, als wir das obenstehende Zeugnis von Miss Agnes Ozman gelesen haben[27]. Eine Erklärung einer Pfingstkirche aus neuerer Zeit stellt die Dinge richtig: «Das wäre eine armselige Geistestaufe, die als Zeichen nur das Reden in Sprachen hätte. Viele haben sich damit zufriedengegeben, und sie haben sich geirrt.»[28]

Die charismatische Strömung wurde durch die Suche nach «Heiligkeit» polarisiert. Dieser Begriff von Heiligkeit, der ein Erbe des Methodismus ist und von den missionarischen Bedürfnissen der amerikanischen Erweckungsbewegung verändert wurde, ist viel komplexer, als es scheint: er nimmt zuweilen einen «puritanischen» Aspekt an, er ist auch Freude und sogar Überschwenglichkeit. Jedermann ist aufgefordert, seine inneren Kräfte zu entfalten, um sie zu empfangen; aber sie ist, in der Linie einer Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, im wesentlichen Gabe, die man in Dankbarkeit empfängt. Mehr als auf einen Perfektionismus, der sich auf das innere Leben zurückzieht, verweist sie auf eine ganzheitliche Weihe, damit sich das Werk des Reiches Gottes verwirkliche (welches mit einem ausgeprägt eschatologischen Anstrich versehen verstanden wurde).

In dieser Sicht von Heiligkeit durch Hingabe an den Heiligen Geist wird das «Reden in Sprachen» um so lieber als Zeichen anerkannt, als ihre Praxis erweist, daß es selbst den Sinn von Hingabe und Begegnung mit einer außerordentlichen Kraft zu Frohlocken und Lob hat. Nach den Worten von Pastor Thomas Brès ist es «Überborden von geistlicher Freude», «Sehnsucht nach der Anbetung». Es wird nicht als ein Wunder betrachtet, sondern als eine Gabe zur Auferbauung des individuellen und gemeinschaftlichen christlichen Lebens[29].

Leben der Pfingstbewegung

Nichts ist für die Praxis und das Gemüt eine treibendere Kraft als der Einsatz in einer Pfingstgemeinschaft. Es ist sehr schwierig, «sich davon ergreifen zu lassen und davon abzulassen». Denn sich «ergreifen» lassen heißt konkret, sozusagen seine ganze Freizeit dem gemeinschaftlichen Leben in Gebet und Evangelisation zu widmen. Am Sonntagvormittag dauert das Gebet in den «Versammlungen Gottes» im Durchschnitt zweieinhalb Stunden. Man feiert dabei das «Brotbrechen», das «Abendmahl», dessen eschatologische Bedeutung betont wird. Man pflegt dabei die «Charismen» (Prophetie), und auch für die Stille ist Zeit eingeräumt; die Spontaneität ist geringer, als man erwarten würde: die Seelsorger, Laienprediger, Diakone oder Diakonissen wurden ursprünglich durch ihre «Charismen» bestimmt, aber sie setzen sich mehr dafür ein, das Charisma der anderen in geordnete Bahnen zu lenken als es anzuregen. Nach der oft gemeinsam eingenommenen Mahlzeit ist der Nachmittag der Evangelisation an «neutralen Orten» (zuweilen auswärts) gewidmet. Alle singen, können Zeugnis ablegen, beten für die Heilung der Kranken, man muntert zur Bekehrung auf, die in einigen Pfingstkirchen (wie in der Heilsarmee) durch das Niederknien auf der «Bußbank» konkret zum Ausdruck gebracht wird. An den Abenden der Wochentage kommen die «Charismatiker» zu verschiedenen Versammlungen zusammen: Gebetsversammlungen, Bibelschule, Ausschuß der Damen oder der Jungen usw.

Die Pfingstbewegung entspricht dem Bedürfnis nach einer einfachen Religion, die wenig in Begriffe gefaßt, aber reich an Ereignissen ist. Sie ist der Familie, der religiösen Ordnung und der Mission verpflichtet. Wer darauf allergisch reagiert, sieht in ihr leicht ein großes Unternehmen herrschender Zustände. Wer dafür gewonnen ist, spricht umgekehrt von einem Ort befreiender Begegnung. Der Historiker muß nicht entscheiden; er hat gelernt, sich nicht zu wundern, daß die Entfremdung der einen für andere Freiheit ist, und umgekehrt die Freiheit Entfremdung. Jedenfalls zeigt der soziale Erfolg der Pfingstbewegung, daß sie in den Erwartungen oder Fehlern unserer Gesellschaft gute Verteidiger hat.

Pfingstbewegung und Gesellschaft

Die Pfingstbewegung erlebte in den Vereinigten Staaten eine starke Ausbreitung (am Anfang des Jahrhunderts eine Wachstumsrate von 10,7 % im Jahr gegenüber 6 oder 8 % bei den anderen Konfessionen). Sie hatte besonders Erfolg bei den Schwarzen, den Puertoricanern, den entwurzelten Bauern in den Städten, den von der Krise bedrohten Handwerkern[30]. Man kann sie daher mittlerweile als ein Bekenntnis definieren, das einem bestimmten sozialen Milieu entspricht; sie entwickelte sich aber weiter und breitete sich eher in den gebildeten Schichten der Bevölkerung aus oder begünstigte mit der Disziplin, die sie auferlegte, einen gewissen sozialen Aufstieg ihrer Mitglieder.

Das Interesse einer soziologischen Studie über die Pfingstbewegung ist jedoch, zu zeigen, daß sie vielen an die industrielle Gesellschaft schlecht Angepaßten ein Mittel gab, ihre Entfremdung auszusprechen und dabei eine gewisse Heimat wiederzufinden. «Die pfingstliche Unterweisung», schreibt Bryan Wilson, «rechtfertigte den Ausdruck starker Gefühle, die sonst zweifelsohne verdrängt worden wären... Auch andere Sekten hätten ihren Mitgliedern ein gemeinsames Leben zugesichert; aber nur die Pfingstbewegung antwortete durch ihre ausdrucksvolle Stärke wirklich auf die Bedingungen, unter denen viele Amerikaner lebten..., die vollständigste Kundgebung eines Glaubens, der den Ausdruck der lebhaftesten Gefühle billigte und sogar heiligte.»[31]

Sagen wir es genauer: diese Übereinstimmung ist eine Übereinstimmung mit Lebensbedingungen einer Minderheit, die an ihrer Identität Schaden genommen hat oder ihrer Wurzeln beraubt ist. Es ist deshalb gar nicht erstaunlich, daß die Pfingstbewegung als Religion dieser Minderheit und als Religion, die einen großen Einfluß auf das ganze Leben hat, sich als ein Element von «Gegen-Kultur» verstehen konnte. Sie bestreitet mehrere Werte, von denen die amerikanische Gesellschaft lebt, und beweist, daß man glücklich sein kann, wenn man darauf verzichtet.

So ist auch der Puritanismus der Charismatiker eine bestimmte Konsumverweigerung (Ablehnung des Alkohols, des Tabaks, des Kinos, des Fernsehens, des je nach Gruppe mehr oder weniger entwickelten Geschmacks an Kleidern). Dieser pfingstliche Verzicht ist nicht Gehorsam gegenüber einer zur Geltung gebrachten asketischen Disziplin oder einer spiritualistischen Philosophie, sie bezieht sich stets auf einen eschatologischen Horizont, auf das Verlangen, zu verkündigen, «daß diese Welt vergeht» und daß man mit anderen Reichtümern lebt als mit den seinen. Sie bildet wohl einen gewissen Protest gegen das Sich-Einrichten im Komfort der amerikanischen Gesellschaft. Dieser Protest führt jedoch, man sieht es ohne Mühe, nicht zur Revolution, und die Marginalität, die er geschaffen hat, hat für die Besitzenden nur Beruhigendes an sich. Im übrigen wendet sich die Pfingstbewegung mehr gegen den Luxus als das auf ungerechte Weise erworbene Geld; sie ist verhältnismäßig kurzsichtig, wenn es darum geht, die sozialen Auswirkungen des Evangeliums, die es beim einzelnen Bekehrten weckt, wahrzunehmen (einige Gemeinschaften zum Beispiel, die sich sehr dafür einsetzten, ihre Anhänger auf die Schädlichkeit des Tabaks oder gewisser Tänze aufmerksam zu machen, wußten ihnen zum Krieg in Vietnam nichts zu sagen).

Obwohl der Puritanismus in der pfingstlichen Perspektive die herrschende Kultur nicht unmittelbar in Gefahr bringt, ist er ein Element von Gegenkultur. Ein solches ist auch das Mißtrauen gegenüber der kritischen Theologie. Das neue Pfingsten ist zu einer Zeit aufgetreten, in der der Modernismus mit dem Einfluß der «hegelianischen Linken» in den Universitäten und dem Willen, das «Übernatürliche» aus der üblichen Abhandlung über den Glauben auszuschließen, die Lehrtätigkeit der amerikanischen protestantischen Kirchen stark durchdrang. So verbreitete sich ein «liberaleres», den Ideen einer auf ihre Fortschritte stolzen Welt entsprechenderes Christentum. Es wurde von einer wachsenden Zahl solcher angenommen, die die wirtschaftliche Entwicklung begünstigte und die froh waren, eine Verbindung herstellen zu können zwischen religiösem Glauben und Wissenschaft als einem grundlegenden Element dieser auf Fortschritt bedachten Gesellschaft. Was aber das Christentum an Anpassungsmöglichkeit gewann, verlor es dies nicht an Kraft zu seiner freien und vollen Bejahung? Und genau hier entstand die Pfingstbewegung mit ihrem leidenschaftlichen Fundamentalismus (die Bibel ohne Zugeständnisse!), ihrem praktischen Glauben an Wunder, ihrem Sinn für einen Gott, der eingreift und die Ordnung der Dinge umstößt. Die schlecht Angepaßten, die Schwarzen, jene, für die der Fortschritt kein Fortschritt war, hatten wenig Grund, sich an der Harmonie einer liberalen Theologie zu erfreuen; mehr Grund hatten sie, über die Charismen zu staunen, durch die den kulturell Unangepaßten das Wort gegeben wurde und den Machtlosen die «Macht von oben». Paradoxerweise entsprach im übrigen die pfingstliche, wenig wissenschaftliche und wenig «modernistische» (auch wenig konformistische) Lehre gewissen Erwartungen der Zeit: die Wahrheit im «Gelebten» zu suchen, eine unmittelbare Bestätigung dafür in der gemeinschaftlichen Lebensweise zu finden, Gott nur anzunehmen, wenn man aus seinem ganzen Sein heraus zu ihm gehen kann.

In ihrer Zeit und gegen ihre Zeit protestierte die Pfingstbewegung seit Beginn unseres Jahrhunderts gegen die Fehler einer Konsumgesellschaft und gegen das Ungenügen einer einzigen Art von Sprache – der wissenschaftlichen Sprache –, die zu unzulänglich ist, als daß der Mensch in ihrer Wahrheit Raum fände. Ihre Anhänger und ihre Gegner stimmen darin überein, sie streiten hingegen um die Qualität der Antwort, die diese geheimnisvollen Charismen geben.

Dritte Etappe: Die katholische neupfingstlerische Bewegung (seit 1967)

Vor dem Zweiten Weltkrieg erschien die Pfingstbewegung, die sich mit der Verständnislosigkeit der Kirchen abgefunden hatte und durch ihre Erfahrung stark geworden war, als eine Strömung, die verschiedene nach außen ziemlich abgeschlossene Gruppen hervorgebracht hatte und die sich beispielsweise an der ökumenischen Bewegung nicht beteiligte. Diese Haltung war aber nicht endgültig. Man erlebte seit einigen Jahrzehnten eine Ausbreitung der «charismatischen» Praktiken in verschiedenartigsten christlichen Gemeinschaften. So regte zum Beispiel nach 1932 ein walisischer Evangelist in Pfarreien der Reformierten Kirche von Frankreich im Departement Ardèche eine Erwekkung an und veranlaßte dabei die «Bekehrten», in ihren Denominationen zu verbleiben. In anderen Fällen übernahmen Gruppen für sich selber die «charismatischen» Praktiken, ohne damit eine Versammlung der

Pfingstkirchen bilden zu wollen. In den Jahren 1945 und 1957 breiteten sich die Geistestaufe und die Ausübung der Gnadengaben in den Vereinigten Staaten unter den Mitgliedern der Episkopalkirche und den Christen «angesehenster» Konfessionen, zu deren Tradition es gehörte, jeder Erregung gegenüber mißtrauisch zu sein, weit aus. Dies wurde die neupfingstlerische Bewegung[32].

Die charismatischen Praktiken erschienen so immer weniger als mit Kreisen verbunden, die allzu sehr durch ihre soziologische Eigenart und ihre Geschichte bestimmt waren; immer mehr wurden sie als wirksam betrachtet in Richtung auf eine Erneuerung christlichen Lebens in seiner Gesamtheit. 1966 gewann die Bewegung katholische Gruppen: junge Studenten der Duquesne-Universität zu Pittsburg waren sich des Ungenügens eines zu verstandesmäßig gewordenen Christentums bewußt und wünschten eine neue Eingebung, um das aggiornamento, zu dem Papst Johannes XXIII. aufgerufen hatte, ins Werk zu setzen; so fasteten sie zu dieser Zeit, riefen den Heiligen Geist herab und lasen pfingstliche Literatur («Das Kreuz und die Messerhelden» von Wilkerson, «Sie sprechen in anderen Sparachen» von J. Sherill)[33]. Im Januar 1967 traten sie sodann mit den neupfingstlerischen Mitgliedern einer Gebetsversammlung der Episkopalkirche in Verbindung. Mehre von ihnen erhielten die Geistestaufe, und im Februar fanden Wochenendtagungen statt, während denen die charismatische Erfahrung zum ersten Mal in einer typisch katholischen Gruppe erlebt wurde, die dadurch ihre Verbundenheit mit der Kirche zu stärken beabsichtigte. «Auffallendes Beispiel für das schnelle und barmherzige Handeln des Heiligen Geistes an denen, die sich ihm öffnen», schrieb ein Zeuge[34].

Die rasche Ausbreitung der neupfingstlerischen Bewegung in den Vereinigten Staaten und nach 1970 in allen Kontinenten, ihre Gebetsgruppen, ihre Gemeinschaften (Pfarreien wie die zu Providence, «Familien» wie die von Ann Arbor) und ihre großen Versammlungen sind hinreichend bekannt, besonders den Lesern von CONCILIUM, so daß ich das nicht noch ausführlicher behandeln muß[35].

Von der Pfingstbewegung zur neupfingstlerischen Bewegung

Es ist nicht erstaunlich, daß es zwischen der Pfingstbewegung und der neupfingstlerischen Bewegung, vor allem der katholischen, offenkundige Unterschiede gibt[36]. Eine «charismatische» Gruppe kümmert sich sozusagen definitionsgemäß wenig darum, einen Stil zu übernehmen oder eine Tradition zu wahren. Die katholischen Gruppen kümmern sich im allgemeinen mehr darum, sich in die Bewegung ihrer Kirche zu integrieren, als mit den Erfahrungen von Topeka oder Los Angeles in Kontinuität zu stehen (von denen viele nichts wissen außer deren Existenz).

Von der Pfingstbewegung zur neupfingstlerischen Bewegung gibt es eine Verschiebung des soziologischen Einschlags. Die anfängliche Gruppe von Pittsburg war eine Studentengruppe; in der Folge scheint die Bewegung nicht mehr an eine bestimmte Schicht gebunden zu sein; und dennoch ist im Vergleich zu den Anfängen von Los Angeles das Vorherrschen der Unangepaßten und der weniger Gebildeten vollständig verschwunden (was eine wirkliche Anziehungskraft der charismatischen Bewegung für die Randgruppen nicht hindert). Die charismatische Bewegung ist kaum eine Lehre. Das erleichtert ihren Zugang zu den treuen Katholiken, die wohl der Meinung sind, am Grundbestand ihres «Credo» nichts abstreichen und nichts beifügen zu müssen. Eine Praxis ist jedoch niemals neutral. Jene der Gnadengaben in der Pfingstbewegung führt zu einem Wiederaufleben des Sinnes für die Gnade als Ungeschuldetheit und als den Menschen verändernde Kraft; sie gibt den Eindruck, die Distanz, die uns von der Bibel trennt und von der fernen Vergangenheit, an die sie als Verheißungen für die künftige Zeit erinnert, zu überbrücken, so daß von daher die Annahme eines weniger kritischen Glaubens und zuweilen eines gewissen Fundamentalismus kommt; die charismatische Praxis widersetzt sich im zeitgenössischen Katholizismus sowohl einer Rückkehr zu einem formalistischen Konservativismus (die Spontaneität muß befreit werden) als auch der modernistischen Reduktion des Glaubens auf eine einfache Auslegung der menschlichen Erfahrung.

Die Gebetsversammlungen, die Gemeinschaften mit gemeinsamem Besitz und die Zusammenkünfte während der Ferien sind Orte, um die biblischen Kenntnisse zu vertiefen und über die charismatische Praxis nachzudenken. So wurde auch ein Anfang von katholischer Theologie der charismatischen Praktiken erarbeitet. Eine ihrer großen Sorgen ist, aufzuzeigen, daß die «Taufe im Heiligen Geist» die Fülle der sakramentalen Taufe nicht beeinträchtigt. «Die Taufe im Heiligen Geist», schreibt Ranaghan, «ersetzt die Taufe und die Firmung nicht. Sie erscheint eher wie eine erwachsene Neu-Bestätigung und Erneuerung dieser Sakramente, eine Öffnung von uns selbst auf alle ihre Gnaden»[37].

Um jede Verwirrung und den Verdacht eines Ungenügens der sakramentalen Riten zu vermeiden, wird der Ausdruck «Geistestaufe» bei den Katholiken meistens durch den Ausdruck «Ausgießung des Heiligen

Geistes» ersetzt. Die Geschichte der Heiligungsbewegungen hat uns erlaubt, die Geistestaufe auf einem Weg einzuordnen, der von der ersten Bekehrung zu einer zweiten «Segnung» oder «Weihe» führt. Die Katholiken kennen das nicht; das Gebet «um die Ausgießung» ist eine einfache Epiklese, deren Erhörung man erwartet, während die Person, über die man betet, sich noch mehr auf einen Weg der Bekehrung verpflichtet. Es gibt jetzt hingegen eine Tendenz, strenger zu sein, die Bitte um dieses Gebet noch mehr zu prüfen, jedoch ohne auf die pfingstliche Lehre von den zwei oder drei «Segnungen» Bezug zu nehmen.

Die katholische Neuinterpretation relativiert also die Geistestaufe, läßt sie aber eine starke Erfahrung bleiben (jene, die mit ihrer Praxis nicht einverstanden sind, interpretieren sie stark psychologisch). Auch die «Charismen» werden relativiert, und zwar in dem Sinne, daß keines von ihnen als Zeichen erscheint, das notwendigerweise die Gabe in Fülle und den Eintritt in die Gemeinschaft der wahren Christen begleitet. Man beschäftigt sich mehr damit, die Übung des Sprachenredens, die Prophetie und die Heilung in einen geistlichen Schritt zu integrieren, dessen Profil die Tradition kennt.

Weil man sich vornimmt, in der Kirche zu leben, ist die charismatische Gruppe nicht so organisiert, daß sie die ganze christliche und menschliche Existenz ihrer Mitglieder in Beschlag nimmt. Die einzelnen Funktionen, die in den Versammlungen oder Gemeinschaften ausgeübt werden (Kern für Animation, Unterweisung usw.), setzen sich nicht an die Stelle des katholischen Amtes; die moralischen Anweisungen sind nicht andere als jene, die man im katholischen Milieu, in dem man schon lebte, erhalten hat (außer dort, wo eine Lebensgemeinschaft besteht). Der Besuch der Versammlungen ist mehr oder weniger regelmäßig. Die katholische Pfingstbewegung ist weniger diszipliniert als die ursprüngliche Pfingstbewegung, und sie gewährt der Initiative der Laien mehr Raum. Weil sie keine Kirche, aber in eine strukturierte Kirche eingefügt ist, kann sie sich viel mehr Anpassungsfähigkeit erlauben.

Die Stunde der neupfingstlerischen Bewegung

Die neupfingstlerische Bewegung kann soziologisch nicht als die einfache Weiterführung der Pfingstbewegung erklärt werden. Sie ist nicht Reaktion eines schlecht angepaßten oder weniger gebildeten Milieus. Dennoch finden sich an ihr Aspekte von Gegenkultur. Auch wenn sie nicht zu einer systematischen Haltung puritanischer Abstinenz und eines Rückzugs aus der Welt anregt, öffnet sie dennoch Wege zu einem evangelischen Radikalismus, der eher geneigt ist, Brüche zu markieren, als sich an die «Welt» anzupassen. Die Wissenschaft und die Einführung einer gewissen Kritik in der Glaubenslehre (namentlich in der Exegese) werden nicht als diabolisch zurückgewiesen; aber man will sich nicht im geringsten scheuen, das Wunder, das erkennbare Eingreifen Gottes, das Entstehen der christlichen, jede Erwartung übersteigenden Neuheit laut zu bezeugen. Im praktischen Verhalten – wie im mystischen Verhalten – ist der Charismatiker ein wenig verständlicher Mensch, für jene, die von der Ideologie der Wissenschaft und des Fortschritts zu sehr eingenommen sind.

Vielleicht ist damit die Erklärung für den Übergang von der volkstümlichen Pfingstbewegung zu einer sozial weniger geprägten neupfingstlerischen Bewegung gegeben. Am Anfang unseres Jahrhunderts war es schwierig, besonders in den Vereinigten Staaten, dem Ansehen der Wissenschaft, des Konsums und des liberalen Optimismus zu entgehen, außer dort, wo man vom materiellen und kulturellen Fortschritt ausgeschlossen war. Heute hat sich die Situation umgekehrt. Dem Konsum und der Wissenschaft geht es recht gut, und sie werden weithin praktiziert; aber sie haben kein Prestige mehr. Die kulturellen Werte müssen neu definiert werden. Die Pfingstbewegung ist in gewissem Sinn eine der Gegenkulturen, die sich für diese Neudefinition anbieten. Der Konsum entfremdet, die Wissenschaft liefert nur ein Teilwissen.

Die Kirchen haben große Mühe, eine Sprache zu finden, die das Interesse für die Dinge des Glaubens weckt. Eine rein traditionalistische Lehre wird von der Mehrheit unserer Zeitgenossen nicht mehr verstanden. Die Lehre, die die neuen kritischen und wissenschaftlichen Vernünftigkeiten zu integrieren sucht, hat gar keinen Erfolg mehr: sie ist zu technisch, sie riecht nach Kompromiß, lähmt durch ihre Distanziertheit. Und wie kann man sich im übrigen zumuten, sich zu distanzieren, wenn man sich nie angenähert hat?

Die charismatische Erfahrung, die andere Zeichen anbietet als die Sprache, hat ihre Chancen. Sie spricht vom Wesentlichen des Glaubens, von Jesus, vom Evangelium, als ob sie da wären. Ohne jeden Zweifel muß der Charismatiker auch lernen, daß sie noch nicht da sind, daß sie noch immer gesucht werden müssen. Die Kirche bietet ihm ihre Meditationen, Tradition und Sakramente an. Sein Glaube kann ohne die Anstrengung einer gewissen Integration in seine Kulturwelt nicht überleben (was ohne Kompromisse nicht geht). Aber wird er selbst das nicht deshalb tun, weil ihm die charismatische Erfahrung die Freude und den Mut gegeben hat, nach dem Objekt des Glaubens, das sich uns immer entzieht, zu greifen? In der Meinung, daß das, was sie charismatische Illusion nennen, jede

Forschung lähmt, werden mich manche für einen Optimisten halten. Man wird aber mindestens einverstanden sein mit der Tatsache, daß das Aufblühen der neupfingstlerischen Bewegung mit der Sprachkrise in unserer Welt und in der Kirche zusammentrifft.

So wäre die Ausbreitung der neupfingstlerischen Bewegung ein Zeichen (gewiß unter vielen anderen), daß Männer und Frauen jeden Standes das geworden wären, was die Subproletarier während der amerikanischen Krise am Anfang dieses Jahrhunderts geworden waren: sich fremd fühlende, bedürftige und dadurch (so muß man glauben) in einem gewissen Sinn auch menschlichere Wesen. Über Strömungen wie die «charismatischen» Bewegungen sagt man noch nicht viel, wenn man auf die Fehler unserer Gesellschaft hinweist und auf die Entwicklungsschwierigkeiten der Kirche, denen sie entsprechen. Wenn man dabei bleibt, schickt man sich an, sie als Reaktionen oder Fluchtbewegungen zu begreifen, und es ist gefährlich leicht, zu beweisen, daß sie Reaktionen und Fluchtbewegungen sind. Sie selbst sehen sich als mehr dynamisch denn einschränkend an, als mehr eroberungslustig denn beklagend, als viel mehr zustimmend denn ablehnend. «Erwecker» in der Zeit der «camp-meetings» widerspiegelten, wie gesagt, die Situation der «Grenze» mit ihren Möglichkeiten zur Ausdehnung. Etwas von diesem Widerspiegeln ist geblieben, als die Pfingstbewegung die «Grenze» verlassen hatte. Die Kirche, die aufzuerbauen man sich vornimmt, ist jene des «aggiornamento» und der «oikumene»; der Geist, den man darin anruft, ist in Gott nicht die kalte Geistigkeit, sondern der Hauch, jener, der «die Zeit beschleunigt», der die Grenzen des Unmöglichen erweitert und der seine Freude teilt.

[1] Es ist sehr leicht, religiöse Bewegungen und sozio-ökonomische oder kulturelle Gegebenheiten miteinander in Beziehung zu setzen; aber viel schwieriger und ungewisser, dabei zu unterscheiden zwischen einfachem Zusammentreffen und einem Element, das einen günstigen Boden vorbereitet, oder auch einem bestimmenden Faktor. Anderseits sind die Erklärungen der Soziologen schnell zu eng oder zu allgemein, um überzeugend sein zu können. Um als Beispiel die neupfingstlerische Bewegung zu nehmen: ihre Ausbreitung in Kanada erfolgte in dem Jahr, in dem die Québec-Partei eine Niederlage erlitt (1970). Der Vergleich eignet sich zu geistreichen Überlegungen: die Niederlage schafft eine Leere, die man mit neuen affektiven Zielen ausfüllt. Wer aber wagte zu behaupten, daß im Falle eines Sieges der Québec-Partei die «Charismatiker» nur wenig Anklang gefunden hätten? Von der Unbeständigkeit unseres sozialen Lebens als Faktor geistlicher Erschütterungen zu sprechen, bedeutet umgekehrt auch nicht viel, denn man kann Elemente sozialer Unbeständigkeit in den meisten Zeitabschnitten und sozialen Schichten nachweisen. Wer zuviel erklärt, erklärt nichts. Zweifelsohne wird man einen mittleren Weg zwischen diesem Zuviel und dem Zuwenig suchen. Es scheint mir nicht, daß ihn die Soziologen in bezug auf die «charismatische Bewegung» schon gefunden hätten.

[2] Zeugnis von Finley, zitiert nach G. Swarts, Salut par la foi et conversion brusque (Vrin, Paris 1931) 267–277.

[3] Vgl. Dickson D. Bruce, And they all sang Hallelujah. Plain-Folk Campmeeting Religion (1800–1845) (Knoxville 1974). Über den amerikanischen Methodismus vgl. William W. Sweet, Religion on the American Frontier (Chicago 1946), zusammengefaßt in französischer Sprache in C.J. Bertrand, Le Méthodisme = «U» (Colin, Paris 1971) 160–224 (dessen Tendenz zu einer verunglimpfenden Strenge aber zu korrigieren ist).

[4] Wir verwenden hier den Ausdruck nicht im herabsetzenden Sinn, sondern um christliche Gruppen zu bezeichnen, die Sonderoffenbarungen annehmen. Die Adventisten sind «Sektierer», nicht aber die Pfingstler.

[5] Br. Wilson, Les sectes religieuses = L'univers des connaissances (Hachette, Paris 1970) 65.

[6] Vgl. die Abhandlung von Finney über die religiösen Erweckungen (Genf–Vevey 1886) 319.

[7] AaO. 162. Diese Nähe zur katholischen Lehre hatte bei Finney keine besondere Sympathie gegenüber dem Katholizismus zur Folge.

[8] Die Abhandlung über die Erweckung setzt voraus, daß für den Hörer feststeht, daß Gott existiert, daß er durch die Bibel gesprochen hat und daß er einen frommen, nüchternen und dem Nächsten gewidmeten Lebenswandel will. Die Anstrengung besteht darin, dazu zu veranlassen, daß der Schritt vom eingeschlafenen Wissen zum Entschluß und zur Einsicht, daß die Stunde der Gnade gekommen ist, getan wird. Trotz des amerikanischen Pragmatismus tritt in diesen protestantischen Abhandlungen der Sinn für das göttliche Zuvorkommen vieldeutlicher hervor als in jenen der katholischen «Missionen».

[9] Methodisten zählten zu den aktivsten Befürwortern der Aufhebung der Sklaverei. Unzufrieden damit, wie ihre Kirche sich immer wieder bloßstellte, entschlossen sie sich in Gruppen zu Antisklavereiabkommen zusammen, was eine Trennung hervorrief. Finney ist ebenfalls entschieden für die Aufhebung: er sieht in der Zaghaftigkeit der Kirchen, sich der Institution der Südstaatler zu widersetzen, einen der Gründe, die sie von den Erweckungen Nutzen zu ziehen hindern. Dennoch sind Erweckungsbewegungen und Methodismus mehr um die private Moralität besorgt als um politisch-soziale Probleme.

[10] Wenn die katholischen Mystiker auch oft ein Nicht-Fühlen gepriesen haben, so haben sie sich doch auch auf ein Fühlen gestützt, das für sie Quelle einer inneren Überzeugung war, was sie uns ohne Komplexe mitteilen; vgl. das «Mémorial» von Pascal; die Aussage des heiligen Ignatius über die zu Manresa empfangene Gnade, wie sie, wenn die Heilige Schrift verschwinden sollte, seinen Glauben aufrechterhalten würde; Teresa von Avila, Die Seelenburg, fünfter Wohnraum, Kapitel 1 (in den Oeuvres complètes [Seuil, Paris 1949] 898ff).

[11] Finney aaO. 11.

[12] AaO. 1. Diese Verwendung der Sensibilität zugunsten der vernünftigen Wahl des gelebten Glaubens bringt Finney in die Nähe der katholischen Missionare der Gegenreformation und erklärt den Widerstand, dem er in presbyterianischen Kreisen begegnete. Man sieht aber, daß es bei ihm keine Übertreibung der Sensibilität gibt, als ob sie als solche religiöser wäre als die Vernunft.

[13] Vgl. Luther, Von der Freiheit des Christenmenschen, Nr. 10.

[14] Wesley denkt jedoch nicht, daß der «Heilige» zur Sündenlosigkeit gelangen könnte; vgl. H. Lindstrom, Wesley and sanctification (Epworth Press, London o.J.).

[15] Vgl. Charles G. Finney, Être revêtu de la puissance d'En haut (Genf 1886) 10, 11,15, 16.

[16] Zitiert nach J. Séguy, Les sectes protestantes dans la France contemporaine (Beauchesne, Paris 1956) 256.

[17] Vgl. aaO. (Anm. 15)!

[18] Vgl. aaO. (Anm. 15)!

[19] Sie hätte mehr Beziehungen zur Firmpraxis der orthodoxen und katholischen Kirchen, würde aber gar nicht nach Sakrament aussehen.

[20] Am Schlusse seiner Abhandlung über die Ausstattung, aaO. (Anm. 15) 19, räumt Finney ein, daß man vom Heiligen Geist geweiht sein könne, ohne sich dessen in dem bestimmten Augenblick bewußt zu sein.

[21] Der Modalismus ist die Lehrmeinung, die in den drei trinitarischen Namen einfach Aspekte einer einzigen göttlichen Person sieht; zum Modalismus in den Erweckungsbewegungen vgl. Hollenweger (Anm. 22) 30.

[22] Zur Pfingstbewegung vgl. Nils Bloch-Hoell, The pentecostal Movement (London 1964); W. Hollenweger, Enthusiastisches Christentum. Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart (Wuppertal/Zürich 1969); Jean Séguy, Situation socio-historique du Pentecôtisme: Lumière et Vie Nr. 125 (November 1975). Wir haben uns stark auf die während einer Arbeitssitzung über die «charismatischen Bewegungen» gemachten Notizen gestützt; diese Sitzung wurde im Zentrum Thomas Morus (Eveux sur l'Arbresle) unter der Anleitung von J. Séguy durchgeführt.

[23] Zitiert nach Séguy, Lumière et Vie Nr. 125, 35.

[24] Vgl. Hollenweger, aaO. 25–62.

[25] Vgl. aaO. (Anm. 15)!

[26] Lumière et Vie Nr. 125, 46.

[27] Vgl. aaO. (Anm. 23)!

[28] L'assemblée du Dieu vivant, Edit. «Ta Volonté» (Moyen o.J.) 17.

[29] Ebd.

[30] Séguy bringt die Ausbreitung der Pfingstbewegung in Beziehung zur Agrarkrise des Mittleren Westens und zu den Enttäuschungen, die auf den Bürgerkrieg folgten. Nach einer Erhebung von 1936, deren Ergebnisse von Bloch-Hoell (57) und Hollenweger (27) wiedergegeben werden, betrug der Anteil der Schwarzen bei den Pfingstlern 14,5 % gegen 9,7 % in der Gesamtbevölkerung der Vereinigten Staaten. Das mittlere Einkommen eines Pfingstlers betrug 735 Dollars gegenüber einem Mittel für die Vereinigten Staaten von 2749 Dollars. Also eine Konfession der «kleinen Leute».

[31] B. Wilson aaO. (Anm. 5) 72.

[32] Zu dieser protestantischen neupfingstlerischen Bewegung vgl. Hollenweger aaO. Kapitel 1, B. Wilson aaO. 75, für Frankreich A. und E. Bremond, Sur le chemin du Renouveau (Chemin Neuf, 1976).

[33] David Wilkerson, Das Kreuz und die Messerhelden (Erzhausen 1973); John L. Scherill, Ils parlent d'autres langues (Jura-Réveil, 1969).

[34] K. und D. Ranaghan, Le retour de l'Esprit (Cerf, Paris 1972) 29.

[35] Gegen die Titel von Anm. 33 und 34 vgl. E.D. O'Connor, Spontaner Glaube (Freiburg 1974), R. Laurentin, Pentecôtisme chez les catholiques. Risques et avenir (Beauchesne, Paris 1974), Kardinal Suenens, Hoffen im Geist (Salzburg 1975), L. Boisset, Mouvement de Jésus et Renouveau dans l'Esprit (CTM de Meylan, 1974), John Randall, Providence. Naissance d'une paroisse catholique charismatique (Dallière 1974), Pierre Gallay, Croyants hors frontières (Buchet/Chatel, 1975), vgl. CONCILIUM 9 (1973) 652–657, 8 (1972) 684–687 usw.

[36] Die katholische und die proetstantische neupfingstlerische Bewegung praktizieren unter sich einen breiten Ökumenismus: einige Gruppen sind vollständig gemischt; andere sind gegenüber den Angehörigen des anderen Bekenntnisses offen.

[37] Ranaghan aaO. 28.

Übersetzt von Dr. Rolf Weibel

CLAUDE GÉREST

1921 zu Saint-Etienne (Frankreich) geboren. Dominikaner. Studierte in Lyon Geschichte, am Dominikanerstudium zu S. Alban-Leysse Theologie, war Stipendiat des Instituts für Europäische Geschichte, Mainz (Abteilung von Prof. Lortz). Er dozierte an den Seminarien von Lyon und Viviers, ist Assistent an den Katholischen Fakultäten zu Lyon, mit dem Ökumenischen Zentrum St-Irenée verbunden, schreibt für «Lumière et Vie». Anschrift: 2, Place Gailleton, F–69 Lyon 2, Frankreich.

Enrique Dussel

Unterscheidung der Charismen

In den vielfältigen, aber andererseits knappen Arbeiten über die Charismen[1] läßt sich eine äußerste Schwäche, ja selbst ein völliges Fehlen des Prinzips feststellen, nach dem man eine typologische Einteilung der Charismen vornehmen könnte. Im allgemeinen stützt man sich auf das Neue Testament, vergißt aber, daß man dabei die Kirche in ihrer Ursprungszeit vor sich hat, und erarbeitet von da aus eine mehr oder weniger zusammenhängende Typenlehre. Die institutionsgebundene klerikale Ekklesiologie hat andererseits wie unter einem gewissen Schuldkomplex immer verlangt, man müsse die «akzidentelle» Verbundenheit des Charismas mit dem Dienst oder dem hierarchischen Aufbau aufzeigen, hat aber vergessen, die notwendige Begriffsbestimmung des Charismas in der Struktur der Kirche (Institution – Prophetenamt) als Gegensatz, als «Widerspruch» zu erklären, als Konflikt in der gleichen Gemeinschaft, die berufen ist, in der Geschichte (Institution) zu *bleiben*, um sie zu kritisieren und zu *erneuern* (Charisma) und schließlich zu sterben. (Im Reiche Gottes wird es keine kirchlichen Institutionen oder Charismen mehr geben!)

1. Einige Typenlehren der Charismen

In der *Praxis der Apostel* (so könnte man heute das griechische «*praxeis Apostolōn*» übersetzen) findet man keine Typenlehre, sondern nur Berichte von charismatischen Taten. Die Gründung der Kirche ist ein charismatisches Erlebnis: «Als der Pfingsttag kam, befanden sich alle beisammen am gleichen Ort, und es kam plötzlich ein Rauschen vom Himmel... Alle waren vom Heiligen Geiste erfüllt und begannen in fremden Sprachen zu reden» (2,1–4). Ebenso heilte Petrus (3,1–11); die Gläubigen erwiesen sich gegenseitig Dienste durch «außerordentliche Gnaden», «*charis megalē*» (4,32–37), halfen am Tische (6,1–7), bezeugten ihre Lehre mit ihrem Leben (7,1–60) usw. All diese charismatischen Taten könnten, wie Belo lehrt, schon in ihrer Ausführung eine Typenlehre dieses Berichtes des Neuen Testamentes entdecken lassen.

Paulus ermöglicht uns sodann in seinen Charismenlisten, das Material aller künftigen Typologien zu erfassen. Um sie klar vor Augen zu haben, wollen wir sie kurz aufzählen und dabei für den weiteren Gebrauch mit Nummern versehen:

1 Kor 12,8–10	1 Kor 12,28–30	Röm 12,6–8	Eph 4,11
1.1 «logos sophias»	2.1 Apostel	3.1 Prophet	4.1 Apostel
1.2 «logos gnoseos»	2.2 Prophet	3.2 Diakone	4.2 Prophet
1.3 Glaube	2.3 Lehrer	3.3 Lehrer	4.3 Evangelist
1.4 Heilung	2.4 Wunder	3.4 Mahner	4.4 Hirt
1.5 Wunder	2.5 Heilungen	3.5 Almosen	4.5 Lehrer
1.6 Prophetie	2.6 Hilfe	3.6 Vorsitzer	
1.7 Unterscheidung	2.7 Leitung	3.7 Taten der Barmherzigkeit	
1.8 Sprachen	2.8 Sprachen		
1.9 Sprachdeutung			

Von diesen Charismenlisten aus ging man in der Geschichte der Theologie daran, Typenlehren auszuarbeiten. Nehmen wir als Beispiel deren drei. Für Thomas von Aquin, I–II, q.111, a. 4, resp., sind die Charismen *gratia gratis data*[2], und da sie nach der paulinischen Liste 1 Kor 12,8–10 auf den Mitmenschen hingeordnet sind, ist zu sagen, «daß sie nur äußerlich belehren und überreden, da nur Gott innerlich bewegen kann». Sie lassen sich auf folgende Weise einteilen:

Gratia gratis data zur Unterweisung des Nächsten in Glaubensbedingungen	1. Zu vollkommener Erkenntnis		*Fides* oder besondere Gewißheit hinsichtlich der Grundlagen (1.3) *Sermo sapientiae* oder Gewißheit über die Hauptfolgerungen des Wissens (1.1) *Sermo scientiae* oder Gewißheit über Beispiele und Wirkungen der Ursachen (1.2)
	2. Als Bestätigung der Offenbarung	Durch Werke	*Gratia sanitatum* (1.4) *Operatio virtutum* (1.5)
		Durch Erkenntnis	*Prophetia* (1.6) *Discretio spirituum* (1.7)
	3. Hilfe zur Verkündung des Wortes		*Genera linguarum* (1.8) *Interpretatio sermonum* (1.9)

Für Thomas ist der Grund für die Verschiedenheit der Charismen der Umstand, daß sie «zur Belehrung anderer in den göttlichen Dingen dienen») (*ad hoc quod alterum instruat in rebus divinis*). Man beachte, daß diese «Belehrung» (ausgenommen 1.4 und 1.5) nur mit der Theorie, mit dem Gebiet des Verstandes und Lehrens zu tun hat.

Zur Ergänzung und Korrektur dieser Typenlehre sagt uns H. Leclerq[3], die Charismen seien folgendermaßen einzuteilen: A. in bezug auf die *Unterweisung der Gläubigen* (1.6, 2.1, 2.3, 4.3, 3.4, 1.3, 1.7, 1.8, 1.9 und die Parallelfälle); B. In bezug auf *körperliche Dienstleistungen* (2.6, 3.2, 3.5, 1.4, 1.5 und die Parallelfälle); C. In bezug auf die *Leitungstätigkeit* (4.4, 3.6, 2.7). Es ist interessant festzustellen, daß für Leclerq «die Charismen für die kleinen Gemeinschaften ein kostbarer Ansporn zur Erhaltung des Eifers sind; daß sie aber in dem Maße unhaltbar und störend (sic) werden, in dem sich die endgültige Organisation der Kirche durchsetzt»[4]. Es zeigt sich hierin der Zufälligkeitswert, den die Charismen bis vor wenigen Jahrzehnten in der katholischen Ekklesiologie besaßen.

Eine sehr ähnliche Typenlehre legt H. Küng vor: 1. Charismen der *Verkündung*; 2. Charismen der *Hilfsdienste*; 3. Charismen der *Leitung*. Er fügt aber ihrer Liste noch weitere hinzu, z.B. Diakonissen, Witwen, welche Kranke pflegen (zu 2), Episkopen (zu 3), und gibt sich darüber Rechenschaft, daß wir mit all dem die Vielfalt der Charismen nicht erschöpft haben. Auch das Leiden ist als Charisma zu betrachten (vgl. 1 Kor 1,24). Im Grunde genommen ist jede «Berufung» eine «Austeilung» (vgl. 1 Kor 7,17) des Charismas (vgl. Röm 12,3.6)[5].

Im Zweiten Vatikankonzil greift man zur bekannten Einteilung. «Die Charismen, sowohl die außerordentlichen (*clarissima*) als auch die einfacheren, verbreiteteren (*simpliciora et latius diffusa*) sind mit Dank und Trost aufzunehmen... Das Urteil (*iudicium*) über ihre Echtheit (*genuinitas*) aber und ihren Einsatz steht den kirchlichen Autoritäten zu.»[6]

Nach 1970 beginnt man von einer neuen Einteilung der Charismen zu sprechen. Die einen betreffen die Gruppen, die sich selber als «charismatische Bewegungen» bezeichnen; andere die, welche in politischen Prozessen im Einsatz stehen. In diesem Fall steht man vor eigentlichen Gegensätzen, vor Widersprüchen und oft vor der Unmöglichkeit eines Dialogs. Sind «diese Widersprüche nicht vielleicht ein Zeichen der Lebenskraft einer Kirche, die sich im Sturm erneuert»?[7]

2. Notwendigkeit eines theoretischen Rahmens

Es handelt sich hier um die Feststellung des Prinzips, das den Unterschied zwischen den Charismen bestimmt. Wir bieten im folgenden einen Versuch – nicht mehr als einen Versuch –, die Diskussion über ein sehr aktuelles Thema anzubahnen, wenn man eine gewisse Klarheit in diesem Problem erreichen will.

2.1 Charismen und funktionale Soziologie

Nach Max Weber widersetzt sich das Charisma der bürokratischen oder der patriarchalen Ausübung der Autorität[8]. Die objektive Vernünftigkeit des bürokratischen Stils und die überlieferte Struktur der Autorität streben danach, der herauskristallisierten Ordnung

Dauer zu verleihen. Dem Charismatiker dagegen sind schöpferische Kraft und Freiheit eigen, und er setzt sich entschlossen für den Wandel der Gesellschaft ein. Es gibt Charismen politischen und solchen religiösen Charakters. Die charismatische Autorität, der natürliche Führer, besitzt außerordentliche körperliche und geistige Fähigkeiten; er ist der Held. Seine politische Macht, seine Rechtmäßigkeit · verlangt Loyalität, Treue, Glauben. Der Prophet, der religiöse Charismatiker wie Zoroaster, Jesus oder Mohammed, ist der *Heilbringer*, welcher der etablierten Ordnung entgegentritt. Weber untersucht überdies die Problematik des Frühkapitalismus und des modernen Kapitalismus und berücksichtigt das Charisma in seiner Beziehung zum Problem der Schichtenbildung, des Status, der sozialen Klasse. Es sind viele Elemente zu beachten.

Nehmen wir ein anderes Beispiel. Talcott Parson zeigt, daß in jedem Gesellschaftssystem (*social system*) durch die eingehende Bestimmung der verschiedenen Rollen eine Kristallisierung der Struktur erfolgt. Trotzdem bestehen zwei gesetzwidrige Situationen: die Abweichung (*deviant behavior*)[9], das pathologische Verhalten (z.B. der Fall des Räubers) und die soziale Wandlung[10], bei der man von einer «charismatischen revolutionären Bewegung» spricht und z.B. besonders an den Nazismus denkt. Nach Parson kann die Wandlung im System selber erfolgen (Wandlung eines Untersystems), ohne daß sich das System als Ganzes wandelt. Die erste Art Wandlung, die gegen die geltende Struktur, ist die Gesetzwidrigkeit, das Verbrechen; die zweite ist das irrationale Benehmen, das vor allem anomisch, gesetzlos ist. – In diesem theoretischen Rahmen ist das Charisma schlecht definiert; denn es liegt, wie wir sehen werden, auf dem Feld der erneuernden Fähigkeiten, des geschichtlichen Wandels, und ist eine echte *virtus liberationis* (wobei der Begriff «*virtus*» auf «*vir*» hinweist, nicht auf «Tugend» im verblaßten allgemeinen Sinne).

2.2. *Charismen, Formen des Schaffens und Vorandrängens*

Aufgabe der Kirche in der Geschichte ist es richtigerweise, zu strukturierten Gesellschaftssystemen, zu geschichtlich durch ihre Herrschaft oder durch die Sünde festgefahrenen Gesamtheiten Stellung zu nehmen und sie zu vollkommeneren Systemen zu machen, um so die Ankunft des Herrn in seiner Parusie vorzubereiten. Wie wir sehen werden, ist das Charisma eine dialektische Kraft der Abwehr und will das Verharren in einer ungerechten Struktur überwinden. Wir brauchen daher theoretische Kategorien oder Rahmen, die uns ermöglichen, das Problem des Übergangs von einem System zum andern, das Problem der Wandlung der Gesellschaft zu begreifen.

Die «Produktionsweise» ist z.B. eine Kategorie, ein abstrakter Begriff, der eine wirtschaftliche, politische und ideologische Gesamtheit bezeichnet, die der Mensch hervorgebracht hat und die ihn in seinem Dasein bestimmt. Die paulinischen Charismen wurden in einer Gesellschaft aufgezeichnet, deren Produktionsweise einerseits auf dem Abgabensystem und andererseits auf der Sklaverei beruhte (das hellenistische Gebiet des römischen Reiches ist als die «Sozialgestalt», die konkrete geschichtliche Gesamtheit jener Epoche zu werten). Es ist wichtig zu begreifen[11], daß der Übergang von der Vorherrschaft einer Produktionsweise zum Vorwiegen einer anderen im gleichen Gesellschaftsrahmen vor allem durch die Entwicklung der schaffenden Kräfte im technischen Fortschritt erfolgt; Darcy Ribeiro hat dies neben anderen dargetan.

So hat z.B. der hl. Benedikt um 500 mit seinem «*Ora et labora*» charismatisch mit den wachsenden Produktionskräften der ins Reich eingedrungenen Germanen mitgewirkt, so daß die Arbeit der Sklaven ersetzt wurde und auf der Basis der Schaffenskräfte der Dienstleute des kommenden Feudalismus eine neue Gesellschaft entstand. Der Übergang vom römischen, mit Sklaven arbeitenden Gesellschaftsgefüge zum feudalistischen und zum modernen kapitalistischen Europa erfolgte nicht ohne Kampf und Widerspruch; Produktionsweisen wurden umgestaltet, der Puls der wirtschaftlichen, politischen und ideologischen Bestrebungen verändert. Die Benediktiner, charismatische Gemeinschaften zu Beginn der vorfeudalistischen Epoche, verhalten sich nicht ebenso wie die Bettelmönche zur Zeit der Krise der mittelalterlichen Gesellschaft, als die kapitalistischen Produktionsformen des Frühhandels sich in den Städten Mittelitaliens, Südfrankreichs und des wiedereroberten Spaniens abzuzeichnen begannen.

Es ist daher begreiflich, daß die kirchliche «Institution», ihrer Natur nach auf die Fortdauer der Kirche hingeordnet, jetzt nach jahrhundertelanger Gewohnheit dazu neigt, die bestehende Produktionsweise und den Schritt der von der Zeit geheiligten Bestrebungen zu billigen. Selbst Thomas anerkennt das «*iustum dominativum*»[12], das der Feudalherr über den Leibeigenen ausübt, und billigt damit das Tributsystem des Mittelalters.

Trotzdem muß anerkannt werden, daß die Charismen nicht nur über den Strukturen eine theoretische oder ideologische Arbeit leisten werden, sondern daß sie die Praxis, die geschichtliche Tat, die schaffenden Kräfte des christlichen, religiösen (und noch heidni-

schen) Volkes in Bewegung setzen. Das Charisma ist infrastrukturell. Der Geist fördert das Wachstum der schaffenden Kräfte, welche die jetzigen Produktionsweisen aus ihrem Gleichgewicht heben und die Gesellschaftsformen in neuen Etappen der Parusie entgegenführen.

Schon der bloße Anklang dieser Thematik zeigt uns beispielhaft, wie sehr sie sich von den Positionen Parsons und Webers unterscheidet, aber auch, wie weit sie von denen der Theologen entfernt ist, deren Kategorien durchaus nicht genügen, um das Problem in Angriff zu nehmen, wie dies in Lateinamerika häufig rein peripherisch geschieht.

2.3 Charismen und soziale Klassen

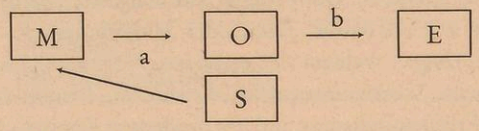
Wie jede Produktionsweise von mindestens zwei gegensätzlichen Hauptklassen bestimmt wird (in der mittelalterlichen Abgaben-Produktion z.B. waren es der Herr und der Dienstmann) und wie es in jeder Gesellschaftsform oft verschiedene Produktionsarten gibt (wobei eine vorherrscht), so kann man bei der Ausübung der wirtschaftlichen, politischen und ideologischen Macht in einem bestimmten Augenblick der Gesellschaftsbildung eine große Verschiedenheit von hierarchisch geformten sozialen Klassen vorfinden.

Die Kirche, die in einer Gesellschaftsform lebt, kann besonders seit dem 4. Jahrhundert unserer Zeitrechnung nicht vermeiden, daß ihre Mitglieder verschiedenen Klassen angehören, die wegen ihrer wirtschaftlichen oder politischen Stellung unvermeidliche Gegensätze aufweisen. Seit Konstantin hatte die Hierachie der Kirche wenigstens in der byzantinischen, der lateinischen und der lateinamerikanischen Christenheit in einer Gesellschaft zu wirken, die zumindest den Ort ihrer Tätigkeit als ideologische Macht bildete. Im Mittelalter und in der lateinamerikanischen Kolonialzeit war sie auch wirtschaftliche und politische Macht. Es ist daher begreiflich, daß allein der Umstand, Bischof oder Priester dieser Christengruppe zu sein, diese Männer unter die herrschenden Klassen der entsprechenden Gesellschaft einreihte. Wenn nun die Charismen die Berufung des Geistes sind, die Geschichte zu erneuern, die schaffenden Kräfte zur Entfaltung zu bringen,so entsteht auf sozialem und kirchlichem Gebiet unvermeidlich ein Konflikt zwischen dem Dienstamt und dem Charisma.

Wir möchten mit diesem Hinweis nochmals betonen, daß das Problem schwierig ist. Es muß eine engere Bezugnahme auf die heutigen kritischen Sozialwissenschaften in die Theologie eingeführt werden.

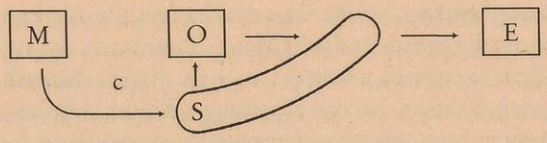
2.4 Charismen und «aktantiales» Modell

Seit den Arbeiten eines Vladimir Propp[13] und Algirdas Greimas (von ihm stammt das hübsche «französische» Wort «actantial» [d.Ü.])[14] weiß man, daß die Volksreligiosität aktiv am Kult (Pfeil a) und passiv an der Aufnahme des Objekts (Pfeil b) beteiligt ist.



S : Subjekt, Volk
M : Mittler, Held, Heiliger
O : Objekt
E : Empfänger
E = S

Der Mittler, der Heilige, von dem man ein Wunder, ein Geschenk, ein Gut erbittet (O: eine gute Ernte, eine gute Reise, Gesundheit), ist immer der Bringer des Objekts, das der Empfänger (E) erbittet und passiv erhält. Eine schlecht verstandene, traditionelle, fetischistische Dienstfertigkeit der Geistlichen begünstigt oft diese Passivität des Volkes. Hier greift nun das Charisma ein, bringt das Subjekt (S) in Bewegung und gibt ihm Kraft zum Dienst, sich O anzueignen und zu schaffen:



Das Volk wird nun der Held und Vorkämpfer in der Heilsgeschichte (Pfeil c), verwandelt sich selber in den Heiligen, den Propheten; es ist Moses, der die Wüste verläßt und das Volk in das verheißene Land (O) führt. Die *gratia gratis data* wollte mit Recht den Dienst anzeigen, den der Prophet (S) dem ganzen Volke (E) erweist.

Diese einfachen Hinweise wollen das Thema nicht erschöpfen; sie wollen nur auf die Notwendigkeit hinweisen, einen besseren theoretischen Rahmen herzustellen.

3. Berufung und charismatische Praxis

Nehmen wir ein Beispiel, um die theoretische Ansicht konkret darzustellen.

In seinem Testament weist Bartolomé de las Casas 1564 auf den Tag seiner Bekehrung hin, die 1514 durch die Lektüre einiger Verse in Ecclesiasticus 34 erfolgt war. «Durch seine Güte und Barmherzigkeit hielt es

Gott für gut, mich ohne mein Verdienst zu seinem Diener zu erwählen, um für all die Völker, die wir Indianer nennen, zu sorgen..., ihnen ihre frühere Freiheit wieder zu verschaffen und sie von dem gewaltsamen Tod, den sie immer noch erleiden, zu befreien» (sic)[15].

Der Priester Bartholomäus, der seinen kirchlichen Amtsdienst verwaltete, las vor der Messe den Text: «Wer ein Opfer aus dem Besitz der Armen darbringt, ist wie einer, der einen Sohn [den Indianer] vor den Augen seines Vaters [Gott] opfert» (Sir 34,24). Das Brot, das er darbrachte, war die Frucht der Arbeit der verpfründeten Indios (die dem Pfarrer Bartholomäus auf der Insel Cuba harte Steuern zahlten). Dieser Geistliche erhielt durch die Güte und Barmherzigkeit Gottes «ohne sein Verdienst» die Gnade, das Charisma, eine Auserwählung, den Ruf zur Erfüllung einer Aufgabe, einer Arbeit (hebräisch *habodáh*), einen neuen Dienst, den sein offizieller Beruf nicht verlangte. Die Aufgabe, zu der sein Charisma ihn berief und drängte, war eine politische Tat (dem Indianer die Freiheit wieder zu verschaffen, die er vor der Ankunft der europäischen Eroberer genossen hatte), sodann eine wirtschaftliche («sie von dem gewaltsamen Tod zu befreien, den sie immer noch erleiden..., vom Mord, vom Raub, da ihnen die Staaten und Herrschaftsgebiete ihrer natürlichen Herren und Könige, Länder und Reiche und unzählige andere Güter entrissen werden), und endlich eine ideologische Tat («aus Mitleid beim Anblick so vieler Scharen ..., die unseren heiligen katholischen Glauben annehmen könnten, nun aber zugrunde gehen»)[16]. Seine charismatische Tätigkeit hat einerseits den Sinn einer Kritik, einer Verneinung der Verneinung der andern.» Ich halte für sicher und glaube..., daß die Taten, welche die Spanier gegen diese Völker begangen haben, Raub und Totschlag und Landentreißung..., gegen das gerechte, makellose Gesetz Jesu Christi und gegen jedes natürliche Recht verstoßen»[17]. Andererseits aber ist es eine aufbauende Tätigkeit: «Ich habe am Hof der spanischen Könige gearbeitet, bin seit 1514 etwa 50 Jahre lang viele Male von Westindien nach Kastilien und wieder von Kastilien nach Westindien gereist.»[18]

Das Charisma ist also ein Ruf, eine Berufung des Geistes, der die geschichtliche Erneuerung durch Kritik am herrschenden System und Aufbau einer neuen Ordnung auf der wirtschaftlichen, der politischen und der ideologischen Ebene bei den Mitgliedern der kirchlichen Gemeinschaft fördert, sei es im Verhältnis «Kirche → Welt», «Kirche → Kirche», oder «Welt → Welt», wie wir sehen werden.

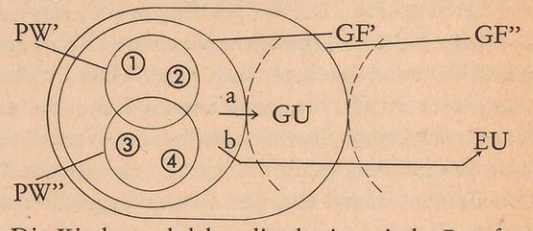
Man beachte, daß Bartholomäus auf die Forderung hört, die Beziehung zwischen der «Materie» des Opfers (Brot) und der «geschichtlichen Ungerechtigkeit», durch die er sie sich erwarb (die Produktionsweise der Abgaben, die man als «encomienda» [Pfründe, Kommende] bezeichnete) zu entdecken. Das Charisma erfüllt den wesentlichen Punkt der Religion: «Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer»: die Erwerbung und Verteilung des «Brotes» in Gerechtigkeit; mit andern Worten: den Gang der Geschichte der Parusie entgegen. Das Charisma erbringt die Gottesverehrung durch die Geschichte; der kirchliche Dienst wiederum feiert in der Liturgie die Geschichte der Befreiung.

4. Zu einer Einteilung der Charismen

In der unendlichen Vielfalt der Charismen, die je nach Person, Klasse, Zeitraum, Aufgabe verschieden sind, kann man wenigstens hypothetisch eine gewisse Typeneinteilung entdecken, die uns an die heutigen Tätigkeiten der Kirche denken läßt. Wenn der Zweck der Charismen in der «Vervollkommnung» der Heiligen für die Werke ihres Dienstes, *«eis ergon diakonias»* (Eph 4,11), besteht, so müssen wir sie nun irgendwie im Hinblick auf ihr «Werk» (*ergon*) in Klassen ordnen. Das Charisma wird durch seine Aufgabe bestimmt.

In «Lumen Gentium» 12 lesen wir: «Das heilige Volk Gottes hat an der Prophetengabe Christi Anteil.» Es scheint tatsächlich, das zentrale Charisma, um das sich die übrigen drehen, sei das des Propheten, das in allen vier paulinischen Listen vorkommt: 1.6, 2.2, 3.1, 4.2. Dementsprechend wollen wir in unserer Typenlehre vorgehen.

Um das Gesagte zusammenzufassen und eine schematische Darstellung vor Augen zu haben, entwerfen wir nachstehende Skizze und setzen darin ein, was wir im folgenden darlegen werden:



Die Kirche und daher die charismatische Berufung leben innerhalb einer konkreten Gesellschaftsform (GF') (z.B. in den Vereinigten Staaten, Mexiko, Cuba). Dadurch lebt die Kirche die Widersprüche mit, die dieser Form eigen sind und aus den verschiedenen Produktionsweisen (PW') erwachsen (PW' ist in Mexiko kapitalistisch, PW" traditionell oder halb-tributär); die entsprechenden Sozialklassen sind (in der Skizze): 1. Bürgerstand, 2. Industriearbeiter, 3. Landbesitzer, 4. Landarbeiter, Gemeindearbeiter, Indianergemeinschaften usw. Die Charismen treten in allen

Strukturlagen auf; man beachte, daß die Produktionsweisen verschiedene Tendenzen haben (wirtschaftlich, politisch, ideologisch). In einer Veränderungslage tendiert man (Pfeil a) auf eine geschichtliche Utopie (GU) hin; im Fall der Kirche ist der Prozeß auf eine eschatologische Utopie (EU) ausgerichtet, welche die besondere Aufgabe des Charismas ist. Betrachten wir das Problem nun Teil um Teil.

4.1 Charismen auf der prophetischen Ebene «Kirche → Gesellschaftsform»

Das «Werk» der Kirche ist die Bekehrung, Befreiung und Rettung der Welt, der Geschichte. Die Kirche ist durch ihre Heilstätigkeit gerechtfertigt. Beginnen wir also bei ihr. Ihre Tätigkeit ist historisch-eschatologisch. Der Geist fördert in der Kirche und auch außer ihrem Bereich (vgl. 4.1.3 und 4.3) die erneuernden Fähigkeiten, um die Welt von der Sünde zu befreien und zu retten.

4.1.1 Kerygmatisch-ideologische Charismen der Kritik

Der Geist weckt in erster Linie die Kritik an der Gesellschaft und ihren Produktionsweisen, im Sinne einer Negation der Negation, und zwar in der ideologischen Ebene der Rechtfertigung des Systems. Um seine Kritik wirksam zu machen, stellt sich der Charismatiker offensichtlich als «organischer Intellektueller» des Befreiungsprozesses an den hermeneutischen Ort der unterdrückten Klassen (vgl. 2.3). So erklärt de las Casas: «Gott muß über Spanien seinen glühenden Zorn ausgießen; denn es hat insgesamt mehr oder weniger am blutigen, geraubten und ungerecht besessenen Reichtum Anteil gehabt... und bis heute nicht gemerkt, daß ein solches Ärgernis, eine solche Schande ... Sünde und größte Ungerechtigkeit gewesen ist.»[19] «Der Prophet bringt seine Kritik vor, erklärt ihren Sinn, legt die Wurzeln der gebrandmarkten Ideologie als Verheimlichung der Herrschsucht bloß, entlarvt das System als Fetischdienst, erklärt sich dem Götzen gegenüber als gottlos.

Dieser Ebene gehört das Charisma der Sprachen und ihrer Deutung (1.8 1.9), des Lehrers (2.3) und des Mahners (3.4) in seiner Tätigkeit *ad extra* an, wie z.B. Petrus mit seiner Predigt (Apg 2,4 ff). Die Kritik wendet sich von der geschichtlichen Utopie (GU) aus (für Kuba war dies 1959 die sozialistische Produktionsweise) gegen die Gesellschaft und kritisiert ihrerseits von der eschatologischen Utopie (EU) aus GU und diese die Gesellschaft (GF'). Ohne GU wird die Kritik abstrakt, reformistisch; ohne EU wird GU zum Fetisch.

4.1.2 Praktische, wirtschaftlich-politische, aufbauende Charismen

Die charismatische Tätigkeit besteht aber nicht nur in Worten, sondern ebensosehr in praktischem Tun, in Dienstleistungen (1 Pt 4,11). Es handelt sich nicht bloß um eine Negation der Negation, sondern um die Bejahung des Äußern[20], um den Aufbau eines gerechteren Systems, um die Einsetzung des Volkes als Hauptträger der Geschichte (vgl. 2.4). Auf dieser Stufe können wir nochmals zwei Aspekte unterscheiden (das verlangen die verschiedenen Tendenzen).

4.1.2.1 Prophetisch-wirtschaftliche Charismen

Wir möchten in diese Form der Charismen all jene einschließen, die die Förderung und Erneuerung der Beziehung Mensch – Natur, die Beziehung zur Arbeit, die Produktion anregen, die Aristoteles mit *poiesis* (*«poiesis kai praxis heteron»*: EN 1140 a 17), bezeichnete. Die Charismen der wirtschaftlichen Stufe sind z.B. die Wundergabe (1.5), Heilungen (1.4), Hilfe (2.6), Almosen (3.5), die Werke der Barmherzigkeit (3.7) der paulinischen Listen. Heutzutage können wir an die Erfahrungen der Arbeiterpriester denken. Aus vergangenen Zeiten sei an die Benediktinerklöster, die «Reduktionen» der Franziskaner und Jesuiten in Lateinamerika im 17. und 18. Jahrhundert erinnert und an die zahllosen schöpferischen Gestaltungen des christlichen Bewußtseins durch seine praktischen Neuerungen auf wirtschaftlichem Gebiet.

4.1.2.2 Prophetisch-politische Charismen

Auch auf der politischen Ebene haben sich die Christen charismatisch eingesetzt, indem sie durch ihre Tätigkeit GF' auf GF" hinlenkten. Ein Priester und Pfarrer wie Miguel Hidalgo organisierte in Mexiko Volksarmeen zur Befreiung seines Vaterlandes. Der spanisch orientierte Episkopat exkommunizierte ihn, die theologische Fakultät von Mexiko erklärte ihn zum Häretiker; der Held und Christ aber antwortete: «Amerikaner, öffnet die Augen, laßt euch nicht von euren Feinden verführen; sie sind alle nur aus Politik Katholiken; ihr Gott ist das Geld... Glaubt ihr vielleicht, wer nicht den spanischen Despoten unterworfen ist, könne kein wahrer Katholik sein? Woher kommt dieses neue Dogma, dieser neue Glaubensartikel? Ich wäre nie als Häretiker angeklagt worden, wenn ich nicht den Kampf zur Befreiung unseres Landes von den großen Übeln, die es bedrücken, und den noch viel größeren, die ihm drohten, aufgenommen hätte.»[21]

Die politisch-charismatische Betätigung wurde von der institutionellen Kirche und der Theologie als irrgläubig betrachtet. Wahren wir die Unterschiede! Aber ist Camilo Torres, der wie Hidalgo beim Zusammenbruch seines revolutionären Unternehmens den Tod fand, nicht etwas Ähnliches zugestoßen? Sind Lacordaire oder Lamennais nicht vom noch monarchistisch eingestellten Katholizismus angegriffen worden, als sie von der «christlichen Demokratie» sprachen? Und sind nicht unlängst die «Christen für den Sozialismus» von einem Katholizismus, der seit «*Rerum novarum*» den Kapitalismus im wesentlichen gelten läßt und das System nicht in Frage stellt, wenn er auch reformistische Kritiken vorbringt, des Irrglaubens angeklagt worden? Und dies, obwohl schon die Hälfte der Menschheit unter der sozialistischen Produktionsweise lebt? Wenn es auch stimmt, daß der Institutionskirche das *iudicium* zukommt (LG 12), so hat sie doch die Verantwortung, selbst die Sünde, wenn sie «den Geist auslöscht» (ebd.). Seit Jeanne d'Arc sollte sie sich bebend scheuen, das Charisma zu ermorden. Wir meinen damit den leiblichen Tod des Charismatikers, der heutzutage in Südamerika keine Seltenheit ist.

Alle Charismen der paulinischen Liste können hier Anwendung finden, wie wir sie auf 4.1.2.1. angewandt haben.

4.1.3 Charismen in anderen Religionen

Das religiöse Prophetentum hat seine kritisch-kerygmatische und seine wirtschaftlich-politische Arbeit offensichtlich auch in andern Religionen geleistet, besonders in den semitischen, weniger in den indo-europäischen und noch weniger in den animistischen Formen. Die armen, uneinigen Wüstenvölker Arabiens wurden zu einer neuen Gesellschaftsform umgestaltet, die ein Jahrtausend lang erstrahlte. Mohammed, Buddha, Konfuzius oder Tlacaelel bei den Azteken dienten der Welt ihrer Zeit, vollbrachten eine charismatische Erneuerungstätigkeit, die irgendwie den Weg zum Evangelium vorbereitet. Der Geist weht, wo er will.

4.2 Charismen auf der prophetischen Stufe: «Kirche → Kirche»

Der sakramentale Dienst der institutionellen Kirche vollzieht sich nach dem Grundsatz: «Es soll eine Kirche geben». Das Charisma dagegen sagt: «Die Geschichte soll der Parusie zuschreiten» und findet, die charismatische Tätigkeit in der Kirche sei als ein Plus zu werten, das der Geist ins Werk setzt, um die bürokratischen «Gewohnheiten» im kirchlichen Gebäude umzustürzen. Wir glauben, im innerkirchlichen Verhältnis gebe es mindestens zwei Arten von Charismen.

4.2.1 Charismen der Erneuerung des Dienstes

Selbst in den Dienstleistungen beruft der Geist viele Diener zu besonderen charismatischen Werken, ohne dadurch Dienst und Charisma durcheinander zu bringen. Wir finden jedoch, es gebe noch verschiedene Dienstcharismen:

4.2.1.1 Charismen zur Gründung der Kirche

Viele der paulinischen Charismen gehören zu dieser Gruppe (da die Kirche ja in ihrer Gründungszeit stand), vor allem die Charismen des Apostels (2.1) und des Evangelisten (4.3). Die Missionäre haben dieses Charisma: die Gründer der Kirche im Mittelmeerraum, Europa, Rußland, in Lateinamerika besonders im 16. Jahrhundert, in Afrika und Asien besonders seit dem 19. Jahrhundert.

4.2.1.2 Charismen zur Belehrung der Gläubigen

Es handelt sich hier um die Unterweisung der Katechumenen, die Katechese, einen großen Teil der Laienaktion (z.B. die katholische Aktion). Aus der paulinischen Liste sind besonders zu erwähnen: der Lehrer (2.3), die beiden Typen der *logoi* (1.1 und 1.2), irgendwie der Mahner (3.4) und der Prophet (1.6), der Glaube (1.3), die Sprachen (1.8) und ihre Deutung (1.9).

4.2.1.3 Charismen des Dienstes an der Gemeinde

Es handelt sich hier besonders um die Diakonien, z.B. Hilfe (2.6), Diakone (3.2) Almosen (3.5), Heilungen (1.4), Wunder im weiteren Sinn (1.5), Konsumgesellschaften, Produktionsgemeinschaften, Güter- oder Dienstgruppen, Brüderlichkeit, psychologische Unterstützung, Dienstleistungen in Pfarreien, in Kurien, in kirchlichen Gemeinschaften jeder Art. Es handelt sich hier um Abwandlungen des «Dienstes an den Tischen».

4.2.1.4 Charismen der Leitung der Gemeinschaft

Es gibt Glieder der Dienstkirche, z.B. die Bischöfe, die besondere Leitungscharismen besitzen. Nennen wir einen Helder Camara in Brasilien, Sergio Mendez Arceo in Mexiko, Proaño von Riobamba, Angelelli von La Rioja (Argentinien), der sein Leben bei einem von

Neofaschisten verübten Attentat verlor. Zu den Leitungscharismen gehören vor allem die Unterscheidung der Geister (der übrigen Charismatiker der Gemeinde) (1.7), Leitung (2.7), Hirtendienst (4.4). Der Amtsdienst ist vor allem charismatisch, wenn er bereit ist, die Kirche durch die Charismen ihrer übrigen charismatischen Mitglieder wachsen zu lassen.

4.2.2 Nichtamtliche Charismen zur Belebung der Kirche

Wenn man heute von charismatischen Bewegungen spricht, so kommt irgendeines dieser Gruppe in Frage. Es handelt sich aber dabei, wie man sehen wird, nur um einen ganz bestimmten Charismentyp.

4.2.2.1 Charismen der Pfingstgruppen oder «Charismatiker»

Der Geist hat in der Kirche Gemeinschaften oder Bewegungen charismatischer Erneuerung geweckt, deren Lebenskraft und Zahl zunimmt. Diese Gruppen weisen eine besondere Verwandtschaft mit dem Sprachencharisma (1.8), mit der Ekstase, mit der Verzückung oder einfach mit der Begeisterung im Gebet und im Lob auf und haben dem liturgischen Leben der kleinen Gemeinschaften neuen Schwung verliehen. Wir haben jedoch in einem anderen Beitrag in CONCILIUM auf ihre Begrenztheiten hingewiesen[22]. Es gibt eine ausgedehnte Bibliographie über diese Form der Charismen. Es wäre darauf hinzuweisen, daß diese Gruppen, abgesehen von den protestantischen Pfingstgruppen (z.B. denen in Chile, die mangels politischer Klarsicht für Pinochet Gebetstage abgehalten haben), im allgemeinen kleinbürgerlichen Kreisen angehören, denen es in den großen Industriestädten an einer lebendigen Verbindung mit den Existenzfragen der Gesellschaft fehlt. Daher bleibt die innerkirchliche Erweckung bei ihnen völlig ohne die prophetische (vgl. 4.1) Verantwortung für die außerkirchliche Wirklichkeit und gefällt sich, buddhistisch gesprochen, in einer «Nabelschau».

4.2.2.2 Charismen der Basisgemeinschaften

Einen ganz anderen Sinn als die Ordensgemeinschaften (vgl. 4.2.2.3) oder die charismatischen Bewegungen weisen durch ihre Lage als soziale Klasse und ihre Verbindung mit der kirchlichen Hierarchie (besonders in Brasilien) die Basisgemeinschaften auf. Sie pflegen eine Charismatik ohne Verzückungen, ohne Sprachenreden oder sonstige außerordentliche Erscheinungen und fügen sich ohne viel Aufsehen mit Zügen tiefer Erneuerung in das gewöhnliche christliche Alltagsleben ein. Die «Lebensrevision» – ein neuer Ausdruck für die «Unterscheidung der Geister» (1.7) –, der Glaube oder das Vertrauen auf ihre Mitglieder (1.3) und alle Dienstleistungen (vgl. 4.2.1.3) werden in Nächstenliebe und Hoffnung gelebt. In diesen Basisgemeinschaften finden wir heute das beste Abbild der Gemeinden, an die Paulus seine Briefe richtete. Sie bringen ihre Apostel (2.1) und Evangelisten (4.3) hervor, senden sie aus, um neue Gemeinschaften zu gründen; sie haben ihre Hirten (4.4), Lehrer (2.3) und Propheten (1.6). Sie verbinden den kirchlichen Dienst harmonisch mit der Kraft ihrer Mitglieder, sich selbst mit charismatischer Verantwortlichkeit zu betätigen. Mehr als mit Sprachen (1.8) wirkt man bei ihnen mit Werken der Barmherzigkeit (3.7). Wiederum Geist vom gleichen Geiste.

4.2.2.3 Charismen der Ordensgemeinschaften

Seit ihren Anfängen, seit den Witwen der Urkirche und den ersten orientalischen Mönchen zu Beginn des 4. Jahrhunderts haben die Ordensgemeinschaften eigene Charismen: den Zölibat, die Jungfräulichkeit, die heroische Armut, den Gehorsam, die Kontemplation usw. In diesem Rahmen steht das Charisma eines Benedikt, Franziskus oder eines Charles de Foucauld usw.

4.2.2.4 Theoretische Charismen

Die Fähigkeit theoretischer, theologischer Arbeit ist ebenfalls ein Charisma und entspricht 1.9, 2.3, zum Teil auch 2.2. K. Rahner hat den kirchlichen und kritischen Sinn dieses Charismas dargelegt[23]. In Lateinamerika, wo eine eigene kritische Theologie entstanden ist (sie nennt sich «Theologie der Befreiung»), erlebt man heute die Leiden der Verfolgung, wird sogar Gegenstand von Attentaten, Gefängnis und Tod, und dies nicht nur von seiten des Staates, sondern auch der Amtskirche. Wohl steht der Kirche das «Urteil über die Echtheit» des Charismas zu («Lumen gentium» 12), aber, wie gesagt, kann auf ihr auch die Sünde lasten, «den Geist auszulöschen». Der heutige Theologe in Europa ist weit davon entfernt zu ahnen, welche physische Gefahr mit einer charismatischen Berufung des Geistes verbunden ist. Rahner sprach 1958 von der Freiheit des Denkens, derer die Kirche bedarf. Wir sprechen von der Notwendigkeit, das körperliche Leben zu bewahren, wenn man einmal das prophetische theologische Wort gesprochen hat. Doch man muß im Leiden zuerst «alles prüfen», um dann «das Gute zu behalten» (LG ebd.; Thess 5,12. 19–21).

4.3 Charismen auf der Stufe «Gesellschaftsform» → «Gesellschaftsform der Zukunft»

Die Charismen des Geistes jedoch können in seiner Kirche nicht versiegen und ebensowenig in den geschichtlichen Religionen. Er weht auch in der Welt, in den konkreten geschichtlichen Gestaltungen, weckt Helden, außerordentliche Menschen, die von ihrer Verantwortung den Armen gegenüber, von der Liebe zu den Unterdrückten angespornt, ihr ganzes Leben und Tun dafür einsetzen, ein gerechteres geschichtliches Reich zu schaffen und darin den Weg zum eschatologischen Reich zu öffnen. Menschen wie Fidel Castro, Mao, Nyerere (um aus Lateinamerika, Asien und Afrika je ein Beispiel unter Tausenden zu nennen) müssen Gegenstand genauer theologischer Überlegung werden. Sie setzen die Völker in Bewegung, die in ihrem Schoß Helden hervorbringen (vgl. 2.4). Sie haben ihren Dienst geleistet, sei es auf dem ideologischen (z.B. Frantz Fanon), auf dem politischen (z.B. Lumumba) oder auf dem wirtschaftlichen Gebiet (z.B. Marx?). Wann wird die Zeit kommen, da die offizielle Kirche gebührend einschätzt, was ihr Geist unter Millionen elender Menschen an der Peripherie in Gang setzt? Die Kirche lebt mehrheitlich in den Staaten des «Zentrums» (USA, Europa usw.) und gehört in allen Staaten stark den herrschenden Klassen an (so auch in Lateinamerika, Afrika); es fällt ihr daher heute nicht leicht, den Einbruch der Charismen des Geistes in Menschen zu beurteilen, die nicht christlich, nicht einmal religiös, sogar anscheinend areligiös oder gottlos sind. Zweifellos lehnen sie den Fetisch des Kapitalismus, des Geldes ab, sind also ihm gegenüber gottlos. Ist dies aber nicht die beste Propädeutik, um mit den «Armen Jahwes» zusammenzuarbeiten? – Doch dieses Thema ist zu wichtig, um in wenigen Zeilen eines bloß einführenden Artikels in Angriff genommen zu werden.

5. Der notwendige Konflikt zwischen Dienstkirche und Charisma und die Schwierigkeit, ihn klar dazulegen

Im Endreich wird es keine institutionelle Kirche und kein Charisma geben. Wo man Gott von Angesicht zu Angesicht sieht, gibt es keine bürokratische Verknöcherung noch eine Notwendigkeit charismatischer Erneuerung. Doch vorläufig, in der Zeit und der Geschichte, trägt die Kirche wesentlich diesen Widerspruch (im genauen Sinn des Wortes) in sich, dessen Lösung erst im Reich erfolgen wird. Ein Widerspruch, ein Gegensatz zwischen ihren beiden Gestaltungselementen: Institution – Prophetie. Diensteinrichtungen sind für die Kirche notwendig als ihre geschichtliche Verkörperung; ohne solche Einrichtungen wird es auch keine Prophetie und keine Charismen geben. Wenn sich aber die Sünde in die Institution einschleicht (und da ihre Träger Menschen sind, wird es nicht ohne das abgehen können), tritt der Widerspruch auf: Die Institution erklärt das Charisma zu ihrem Feind. Nehmen wir ein Beispiel. Ich lese am 10. Mai 1977 im «Excelsior» (Mexiko, S. 2 A): «Der Kardinalprimas von Kolumbien und General der Armee ... hat heute durch die Kanzlei der Metropolitankurie den Priester Saturnino Sepúlveda dem Militärstrafgericht übergeben, wo er wegen Aufruhr, Umsturz und Rebellion abgeurteilt werden soll.» Sehen wir davon ab, ob die Nachricht genau ist und was für konkrete und tatsächliche Motive beide Teile haben (denn nur Gott kann mit absoluter Gerechtigkeit urteilen). Aber wir können das Beispiel als Tatsache nehmen, die in unserer Zeit häufig vorkommt (besonders in den peripheren Ländern, die unter der strukturellen Ungerechtigkeit Europas und der Vereinigten Staaten, die über diese Länder hinausgreift, leiden). Was müssen wir theologisch von dieser geschichtlichen Lage denken? Was für Kategorien sollten in einer Lage, wie wir sie eben genannt haben, die Überlegung über die Amtskirche und das Charisma erleuchten?

Klar muß sein, daß der Ursprung des Charismas nicht mit dem «Urteil über seine Echtheit» identisch ist. Das Urteil der kirchlichen Autorität über ein konkretes Charisma ist nicht unfehlbar, außer in den ganz genau bestimmten Fällen, in denen die Kirche dieses Vorgehen anwendet. Wie in dem erwähnten Fall Hidalgo (vgl. 4.1.2.2) sind Irrtümer seitens der kirchlichen Instanz häufig. Das ist möglich, weil der Geist, nicht die Diensttätigkeit der Ursprung des Charismas ist. Die erwähnten Irrtümer machen ihre Autorität nicht wertlos; sie rechtfertigen dagegen die Geduld des Charismatikers in der Treue zu seiner Berufung, damit er «alles prüfen und das Gute behalten» kann.

Dabei geschieht es nun oft, daß wegen der Solidarität, die zwischen Mitgliedern der Kirche und dem herrschenden System (z.B. der Produktionsweise des Kapitalismus) oder den herrschenden Klassen (z.B. der nationalen Bürgerklasse) besteht, ein Konflikt mit dem charismatischen Christen unvermeidlich wird, wenn er sich mit den unterdrückten Klassen (Bauern, Industriearbeiter, Arbeitslose) für die Erreichung einer von der geltenden Produktionsweise verschiedenen Form engagiert hat. Die Gefahr, Prophet zu sein, verdoppelt sich. Sie droht von der Kirche her, weil man von einer Institution verfolgt wird, die mit dem Staat verknüpft ist (z.B. in 4.2.2.2), noch radikaler jedoch durch das Zeugnis vor der Welt; denn in diesem Fall wird er die Zielscheibe der Unterdrückung durch den Staat (wie in Lateinamerika; man erinnere sich des

im «Excelsior» erwähnten Beispiels und des Charismas, das wir in 4.1 untersucht haben).

Das «Risiko des Todes», das der charismatischen Berufung des Propheten (4.1) wie den Christen, die in den Zirkus geführt wurden, oder Tausenden von Christen, die in Lateinamerika für ihren Glauben Kerker, Folterung und Tod erleiden, droht, ist ein wesentlicher Teil des charismatischen Wirkens. Der verfolgte Gerechte verherrlicht den Unendlichen. Das Traurigste daran (aber vollkommen erklärlich) ist der Fall, wo die Verfolgung mit der Billigung und Rechtfertigung durch die Diener der Kirche geschieht.

Auf jeden Fall wird die Geduld und das Blut des leidenden Gerechten mit dem des Lammes vereint und baut das himmliche Jerusalem auf. Das Tier und der Drache werden nichts gegen ihn vermögen. Der Glaube der Kirche ermutigt den, welcher die drängende Berufung zur Verantwortung für die Armen, die andern erhalten hat und seine Sendung unter Schmerzen durchführt. Er greift über den Ausruf des Propheten hinaus: «Verflucht sei der Tag, an dem ich geboren wurde»; er erneuert immer wieder die Übung der Hoffnung in dem Worte: «Komm, Herr Jesus!»

[1] Vgl. die kleine Bibliographie im Artikel von H. Küng, Die charismatische Struktur der Kirche: CONCILIUM 1 (1965) 290, Anm. 7. In den biblischen Wörterbüchern kann man bibliographische Hinweise z.B. in Kittels ThWNT unter den Wörtern *charisma, pneumatikà, diakoniai usw.* finden. – Sodann seien erwähnt H. Leclerq, DACL III/1 (1913) 579–598; L. Lemonnyer, DBS I (1928) 1233–1244; J. Gewiess – K. Rahner, LThK II (1958) 1025–1030; Xavier Ducros, DSp II (1953) 503–507); DTC tables générales (1953) 582–583; E. Bettencourt, Charismen: Sacramentum mundi, I, (Freiburg/Basel/Wien 1968) 713–716, wo ebenfalls eine Bibliographie zu finden ist. S. auch B. Maréchaux, Les charismes du St. Esprit (Paris 1921): F. Prat, La théologie de S. Paul, I (Paris [17]1930); E.B. Allo, Première Epître aux Corinthiens (Paris 1934) 317–386; E. Kaesemann, Amt und Gemeinde im Neuen Testament: Exegetische Versuche und Besinnungen I (Göttingen 1960) 109 ff. – Wenige Arbeiten findet man über spätere Perioden, z.B. A.M. Ritter, Charisma im Verständnis des Johannes Chrysostomus (Göttingen 1972). – Erwähnt sei K. Rahner, Das Dynamische in der Kirche (Freiburg 1958); ds., Das Charismatische in der Kirche: StdZ 160 (1957) 161–186; K. Schwarzwaeller, Kirche und Prophetie: Evang. Theol. 26 (1966) 580–596; W. Garret, Charisma. A Study in the Legitimation of Values: Diss. Drew Univ. 1968; G. Hasenhuettl, Die Charismen im Leben der Kirche: Der Seelsorger 39 (1969) 167–174. Vgl. Charisma, Ordnungsprinzip der Kirche (Freiburg 1969). – Die Zeitschrift «Foi et Vie» widmete ihre Nummer 4/5 (1973) diesem Thema, mit Artikeln von L. Dallière, J. Serr, M. Harper u.a.; ebenso die Zeitschrift Christus (Mexiko) 475 (1975) mit Artikeln von Segundo Galilea u.a. – In Lateinamerika José Marins, Carismas y carismaticos en la comunidad eclesial (Bogotà 1976); L. Boff, Eclesiogénesis, las comunidades cristianas de base re-inventan la Iglesia: Servir (Mexiko) 65/66 (1976) 401–446. S. auch «Mystici Corporis»: AAS 35 (1943) 200 ff.; und für das Zweite Vatikanum: «Lumen gentium» 12 u. 4; «Apostolicam actuositatem» 3 u. 30; «Ad gentes» 4–23.

[2] Vgl. DTC V, 1823; VI, 1158; VIII, 1315 usw.

[3] AaO.

[4] AaO. Kap. 595.

[5] H. Küng, aaO. 286.

[6] «Lumen gentium» 12. – Die gleiche Einteilung findet man in den meisten der erwähnten Werke (z.B. X. Ducros, aaO. 504).

[7] V. Cosmao, Charismatiques et politiques: Foi et développement 26 (Juni 1975) Sp. 1.

[8] Vgl. M. Weber, On Charisma and Institution Building, Hg. S.N. Eisenstadt (Univ. Chicago Presss 1968).

[9] The Social System, Kap. VII (London 1951) 249 ss.

[10] AaO. Kap. XI, 480 ff. Besonders § 2: The Ascendancy of the Charismatic Revolutionary Movement (520 ff.). Parson sagt sogar «a general theory of the processes of change of social systems is not possible in the present state of knowledge» (486). Unverständlich ist für Parson ein «process of changing the systems as systems» (ebd.). Das ist aber genau das Problem, das die «Befreiungstheologie» interessiert.

[11] Vgl. Samir Amin, Le développement inégal (Paris 1973).

[12] «Et eadem ratione ... est inter eos dominativum iustum»: II–II, q. 57, a. 4, resp.

[13] Morfologia del cuento (Ed. castellana, Madrid 1973).

[14] Sémantique structurale (Paris 1966).

[15] Clausula del Testamento, in Obras escogidas de B. de las Casas, Madrid, t.V (1958) 539.

[16] AaO. 539–540.

[17] Ebd.

[18] Ebd.

[19] AaO. 540.

[20] Vgl. meinen Artikel: Herrschaft – Befreiung. Ein veränderter theologischer Diskurs: CONCILIUM 10 (1974) 396–408.

[21] Coleccion de documentos sobre la guerra de Independencia en México (1808–1821) Hg. Hernandez y Dávalos (Mexiko 1877) 73.

[22] Die Basis in der Theologie der Befreiung: CONCILIUM 11 (1975) 256–262.

[23] AaO., 2. Teil.

Übersetzt von Dr. P. Hildebrand Pfiffner OSB

ENRIQUE DUSSEL

1934 in Mendoza (Argentinien) geboren. Promotion zum Doktor der Philosophie in Madrid (1957), zum Lizentiat der Theologie in Paris (1965), zum Doktor der Geschichtswissenschaft an der Sorbonne (1967). Mitglied des Instituts für europäische Geschichte (Mainz). Professor an der philosophisch-literarischen Fakultät der Universidad Autónoma in Mexiko (UNAM) und an der Abteilung für Religionswissenschaften der Universidad Ibero-americana (Mexiko) sowie an anderen Organisationen in Lateinamerika, Europa und in den USA. Er ist Präsident der Studienkommission für Kirchengeschichte in Lateinamerika (CEHILA) und einer der vier lateinamerikanischen Delegierten am Ökumenischen Dialog der Theologen der Dritten Welt. Verfaßte folgende Bücher: El humanismo semita (Eudeba, Buenos Aires 1969); El dualismo en la antropología de la cristiandad (Guadalupe, Buenos Aires 1974); Historia de la Iglesia en América latina (Nova Terra, Barcelona [4]1977); Caminos de liberación latinoamericana (Latinoamérica libros, Buenos Aires 1972–74) Bd. I–II (Engl. und franz. Ausgabe von Bd. I in Orbis Books und Editions ouvrières); Método para una filosofía de la liberación (Sígueme, Salamanca 1974); Para una ética de la liberación latinoamericana (Siglo XXI, Buenos Aires 1973) Bd. I–II (Bd. III und IV werden bei Edical, Mexiko 1977, erscheinen); América latina, dependencia y liberación (G. Cambeiro, Buenos Aires 1973); Filosofía de la liberación (Edical, Mexico 1977); Les évêques hispanoaméricains (1504–1620) (Steiner Verlag, Wiesbaden 1970); Para una destrucción de la historia de la ética (Mendoza 1973). Anschrift: Calle Dr. Balmis 199, Dto 202, México 7, DF, Mexiko.

Luigi Sartori

Struktur der juridischen Macht und Charismen in der christlichen Gemeinschaft

I. Ein zweifelhafter und fragwürdiger Gegensatz

Das gesellschaftlich-politische Verständnis der kirchlichen Wirklichkeiten, um nicht vom Gesamt der christlichen Welt zu sprechen, ist heute eine weit verbreitete Erscheinung[1]. Das kann nützlich und bequem sein. Und es kann den Vergleich zwischen Kirche und Welt und die Aufdeckung des gemeinsamen Bodens, den Christentum und Geschichte haben, erleichtern. Sodann bietet die Kategorie der dialektischen Polarität im Einklang mit einem großen Teil der modernen Kultur auch authentische und fruchtbare Kriterien für die vertiefte Erkenntnis eines bestimmten Gegenstandes, den man der Betrachtung unterzieht: Wenn man ein Ding isoliert betrachtet, so läuft man Gefahr, es nicht mehr zu verstehen, weil jedes Ding in eben dem Maße wirklich ist, wie es Ausgangs-, End- oder Kreuzungspunkt von Beziehungsbündeln ist; und Beziehung sagen ist dasselbe, wie zugleich mit der – häufig auch realisierten – Möglichkeit einer Antithese oder wenigstens eines dialektischen oder alternativen Gegensatzes zu rechnen.

Die Geschichte zeigt, daß es immer Spannungen in der Kirche gegeben hat. Und auch, daß man im Konfliktfall zu theoretischen Rechtfertigungen gegriffen hat, sei es zugunsten des einen Spannungspols oder zugunsten des anderen. Der Rückgriff auf politische Kategorien jedoch ist eher neueren Datums. Die grundlegende Dialektik, auf welche der Protestantismus von seinen ersten Anfängen her solchen Nachdruck legt, besteht in der einfachen Aufrichtung eines Gegensatzes zwischen dem Evangelium und konkreten kirchlichen Strukturen (zum Beispiel dem Papst), und vor allem in dem allgemeineren und grundlegenderen Gegensatz zwischen «geistlicher oder unsichtbarer Kirche» und «sichtbarer Kirche». In unserem Jahrhundert dagegen gibt man dem Gegensatzpaar «Charisma» und «Institution» den Vorzug. Dies aber ist der Tatsache zu verdanken, daß die Diskussion über diese Frage eine allgemeine und weltliche Angelegenheit geworden ist, die aus dem Bereich der Theologie in den der Rechtsgeschichte (R. Sohm) und der Soziologie (M. Weber)[2] hinübergewechselt ist. Zu einer noch größeren Wendung ins Allgemeine kann man gelangen, wenn man das Gegensatzpaar geradewegs mit den Begriffen «Freiheit» und «Autorität» beschreibt.

Es ist aber nur recht und billig, wenigstens gelegentlich – und ohne den Wert des politisch-gesellschaftlichen Verständnisses zu bestreiten – auch das im eigentlichen Sinne theologische Verständnis darzulegen, auch wenn dieses den Anschein erwecken kann, eine allzu sorglose Versöhnung der Spannungen in einem gleichsam bloß utopischen Sinne zu sein.

Die Gefahr, die den vorstehend beschriebenen Verständnisweisen anhaftet, besteht darin, daß sie eben diese theologischen Begriffe verkürzen. «Charisma» ist nicht ein Begriff, den man gleichbedeutend mit «Freiheit» verwenden könnte, im Gegensatz zu «Autorität». Noch weniger kann es die Bedeutung von «Spontaneität» anstelle von Gesetz oder Regel haben. Und ebensowenig kann es den Bereich des «Göttlichen» oder des «Geistes» erschöpfend beschreiben, als wenn Struktur oder Gesetz oder Institution im Gegensatz dazu das Menschliche oder das «Fleisch» seien.

Aber auch das Juridische kann nicht als gleichbedeutend für «Institution» oder «Struktur» oder «Sichtbarkeit» verwendet werden. Der Begriff «Macht» selbst hat heute seine Reichweite ausgedehnt, und zwar über den Bereich des Politischen und des Gesetzes hinaus: Macht kann auch unbemerkt im verborgenen und in bewußter Heimlichkeit ausgeübt werden. Dieser Art ist die Macht der Ideologien, der Manipulation durch die Massenmedien. Dieser Art ist auch der «Imperialismus des Geldes» (wie es schon Pius XI. in seiner Enzyklika «Quadragesimo anno» formulierte), welcher so viele andere Weisen der Machtausübung steuert.

Die Theologie müßte dabei ansetzen, genau diese Simplifizierung des Problems anzufechten, welche dem Gegensatz zwischen dem Juridischen und dem Charisma noch vorausliegt. Der Begriff «Charisma» wird immer wieder in der Nachbarschaft von Verlassenheit und Armut angesiedelt, so als ginge es um den kleinen David gegenüber dem Riesen Goliat, um einen Wehrlosen gegenüber einem bis an die Zähne Gewappneten! Struktur und Macht dagegen werden gleichsam automatisch verbunden mit dem, was «juridisch» ist, so als wenn man nicht auch bei «Charisma» an Struktur und Macht denken könnte![3] Oder vielleicht denkt man unbewußt auch daran, die Spannung zwischen Charisma und Recht biblisch aufwerten zu können, indem man sie im Spiegel der sinnbildlichen Beziehung zwischen David und Goliat betrachtet, um damit um so mehr den Sieg dessen zu gewährleisten, das sich ohne weiteres Bedenken auf seiten Gottes zu stehen dünkt.

Heute müßte man nicht nur zugeben, daß die Charismen zur Struktur einer Gemeinschaft gehören, sondern auch anerkennen, daß sie authentische Strukturprinzipien sind, derart, daß man von einer «charismatischen Struktur» sprechen kann[4]. Dieser Sachverhalt hat auch in die offizielle Theologie Aufnahme gefunden. Es genüge die Erwähnung der Enzyklika «Mystici Corporis» Pius' XII. aus dem Jahre 1943, welche sich gegen eine Verkürzung der «organischen Struktur» der Kirche entweder auf die hierarchische Stufenfolge oder auch auf die Charismatiker wendet («minime reputandum est, hanc ordine digestam seu ‹organicam›, ut aiunt, Ecclesiae corporis structuram solis hierarchiae gradibus absolvi ac definiri, vel, ut opposita sententia tenet, unice ex charismaticis constare» [Denz/Sch 3801]). Dies ist das erste Mal, daß eingeräumt wird, daß die Charismen zur Struktur der Kirche gehören, wenn auch nicht akzeptiert wird, daß sie in eine Gegensatzposition zur Hierarchie gebracht werden.

Der Begriff «Struktur» bezieht sich auf den «Leib», auf die sichtbare Seite der Kirche, auf die historisch gewordene Gestalt, in der sich das Geheimnis der Kirche konkreten Ausdruck verleiht. Aber dieser Begriff zeigt auch noch etwas mehr an: Er besagt «Organisation», Harmonie von Teilen, dynamische Einheit von verschiedenartigen Elementen. Die christliche Gemeinschaft bezieht den Ursprung des Lebens und der Einheit also nicht nur von der Hierarchie, sondern auch von den Charismen.

Wenn wir dann auf die Tatsache reflektieren, daß es üblich geworden ist, auch von der «sakramentalen Struktur» der Kirche zu sprechen, also von den Sakramenten als Ursprung der Ordnung und der Struktur der Gemeinschaft, weitet das Problem sich noch mehr aus[5]. Heute ist die Theologie gehalten, wenigstens drei strukturelle Faktoren (wenn nicht gar drei Strukturen im eigentlichen Sinne) in Rechnung zu stellen: *Autorität – Charismen – Sakramente.* Wir haben gesagt «wenigstens», weil noch ein unerforschtes Feld vor uns liegt, nämlich das Feld der Faktoren, die sich tatsächlich noch außerhalb der derzeitigen konkreten Kirche befinden, die aber als «Keimkräfte» darauf warten, durch das ökumenische und missionarische Handeln in die Kirche eingegliedert zu werden: Es sind dies Faktoren und Werte, welche sich der Kirche innerhalb der Kulturen und der großen Religionen darbieten. Und die Tatsache, daß es dieses noch unerforschte oder doch nur von wenigen Spuren der theologischen Vorhut berührte Feld gibt, könnte Anlaß geben, von einer vierten Gruppe struktureller Faktoren zu sprechen[6]. Ist die Kirche in ihrem Aufbau wirklich nur das Ergebnis dessen, was ihr aus ihrer besonderen Vergangenheit oder von oben vom auferstandenen Christus her zukommt? Oder nicht auch dessen, was ihr ihre zukünftige Gestalt bereitet, dessen, was noch darauf wartet, aus der Geschichte freigelegt zu werden?

Wenn wir nun zurückkommen auf die Beziehung zwischen Autorität und Charismen, wollen wir noch darauf aufmerksam machen, wie auch im Zweiten Vatikanum noch das Echo der dialektischen Gegenüberstellung zu vernehmen ist, die sich in der Enzyklika «Mystici Corporis» findet, wobei der Wille zu einer friedlichen Harmonisierung nicht zu verkennen ist[7]. Als Wurzel der genannten Spannung erweist sich ein Begriff von Charisma, welcher dieses eng mit dem «Wunder» verbindet, mit dem, was außerordentlich ist. An den seltenen Stellen, an denen seit etwa einem Jahrhundert bis zum heutigen Tage das kirchliche Lehramt von Charisma spricht, wird immer auf etwas Außergewöhnliches Bezug genommen, auf besondere Vorzüge, vor allem aber auf die Wunder und auf die Heiligkeit der kanonisierten oder kanonisierbaren Heiligen.

Der zitierte Text aus der Enzyklika «Mystici Corporis» schließt mit einer Aussage über die Gewißheit, daß «die überschwenglichen Gaben der Kirche niemals fehlen werden» (ebd.). Nun aber kann das Wunderbare immer nur akzeptiert werden als ein «apologetischer Beweis» (erinnern wir uns daran, daß die gesamte Theologie der letzten Jahrhunderte bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil – vor allem in der Ekklesiologie – beherrscht war von apologetischen Interessen!), als eine Macht im Dienst der Konsolidierung und nicht der Erneuerung. Die Berufung auf Christus, auf Jesus als den Gründer der Kirche, ist hauptsächlich ausgerichtet auf die Verteidigung des Üblichen und der Ordnung, dessen, was «ex intentione Dei» unverändert und unveränderlich bleiben muß. Der Heilige Geist, der doch die Wunder möglich macht und damit auch die Heiligen, hätte dann nur die Aufgabe, apologetisch zu «bestätigen», was von Christus schon ein für allemal eingerichtet ist, also die ordentliche und traditionelle Struktur. Er kann sich von vornherein nicht als Prinzip von Unordnung erweisen!

Das eigentliche Problem liegt also in dem Verhältnis zwischen dem Heiligen Geist und Christus. Es ist ein christologisches Problem. Die genannte Polarität besteht im tiefsten Grunde in der Spannung zwischen Einheit und Getrenntheit in Christus, insofern nämlich jede Art von Monophysitismus, welcher die Aufmerksamkeit auf einen der beiden Faktoren verkürzt, die Einheit zerbricht. Die mystische Sakralisierung der Charismen dient dazu, die Kirche und damit Christus dem Göttlichen zu «entfremden» und einen Abstand zwischen beiden entstehen zu lassen.

Es ist daher vor allem erforderlich, alle Elemente oder Teile wieder im Rahmen des Nicht-Außergewöhnlichen, im Rahmen der ordentlichen Struktur einzufügen[8].

II. Die Lehre, die uns das Neue Testament erteilt

Es geht hier nicht darum, sämtliche Aussagen der Bibel zu diesem Thema darzulegen. Wir wollen lediglich einige Hinweise zusammentragen, die uns für dieses unser Problem nützlich scheinen.

1. Die messianische Zeit und die Zeit der vollen Selbsterschließung des Heiligen Geistes

Es geht nicht an, auf eine allzu vereinfachende Weise das Alte Testament dem Neuen Testament entgegenzusetzen, als verhalte es sich zu diesem wie der «Buchstabe» zum «Geist», wie das «Gesetz» zur «Freiheit», wie die «Institution» zum «Charisma». Auch wenn die Theologie, und vor allem die «Dialektik» des Apostels Paulus dieses Interpretationsschema zu Hilfe nimmt. Man muß lediglich feststellen, daß zur Zeit des Alten Testamentes der Geist «nach Maß» gegeben war, jetzt aber ist er «ohne Maß» gegeben (vgl. Joh 3,34).

Man sollte hier nicht nur an die Rolle der Propheten denken (die tatsächlich oft die konkreten Institutionen, wie sie in Israel bestanden, in Frage gestellt haben – wenn auch nicht die Institutionen als solche); und dabei muß man einer gewissen «Institutionalisierung» auch des Prophetentums Rechnung tragen: man denke nur daran, wie sich in den Kreisen der Propheten gewisse Strömungen, ja sogar Schulen durchsetzen; man denke auch daran, wie sich das Charisma um die Zeit der Autoren der Weisheitsliteratur in einen regelrechten «Beruf» des Studiums und der Erforschung der «Weisheit» verwandelt. Es genügt auch nicht, die Zeit der Richter, in der Israel sich immer wieder auf das Abenteuer einer Theokratie fast ohne alle festgefügten Strukturen einer Vermittlung einließ, zu idealisieren (wie von Rad dies tut)[9]. Schon Mose bleibt immer – obgleich sich mit seinem Namen die institutionellen Strukturen Israels, und zwar auch die späteren, verbinden – der Prototyp des charismatischen Menschen, «der Prophet» schlechthin bis zur Zeit des gottgeschenkten eschatologischen Propheten. Und alle später folgende «Dezentralisierung» dieses prophetischen Auftrages könnte man beschreiben als eine «Mitteilung» oder «Teilgabe» aus der Fülle der in Mose konzentrierten Gabe (vgl. die Episode von den siebzig Ältesten aus Num 11: «Ich werde von dem Geiste, der auf dir ruht, nehmen und auf sie legen...»; «... und er nahm von dem Geiste, der auf ihm ruhte, und legte ihn auf die siebzig Ältesten», VV. 17 und 25).

Sicherlich offenbart sich jedoch allein mit Christus im Neuen Testament die Gabe des Geistes in ihrer Überfülle («*plerophoria*»: 1 Thess 1, 5). Jesus hatte versichern können: «Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: wer an mich glaubt, wird die Werke, die ich tue, auch seinerseits tun, und noch Größeres als dies wird er tun» (Joh 14, 12). Und die erste Predigt des Petrus am Pfingsttag ist ein staunendes Erkennen der Erfüllung der Verheißung des Propheten Joel: In der messianischen Zeit, so spricht Jahwe, «werde ich von meinem Geiste ausgießen über alles Fleisch: aus Eingebung des Geistes werden reden eure Söhne und Töchter, Gesichte sehen eure jungen Männer, Traumgesichte eure Greise» (vgl. Apg 2, 17 – 21). Und dieses Pfingsten wird nicht das einzige bleiben; es wiederholt sich vielmehr: Apg 6 (Stephanus); Apg 8 (Philippus); Apg 9 (Saulus); Apg 10 (Kornelius); Apg 19 (in Ephesus)...

2. Dieser Reichtum kommt von Christus. Der Geist ist der Geist Christi

Das grundlegende biblische Datum besteht darin, daß die große Gabe, die Gabe in ihrer Fülle, die der Welt vom Vater geschenkt ist, Jesus Christus ist (vgl. Joh 1, 16 – 17; Röm 5, 15). Jesus ist nicht nur derjenige, auf den nach dem Propheten Jesaja (vgl. das Eröffnungswort der Predigt Jesu in Nazaret: Lk 4, 17 – 21) der Geist herabgestiegen ist; sondern eben er ist es auch, auf den der Geist «ohne Maß gegeben» herabgekommen ist (Joh 3, 34).

Wir leben also seitdem immer unter der «inkarnatorischen Ordnung». Paulus als der Theologe des neuen Seins in Christus erinnert jedoch zugleich an die notwendige Treue zu «Christus nach dem Fleische», zum Gesetz der Inkarnation und damit des Kreuzes. Die unverwechselbare Neuheit der christlichen Heilszeit bleibt noch verborgen unter den Zeichen der Geschichte, sie harrt noch der vollen Offenbarung, die erst mit der endzeitlichen Wiederkehr Christi eintreten wird: die zweite Ankunft Christi ist im Evangelium nicht etwas Zweitrangiges. Christus ist gewissermaßen noch begraben in die Geschichte hinein, auch in die Kirche hinein. Und er harrt seiner Auferstehung oder besser: seiner Epiphanie am Ende der Zeiten.

Zeichen dieses Bewußtwerdens der tiefen Einheit zwischen dem Heiligen Geist und Christus finden wir sehr bald im Neuen Testament. Zur Entdeckung des Geheimnisses Jesu kommt es durch den Rückgriff auf das Alte Testament. Und die «Überwindung» oder «Überholung» des Alten Testamentes durch das Neue

wird auch gedeutet als «Erfüllung». Und so vollzieht sich der Übergang von der Synagoge zur Kirche auch in Strukturen, die ihr Modell vor allem in Schemata haben, welche vom Alten Bund angeboten werden; und dies ermutigt dann auch zur Öffnung zu den neuen Schemata, welche von den Kulturen der griechisch-römischen Welt angeboten werden. Die Aufstellung des biblischen Kanons ist von grundlegender Bedeutung für die Abwehr radikal-evangelischer und spiritualistischer Bewegungen mit manichäischem Hintergrund, welche das «Fleisch» aus Liebe zum «Geist» abzulehnen versucht waren.

Eben dieses Kennzeichen der «Apostolizität» der Kirche enthält zugleich auch ein Bekenntnis zum bleibenden Zustand der *kenosis* in der Kirche auch noch nach Christus, oder auch zur bleibenden inkarnatorischen Ordnung. Die Kirche ist nach wie vor «gegründet» auf historische Menschen, und damit befindet sie selbst sich innerhalb der Geschichte. Wenn «Einheit» oder «Heiligkeit» zugleich Aussagen über die «eschatologische Herrlichkeit» beinhalten können, so ist die Bezeichnung «apostolisch» eher ein Ausdruck der Niedrigkeit und der Schwäche als des Wunderbaren. «Apostel, Propheten, Lehrer...» und alle die anderen «Begabungen», welche der Kirche Struktur verleihen (vgl. die Kataloge in 1 Kor 12, 28 – 30 und in Eph 4, 11), kommen zwar von oben, von Christus her, aber sie nehmen dann Gestalt an als historisch realisierte Gaben, welche die sichtbare Existenz des historischen Jesus in einer inkarnatorischen Ordnung fortdauern lassen[10].

Überdies bringt der Abstand zwischen Christus und der Kirche die Kirche dazu, sich ständig mehr dessen bewußt zu werden, daß sie der Reinigung und der Erziehung bedarf und daß sie daher in einem gewissen Maße immer aufs neue den Weg gehen muß, der vom Gesetz zur Gnade führt. Dies ist nicht nur eine liturgische Wallfahrt, sondern muß auch eine ganz reale sein! Paulus, der Patron der Charismatiker, hat selbst als erster den Kampf eröffnet gegen die Illusionen jener Charismatiker, welche davon träumen, auf «Normen» verzichten zu können, und so Gefahr laufen, ihrer eigenen Gebrechlichkeit zu erliegen und der Schwäche anderer Menschen nicht gerecht zu werden.

3. Schon mit Paulus beginnt der Prozeß der zunehmenden Vermenschlichung des Charismas

Christus ist nicht nur das ewige Wort des Vaters, das in Jesus von Nazaret auf Erden erschienen ist. Er ist auch das Wort, das sich inmitten der Schöpfung sichtbar offenbart hat. Die Gaben Christi gehen also ihren Weg durch die Geschichte, um auch dadurch ihren vollen Wert zu entfalten, daß sie die schöpferischen Kräfte des Menschen in ihren Dienst nehmen. Wohlgemerkt: Paulus hat einerseits sofort reagiert (vgl. 1 Kor, Kap. 12 – 14!) gegen die Tendenz, den Freiheitsraum zugunsten eines einzigen Charismas, das Monopolanspruch erheben wollte, zu beschränken, andererseits aber auch gegen die Tendenz, den «wunderhaften», den befremdlichen oder zur Weltflucht verleitenden Charismen einen Vorrang einzuräumen. Er hat auch die bescheidenen Charismen, die für das konkrete Leben der Gemeinschaft gebraucht werden (die Hilfe für die Armen, die bescheidene Aufgabe des Trostspendens oder der Ermahnung, die katechetische Unterweisung...) auf seine Liste der Charismen gesetzt. Die außergewöhnlichen und Aufsehen erregenden Charismen sind eigentlich nur «halbe» Charismen, insofern nämlich zum Beispiel die Gabe des ekstatischen «Redens in Sprachen» ohne die Gabe dessen, der dies zu deuten versteht, nicht den Nutzen für die Gemeinschaft verwirklicht, welcher das besondere Kennzeichen des echten Charismas darstellt[11].

Auf dem Hintergrund der Sorge darum ist auch die Vorrangstellung einzuordnen, die Paulus der Gabe der «Prophetie» einräumt. Er möchte, daß alle «prophezeien» könnten; und zwar so, daß sich alle Zuhörer zugleich herausgefordert wissen sollten zur Überprüfung dessen, der mit seiner Rede einen besonderen Beitrag leistet zum Wachstum der Gemeinde im Glauben[12].

Solange der «Geist» (= die Gabe des Geistes: *«pneuma»*) sich nicht mit dem Verstand (*«nous»* heißt es bei Paulus) verbindet oder auch solange die Geistesgabe, die von Christus kommt, nicht in die Person eingeht und sich vermenschlicht und sich in einer menschlichen Begabung inkarniert, wird sie nicht zu einem Beitrag zur Auferbauung der Kirche: «Ich will im Geiste beten, aber ich will auch mit Verständnis beten... In der Gemeinde aber will ich lieber fünf Worte mit meinem Verständnis reden, um auch anderen etwas zu bieten, als zahllose Worte in entrückter Sprache reden.» (1 Kor 14, 15 u. 19.)

Nur so, in dieser Perspektive, versteht man, warum Paulus auch die Gabe des Vorsteherdienstes in die Liste der Charismen aufnimmt; warum er überzeugt ist, sein Charisma des Apostelamtes auch dann auszuüben, wenn er Normen und Regeln auferlegt und sich dabei auf eine wirkliche Vollmacht (eine juridische Vollmacht, würden wir heute sagen) beruft; warum er sich ausdrücklich auf Kriterien der «Ordnung» und der «geziemenden Sitte» in der christlichen Gemeinde beruft (vgl. 1 Kor 14, 40).

Wenn wir die letzte Wurzel und den tiefsten Grund der Absicht aufdecken wollten, welche Paulus bei sei-

nem Eingreifen in der Frage der Charismen leitet, könnten wir etwa dies sagen: Er will Raum schaffen für den Erweis des Reichtums Christi, indem er einen Raum für alle schafft, vor allem aber für die «Armen», für diejenigen, die Gefahr laufen, unbemerkt und ungeehrt zu bleiben, bis hinab zu jenen letzten Namenlosen (den *«idiotai»*, wie es im griechischen Urtext heißt), die keinen anderen Beitrag leisten können als ihr «Amen» als Ausdruck der Zustimmung zu den auffalenderen Gaben, welche die anderen beisteuern, wobei diese Letzten aber jedenfalls das Recht haben, ein voll bewußtes und freies «Amen» sprechen zu können (vgl. 1 Kor 14, 16). Der Vergleich mit dem menschlichen Leib legt für Paulus sogar die Berechtigung nahe, die weniger vornehmen Charismen als notwendiger gegenüber den anderen aufzuwerten (1 Kor 12, 22 – 26)[13].

4. Das letztentscheidende Charisma ist das der Gemeinde, die sich zum Leib Christi auferbaut

Wie jedes Charisma vom Geist Christi herkommt und allein in dieser Quelle seine Einheit findet, so muß es seinen Zielpunkt haben in der der Welt zuteil gewordenen Gabe, welche im neuen Leib Christi besteht, welcher die Gemeinschaft, die Kirche ist. Warum besteht Paulus auf seinen vielen und verschiedenartigen Charismen, auf der Rolle der Autorität, auf den Kriterien der Offenheit für alle bis zu den Letzten, auf den Kriterien der guten Ordnung und des Anstands? Deswegen: Die eigentliche Gabe, welche der Vater immerdar der Welt geben will, ist immer einzig und allein Jesus Christus; und der Leib Christi ist die Kirche und jede christliche Gemeinde.

In dem oben zitierten Text von Eph 4, 11 ff. steht bei der Liste der Charismen auch die Erklärung der geheimen Absicht, die Paulus in dieser Sache am Herzen liegt: die Gläubigen (die «Heiligen») müssen miteinander in Einklang leben, weil sie dann, wenn jeder seinen eigentümlichen «Dienst» ausübt, den «Leib Christi» zu seiner vollen Reife aufbauen, weil es von dem besonderen, partiellen («nach dem besonderen Maß jedes einzelnen», sagt der Text) Beitrag jedes einzelnen Gliedes abhängt, daß sich die Verbindungen knüpfen und so der Leib in der Liebe wächst (vgl. Eph 4, VV. 12 u. 16).

Die missionarische Dimension ist also hier ausschlaggebend: Das Wachstum des einzelnen läßt die Kirche wachsen, damit diese den Menschen weiterhin die Gabe Christi darbieten könne[14].

Deshalb fügt Paulus in den Zusammenhang seiner Darlegungen über die Charismen das Hohelied der Liebe ein, welche hier dargestellt wird als «das Charisma aller Charismen» (1 Kor 13). Sorge jeder Autorität muß es sein – wie auch die Grundhaltung und das konkrete Eingreifen Pauli zeigt –, zu ermöglichen, daß alle ihren Beitrag leisten können, besonders aber die Rechte der Ärmsten zu schützen, den wechselseitigen Austausch zu ermöglichen. Mit anderen Worten: die Liebe als den jeden einzelnen leitenden Geist und als umfassendes Empfinden der gesamten Gemeinschaft anzufachen, weil allein durch die Liebe der konkrete Dienst zur «Gabe», zu einer Tat der Selbsthingabe wird. Und die Kirche soll sich der Welt eben als «Gabe» der Liebe des Vaters und nicht einfach nur als Menschenwerk, als bloß historisch bedingte Einrichtung erweisen.

In dieser biblischen Sicht finden wir also keine Stützen für ein abstraktes oder autonomes Reden über «Freiheit» einerseits oder «Autorität» andererseits. Freiheit und Autorität sind auch weder absolute Werte noch bloße Formalitäten. Dagegen zielt die Berufung auf Christus und auf den Geist auf die richtige Würdigung der Gabe des Vaters an alle Menschen und in jedem einzelnen Menschen, wie sie sich vermittelt durch eine sichtbar werdende Liebe, welche Gestalt annimmt in der Kirche, durch eine Kirche, welche ihre Glaubwürdigkeit erlangt als sichtbare Liebe.

III. Abschließende Orientierungslinien

Die vorausgehenden Überlegungen können uns dazu helfen, einige abschließende Orientierungslinien für die Lösung des Problems der Beziehung zwischen der juridischen Macht und den Charismen zu erschließen.

1. Der charismatische Charakter der gesamten kirchlichen Wirklichkeit

Vor allem müssen wir die gemeinsame Grundlage betonen, aus der alles seine Einheit empfängt. Es ist dies der grundlegend charismatische Charakter der gesamten kirchlichen Wirklichkeit. Wenn wir zurückkommen dürfen auf die Überlegungen zu den drei Strukturen (der juridischen, der sakramentalen und der charismatischen), die wir im ersten Teil unseres Beitrages kurz skizziert haben, so könnten wir folgende Schlußfolgerung ziehen (auch wenn dies nicht der Ort für lange Beweisführungen ist): *Von seiner Wurzel her* ist alles Gabe und damit Charisma. Die Struktur der Kirche ist entstanden als *charismatische Wirklichkeit*, weil noch vor dem Sakrament die «Berufung» steht (von Ewigkeit her hat jeder seinen Namen: dies ist der Sinn der Lehre von der Prädestination). *Dann erst* legt sich diese Struktur genauerhin aus als sakramentale, insofern nämlich diese Gaben Gottes von historischen «Er-

eignissen» aufgenommen, integriert, auf ein Ziel hin orientiert und konsekriert werden, wodurch sie in eine Analogie gebracht werden zu den Gaben, in welchen sich die Gabe schlechthin in ihrer Fülle, das heißt in Christus, artikuliert, durch welche sie sanktioniert und offiziell anerkannt werden und mit ihrer Quelle – Christus – in Verbindung gebracht und für die Kirche verbindlich gemacht werden. Schließlich und endlich ergibt sich dann auch die juridische Struktur, welche die konkreten «Verkehrsregeln» für den Umgang mit den Gaben und den Sakramenten festlegt.

Man kann entweder von drei Strukturen sprechen oder auch – und vielleicht besser – von drei Aspekten oder Ebenen einer einzigen Struktur. Wir können sagen, daß es stets unbestrittene Lehrmeinung war, daß das Juridische dem Sakramentalen unterzuordnen sei; dies gilt dagegen noch nicht für die Begründung des Juridischen und des Sakramentalen im Charismatischen[15]. Weiter verbreitet – wenn auch verbunden mit einem nicht ganz eindeutigen Sprachgebrauch – ist die Überzeugung von der Verwurzelung der «Autorität» im allgemeinen Bereich des «Charismas»[16].

Heute nun gibt die Diskussion über die kirchlichen Dienstämter die Möglichkeit, eine begriffliche Klärung durch ein Fortschreiten vom Allgemeinen zum Besonderen vorzunehmen: «*Charisma*» sagt etwas sehr Allgemeines aus; innerhalb dieses allgemeinen, noch unbestimmten Feldes befindet sich der besondere Bereich der *Dienstämter* oder auch der Charismen, welche dauerhafte Funktionen eines mehr oder weniger notwendigen kirchlichen Dienstes darstellen; innerhalb des Bereichs der Dienstämter liegt sodann nochmals genauer abgegrenzt ein *besonderes Dienstamt*, das Amt der Autorität oder der Kirchenleitung.

2. *Charisma verpflichtet zur Unterscheidung*

Wie wir gesehen haben, muß jede Geistesgabe – nicht nur wenn sie außerordentlicher Art ist, sondern gleichsam erst recht, wenn sie in menschlichen Anlagen eingewurzelt ist – «beurteilt» und «angenommen» werden, und zwar möglichst unter Beteiligung aller an dieser Aufgabe der Unterscheidung[17]. Es geht dabei tatsächlich darum, zu erkennen, daß hier der Mensch nicht nur einfach eine menschliche Gabe beisteuert, sondern eine Gabe, die von oben, vom auferstandenen Christus, von seinem Geist her kommt; es geht darum, diee Gabe mit anderen Gaben zu einem Ganzen zusammenzufügen; es geht darum, sie einzutauchen in die «Gabe aller Gaben», welche die Liebe ist; es geht darum, daraus eine fruchtbare Beteiligung an der Auferbauung des Leibes Christi, der Kirche, werden zu lassen.

All dies verpflichtet zum Beten, zum Anrufen des Vaters allen Lichtes; es verpflichtet zum Urteilen und zum Prüfen; es verpflichtet dazu, Gott, den Geber, zu verherrlichen und ihm zu danken; es verpflichtet dazu, jede Gabe einstimmig als gemeinsames Geschenk aller, von der gesamten Gemeinschaft und in ihrem Namen dargebracht, zu betrachten.

Diese Aufgabe der aktiven und passiven Unterscheidung gewinnt, wenn es sich um das Charisma der Autorität handelt, das heißt um jenes Dienstamt, das sich in einem spezielleren Sinne um den Austausch und die Zusammenfassung der Charismen und deshalb auch im höchsten Grade um ihre «Unterscheidung» kümmern muß, ein besonderes Gewicht. Das ist der Grund, warum die Unterscheidung dieses Charismas ein derart großes Gewicht gewinnt, daß dazu ein Akt größerer Feierlichkeit und Entschiedenheit gefordert ist: eine Epiklese oder Herabrufung des Heiligen Geistes und eine Handauflegung, wodurch die Gewißheit eines besonderen Handelns Gottes zum Ausdruck gebracht wird (für die katholische Kirche und andere Kirchen handelt es sich dabei um ein Sakrament, um das Sakrament der Ordination).

3. *Was ist die Besonderheit des Charismas der Autorität?*

Die Antwort auf diese Frage ergibt sich aus dem, was wir oben gesagt haben. Die Autorität muß der Liebe als der Seele jedes Charismas sichtbare Gestalt geben; sie muß ihr sichtbare Gestalt geben als dem Prinzip der Kommunikation, des Austauschs und der Harmonisierung aller Beiträge, als der treibenden Kraft bei der Auferbauung des Leibes Christi. In abstrakteren und allgemeineren Worten gesagt: Das Charisma ist es, welches sich um die Einheit kümmern muß, um das Beieinanderbleiben auf dem gemeinsamen Wege, um die harmonische Zusammenführung aller in einer verschworenen Gemeinschaft. In diesem ihrem Verhältnis zur Liebe sehen wir die Größe und zugleich die Demut dieses Charismas. Wie die Liebe konkrete Gestalt nur in konkreten Handlungen gewinnt (denn die wahre Liebe sucht Ausdruck in Gebärden und in Geschenken, und die unscheinbarsten Gebärden und Geschenke sind immer die echtesten), so hat auch die Autorität «nichts» von sich aus, erhält sie erst Wert von den Gaben her, welche die Gemeinschaft als noch unrealisierte Möglichkeiten oder auch tatsächlich schon besitzt. Erst aus diesem Reichtum wird sie selbst reich. Die Autorität schafft diese Werte nicht, noch läßt sie sie im eigentlichen Sinne des Wortes entstehen. Sie steht lediglich im Dienst ihres Offenbarwerdens und ihrer Abstimmung aufeinander. Wir könnten etwa sa-

gen, die Autorität sei, insofern sie selbst Charisma ist, eine «Leerform», welche erst gefüllt werden muß mit dem «Gehalt» aller anderen Charismen[18].

Wer in der Gemeinschaft eine wie auch immer geartete Macht ausübt, müßte, statt seiner eigenen Begabung Ausdruck zu verleihen, sich eher in den Dienst an den Gaben der anderen stellen: Mit offener Sympathie und mit einer Freude am Suchen, Entdecken, Bekanntmachen, Auswerten, In-Kontakt-Bringen und Verbreiten aller Gaben der anderen, so als wären es seine eigenen; und mit dem starken Gespür für seine Aufgabe, alle diese Begabungen miteinander in Einklang zu bringen, und ihnen so erst ihre eigentliche *«forma ecclesiae»* im strengen Sinne des Wortes zu verschaffen: Der größte Reichtum und die äußerste Armut miteinander vereinigt. Keinerlei Bewußtsein oder Anspruch einer Monopolstellung. Ebenso kein Bewußtsein oder Anspruch, unmittelbar Christus oder den Heiligen Geist zu repräsentieren oder auch die Unterscheidung der Charismen ganz allein zu bewerkstelligen.

Alles, was die «Wirklichkeit» der Kirche ausmacht, ist der Autorität zu treuen Händen anvertraut, aber bloß in der Ebene des Lotsendienstes für die Einheit. Heute eröffnet die Formalisierung, zu der die immer kompliziertere Organisation der sozialen Wirklichkeit führt, die Möglichkeit, die allgemein-asketische Verpflichtung, die von denjenigen, welche – auch in der Kirche – Macht haben, verlangt wird, aufzuschlüsseln und die «Kennzeichnen der Berufung» dessen, der sich als Kandidat für den Leitungsdienst verstehen kann, besser zu bestimmen: Allein die Grundhaltung der Bereitschaft, die anderen richtig einzuschätzen, alle insgesamt und besonders die Letzten, die am wenigsten Begabten oder zur Auswertung der eigenen Begabung am wenigsten Befähigten, allein der Sinn für die Einheit als letztes Ziel der Zusammenfassung aller Begabungen (wobei nichts verloren gehen darf, wobei man nicht ruhen darf, bis nicht das *«colligite fragmenta»* – vgl. Joh 6, 12 – verwirklicht ist), und nicht das Aufoktroyieren eines im voraus ein für allemal vorgefertigten Schemas, wobei es zu Verkürzungen und zu Ausschließungen kommen muß, allein die Fähigkeit, langfristige Geduld zu üben, auch die Fähigkeit, die Spannungen auszuhalten, welche die Suche nach der Einheit fordert – allein dies alles kann Kennzeichen der «Berufung» und des «Charismas» der Autorität sein.

Dann aber werden auch die Institutionen zu «Kanälen», welche den vielen die Möglichkeit geben, Zugang zur Begabung der wenigen zu finden, zu Hilfen, weil die Freiheit sich dann von der Liebe nährt und zur Gabe wird. So werden die Institutionen zu Ausdrucksmitteln einer Kirche, welche in der Geschichte zur Darstellung der mühsamen Arbeit und der Freude bei der eschatologischen «Ernte» oder «Schatzsuche» dient, die schon die künftige Welt vorwegnimmt, in der alle Werte in Christus als dem Haupt zusammengefaßt werden und aufgehoben bleiben.

[1] Dies kann man vor allem bei den «Basisgemeinden» und «informellen Gruppen» sehen. Vgl. AA. VV., Les communautés de base: Lumière et Vie Nr. 19 (1970); ebenso: das Heft zum Thema «Basisgemeinden»: CONCILIUM 11 (1975), Nr. 4.

[2] H. v. Campenhausen nimmt schon auf der ersten Seite seines Buches «Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten» (Tübingen ^{2}1963) Bezug auf die Weberschen Kategorien. G. Hasenhüttl sieht in seinem Buch «Charisma Ordnungsprinzip der Kirche» (Freiburg i.B. 1969) in der Kontroverse zwischen A. Harnack und R. Sohm die neue Weise der Problemstellung gegeben (vgl. aaO. 313 – 315). Die wertvolle Arbeit von P. Boglioni, «I charismi nella vita della Chiesa Medievale»: Sacra Doctrina 59 (1970) 383 – 430, gewinnt eben aus den Weberschen Kategorien Verständniskriterien, die insofern von unmittelbarerem Nutzen für die historische Interpretation sind, als sie eben nichttheologische Kategorien sind.

[3] Ausgerechnet in einem von den italienischen «Basisgemeinden» organisierten Studienseminar, in dem bei der Diskussion Zweifel aufkamen bezüglich der Autorität als eines «Charismas» («falls man diese tatsächlich einmal ein Charisma nennen sollte»), kam man im Gegenteil zu der Feststellung, daß «für gewöhnlich einem Charisma, das sich durchsetzt, eine Autorität zukommt». Vgl.: Communione ecclesiale e ministeri nella chiesa. Atti del seminario di studio del settembre 1974: Supplemento a COM/Nuovi Tempi (Rom 1974) 41.

[4] Mit den Arbeiten von H. Küng und G. Hasenhüttl hat die Diskussion über die charismatische Struktur Eingang in die große Öffentlichkeit gefunden.

[5] Man kann wohl sagen, daß die Nr. 11 (in Kap. II über das «Volk Gottes») der Konzilskonstitution «Lumen gentium» die Legitimität der Formulierung «sakramentale Struktur der Kirche» begründet, wenn auch diese Formulierung sich dort nicht ausdrücklich findet.

[6] Vgl. den Artikel «Chiesa», den ich für das «Dizionario Teologico» (Hg. J.B. Bauer und C. Molari, Assisi 1974) verfaßt habe, in welchem ich das Zusammenspiel von vier Ekklesiologien, nämlich der juridischen, der sakramentalen, der charismatischen und der missionarischen, behandelt habe.

[7] Bemerkenswert ist die Tatsache, daß das Zweite Vatikanische Konzil den ganzen Reichtum der biblischen Terminologie aufgenommen hat: *dona, donationes, gratiae, operationes, virtutes, ministrationes, servitia...* Aber die biblischen Begriffe sind häufig vermengt mit scholastischen oder modernen Begriffen. Und vor allem die häufige Verwendung von «ministerium» läßt dabei leicht das Mißverständnis aufkommen, als sei dieser Begriff im Sinne von «priesterliches oder hierarchisches Dienstamt» zu verstehen. Um dies zu erkennen, genügt es, die Übersetzungen der Konzilskonstitution in moderne Sprachen daraufhin anzusehen.

[8] Die Nr. 12 der Konzilskonstitution «Lumen gentium» ist vor allem deswegen wichtig, weil sie die Wiedereinsetzung der Charismen in die Rolle eines «ordentlichen» und «normalen» Tatbestandes sanktioniert.

[9] Vgl. G. v. Rad, Theologie des Alten Testaments (München, I ^{4}1962, II ^{4}1965).

[10] Es dürfte von Interesse sein, zu bemerken, wie 1 Kor 12,4 – 6 von den drei synonymen Begriffen «Charismen, Dienstleistungen, Wirkkräfte» gerade den Begriff «Dienstleistungen» auf Jesus, den Herrn, bezieht, so als sollte damit gleichsam auf seine Gestalt als «Gottesknecht» angespielt werden.

[11] Vgl. 1 Kor 14, 27 – 28: Wenn es niemand gibt, der eine Ausdeutung geben kann, sollen die «Sprachenredner» in den Gemeindeversammlungen schweigen!

[12] Vgl. 1 Kor 14, 31: «Ihr könnt ja alle aus innerer Eingebung reden, aber immer einer nach dem anderen.»

[13] Vgl. auch die Aufmerksamkeit Pauli für die «Schwachen», die leicht Anstoß nehmen könnten: z.B. 1 Kor 8, 11 – 13.

[14] In der Definition des Charismas selbst kommt das Moment des «Nutzens» vor: vgl. 1 Kor 12, 7: «Einem jeden wird die Kundgebung des Geistes zum allgemeinen Besten verliehen.» Aber Paulus denkt dabei auch an eine Gemeinde, welche den «Nichtglaubenden» zum Nutzen ist: vgl. 1 Kor 14, 24 – 25.

[15] Eine gewisse Unterordnung des «Juridischen» unter das «Sakramentale» findet sich in der Konzilskonstitution «Lumen gentium», vor allem in Nr. 21, welche zumindest die Wurzel der Vollmacht des Lehramtes und des Leitungsamtes der Hirten aus dem Sakrament herleitet.

[16] Der zitierte Text aus «Lumen gentium» Nr. 4 (dem sich noch ein entsprechender Text aus Nr. 7 zugesellt) gründet alles auf den allgemeinen Begriff «Gaben». Mit diesem Begriff aber ist letztlich auf den Gedanken angespielt, daß es eine grundlegende und tragende charismatische Wirklichkeit gibt.

[17] Im Zusammenhang mit seiner Rede über den Idealzustand, daß «alle Propheten» sein sollten, mahnt Paulus: «Und die anderen sollen sich ihr Urteil bilden» (1 Kor 14, 29). Aber schon die bloße Tatsache, daß er selbst der Gemeinde von Korinth Normen setzt, kann als Hinweis darauf gelten, daß die Gemeinde in die Verantwortung des Beurteilens und Unterscheidens gerufen ist.

[18] Hier treffen wir auf ein Thema, das K. Rahner sehr am Herzen liegt (vgl. Artt. «Charisma» in «Sacramentum Mundi» oder in LThK sowie sein Buch «Das Dynamische in der Kirche», Freiburg i.B. ^{2}1960): Nach Rahner ist die «Institution» der Prozeß und das Instrument, durch welche ein Charisma in geordnete Bahnen gelenkt und für viele Menschen zugänglich gemacht wird, wodurch ermöglicht wird, daß die «Unwiederholbarkeit» des Charismas doch nicht jede Art von Teilgabe ausschließt.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

LUIGI SARTORI

1924 in Roana (Vicenza) geboren. 1946 zum Priester geweiht. Abschluß der Studien an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom mit der Promotion zum Dr. theol. Derzeit Professor der Theologie am Bischöflichen Seminar von Padua und an der Theologischen Fakultät Mailand. Präsident der «Associazione teologi italiani». Seit ihrer Gründung Redakteur der Zeitschrift für Religionswissenschaften «Studia Patavina». Mitglied der Kommission für «Glaube und Kirchenverfassung» des Ökumenischen Rates der Kirchen. Von seinen Veröffentlichungen seien gegannt: Blondel ed il Cristianesimo (Padua 1953); Teologia della storia (Padua 1956); E Dio il regista della storia? (Mailand 1961). Außerdem erschienen mehrere Monographien in Zeitschriften. Anschrift: Seminario Vescovile, Via Seminario, 29. I–35100 Padova, Italien.

Raul Vidales

Charismen und politische Aktion

Die charismatische Pfingstbewegung von heute überschreitet offensichtlich die institutionellen Grenzen der Kirchen und weist immer deutlicher fragliche gesellschaftlich-politische Züge auf, die sie in das verwickelte Gegenwartspanorama einbeziehen. Es handelt sich dabei nicht nur um das Klima übrigens außerordentlicher Toleranz und Aufgeschlossenheit, das sie innerhalb der Kirchen geschaffen, und nicht einmal um die Meinungsverschiedenheiten, die sie in deren Schoß erzeugt hat, sondern es geht vor allem um die Frage, was für eine Antwort auf die schwerwiegenden Forderungen der jetzigen Geschichtslage diese theoretisch-praktische Auffassung des Christentums darstellen kann.

Das Phänomen hat die Aufmerksamkeit von Seelsorgern und Theologen, von Gesellschaftswissenschaftlern und Politikern auf sich gezogen. Die Urteile und Befunde sind gegensätzlich, je nachdem sie die charismatische Bewegung als «Erneuerungsströmung» im Schoß der Kirchen sehen oder in ihr ein Element erblicken, das die bestehenden Verhältnisse legitimiert.

Auch wenn wir keine gründliche Prüfung vornehmen können, müssen wir uns doch gleich anfangs bestreben, das Phänomen in den Kontext zu versetzen, worin die gegenwärtige Phase des multinationalen Kapitalismus ein bestimmendes Element der Situation unserer Länder ausmacht. Wir wissen: Es müßten viele verwickelte Elemente zu einer interdisziplinären Untersuchung herangezogen werden, damit man zu einem besseren Verständnis des Phänomens gelangen könnte. Unsere Reflexion muß sich aber darauf beschränken, einige Elemente zu einer Beurteilung zu bieten, Elemente, die sich aus der «Aktion-Reflexion» ergegeben, die innerhalb eines konkreten Prozesses und eines bestimmten geschichtlichen Kontextes angestellt worden ist.

Die Untersuchung und Erfassung dieses Phänomens muß in den Machtzentren anders angesetzt werden als in den abhängigen Ländern; unsere Analyse geht von der Wirklichkeit dieser Länder aus. Obwohl das Auftreten und die Entwicklung der neupfingstlerischen Bewegung in den industrialisierten Ländern und gerade in den mittleren und höheren Gesellschaftsklassen die herkömmlichen Analysen erschüttert haben, die dieses Phänomen mit den untersten Gesellschaftsschichten in Zusammenhang brachten, können wir nicht ohne weiteres behaupten, daß die Pfingstbewegung in beiden Fällen auf den gleichen Voraussetzun-

gen beruhe und die gleiche Bedeutung habe, und noch weniger, daß sie dieselbe Funktion erfülle.

Einen Beitrag aus der genannten Sicht zu leisten, setzt infolgedessen einen epistemologischen Stellungsbezug voraus, eine wissenschaftliche wie theologische Option.

Wir werden uns also mit dem Phänomen der neupfingstlerischen Bewegung – namentlich auf katholischer Seite – in Lateinamerika befassen und mit seinem Bezug auf die Volksklassen.

I.

Eines der bedeutsamsten Elemente des Fortschritts, den die Kirchen in den letzten Jahren gemacht haben, ist ihre Aufgeschlossenheit für die Weltprobleme. Es liegen Tatbestände vor, welche Bestandteile einer geschichtlichen Antwort von seiten der Kirchen in sich schließen und als solche verstanden werden. Doch wenn man von einer «Antwort der Kirchen» spricht, so steht selbstverständlich nicht die Gesamtheit der Kirchenglieder zu ihr. Bekanntlich haben sich innerhalb der Kirchen verschiedene Kreise mit bestimmten Haltungen herausgebildet. Die einen halten an einer entschiedenen reaktionären Haltung im politischen Bereich fest, klammern sich an konservative ideologische Einstellungen und «herkömmliche» religiöse Praktiken und sind oft mit Machtgruppen liiert. Andere treten für einen dritten Weg ein, für eine christlich inspirierte demokratische Ordnung als Alternative, die in der Mitte stände zwischen Kapitalismus und Sozialismus. Gewisse Schichten lassen sich von der bürgerlichen Ideologie durchdringen, die sich für reformistisch ausgibt und eine Reihe ethischer, jedoch abstrakter Werte («Freiheit», «Mitbeteiligung», «Demokratie» usw.) in ihr Bewußtsein aufnimmt. Ihre ideologische Kraft gründet auf der Behauptung, daß der Klassenkampf mit dem Evangelium unvereinbar sei, weil er sich von Haß nähre und in Gewaltsamkeit (eine Gewaltsamkeit, die von den Unterdrückten ausginge!) münde; ihre Kritik vermag nicht bis zu den Wurzeln des Ungerechtigkeitssystems vorzudringen, das sie angeblich reformieren wollen. Wieder andere haben sich offen für den Aufbau einer neuen Gesellschaft und eines neuen Menschen engagiert; sie setzen sich, um ihrem Horchen auf den Gottesgeist geschichtlich Ausdruck zu geben, im Befreiungskampf voll ein und haben vor, aus ihrer Option für die «Geringsten» ein neues Antlitz der Kirche hervorgehen zu lassen.

Die Antwort auf die zentralen Probleme ist somit weder global noch homogen; ganz im Gegenteil hat man sich polarisiert, insofern die Kirchen in ihrem eigenen Schoß die globalen Gegensätze des Systems verspüren. Doch das bedeutsamste Faktum in Lateinamerika ist die Präsenz von immer weiteren Volkskreisen, die einen ungeheuren kollektiven Willen zur Befreiung im politischen Sinn an den Tag legen; es sind Mehrheiten, die sich noch an rudimentäre Formen des religiösen Lebens klammern, die aber in dem Maß, wie sie ihre Befreiung anstreben, sich in die Möglichkeit versetzen, ihr Glaubensleben und ihre Glaubensreflexion neu zu formulieren.

Diese Umstände machen die Beurteilung der Pfingstbewegung noch viel schwieriger. Trotzdem lassen sich einige Mutmaßungen anstellen, welche die Reflexion in Gang bringen können.

II.

Das Phänomen der Pfingstbewegung ist im Rahmen des globalen Kontextes zu besehen, dem die abhängigen Länder unter den spezifischen Gegebenheiten der jetzigen Phase des internationalen Kapitalismus unterworfen sind.

In den letzten Jahren haben sich die Gegensätze in der Situation Lateinamerikas zugespitzt. Die Krise des internationalen Kapitalismus hat sich auf die Arbeiterklassen der Industrieländer ausgewirkt, aber noch stärker auf die ausgebeuteten Mehrheiten der abhängigen Länder. Die weltweite Expansion des Kapitalismus mit ihrem jetzigen unausgeglichenen, widersprüchlichen Charakter ist in eine wirtschaftliche Rezession hineingeraten, die schwerwiegende Folgen nach sich zieht wie Inflation, Arbeitslosigkeit, Hunger und die bei den überausgebeuteten Mehrheiten buchstäblich Verhältnisse schafft, die unter der Würde des Menschen liegen. In seiner jetzigen Phase stützt sich der Kapitalismus besonders auf die immer rascher vor sich gehende Konzentration von Kapital und Technologie. Dies erleichtert es, aus den abhängigen Ländern maßlose Gewinne zu ziehen, ihre Arbeitskräfte auszubeuten und den Kredit nach Belieben zu manipulieren. Es wurde ein neuer Typus wirtschaftlich-politischer Macht hervorgebracht, die selbst den nationalen Regierungen überlegegen ist. Damit ist zutage getreten, daß einige internationale Minderheiten existieren, die im Verein mit den nationalen Bourgeoisien die wirtschaftlich-politische und ideologische Macht über die ausgebeuteten Mehrheiten aufrechterhalten.

Diese mit den jeweiligen Regierungen verbündeten Minderheiten haben an der angeblichen Demokratie und an den modernen Freiheiten kein Interesse, denn sobald die formellen oder repräsentativen Demokratien nicht mehr für das System arbeiteten, hat man mit gewisser Leichtigkeit autoritären und totalitären Regierungen von faschistischem Zuschnitt zur Macht

verholfen. Man zwingt eine neue Normalität und Legalität der Gesellschaftsordnung auf; man unterdrückt die persönlichen, gewerkschaftlichen und politischen Rechte und Garantien und greift gleichzeitig nach neuen Kontrollmethoden: Verfolgung, Einkerkerung, Folterungen, Verbannung, Hinrichtung. Innere Subversion, wirtschaftliche und politische Verunsicherung und ein großangelegter ideologischer Kampf sind die Züge, die der multinationale Kapitalismus den abhängigen Ländern aufprägt.

Unter diesem flüchtig gezeichneten Horizont stellen sich von neuem die klassischen Fragen, die von den Religionskritikern erhoben wurden. Im Fall der Pfingstbewegung ist zu fragen: Welche Rolle spielt das charismatische Phänomen des Pfingstlertums nicht nur innerhalb der Kirchen, sondern – was entscheidender ist – für deren Einstellung zu den geschichtlichen Aufgaben des Aufbaus einer neuen Gesellschaft als einer Alternative zum Herrschaftssystem? Welche Rolle spielt es im Befreiungsprozeß der Unterdrückten?

III.

Somit sind einige Mutmaßungselemente aufzustellen, die von den Gesellschaftswissenschaften, namentlich von der Soziologie geliefert werden. Wie wir anderswo dargelegt haben, tendiert die heutige soziologische Analyse des Phänomens Religion zu einer Soziologie der Macht oder der Organisation, die von den Wirtschaftsbeziehungen struktureller Art her aufgebaut wird. Das Problem läßt sich folgendermaßen stellen: Welche Verbindung besteht zwischen der Sinnbeziehung und der Machtbeziehung in einer bestimmten Gesellschaft, insofern die Machtbeziehung mit Strukturgegebenheiten auf wirtschaftlicher Ebene zusammenhängt und die Sinnbeziehung mit Bedeutungen auf der Symbolebene, von denen die sich in der Gesellschaft Betätigenden ihre Identität beziehen?

Die theoretischen Voraussetzungen, die wir zusammengestellt haben, sind: einerseits die «Soziogenese» des Phänomens Religion («Momente des Brodelns», utopische und messianische Protestbewegungen), die materielle Grundlage der Ideen, die Religion als Ideologie und die Kirche als ideologischer Apparat des Staates oder einer Klasse. Andererseits das Spiel von «Nachfrage und Angebot» auf seiten der Vertreter der Religion und die Theorie des ideologischen Klassenkampfes. Aus dieser Sicht muß man sich im Blick auf eine Gesellschaft, die sich im Zustand der Abhängigkeit befindet, fragen, welchen Stellenwert das Ideologische im allgemeinen und das Religiöse im besonderen in einer solchen Gesellschaft einnehmen. In unserem konkreten Fall muß sich die Frage bis zum artei-

genen Fall der Pfingstbewegung erstrecken. Somit müssen wir uns fragen: Welches sind die Mechanismen des Aufeinanderwirkens des Inhalts eines Symbolsystems, seiner Organisation und der Klassenstruktur? Die Untersuchung dieses religiösen Phänomens muß sich deshalb auch auf die Analyse des Gesellschaftstypus erstrecken, innerhalb dessen es sich abspielt, auf seine wirtschaftliche Grundlage, auf die Machtorganisation und den Ideologietypus, von dem es gestützt wird. Demgegenüber kann man das Spiel von «Angebot–Nachfrage» im religiösen Bereich, die Organisation der religiösen Praktiken und die konkrete Funktion prüfen, die das Phänomen Religion als lehrmäßige Rechtfertigung spielt.

Wir haben der Reflexion die Richtung gewiesen, indem wir von folgenden Arbeitshypothesen ausgingen:

a) Im globalen Rahmen der abhängigen kapitalistischen Formation, in den von jeher ausgebeuteten Volksschichten mit geringem oder keinem geschichtlichen und politischen Bewußtsein, mit geringer oder keiner aktiver Beteiligung an der Veränderung des herrschenden Systems wirkt die religiöse Praxis als entfremdender Faktor. Und in dem Maße, als sie dazu beiträgt, ein mythisches, ungeschichtliches und unpolitisches Bewußtsein beizubehalten, sakralisiert sie die bestehende Ordnung und wird schließlich zu einem Element, das diese legitimiert. Hier erhebt sich eine Vermutung in bezug auf die konkrete Form, wie das Christsein im Fall des Pfingstlertums theoretisch und praktisch verstanden wird. Insofern dieses nämlich in den Gruppen, die es praktizieren, eine wichtige Funktion ausübt, erzeugt es individualistische und intimistische Verhaltensweisen und Praktiken. Grundlegende Glaubenselemente wie «Einheit», «Friede», «Ordnung», «Freiheit», «Wille Gottes» usw. werden so zu Kanälen, die ideologische Elemente zur Legitimation der bestehenden Macht mit sich führen. Damit läßt sich das Phänomen Religion zugunsten des Herrschaftssystems einfangen und manipulieren.

Von daher können wir besser begreifen, warum die Volksmassen, die diesem Typ religiöser Praxis anhängen, nicht imstande sind, die subversive dialektische Kraft der Freiheitswerte, an die sie glauben, geschichtlich zu artikulieren. Durch diese Lücke kommt es zur «religiösen Inversion des Systems», denn wenn dieses sich legitimieren soll und zudem versichern muß, daß es im Dienst der Demokratie, der Freiheit, der Vermenschlichung usw. stehe, findet es im Phänomen Religion, das nur die «Auswüchse» zu kritisieren vermag, gleichzeitig seine «notwendige Kritik» und seine beste Stütze. Es kommt dabei nicht sosehr auf den Gebrauch an, den das System von einigen religiösen Riten, Symbolen und Praktiken vor allem auf der Ebene der reli-

giösen und zivilen offiziellen Anlässe macht, sondern tiefer auf die Vereinnahmung, Verwendung und Ausbeutung des Symboluniversums des Volkes. Hier wurzelt das, was man «den befreibaren kulturellen Mehrwert» genannt hat, der durch und für das Volk zurückzugewinnen ist.

b) Doch, wie bereits bemerkt, ist das bedeutsamste Phänomen, das in den letzten Jahren der Geschichte Lateinamerikas hervorgetreten ist, das Aufstehen der Volksmassen, die den Entschluß fassen, sich zu befreien. Die auf diesem Gebiet gemachten Erfahrungen und angestellten Studien geben uns den Weg zu einer zweiten Vermutungsrichtung frei: Die religiöse Praxis der ausgebeuteten Klassen, die sich als christlich bezeichnen, insofern sie ihren Glauben in dialektischer Beziehung zum Befreiungsprozeß sich zu eigen machen und leben, gewinnt ihr Subversions- und Protestvermögen (Utopie) wieder zurück; sie kann eine aktive Rolle spielen und trägt wirksam zum Vorhaben bei, die Gesellschaft revolutionär zu verändern.

Diese Vermutung wird sich vor allem bei den Gruppen bestätigen, die in ihrem Engagement weitergehen und dabei auf die notwendigen Hilfen rechnen, die das Erstreben und die Formulierung einer neuen religiösen Geisteshaltung und Praxis begleiten und ermöglichen.

IV.

In bezug auf das Phänomen der charismatischen Pfingstbewegung können wir, zumal was Lateinamerika betrifft, auf die folgenden Reflexionspisten hinweisen:

a) Wie andere sogenannte «Erneuerungsbewegungen» ist auch sie nicht aus den Abhängigkeitsverhältnissen Lateinamerikas hervorgegangen. Darum ist die erste Frage die: Inwieweit gelingt es diesem religiösen Phänomen, eine echte Beziehung derer, die es praktizieren, nicht bloß zu ihren individuellen tatsächlichen Lebensbedingungen, sondern auch zu denen der Gesellschaft als ganzer herzustellen? Wenn die Religion als «ein Kräftesystem» funktioniert, welche Rolle spielt dann das Pfingstlertum in Verhältnissen der Unterdrückung? Welche Vermittlung bietet es seinen Anhängern für die Aktion und für welchen Typus des tätigen Einsatzes? Diese Fragen lassen sich nicht ohne weiteres global beantworten. Stellen wir einige Elemente zu einer Antwort zusammen.

Wie aus der Beobachtung und diesbezüglichen Studien hervorgeht, weist die Pfingstbewegung folgende Züge auf: Individualismus, Pflege gewisser innerer Werte und Momente großer Begeisterung. Man erblickt in ihr eine religiöse Erneuerungsbewegung, der es vor allem um die Selbstreform geht; sie bietet eine Stütze und Erholung in der Sinnlosigkeit des Lebens, in der Isolation und Leere, die in der Gesellschaft wie in der Kirche vorhanden sind; zudem wünscht sie, im Schoß der Kirche behaglich geborgen zu bleiben.

Nun aber wäre nach der klassischen Theorie die charismatische Pfingstbewegung ein Protest gegen die Gesellschaft, welche die Grundbedürfnisse der einzelnen Menschen und Menschengruppen nicht stillt. Alle Anzeichen deuten jedoch darauf hin, daß es ihren Anhängern nicht darum zu tun ist, gesellschaftlich-wirtschaftliche und politische Probleme anzupacken, sondern daß sie aus einem Gefühl der Vereinsamung, Ratlosigkeit, Verunsicherung, Entwurzelung handeln. Andere Nachforschungen sind mehr oder weniger zu ähnlichen Ergebnissen gelangt: Krise des geistigen Bewußtseins, starkes Verlangen nach einer neuen, weniger unsicheren Grundlage für Ordnung und Autorität, neues Interesse an einer dualistischen Deutung der Geschehnisse (Gott–Satan), Hang zur Weltflucht, Sorge für das eigene Seelenheil. Wir sehen, diese Elemente entsprechen eher den Anliegen der mittleren und höheren Klassen als den Forderungen der ausgebeuteten Klassen. Andererseits weist die Pfingstbewegung Züge einer formellen Organisation auf: Leiter, Ideologie, Programm und Kommunikationssystem. Dies ist folgerichtig, da es doch ihr Grundanliegen bildet, in der Kirche rechtgläubig zu bleiben, um sie durch die eigene persönliche Umkehr zu erneuern; dies läßt sich nicht erreichen, ohne daß man einen gewissen Typus der «Kontrolle» und Leitung zu Hilfe nimmt. Ihre Grundstruktur kreist um die «Gebetsgruppe»; sie begünstigt herzliche Beziehungen, welche die Schranken des Alters, Geschlechts und der Rasse übersteigen und vor allem die in der Gesellschaft bestehenden Gegensätze auflösen. Schließlich besitzt das Pfingstlertum eine «Ideologie», als deren Grundzüge nachgewiesen worden sind: Sturheit, positiver Fatalismus, Abwehr der Distanz, die zwischen der idealen und der realen Welt besteht, ein gewisses persönliches Engagement und Erneuerungsbewußtsein.

Dieser Überblick könnte uns auf den Gedanken bringen, daß es sich eigentlich um eine Bewegung handle, die nichts mit Politik zu tun habe. Und doch sind es gerade diese Elemente, die sie politisch bestimmen, obwohl sie ihre angeblich «unpolitische» Haltung zulassen. Bei der heutigen Gesellschaftsstruktur hat jedes «Sich-aus-der-Politik-Heraushalten» unmittelbare Auswirkungen auf die Weiterdauer oder Änderung der bestehenden Verhältnisse.

b) So wie wir die Dinge sehen, gibt es keine «politisch neutralen Haltungen». Das Erscheinungsbild der Pfingstbewegung läßt uns annehmen, daß diese die Rolle spielt, die die Soziologen als «Attestation» (legi-

timierende Funktion) bezeichnen, oder im besten Fall die Rolle der «Kontestation», d.h. eines Protestes, der innerhalb dessen liegt, gegen das man protestiert; dies hat unmittelbare politische Auswirkungen. Durch diesen Protest erstrebt man bloß eine Verbesserung der fehlerhaften Elemente des Systems, nicht dessen Veränderung von Grund auf. Man möchte die Gesellschaftsgegensätze vermittels eines religiösen ideologischen Hilfsmittels überwinden. Auf jeden Fall muß man sich fragen, welche gesellschaftlichen und ideologischen Prozesse dieser Kontestationstypus erzeugt und welche Veränderungskraft er den Ausbeutungssystemen gegenüber an den Tag legt oder ob nicht im Gegenteil dieses Systems sich als fähig erweist, die gesellschaftlichen Auswirkungen dieser Kontestation nicht nur zu steuern, sondern sogar zu begünstigen. In diesem Fall wäre die «Wiedergeburt des Religiösen» nicht mehr als bloß das letzte Täuschungsmanöver des herrschenden Systems, das dadurch, daß es die Kritik auf den religiösen Umkreis beschränkt, dessen Herrschaft auf den übrigen Feldern des Gesellschaftslebens umso solider sicherstellt. Damit erhebt sich die Frage, ob dieses Phänomen nicht in gewissen Zügen die Ausbeutung der in den Volksmassen vorhandenen offenen Möglichkeiten für den Befreiungsprozeß durch das herrschende System darstellt.

Auf jeden Fall befinden wir uns, so wie die Pfingstbewegung in Lateinamerika aussieht, sicherlich nicht vor einem revolutionären religiösen Phänomen.

V.

Wenn wir tiefer schürfen wollen, müssen wir ausfindig machen, wer diesen Typus von Religiosität vertritt und praktiziert. In Lateinamerika sind dies sicherlich nicht die hellsichtigsten und die politisch engagiertesten Schichten; die Erfahrung zeigt im Gegenteil, daß die Pfingstbewegung sich diesen fortschrittlichen Kreisen entgegenstemmt. Ja, viele in Lateinamerika denken, daß nun die Stunde gekommen sei, in der der Aufstand der Volksmassen seine Macht zeige und die lateinamerikanische Kirche ebenfalls von der Repression getroffen zu werden beginne, müsse man dieses religiöse Phänomen klarer mit einer globalen Strategie des internationalen Kapitalismus in Zusammenhang bringen, die dazu bestimmt sei, die Kirchen und ihre fortschrittlichsten Elemente unter Kontrolle zu halten. Auf der Höhe dieser Entwicklung vervielfältigen sich die Repressionsmaßnahmen und die offenkundige Kontrolle, und im gleichen Maß spitzt sich der geäußerte Verdacht zu. Man muß deshalb, ganz unnaiv, an eine Strategie denken, die das aktive Eintreten der Kirchen für die Ärmsten lähmen will, da dieses politische Auswirkungen zeitigt, die in den Krisenzeiten, in denen die repressiven politischen Regimes in Lateinamerika sich versteifen, für das System unerträglich sind. Der ideologische Kampf wird immer frostiger, und es läßt sich unschwer beweisen, daß die an der Macht befindlichen Gruppen die reaktionären religiösen Bewegungen unterstützen, die sich gegen das Erwachen des politischen Bewußtseins der Ausgebeuteten sperren.

VI.

Schließlich schaffe ich einige Beurteilungselemente aus dem theologischen Feld herbei. Eine der zentralen theologischen Grundlagen der charismatischen Pfingstbewegung ist «die Gabe des Geistes». Nun aber erscheint im Neuen Testament der Geist an den Messianismus Jesu gebunden, d.h. an den Sinn und Einfluß, den er dessen Leben gab. Pfingsten läßt nicht nur den Zusammenhang zwischen Tod und Auferstehung erfassen, sondern läßt vor allem deutlich werden, wie das mit Jesu geschichtlichem Kampf identifizierte Ostern tatsächlich für uns Befreiungskraft hat. Mit der Auffahrt hebt die Zeit des Harrens an, worin das einzig glaubwürdige Zeugnis für den Auferstandenen die Aktion und Proklamation der Jüngerschaft sein wird. Der Geist schenkt sich nicht, um die Jünger von der geschichtlichen Verantwortung zu entbinden, sondern gerade um sie zu tätigem Einsatz anzuspornen und diesen in die Richtung zu lenken, in der sich der Meister engagiert hat. Die Gegenwart des Herrn, die seltsamerweise als «Abwesenheit» dargestellt wird, drängt die Kirche zur Erfüllung ihres zentralen Auftrages: durch aktiven Einsatz der Gerechtigkeit zum Sieg zu verhelfen. So liegt die Aufgabe der Gläubigen in der konkreten Forderung, das Kommen des Reiches zur Realität werden zu lassen, und das Reich ist nichts anderes als die Gerechtigkeit Gottes unter den Menschen in Gestalt der Brüderlichkeit.

Kraft des Geistes bezeugt die Kirche, daß freie Menschen da sind, die dauernd für ihre Befreiung kämpfen. Falls nicht in den Unterdrückten dieses neue Freiheitsbewußtsein erwacht, ist jegliches Wirken der Kirchen lediglich ein Hantieren an Äußerlichkeiten, ohne daß dies den Armen Kraft gäbe, menschlichere geschichtliche Daseinsformen zu schaffen. Wenn die Mitte des Evangeliums wirklich Christus in seinem Ostermysterium ist, kommt dies vor allem gerade darin zum Ausdruck, daß das Volk aufsteht, um schöpferisch seiner vollen Befreiung entgegenzuschreiten. Das freie Volk, das neue Gottesvolk, ist Frucht des Todes und der Auferstehung Jesu Christi und die vom Geist gewirkte neue Schöpfung.

Die Unterdrückten können nur soweit an Christus glauben und sich zu ihm bekennen und vermögen ihm nur soweit frei zu entsprechen, als es ihnen gelingt, sich von jeglicher Unterdrückung zu befreien. Sie können nur soweit Zeugen des Geistes sein, der befreit und umgestaltet, als sie vereint kämpfen, um einer neuen, gerechten Ordnung zum Sieg zu verhelfen.

Im heutigen Rahmen der unterdrückten Länder fristen die Volksmehrheiten ihr Dasein in einer ungerechten Gesellschaft. Diese verfügt über eine bestimmende wirtschaftliche Basis, die gewaltsame Gesellschaftsbeziehungen schafft, über eine Organisationsform der politischen Macht und einen komplizierten Rechtsapparat sowie, was ganz besonders wichtig ist, über repressive ideologische Apparate, die ihre Befreiung von Grund auf bedingen. Nach der biblischen Überlieferung aber steht fest, daß nur das Volk, das sich seiner Autonomie als geschichtlicher Veränderungsträger bewußt wird, Zeuge der Wirksamkeit der von Jesus Christus gewirkten Erlösung sein kann, die durch seinen Geist beständig vorangetrieben und mit Kraft erfüllt wird. Die Tradition der Armen steht im Herzpunkt des Geschichtsentwurfs einer neuen Gesellschaft und eines neuen Menschen.

Der Geist läßt zutage treten, daß die wahre Freiheit außerhalb des Gesetzes steht, vor allem dann, wenn dieses sich mit der von den Interessen eines Herrschaftssystems aufgedrängten Legalität deckt. Der neue Sinn der christlichen Freiheit ist die Liebe, die nichts anderes darstellt als die Freiheit, die in einer die Gesellschaft und die Natur umgestaltenden Aktion miteinander geteilt wird.

Jedes evangelisierende Wirken der Kirchen ist dazu bestimmt, die Stimme des Geistes zu Gehör zu bringen, die weiterhin aus dem kollektiven Willen der Unterdrückten «Abba» schreit als geschichtliche Forderung und unbedingtes Verlangen, die Brüderlichkeit zu verwirklichen. Ohne diese Ausrichtung scheitert das Wirken der Kirchen. Im Grunde nämlich ist die Evangelisation nicht so sehr eine Pädagogie als eine Form, frei zu handeln, und ihre Frucht besteht eben in der Emanzipation von sämtlichen Formen von entfremdetem Bewußtsein, vor allem von denen, die durch das Unterdrückungssystem aufgezwungen werden.

Wird diese Ausrichtung nicht in das «religiöse Erlebnis» der Pfingstbewegung aufgenommen, so bleibt dieses, wie sehr man auch die biblischen Aussagen über das christliche Leben auf sich bezieht, bloß das, was es ist: ein kulturelles, psychologisches, «religiöses Erleben», das eben die Religion ist, welche die neuen Regierungstypen repressiven Charakters begünstigt, die sich heute mehr denn je für christlich ausgeben.

Der Geist Christi wird von Paulus als «die Kraft» zur Freiheit bezeichnet. Er ist somit die Kraft, die in den Unterdrückten wirkt und sie zum Geschichtsträger macht, durch den Gott die Geschichte weitererlöst. Gerade in ihnen, den «Geringsten», zeigt sich die Kraft des Geistes und seine Geschichtsmächtigkeit, «alles neu zu machen».

Schluß

Insofern sich die Pfingstbewegung nicht der Befreiungskämpfe annimmt, gehen ihre Aktionen nicht über die Grenzen der paternalistischen Immediatismen hinaus; sie befaßt sich dann nur mit der persönlichen spirituellen Erneuerung und der unmittelbaren Beziehung zum Absoluten, leugnet die geschichtlichen Vermittlungen usw. und vermag schwerlich der Kritik zu entgehen, die in der Religion ein «Opium» erblickt.

Die Pfingstbewegung hat nicht die alte Spannung zwischen «Charisma und Institution» wiederaufleben lassen, sondern scheint im Gegenteil die Institution zu stützen. Einmal mehr sakralisieren die Kirchen in ihren offiziellen Vertretern das Aufgeben des Kampfes. Angesichts der ungeheuren Probleme der verarmten Mehrheiten zieht die Kirche es vor, alles, was die Dauer sichert, Gemeinschaft vortäuscht und eine nicht eroberte Freiheit vorgaukelt, wieder zurückzuholen und zu bevorzugen. Die Kirche ist damit einverstanden, sich auf den Trümmern der Hoffnung der Menschen aufzubauen.

Der Geist Christi wirkt in den «Geringsten» weiter; sie schreien den Kirchen und dem herrschenden System den Protest gegen eine Gesellschaft entgegen, deren Fundamente mit dem Blut der Unschuldigen durchtränkt sind.

Unser Leben im Geist entscheidet sich im und am Kampf für die Befreiung; damit stellt sich für uns die Aufgabe, uns zur Solidarität mit den Brüdern zu bekehren, die ans Kreuz geheftet sind. Die Freiheit ist das Charisma der Charismen, und heute kommt es im Befreiungskampf der Armen zu seiner Freisetzung. Die Frucht des Geistes ist die Freiheit, und diese erringt man durch heldenmütigen Einsatz im revolutionären Kampf.

Eines steht fest: die Kirchen gehen nicht fehl, wenn sie aus den «Geringsten» die Stimme des Geistes heraushören.

Bibliographie

J. Fichter, The catholic cult of the Paraclete (Sheed and Ward, New York 1975).
D. Gelpi, Pentecostalism: A Theological Viewpoint (Paulist Press, New York 1971).
J. Cahbert, La hierarchie catholique et le renouveau charismatique: Lumière et vie 25 (1975/125) 22–23.
J. Seguy, Situation socio-historique du pentecôtisme, ebd. 33–59.
J.R. Thompson, La participation catholique dans le mouvement du renouveau charismatique: Social Compass 21 (1974/3) 325–344.
Ch. Lalive d'Apinay, Religion, dynamique sociale et dépendance (Ed. Mouton, Paris-Den Haag 1975).
R. Vidales-T. Kudo, Prática religiosa y proyecto histórico (Ed. CEP, Lima 1976).

Übersetzt von Dr. August Berz

RAUL VIDALES

Am 28. Februar 1943 in Monterrey (Mexiko) geboren; Studien in Mexiko, den Vereinigten Staaten und Rom. Er war Lehrbeauftragter für Soziologie und Theologie an verschiedenen Universitäten Lateinamerikas, Professor am Lateinamerikanischen Pastoralinstitut und beständiger Mitarbeiter an anderen theologisch-pastoralen Instituten des ganzen Kontinents. Er durchreiste den lateinamerikanischen Kontinent zur Beratung von Gruppen in Richtung der Befreiungstheologie. Gegenwärtig ist er Mitarbeiter am Zentrum «Bartolomé de las Casas» in Lima (Peru) und am CENAMI (Mexiko). Er veröffentlichte u.a. «La Iglesia y la política después de Medellín»; «Prática religiosa y proyecto histórico» sowie verschiedene Aufsätze über theologische Themen aus der Sicht der Befreiung. Anschrift: Apartado 3090, Lima, Peru.

Ladislaus Boros

Scheidung des Geistes

Das Leben der Christen heißt zugleich «Charisma». Es ist die individuelle, nur diesem einzelnen Menschen und sonst niemandem geschenkte Gnade. Diese Gnade ist von den amtlichen Organen der Kirche nicht vorauszusehen, durch die Sakramente noch nicht gegeben, überall vermutbar und deshalb überall neu zu entdecken. Mit dem «Charisma» wurde eine dynamische Unruhe in die Kirche eingestiftet. Wenn es solche unmittelbaren Einwirkungen des Heiligen Geistes in der Kirche gibt, dann muß der einzelne selber die Gestalt, die Weise und das Gebiet seiner Heiligkeit finden.

Die Kirche bedarf des Chrismatischen und Unableitbaren. Gott hat nicht abgedankt zugunsten des kirchlichen Verwaltungsapparates. Auch nicht zugunsten der hohen und höchsten Stellen zugesicherten Führung durch den Heiligen Geist. Er ist selber Geist, der weht, wo er will, und der auf Kinder und Toren, auf Arme und Einfältige, auf Frauen und auf diesen und jenen theologisch Beschäftigten fällt.

Es hat immer schon nichtbeamtete Charismatiker in der Kirche gegeben, die Seelsorge ausübten. Die Propheten der Didache, die Mönchspneumatiker der alten griechischen Kirche, ein Benedikt und Franziskus, die keine Priester waren. Wo ein solcher Charismatiker im Rahmen des Kirchlichen lebt und wirkt, sollen ihm nicht unnötige Hindernisse in den Weg gestellt werden. Doch darf man im christlichen Leben nicht jene Warnung vergessen, die uns Paulus übermittelt hat, daß sich nämlich Satan selbst in einen Engel des Lichtes verwandeln kann (2 Kor 11,14). Der Christ soll den heiligsten Eingebungen nicht sofort trauen. Ignatius von Loyola machte uns in seinen Exerzitien[1] mit großer Eindringlichkeit darauf aufmerksam: «Dem bösen Engel, der sich in einen Engel des Lichtes verwandelt, ist es eigen, mit der frommen Seele einzutreten und mit sich selbst wieder auszutreten. Das will sagen: Er pflegt zuerst gute und heilige Gedanken, die einer solchen gerechten Seele entsprechen, einzuflößen, dann versucht er aber, allmählich zu seinen eigenen Zielen überzugehen, indem er die Seele in seine versteckten Betrügereien und verkehrten Absichten hineinzieht (Nr. 332). Frömmigkeit, aufrichtiges Streben nach Gutem und gute Meinung genügen also in unserer Welt nicht, in der sehr schlau und mit dem höchsten Einsatz «gespielt wird». Wir sollen die verschiedenen Geister prüfen und zwischen ihnen unterscheiden.

Johannes mahnt uns eindringlich: «Glaubt nicht jedem Geiste, sondern prüft die Geister, ob sie aus Gott sind» (1 Joh 4,13). Und Paulus spricht vielleicht noch eindringlicher: «Löschet den Geist nicht aus... Prüfet alles, und das Gute behaltet» (1 Thess 5,19.21). Zwischen diesen zwei: «Löschet den Geist nicht aus» und «Glaubet nicht jedem Geist» soll sich die individuelle, charismatische Existenz des Christen in der Welt verwirklichen.

Bedeutende Denker des Christentums haben viel Mühe darauf verwendet, die «Unterscheidung der Geister» zu erarbeiten. Man kann ihre Einsichten in guten Monographien nachlesen[2]. Dennoch möchten wir unsere Aufmerksamkeit auf den Höhepunkt dieser Bemühungen konzentrieren, auf die «Regeln der Unterscheidung der Geister», die uns Ignatius von Loyola in seinem Exerzitienbuch übermittelt hat (Nr. 313–336). Ignatius hat dabei eine gefährliche Gratwanderung unternommen. Wir wollen versuchen, sie in diesem Beitrag nachzuvollziehen[3].

Die «Regeln für die Unterscheidung der Geister» beginnen mit einer scheinbar harmlosen Feststellung.

Jeder wirklich große und schöpferische Einfall erweckt zunächst einmal den Eindruck äußerster Einfachheit:

Entgegengesetzte Wirkungen der Geister

Die Geister wirken jeweils anders in Menschen, die sich entweder im Zustand der Sünde oder in dem der Gnade befinden. Es kann ja nicht anders sein. Gott wird dem Menschen, der ihn ständig von sich weist, völlig anders erscheinen, als einem, der ihm in seiner Existenz immer mehr Raum zu schaffen sucht. Die zwei ersten Regeln sind so klar, daß man nahezu auf jeglichen Kommentar verzichten kann: «Denen, die von Todsünde zu Todsünde gehen, pflegt der böse Feind gewöhnlich Freuden vor Augen zu führen, indem er Bilder sinnlicher Ergötzung und Lüste hervorruft, um sie in ihren Lastern und Sünden zu erhalten und zunehmen zu lassen. Der gute Geist verfährt bei solchen in entgegengesetzter Weise. Er stachelt sie auf und gibt ihnen Gewissensbisse durch die innere Stimme der Vernunft.» (Nr. 314.) «Bei denen, die entschieden voranschreiten und die im Dienste Gottes unseres Herrn, vom Guten zum Besseren übergehen, ist die Art des Verfahrens der Geister jener entgegengesetzt, die in der ersten Regel beschrieben wurde. Denn nun ist es dem bösen Geist eigen, zu beißen, trauig zu stimmen und Hindernisse zu legen, indem er die Seele mit falschen Gründen beunruhigt, damit sie nicht weiter voranschreite. Und dem guten Geist ist es eigen, Mut und Kraft, Tröstungen, Tränen, Einsprechungen und Ruhe zu geben, indem er alles leicht macht und alle Hindernisse entfernt, damit man im Tun des Guten weiter voranschreitet.» (Nr. 315.)

Ignatius faßte diese zwei Regeln noch einmal zusammen: «Bei denen, die vom Guten zum Besseren voranschreiten, berührt der gute Engel die Seele sanft, leicht und lind, wie ein Tropfen Wasser, der in einen Schwamm eindringt. Der böse Geist hingegen berührt sie scharf, geräuschvoll und mit Unruhe, wie wenn ein Tropfen Wasser auf einen Stein fällt. Jene, die vom Schlechten zu Schlechterem voranschreiten, werden von den besagten Geistern in entgegengesetzter Weise berührt. Die Ursache davon ist, daß die Verfassung der Seele diesen Engeln entweder entgegengesetzt oder gleich ist. Ist sie entgegengesetzt, so dringen sie mit Geräusch und Lärm ein. Ist sie gleich, so tritt der Geist in aller Stille ein wie in sein eigenes Haus bei offener Tür.» (Nr. 335.)

Für Ignatius von Loyola sind also weder Friede, Freude, Beruhigung, Stille, Sanftheit und Milde, noch deren Gegenteil (Verwirrung, Traurigkeit, Unruhe, Lärm, Schärfe und Härte) untrügliche Zeichen, ob man unter dem Einfluß eines guten oder eines bösen Geistes steht. Die verschiedenen Regungen können erst vom Gesamtseelenzustand her gedeutet werden. Den Seelenzustand selber beurteilt Ignatius von Loyola aber nach der inneren Dynamik der Existenz, nach dem «Voranschreiten» (entweder vom Guten zum Besseren, oder vom Schlechten zum Schlechteren). Dies ist außerordentlich wichtig. Die Geister, seien sie nun gut oder böse, können nur mit Menschen etwas «anfangen», in deren Leben sich etwas ereignet. Hierzu zwei Bemerkungen:

Erstens: Der sicherste Schutz gegen jegliche Einwirkung der Geister ist die Mittelmäßigkeit. Menschen, deren Bewußtsein von der allgemeinen gesellschaftlichen Atmosphäre, die sie umgibt, kaum zu unterscheiden ist, Menschen, die sein wollen wie andere Leute auch, Menschen, deren Seelen weder vom Schlechten noch vom Guten tief aufgewühlt werden können, die nur sündigen oder Gutes tun, weil sie gerade nichts anderes zu tun haben, Menschen, die einen solchen Wirrwarr im Kopfe tragen, daß es sowohl einem Engel wie auch einem Teufel schwer fallen würde, sie aus ihrer Passivität aufzurütteln, ihr Bewußtsein auf jene Stufe der Klarheit zu heben, auf der eine wirkliche Entscheidung möglich würde, solche Menschen sind kein Kampfplatz der Geister. Ignatius schrieb seine «Regeln für die Unterscheidung der Geister» nicht für sie.

Zweitens: Die Feststellung, daß die Geister nur mit denen etwas «anfangen» können, in deren Leben sich etwas ereignet, gibt uns Anlaß, darüber nachzudenken, wie überhaupt ein Geist auf den Menschen einzuwirken vermag. Ignatius will hier höchstwahrscheinlich sagen, daß ein geschaffener Geist sich nur in einen schon laufenden Strom von Gedanken, Überlegungen, Gefühlen und Empfindungen einschalten kann[4]. Weder der Teufel noch der Engel haben eine solche Macht über uns, daß sie den Kern unserer Person berühren könnten. Ihre Gegenwart kann nur auf jenes «abfärben», das unsere innerste Wirklichkeit nach außen hin verläßt. Im Innersten unserer Person sind wir «nur wir selbst», unantastbar, unmanipulierbar. Dort sind wir ganz allein mit Gott. Wer ein selbstkritisches und kultiviertes Leben führt, weiß um solche mittelbaren Einwirkungen der Geister.

Man erlebt es täglich. Einmal versuchen wir, etwas zu unternehmen, das gut und richtig ist. Wir wollen etwa einen Menschen aus seiner verworrenen seelischen Situation herausheben, und es geht gut. Alles, was wir tun, fügt sich ineinander, und auf einmal steht das gute Werk da, schön und strahlend, und wir empfinden ein Gefühl demütiger Dankbarkeit. Ein anderes Mal «klappt» es einfach nicht. Wir werden durch äußere Umstände oder durch unsere innere Schwäche ge-

stört. Wir finden im richtigen Augenblick das richtige Wort nicht. Wir bringen jenes Mehr des Seinseinsatzes nicht auf, das unsere Sprache und unsere Taten strahlend von Güte macht, das dem Gesagten und Getanen die Kraft des Zeugnisses verleihen würde. Am Ende kommt etwas Kleines und Enttäuschendes heraus. Ignatius beschrieb diese Erfahrung viel besser: «Wir müssen sehr achtgeben auf den Verlauf der Gedanken. Sind Anfang, Mitte und Ende gut und auf etwas sehr Gutes gerichtet, dann ist dies ein Zeichen des guten Engels. Wenn aber einer im Ablauf seiner Gedanken bei einer schlechten oder ablenkenden Sache endet, oder bei etwas weniger Gutem als dem, was die Seele sich vorgenommen hatte, zu tun, oder wenn es die Seele schwächt und verwirrt, indem es ihr den Frieden, die Stille und Ruhe, die sie vorher hatte, wegnimmt, so ist es ein klares Zeichen, daß es vom bösen Geiste herstammt, dem Feind unseres Fortschritts und ewigen Heils.» (Nr. 333.)

Kehren wir aber nun zu unserem ursprünglichen Gedanken zurück: Die Geister können nur «mittelbar» auf die Existenz einwirken, indem sie sich in die Handlungen der Seele «einschalten». Nur Gott kann die Seele «unmittelbar» berühren. Damit sind wir beim eigentlichen Kern der «Regeln für die Unterscheidung der Geister» angelangt.

Unmittelbarkeit Gottes

Suchen wir uns darüber klar zu werden, was Ignatius von Loyola unter «Gottunmittelbarkeit» versteht. Die einschlägigen Texte bei Ignatius von Loyola lauten: «Mittels einer Ursache vermag sowohl der gute als auch der böse Engel die Seele zu trösten» (Nr. 331). «Einzig Gott, unserem Herrn, kommt es zu, der Seele ohne vorausgehende Ursache Trost zu geben. Denn es ist dem Schöpfer vorbehalten, in die Seele einzutreten und aus ihr herauszugehen, sie so zu bewegen, daß er sie ganz in die Liebe seiner göttlichen Majestät hineinzieht. Ohne Ursache soll heißen: Ohne vorausgehendes Fühlen oder Erkennen irgendeines Gegenstandes, wodurch der Seele eine solche Tröstung vermittels der Akte ihres Verstandes und Willens zuteil würde.» (Nr. 330.) Und schließlich mit großer Sicherheit und Unbeirrbarkeit: «Erfolgt die Tröstung ohne Ursache, so liegt ihr kein Trug zugrunde, da sie, wie gesagt wurde, von Gott, unserem Herrn, allein herstammt» (Nr. 336). Die menschliche Seele ist demnach einzig und allein Gott «ausgeliefert».

Wie sollen wir diese Gottunmittelbarkeit verstehen? Ignatius sagt: Gott erscheint in ihr als der Tröstende. Gemeint ist damit freilich – nach den vorausgegangenen Überlegungen – jener Zustand, in dem die Seele, bewußt oder unbewußt, nach Gott strebt. Denn nur dann kann sie Gott als Tröstung erfahren. Im Zustand des Ausgerichtetseins auf Gott hin geht der Mensch seinen gewöhnlichen Beschäftigungen nach, arbeitet, spricht mit den andern, geht hinaus in die Natur, sorgt für die Seinen. Und auf einmal empfindet er eine Helle in all dem. Die Luft wird reiner, die Farben eindrücklicher, das Herz schlägt höher und der Mensch wird ganzheitlich offen. Er fühlt sich mit seiner eigenen Zerbrechlichkeit hineingenommen in das Ganz-Andere. Ignatius von Loyola sagt ohne Zögern: Das ist Gott. Gehen wir nun diesem Gedanken ein wenig nach.

Ignatius von Loyola spricht hier von einer «göttlichen Bewegung der Seele», die zweifellos von Gott kommt. Es ereignet sich hier eine «Urevidenz des Göttlichen» innerhalb einer bestimmten Tröstung. Ein solches Ereignis muß notwendigerweise den Charakter der Unzurückführbarkeit haben: Gott kann nur durch Gott selbst unmittelbar erfahren werden. Das erste, ja einzige Merkmal der unmittelbaren Tröstung durch Gott ist demnach die Gegenstandslosigkeit des Erlebnisses, daß es also durch keine geschaffene Wirklichkeit im eigentlichen Sinne verursacht worden ist. Dabei müssen wir kurz die metaphysische Struktur menschlicher Erkenntnis entwerfen[5].

Der Mensch erkennt Konkretes, Begrenztes, Inhaltliches. Zugleich aber strebt er über all das hinaus ins Unbegrenzte. Die zweifache Bewegung des Geistes ist in jedem Erkenntnisakt vorhanden. Der Mensch kann Begrenztes nur erkennen, indem er vom Unbegrenzten angezogen wird. Was in der menschlichen Seele als bewußt nachvollzogene Erkenntnis vorhanden ist, ist immer nur die konkrete Inhaltlichkeit des Begrenzten oder jenes, was das Erkenntnisvermögen aus ihnen «herausschält», «ausarbeitet». Die unbegrenzte Dynamik dagegen bleibt unbewußt, unnachvollzogen, unthematisch, obwohl sie in jedem Erkenntnisakt (als Voraussetzung, Ermöglichung und innere Bedingung) gegenwärtig ist, und zwar als der tiefste Grund aller Erkenntnisse. Sie ist nichts anderes als Gottes Anziehung im menschlichen Geist. Diese Anziehung macht den Menschen offen, über sich selbst hinausragend und ständig unzufrieden mit dem bereits Erreichten. Sie wird demnach in der Seele nur «negativ» erlebt. Der Mensch erfährt, daß er sich nicht zufrieden geben kann mit dem Begrenzten, daß er im Grunde von allem enttäuscht ist, was er bis anhin verwirklicht hat. Nun haben wir (andeutungsweise wenigstens) alle Elemente in der Hand, mit denen wir eine Antwort auf die Frage geben können, worin die ignatianische «Tröstung ohne Grund» besteht, und weshalb sie das sicherste Zeichen der Gegenwart Gottes in der Seele ist.

Es kann durch Gottes Gnade folgendes geschehen: Gott «verstärkt» gleichsam seine Anziehung, und man erfährt bewußt, daß er immer schon bei uns war, daß wir ihn in jedem Erkenntnisakt «mitgedacht» haben, ohne ihn ausdrücklich zu erleben. Ein solches Erlebnis erscheint dann als «grundlos», und es ist auch wirklich auf nichts Inhaltliches und Sonsterfahrenes zurückzuführen. Die Anziehung Gottes ist ja der Grund aller Erkenntnisse, ist also das Begründende selbst, etwas, was auf keinen anderen Grund mehr zurückzuführen ist. Somit ist die «Grundlosigkeit» (was freilich nicht unbedingt «Plötzlichkeit» bedeuten muß) einer Tröstung der eigentliche und sichere Beweis dafür, daß es Gott selber ist, der uns da tröstet.

Noch auf etwas Wichtiges soll hier aufmerksam gemacht werden: Die erfahrene Nähe Gottes, die sich als «Tröstung ohne Grund» zum menschlichen Bewußtsein bringt, ist eben «Tröstung». «Trost» ist nicht ein «angehängtes Begleitgefühl» und erfahrene Nähe Gottes. Hier gilt es uneingeschränkt (und nur hier), daß Friede, Freude, Ruhe und Beglückung unfehlbare Zeichen der Gottesgegenwart sind. Wenn das Glück einen «überfällt», ein abgründiges, das heißt grundloses Glück, dann ist das nichts anderes als die bewußte Erfahrung dessen, was man als Christ immer schon war. Ignatius läßt hier jeglichen Zweifel fallen: Gott ist das unbegrenzte Glück und das mit ihm verbundene Leben Beglückung. Diese Beglückung zu erfahren und sie in die Welt auszustrahlen, ist die eigentliche Lebensaufgabe der Christen. Der Christ hat die Pflicht, glücklich zu sein[6].

Somit sind wir in der Lage, anzugeben, wie der Mensch – der sich ganz Gott verpflichtet hat, das heißt, der willens ist, vom Guten zum Besseren voranzuschreiten – herausfinden kann, was Gott von ihm in der jeweiligen Situation des Lebens verlangt. Er soll das Glück suchen, alles übrige ergibt sich von selbst. Der Wille Gottes wird durch das Experiment des Trostes gefunden.

Das Experiment des Trostes

Leider können wir hier auf viele Einzelheiten der ignatianischen «Unterscheidung der Geister» nicht eingehen. Wir wollen aus ihnen nur hervorheben, was uns das Wesentliche zu sein scheint. Über dieses Wesentliche hinaus findet man hier auch Andeutungen, die in den verschiedenen Situationen des Lebens hilfreich sein können. Einige von ihnen möchten wir kurz erwähnen.

«Zur Zeit der Trostlosigkeit soll man nie eine Änderung treffen, sondern fest und beharrlich bei den Vorsätzen und bei der Entscheidung bleiben, die man zur Zeit des vorangehenden Trostes gefaßt hat» (Nr. 318). Oder: «Wer in Trostlosigkeit ist, möge bedenken ..., daß er mit der göttlichen Hilfe, die ihm stets verbleibt, auch wenn er sie nicht deutlich spürt, die Anfechtungen des Feindes überwinden kann, da der Herr..., ihm die zum ewigen Heil ausreichende Gnade gelassen hat» (Nr. 320). Dann wiederum: «Wer im Trost ist, möge bedenken, wie er sich in der Trostlosigkeit verhalten würde, die später kommen wird, indem er für dann neue Kräfte sammelt» (Nr. 223). Dann die ursprünglich-echte und für uns gut nachempfindbare Weisung: «Der böse Feind benimmt sich wie ein Weib. Seine Kräfte sind schwach, aber er will gerne stark erscheinen. Denn wie es Weiberart ist, beim Streit mit einem Mann den Mut zu verlieren und die Flucht zu ergreifen, sobald der Mann ihr die starke Stirne zeigt, und wie umgekehrt, wenn der Mann anfängt, zu weichen und den Mut sinken läßt, dann beginnen der Zorn, die Rache und die Wut des Weibes sich zu steigern, ja sie werden geradezu maßlos – so ist es auch dem Feinde eigen, zusammenzusinken und den Mut zu verlieren, so daß seine Versuchungen die Flucht zu ergreifen, sobald der Mensch, der sich in geistlichen Dingen übt, die starke Stirne gegen seine Versuchungen zeigt, indem er gerade das Gegenteil tut. Wenn hingegen der sich Übende anfängt, Furcht zu hegen und inmitten der Versuchungen den Mut zu verlieren, dann gibt es auf der ganzen Welt keine so wilde Bestie wie den Feind der menschlichen Natur.» (Nr. 325.) Und schließlich: «Hat man den Feind der menschlichen Natur an seinem Schlangenschwanz erkannt..., so ist es von Nutzen, sofort den ganzen Verlauf zu bedenken..., um aufgrund der so gewonnenen und vermerkten Erfahrung sich künftig vor seinen gewohnten Betrügereien hüten zu können» (Nr. 334).

In diesen Bemerkungen äußert sich ein Mensch, dessen Seele von Gott entzündet wurde, der geradezu blind wurde für die Welt und der gleichzeitig mit Ruhe, Klarheit, Sachlichkeit, ja sogar mit einem leisen Humor – der fast immer ein Zeichen der Echtheit ist – seine mystische Erfahrung für die anderen in das konkrete Leben zu übersetzen vermochte.

So wichtig auch diese Hinweise sein mögen, sie sind nicht so bedeutend wie die genannte Grundeinsicht: Wird eine Existenz von der Dynamik der Gnade bewegt, das heißt, steht sie in Übereinstimmung mit Gott und mit seinen Engeln, dann ist das Glück ein unfehlbares Zeichen dafür, daß eine konkrete Entscheidung in die gleiche Richtung weiterführt. Dies ist der Grundsatz für die Findung des konkreten Willens Gottes. Ignatius von Loyola scheint uns damit sagen zu wollen: Du hast dich in deinem Leben für die Ordnung entschieden, das heißt, du willst in deinem jetzi-

gen Zustand nicht verharren, sondern aus diesem Guten zum Besseren voranschreiten. Die Frage ist nun, wie du in deinem Leben das jeweils Bessere erkennen kannst. Oft wirst du in eine Situation hineingestellt, in der du nicht mehr weißt, was überhaupt das Richtige ist, geschweige denn, was das Bessere sein könnte. Wenn du aber deiner Grundhaltung treu bleibst, dann gibt es für dich einen geraden Weg. Versuche immer deine zukünftigen Teilentscheidungen mit deinem Glücksempfinden zu konfrontieren. Bleib aber dabei schonungslos ehrlich. Wenn du merkst, daß dich eine Entscheidung in der Gesamtheit deiner christlichen Existenz glücklicher macht, dann triff sie, gehe in die von deinem Glück vorgeschriebene Richtung, Gott führt dich, entweder durch sich selbst oder durch seinen guten Engel.

Die Frage ist aber, was Ignatius von Loyola unter «Glück», oder wie er es ausdrückt, unter «Trost» versteht. Aus den verschiedenen Regeln können wir eine Liste der «Tröstungen» zusammenstellen: Innerer Frieden, geistliche Freude, Entbrennen der Seele, Tränen über das Leid Christi, über die eigenen Sünden und über andere, unmittelbar auf das Lob des Herrn zugeordnete Dinge, Milde, Festigkeit, Sanftmut, Erhebung des Geistes, innere Klarheit. Im ignatianischen Glück finden demnach selbst Reue, Mitleid mit Christus und selbstlose Aufopferung ihren Platz. Es geht Ignatius von Loyola um nichts Oberflächliches, nicht um gedankenlose Lustigkeit oder um flüchtige Fröhlichkeit. Es geht ihm um das echte Glück, um jenes, das die Seele weit macht und fähig, Reinheit, Liebe und Sicherheit «einzuatmen». Und so soll der gottsuchende Mensch sich langsam in seine gottgewollte Existenz «hineintasten», in seine eigene, von niemandem sonst erfüllbare Heiligkeit in der Welt.

Mit jedem vielleicht nur zögernd vorantastenden Schritt kommt er jener Wirklichkeit näher, die jenem Begnadeten, welttragenden und sicher in Gott wurzelnden Menschen entspricht, jenem Menschen, den Gott gedacht hatte, als er ihn erschuf[7]. Noch einmal: Das Glück, von dem Ignatius von Loyola hier spricht, kann einhergehen mit leiblichem Schmerz, irdischer Trauer und zeitlichem Verlust. Es kann bestehen mitten in größten Schwierigkeiten des Alltags, in der Müdigkeit und in der seelischen Trockenheit, in den schrecklichen Dunkelheiten existentieller Not, ja sogar in der Gottverlassenheit. Es ist im wesentlichen nichts anderes als ein ruhiges Wissen darum, daß der Mensch im letzten Grunde seiner Existenz in der Liebe Gottes geborgen und heil ist. Es ist nichts Fadenscheiniges an ihm und auch nichts Oberflächliches. Es ist das Geöffnersein der Seele auf Gott hin, die Erfahrung, daß das Sein im Grunde gut und das Leben lebenswert ist, daß alles, was nicht Himmel ist, nicht bis in die Tiefe unserer Existenz eindringen kann.

Mit diesem Gefühl letzter Geborgenheit in Gott müßte der Christ seine Einzelentscheidungen konfrontieren. Wenn eine an sich gute Entscheidung diese Empfindung der Geborgenheit in Gott nicht nährt, dann sollte man sie lieber nicht treffen, sollte man nach anderen Möglichkeiten suchen. Diese Suche müßte in einer ruhigen und ausgeglichenen Luzidität geschehen. Aber das letzte Wort in den echt christlichen, das heißt unser ewiges Heil berührenden Entscheidungen sollte dennoch das Glück, das heißt unsere Empfindung der Geborgenheit in Gott sprechen. Das Allerletzte kann man nicht berechnen.

Wir haben versucht, einige Aspekte der ignatianischen «Scheidung der Geister» darzustellen. In seinem Geiste resümieren wir eine Bewegung der spirituellen Geschichte, die leider allzuoft vernachlässigt wird. Man könnte sagen, unsere Darstellung helfe wenig zur konkreten Bewältigung des Lebens. Vielleicht ist dem so. Aber aus solchen Grunderfahrungen heraus die Entscheidungen zu treffen, beeinflußt die Geschichte der Menschheit mehr, als wir denken. Von dort her gehen die mächtigsten Impulse aus. Und der Seelenführer sollte dabei die Weisung des Ignatius von Loyola keineswegs vergessen: Er sollte den christlichen Menschen «unmittelbar mit seinem Schöpfer verkehren lassen» (Nr. 15).

[1] Wir zitieren aus den Exerzitien des Ignatius von Loyola nach dem Urtext in eigener Übersetzung. Die Nummerangaben sind im Text vermerkt.

[2] Besonders interessantes Material zur patristischen Discretio spirituum findet man bei A. Chellet, Discernement des ésprits (Dict. de Théologie catholique IV, Paris, 1911, Sp. 1375–1391).

[3] Zum ganzen Gedankengang – besonders in dem, was seinen geschichtlichen Hintergrund betrifft – wäre zu empfehlen: H. Rahner, «Werdet kundige Geldwechsler». Zur Geschichte der Lehre des heiligen Ignatius von Loyola von der Unterscheidung der Geister (Fr. Wulf, Ignatius von Loyola. Seine geistige Gestalt und sein Vermächtnis. Echter-Verlag, Würzburg 1966, 301–341). Auch bei: Fridolin Marxer, Die inneren geistlichen Sinne. Ein Beitrag zur Deutung ignatianischer Mystik (Herder-Verlag, Freiburg/Basel/Wien 1963) bes. 119–132.

[4] Bemerkenswerte Übereinstimmung fanden wir zwischen der Lehre des Ignatius von Loyola und der des Kirchenvaters Origenes. Näheres dazu bei Hans Urs von Balthasar, Origenes. Geist und Feuer.

Ein Aufbau aus seinen Schriften (Otto Müller-Verlag, Salzburg/Leipzig 1938) siehe 330–341.

[5] Zum ganzen Gedankengang siehe J. Maréchal, Le point de départ de la métaphysique. B. 1–5. Editions du Museum Lessianum (Löwen/Paris 1922/1926) siehe besonders Cahier V : Le thomisme devant la philosophie critique. Maréchal starb in Löwen 1944 und konnte sein Werk (Cahier VI. hätte die zeitgenössischen Erkenntnislehren behandeln sollen) nicht mehr vollenden. Sein Einfluß ist heute in der neuscholastischen Philosophie spürbar und findet in zahlreichen Veröffentlichungen Ausdruck.

[6] Wir möchten in diesem Zusammenhang auf die Schrift von Pierre Teilhard de Chardin hinweisen : Vom Glück des Daseins (Walter-Verlag, Olten 1969).

[7] Der Autor dieses Beitrags versuchte in seiner Schrift «Im Leben Gott erfahren» (Walter-Verlag, Olten ^{2}1976) die Verschiedenartigkeit existentieller Gotterfahrung darzulegen : Wir haben nicht das Recht, irgendeinen Zugang zu Gott zu versperren.

LADISLAUS BOROS

1927 in Budapest geboren, studierte Theologie und Philosophie in Ungarn, Österreich, Italien, Deutschland, Frankreich und England. An der Universität München doktorierte er 1954 in Philosophie. Er ist Honorarprofessor für Religionsphilosophie an der Universität Innsbruck. Er lebt als freier Schriftsteller in der Schweiz. Er veröffentlichte u.a. : Mysterium Mortis – Der Mensch in der letzten Entscheidung (Olten ^{9}1971) ; Der anwesende Gott (Olten ^{8}1972) ; Der gute Mensch und sein Gott (Olten ^{2}1971) ; Erlöstes Dasein (Mainz ^{10}1968) ; Über das christliche Beten (Mainz 1973) ; Im Menschen Gott begegnen (Mainz ^{4}1969) ; Wir sind Zukunft (Mainz 1969) ; Der nahe Gott (Mainz ^{2}1971) ; Denken in der Begegnung (Olten 1973) ; Engel und Menschen (Olten 1974) ; Phasen des Lebens (Olten 1975) ; Im Leben Gott erfahren (Olten ^{2}1976). Seine Veröffentlichungen wurden in 13 Sprachen übersetzt. Anschrift : Luzernerstraße 90, CH–6330 Cham.

Christian Duquoc

Die Charismen als gesellschaftliche Formen des unberechenbaren Charakters der Gnade

I.

Am 27. Januar 1977 erschien eine Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre «Zur Frage der Zulassung von Frauen zum Priesteramt». Dieses Dokument stellt in klaren Aussagen das Problem des Verhältnisses zwischen dem Geschenkcharakter der Charismen und ihrer institutionellen Regelung dar. Die Verlautbarung hütet sich, irgendwie ein abschätziges Urteil über die Frauennatur zu fällen und den Frauen die Befähigung abzusprechen, kirchliche und geistliche Aufgaben zu übernehmen und mit Erfolg zu meistern. Die Verfasser der Erklärung bemühen sich sogar, nachzuweisen, wie sehr der Kirche an der Rechtsgleichheit von Mann und Frau gelegen sei, und berichten von ihrem Kampf zur Befreiung der Frau. Die Ausschließung der Frau vom Priesteramt gehe also nicht auf eine Diskriminierung zurück, die sich auf sozio-psychologische Gründe stützen würde. Man könne nicht von der «Sondernatur» der Frau her argumentieren, um ihr den Zutritt zum Priesterdienst zu verwehren.

Wenn die Unfähigkeit der Frau zum Priesteramt nicht auf ihrer Natur, ihrer Beschaffenheit, ihrer Psyche beruht, so muß sie von einem freien Entscheid in der Gnadenordnung herrühren. Die Erklärung ist denn auch in diesem Sinn ausgerichtet : Jesus, der allen gesellschaftlichen Forderungen seiner Zeit gegenüber eine erstaunliche Freiheit an den Tag gelegt hat, hat nicht auch einige Frauen, sondern ausschließlich Männer zu Aposteln erwählt. Diese Wahl hätte nicht die endgültige Bedeutung, die ihr die römische Kirche beigelegt hat, wenn Jesus sich in andern wichtigen Punkten in den Vorurteilen seiner Zeit befangen gezeigt hätte. Gewiß, gibt die Verlautbarung aufrichtig zu, wenn wir nicht die beständige Tradition der römischen und der orthodoxen Kirche hätten, die sich gegen jeglichen Zugang von Frauen zum Priesterdienst ausspricht, könnten wir aus dem Schweigen Jesu und der Erwählung ausschließlich männlicher Apostel nicht einen so strengen Schluß ziehen. Doch wenn man annimmt, daß eine so einhellige Überlieferung in der Schriftauslegung nicht irren kann, so ist man zu dem Schluß gezwungen, daß diesem Schweigen Jesu und dieser von ihm getroffenen Wahl eine Bedeutung für die Zukunft der Kirche zukommt, die von der wissenschaftlichen Exegese allein nicht entdeckt werden kann. Und was die römische Kirche betrifft, so schreibt sie sich keine Vollmacht zu, eine Entscheidung, die auf Jesus zurückgeht, rückgängig zu machen. Sie kann eine solche nur schlicht entgegennehmen, wobei sie sich übrigens um den Nachweis bemüht, daß dieser Entscheid keineswegs eine Schikane für die Frau darstellt, sondern zu betonen verpflichtet, daß ihr Personsein nicht einfach einen Abklatsch des männlichen Modells darstellt und daß ihre eigentliche Größe als Christin nicht in der Ausübung kirchlicher Ämter, sondern im Leben nach dem Evangelium besteht. Es gibt kein Recht auf Charismen, sondern die allgemeine Berufung, den Forderungen des Evangeliums entsprechend zu leben. Der Geist in seiner souveränen Freiheit erwählt den Träger des für das kirchliche Leben jeweils nötigen Charismas.

Ich habe den Inhalt dieses Dokuments wiedergegeben, weil er den zwiespältigen Charakter der kirchlichen Gnaden-«Regie» deutlich ansichtig macht. In Wirklichkeit läßt sich kein endgültiger Grund dafür beibringen, daß zur Ausübung des Priesteramtes mit Vorzug, ja ausschließlich Männer gewählt werden. Dieses Priestertum ist ein Charisma, das im Hinblick auf die Gemeinde übertragen wird. Ich betone, daß es ein Charisma ist, weil es nicht auf einer natürlichen, von der Psyche her gegebenen Autorität des männlichen Wesens beruht, sondern auf einer ungeschuldeten, d.h. an und für sich nicht notwendigen Entscheidung. Erst nachdem diese Entscheidung als unwiderruflich anerkannt worden ist, werden Gründe zu ihrer Rechtfertigung vorgebracht. Da die heutigen Bewegungen zur Befreiung der Frau mächtig sind, stellt die Verlautbarung die herkömmliche Auffassung als ein für diese Befreiung positives Element dar.

Trotz der behutsamen Formulierung bleibt die Zwiespältigkeit. Die Entscheidung begründet eine Ordnung, eine Hierachie; diese aufgrund ihres göttlichen Ursprungs als nicht natürlich zu interpretieren, ist soziologisch schwierig. Die Fernhaltung der Frau vom Priesteramt läuft bei der herkömmlichen Organisation der römischen Kirche, die Priester-, Lehr- und Hirtenamt miteinander verbindet, darauf hinaus, sie auch von den Entscheidungsinstanzen fernzuhalten und als unmündig anzusehen. Kurz, die willkürliche, nicht in der Natur begründete Entscheidung ordnet die Beziehung zwischen Männern und Frauen einem hierarchischen Ordnungsmuster entsprechend, worin die Frauen Gegenstand, nie aber Träger von Entscheidungen sind. So verstärkt der Charisma-Charakter im vorliegenden Fall die bestehende, oft als der Natur entsprechend beurteilte Ordnung, wonach die Frau untergeordnet zu sein hat. Er gibt dem, was majoritär entschieden wird, eine göttliche Bestätigung.

Stellen wir uns, um den paradoxen Charakter der Vergesetzlichung und Institutionalisierung des Charismas und der Gnade zu veranschaulichen, einmal vor, man beschließe, dem Gleichnis von den Arbeitern der letzten Stunde (Mt 20,1–16) Gesetzeskraft zu geben. Die Gesellschaftsordnung, die daraus hervorginge, widerspräche jeder Gerechtigkeit, und das Wort «Darf ich mit meinem Geld nicht tun, was mir beliebt?» (Mt 20,15) würde es rechtfertigen, jemanden auszubeuten kraft der wirtschaftlich stärkeren Stellung dessen, der über Geld verfügt, und dem, der nur seine Arbeitskraft besitzt, einen Vertragsinhalt aufzwingt. So würde der springende Punkt des Gleichnisses, das veranschaulichen will, wie in der Hinbewegung Gottes zum Menschen der Wert und die Gabe über jeden Rechtsanspruch hinausgehen, durch seine Vergesetzlichung eine odiöse Gesellschaftsform noch bestärken. Ist es darum nicht ein Widerspruch, wenn man dem, was von Wesen aus ungeschuldet ist, eine legale gesetzliche Form gibt? Lassen sich die Charismen sowie die Gnade Gesetzen unterstellen? Mutet man sich nicht etwas Unmögliches zu, wenn man, wie das die Kirchen, namentlich die römische Kirche, tun, die Gaben Gottes institutionell verwalten will?

Dies sind die Probleme, die Leszek Kolakowski in seinem Werk «Chrétiens sans Eglise. La Concscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIe siècle» (NRF, Gallimard, Paris 1969; 824 S.) studiert hat. Bevor ich die ekklesiologische Bedeutung der aufgedeckten Spannung aufzeige, lege ich eines der Elemente der These dieses Autors vor. Dies wird mich instandsetzen, die Probleme, die mit der Stellungnahme der Glaubenskongregation zur Zulassung der Frauen zum Priesteramt gegeben sind, in einer anderen Sprache zu erläutern.

II.

Die These von Kolakowski lautet: Die Gnade ist Ungeordnetheit.

Kolakowski legt nicht eine abstrakte These vor, die er sodann zu beweisen suchte. In gründlicher Forschung stößt er in den nichtkonfessionellen, mystischen Bewegungen des 17. Jahrhunderts auf protestantischer wie auf katholischer Seite auf eine Abneigung gegen den institutionellen Charakter der Großkirchen. Diese Allergie geht nicht aus einer vorausgehenden Verstimmung oder einer besonders anarchistischen Einstellung hervor, sondern scheint Kolakowski der Dynamik des Christentums innezuwohnen. Dieses habe eine widersprüchliche Struktur, da es Einigung anstrebe, während die Gnade keine Ordnung kenne. Ich zeige in aller Kürze auf, wie Kolakowski diese Behauptung zu begründen sucht.

Im Vergleich zum Gott des Alten Bundes bringt der Gott des Neuen Bundes Neues. Der Gott Jesu ist kein Gesetzgeber, sondern ein Vater. Er verzeiht, ohne Gegenleistungen zu verlangen; er verzeiht, weil er die Menschen, die seine Kinder sind, liebt. Dafür schließen sich die Menschen nicht deswegen an ihn an, weil sie der Strafe entgehen möchten, die ein Richter verhängt, sondern weil er ihr Vater ist. So wird die der Gesetzesordnung entsprechende Religion durch ein irrationales Familienband ersetzt. Dieser Ersatz eines gesetzlichen Vertrages durch ein Band der Liebe prägt das christliche Weltbild. Gewiß kann man spekulativ oder theologisch die Gestalten eines Richters, Gesetzgebers und eines Vaters miteinander in Einklang bringen; praktisch aber, d.h. im religiösen Leben, erweist

sich dies als unmöglich; es sind Bilder, die zu allzu gegensätzlichen Haltungen führen. Man darf sich nicht einbilden, man könne sie alle zugleich verwirklichen. Man gehorcht den Geboten entweder aus Furcht oder aus selbstloser Liebe. Bloß diese zweite Haltung stimmt mit der neuen, christlichen Auffassung überein.

Der Gehorsam aus uneigennütziger Liebe bringt das Gefühl hervor, daß die Liebe das Müssen aufhebt und daß die Pflicht in der Beziehung zwischen dem Menschen und Gott keine Rolle mehr zu spielen hat. «Liebe, und dann tu, was du willst!», hat Augustinus gesagt. Das Nebeneinanderbestehen der aus der Gnade hervorgegangenen Freiheit und der Ordnung des Gesetzes ist auf die Dauer unmöglich. Die Gnade, meint Kolakowski, ist nicht eine Ergänzung zum Gesetz, sondern dessen Negation, denn sie stürzt die rationale Ordnung um. Die Gnade ist grundsätzlich willkürlich, sie hat nichts zu tun mit Gerechtigkeit.

L. Kolakowski wagt zu behaupten, es sei keiner Theologie gelungen, das Nebeneinanderbestehen des Gesetzes und der Gnade im geschichtlichen Christentum zufriedenstellend zu erklären. Auf der einen Seite beruft man sich auf den Geheimnischarakter der Entscheidungen Gottes, auf eine Vorherbestimmung oder Berufung, die nicht im geringsten von irgendeinem Verdienst oder Wert abhängen, und auf der anderen Seite ist die Kirche eine geschichtliche Institution; um zu überleben, muß sie sich ein Recht und Gesetze geben. Obschon sie Hüterin einer Ordnung und von Überlieferungen ist, proklamiert sie, das Evangelium sei ein Gnadengeschenk. Sie bricht unter der Bürde des Evangeliums fast zusammen, denn, so meint Kolakowski, obwohl sie sich sehr angestrengt hat, es dem Volke nicht zugänglich zu machen, hat sie doch nicht verhindern können, daß sich dem einfachsten wie dem gelehrtesten Christen das Bewußtsein aufdrängt, daß zwischen der kirchlichen oder sittlichen Ordnung und der Irrationalität der Gnade, zwischen der Institution und den Geistesgaben kein Einklang besteht.

Der Heilige Geist hat sich eben nicht vertraglich verpflichtet, sich mit seinem Wirken ausschließlich an die kirchlichen Institutionen und Sakramente zu halten. Nie hat jemand zu bestreiten gewagt, daß er Herr seiner Gaben ist und daß er selbst auf Heiden herabkommen kann, wie ein Bericht der Apostelgeschichte (10,44–48) dies bezeugt. Nie hat jemand bestritten, daß er mit einem gläubigen Menschen auch ohne Vermittlung und Zustimmung der kirchlichen Instanzen in Verbindung stehen kann. Bedarf es dann aber noch kirchlicher Kriterien, um die Geistesgaben zu rechtfertigen? Und doch, wer soll darüber entscheiden, ob ein religiöses Erlebnis wirklich von Gott stammt oder ob es nicht eine überhebliche Selbsttäuschung ist? Wie kommt man um dieses Dilemma herum? Wenn die Kirche in letzter Instanz urteilt, so urteilt sie über Gott und, ob man nun will oder nicht, das Gesetz herrscht über die Gnade. Wenn aber jeder selber darüber befindet, ob er wirklich mit Gott in Gemeinschaft steht, wenn das einzige Kriterium dafür, daß es sich wirklich um Gott handelt, die Erfahrung desjenigen ist, der die Stimme des Geistes in seinem Innern zu vernehmen glaubt, so hat die Kirche keine Daseinsberechtigung mehr. Darum schreckt Kolakowski nicht davor zurück, das Paradox des Christlichen so kraß zu formulieren: Die Kirche verwaltet die Gnade, indem sie diese in das Gesetz integriert, d.h. indem sie sie leugnet. Sobald die Kirche das, was zu tun ist, zur Pflicht macht oder darüber befindet, was zu tun sei, unterdrückt sie die Irrationalität, Gratuität und Freiheit der Gnade. Die Kirche behauptet, sie verteile die Gnade gerecht, das aber heißt die Gnade leugnen, denn diese ist von Wesen aus nicht gerecht: «Die Unmöglichkeit, den Glauben an die Gnade aufzuheben, und die Unmöglichkeit, anders zu existieren als indem man diesen Glauben unablässig verleugnet, stellt einen Zug dar, der zur Eigenart der Kirche gehört.»

Kolakowski erblickt in diesem Widerspruch den Mutterschoß der spiritualistischen und der modernistischen Bewegungen, die in den Kirchen immer wieder entstehen. Diese Phänomene sind nicht Krankheitserscheinungen, sondern mit der Natur der Kirchen gegeben. Vom Evangelium der Gnade beseelt, vom Legalismus der Institution verurteilt, suchen diese Bewegungen nach neuen Ausdrucksformen. Diese Formen entsprechen einem Verlangen, das die innerlich widersprüchliche Natur der Kirchen in sich birgt, da diese als die rationale Inkarnation der «irrationalen Ausstrahlungen der Gnade» verstanden werden.

Die aus dem Geschenkcharakter der Gnade hervorgegangenen Häresien bilden somit gleichsam die zweite Natur der Kirche. Und in diesem Sinn ist das Neue Testament das Buch der Häresien. In der Kirche stehen ja beständig Gläubige auf, für die das Gesetz nicht positiv die Freiheit verwirklichen kann, sondern für die es die Grenze darstellt. Die Gnade ist die positive Freiheit Gottes, eine irgendwie irrationale Spontaneität, die einzig von seinem Gutdünken bestimmt wird. Dies eben wollte das Dogma von der Vorherbestimmung besagen. Die Gesetzesordnung und der Geschenkcharakter (und damit die Ungeordnetheit) der Gnade könnten nur durch gegenseitige Begrenzung oder Negation eine Verbindung miteinander eingehen. Wenn man sich nichts vormacht, sieht man: Eine solche Verbindung ist unmöglich. Die Kirche hinkt be-

ständig zwischen zwei Gegenpolen hin und her. Sie verwaltet gegensätzliche Wirklichkeiten.

Wenn in der Kirche charismatische, mystische oder konfessionell sich nicht bindende Gruppen entstehen, so darum, weil sie in dieser Kirche ihre Inspiration schöpfen und zugleich auf ihre Negation stoßen. Der Grund zu dieser Situation liegt nach Meinung Kolakowskis in der Natur der Kirche. Diese ist die widersprüchliche Stätte einer Gnade, die naturgemäß sich nicht an eine Ordnung hält, und eines Gesetzes, das dadurch, daß es die Gnade inkarnieren will, sie verleugnet.

III.

Das Charisma besagt Gratuität und Gemeinschaft. Die Darlegung Kolakowskis, wonach zwischen der Gnade und der Institution Kirche ein Gegensatz besteht, gründet auf der Analyse geschichtlicher Bewegungen. Sie stützt sich auch auf Aussagen des Neuen Testaments. Man kann sich kaum einen Text vorstellen, der antiinstitutioneller wäre als der: «Der Geist weht, wo er will... ; keiner weiß, woher er kommt und wohin er geht» (Joh 3,8). Und doch, trotz all dieser geschichtlichen und biblischen Argumente frage ich mich, ob die Zweiteilung Gnade – Institution begründet ist, so daß man gezwungen wäre, die Wirklichkeit Kirche in Gestalt eines Dilemmas zu denken.

Diese Gestalt scheint mir nicht die geeignetste, um das Nebeneinander von Gnade oder Geist und Institution Kirche als Miteinander, als Symbiose zu erfassen. Kolakowski nimmt hypothetisch an, die Verwaltung einer widersprüchlichen Wirklichkeit, der Kirche, habe es darauf abgesehen, die Doppeldominante der Gnadenhaftigkeit in ihrer persönlichen und kollektiven Erstreckung und ihr gesellschaftliches, institutionelles Zutagetreten beisammen, d.h. gewissermaßen in einem lebendigen Organismus, zu behalten. In seiner Darstellung vergißt er jedoch, daß es Sache der Institution Kirche ist, das Gnadenhafte und irgendwie Unberechenbare ihres Ursprungs und Weiterlebens positiv ins Licht zu stellen. Es gibt einen Zeugen für diese Dynamik, worin ein Austausch zwischen dem Unberechenbaren, dem Ereignishaften und dem Institutionellen stattfindet, und dieser Zeuge ist das Charisma. Das Charisma stellt die gesellschaftliche, institutionelle Form dar, den die Gratuität der Gnade annimmt. Die Institution Kirche ist nicht eine durchgeplante Organisation, die für streng begrenzte Aufgaben Funktionäre anstellt. Die Kirche ist nicht eine Organisation, die zunächst daran geht, durch die Schaffung einer Rechts- und Gesetzesordnung ihr Weiterleben zu sichern. Ihre gesellschaftliche Organisation hat es nicht darauf abgesehen, das zu verleugnen, worin unablässig ihr Ursprung präsent bleibt: die in der Geistesgabe bezeugte Gnade oder Huld Gottes.

Ich stelle nicht in Abrede, daß die geschichtlichen Untersuchungen Kolakowskis in eine Richtung weisen, die zur Gestalt eines Dilemmas führt; ich bestreite aber, daß diese Gestalt dermaßen vorherrscht, daß sie jedwede Form einer lebendigen Verbindung zwischen der Institution Kirche und dem, was gleichzeitig ihr Ursprung und Daseinsgrund ist: der Gnade oder dem Geist, ausschlösse. Das Indiz dafür, daß es um diese lebendige Verbindung geht, scheinen mir die Charismen zu sein.

Ich will sagen: Die Institution Kirche integriert, zumindest in ihrem Ursprung, die Möglichkeit des Unberechenbaren. Da die Charismen eine gesellschaftliche Funktion haben, im Dienst der Ziele der Gemeinschaft stehen, zeugen sie somit im Herzpunkt der Institution dafür, daß es für den Fortbestand der Institution selbst notwendig ist, sich nicht auf eine legale Ordnung, eine rational geplante Organisation zu beschränken. Die Charismen zeigen, daß die Verantwortungen innerhalb der Institution und für die Ziele der Gemeinschaft nicht einzig und allein Sache der Rechtsinstanzen sind, die gesetzlich festgelegt werden können. Es gehört zum Leben der Kirche in ihrem institutionellen Charakter, daß keine Rechtsgewalt in letzter Instanz über ihre Ausrichtung und Zukunft befindet. Die vorherrschende Idee, wonach in der katholischen Kirche die Rechtsinstanzen die Charismen kontrollieren und regeln, stimmt zwar, aber nur zum Teil, und ist voreingenommen. Mit gleichem Recht könnte man sagen, daß die Charismen die Rechtsinstanzen kontrollieren und regeln. In diesem Sinn gehört meines Erachtens das Unberechenbare und Gnadenhafte mit zur Institution. Die Charismen sind die Form, die einen Steg bildet zwischen dem Ereignishaften und dem Institutionellen, zwischen dem Gnadenhaften und dem Gesetzmäßigen, dem Unberechenbaren und dem Geplanten, dem Geist und der Struktur.

Gewiß bleibt die These Kolakowskis zum Teil gültig – nicht nur insofern sie namentlich im Katholizismus geschichtlich bestätigt wird, sodann in erster Linie deshalb, weil sie den Konfliktcharakter der Kirche aufdeckt. Durch ihr Eigengewicht neigt die Institution dahin, den Konflikt auszulösen oder auf Sünde zurückzuführen. In Wirklichkeit hängt der Konflikt mit der Institution selbst zusammen aufgrund des Zieles, das sie verfolgt: die Freiheit der Gnade gesellschaftlich und persönlich am Leben zu erhalten. Die Rechtsgewalt, die in der katholischen Kirche eine sehr ausgeklügelte klerikale Form erhält, organisiert sich, um die Gesamtheit der Initiativen im Griff zu haben, von de-

nen ihres Erachtens der Fortbestand und die Zukunft der Kirche abhängen.

Diese Tendenz erklärt, warum im Lauf der Geschichte sogenannte spiritualistische Bewegungen vielfach zurückgewiesen wurden. In den unvorhergesehenen, weil unvorhersehbaren Formen des Dienstes am Evangelium und an der Gemeinschaft wittert die Rechtsinstanz eine Gefährdung des errungenen Gleichgewichts und ein Abenteuer, das sie als sündhaft empfindet. Die Rechts- und Gesetzesinstanzen der kirchlichen Gewalt sind deshalb bestrebt, jede Initiative, die nicht von ihnen ausgeht, zu beaufsichtigen.

Noch heute haben die Begriffe «Auftrag» und «Sendung» nichts anderes zum Ziel, als diese Kontrolle zu rechtfertigen. Diese Begriffe relativieren gesellschaftlich und kirchlich jegliche Initiative, die nicht innerhalb des vom «Auftrag» abgesteckten Geländes erfolgt. Namentlich in Frankreich läßt sich der bevorrechtigte Status, dessen sich die katholische Aktion erfreut, kaum anders erklären. Gewiß ist die Organisation in manchen Fällen mehr formell als reell, und doch verrät sich in ihr, daß die Verantwortlichen nicht imstande sind, sich mit dem unzuverlässigen, unberechenbaren Charakter abzufinden, den das kirchliche Leben unter dem Wehen des Geistes annimmt. Weil man in den Kategorien «Auftrag» und «Sendung» denkt, will man in der Kirche oder Gemeinde von einer gesellschaftlichen Verantwortung, die nicht über die Rechts- oder Gesetzeshierarchien lief, nichts wissen. Es ist also kein Zufall, wenn die Gemeinschaft anstrebenden spiritualistischen Bewegungen sich im Lauf der Geschichte oft gegen die Gewalt der legalen Hierarchie erhoben haben.

Die von L. Kolakowski so geliebte Gestalt des Dilemmas entspricht einer Wirklichkeit: der kirchlichen Gewalt, gegen die die spiritualistischen Bewegungen angekämpft haben. Die Interessen, die von der Institution verteidigt werden, weil sich deren Leiter dafür entschieden haben, scheinen ihnen den Zielen, zu denen sie sich öffentlich bekannte, zu wenig zu entsprechen. Um das Feld ihrer Entscheidungen den spiritualistischen Bewegungen zu entziehen, bestrebte sich die Kirchenpolitik, die Gnade in ihrer Gratuität in den inneren Bereich zu verbannen, so daß dem Einbruch des Geistes kein gesellschaftlicher Raum gesichert war.

In Wirklichkeit steht diese Politik im Gegensatz zu der Struktur der Institution Kirche, weil diese von Anfang an das Charismatische als gesellschaftliche Form und nicht als rein inneres Lebenselement des Gläubigen in sich schließt. Infolgedessen verwehrt das Charisma innerhalb der Institution die Herrschaft des Legalen, Organisierten; es läßt nicht zu, daß eine Kaste, die ihren Status einzig durch die Legalität legalisiert, die gesellschaftliche Gewalt in der Kirche für sich allein beansprucht. Das Charisma betont, daß der Geist sich nicht zum Gefangenen des Innern macht; es bewirkt positiv, daß er die Macht besitzt, in der Institution und zugunsten ihres Zieles, des Lebens nach dem Evangelium, Männer und Frauen zu erwecken, für die die Sorge um das Reich Gottes an erster Stelle steht. Die These von L. Kolakowski, wonach die Gnade Ungeordnetheit und die institutionelle Kirche ihr notwendiger Gegenpol ist, wurzelt in der Feststellung, daß die Institution, die dem Gesetzmäßigen den Vorzug gibt und dabei doch die Oberhoheit der Gnade proklamiert, zwischen einer Anarchie (die, so gut es geht, auf die Innerlichkeit oder auf die Randzonen beschränkt wird) und einem Legalismus hin und her hinkt.

Wenn die Kirche trotz dieses Widerspruchs überlebt hat, wenn sie nicht unheilbar zerrissen worden ist, so deshalb, weil schließlich Stege zwischen der einen und der anderen Form, zwischen der Gnade und der Institution bestanden. Die Institution hat nicht zum Ziel, den unberechenbaren Charakter der Gnade zu leugnen oder deren Gratuität in die bloße Innerlichkeit zu verweisen; sie sucht auch in der Geschichte und somit im Gesellschaftskörper, den sie darstellt, sie in Erscheinung treten zu lassen, selbst wenn ihr das beständige schmerzliche Veränderungen abverlangt. In diesem Sinn ist das Charisma lebensnotwendig für eine Kirche, die unter dem Gnadencharakter des Evangeliums steht und vorhat, ihn durch das Gemeinschaftsleben zu bezeugen.

IV.

Diese Überlegungen über das Charisma als gesellschaftliche Form, die notwendig ist, um im kirchlichen Leben die Gnadenhaftigkeit und Unberechenbarkeit der Gnade des Evangeliums in Erscheinung treten zu lassen, veranlassen uns von neuem, die römische Verlautbarung über den Ausschluß der Frau vom Priesteramt zu überprüfen.

Die Ausübung eines Amtes in der Kirche ist ein Charisma; es ist nicht ein Recht in dem Sinn, den man heute beispielsweise dem Begriff Arbeitsrecht gibt. Von hier aus gesehen kann weder ein bestimmter Mann noch eine bestimmte Frau einen Rechtsanspruch auf ein kirchliches Amt erheben. Gott ist es, der vermittels der Gemeinde kraft des Geistes diejenigen erwählt, die der Christengemeinde behilflich sein sollen, ihr Ziel zu erreichen: das Leben nach dem Evangelium Jesu Christi. Trotzdem bleibt die Frage voll und ganz bestehen. Den Frauen den Zutritt zum Priesteramt zu verwehren, läuft nämlich auf die Vergesetzlichung des Priesteramtes hinaus. Es wird damit ein Gesetz geschaffen, worin man festlegt, daß menschliche Wesen aufgrund

ihres Geschlechtes, somit aufgrund einer natürlichen Gegebenheit, von vornherein davon ausgeschlossen sein sollen, vom Geist gepackt zu werden, damit sie in amtlichem Priesterdienst der Gemeinde beistehen. Damit macht man, ob man nun will oder nicht, die natürliche Bedingtheit zur Bedingung des Charismas. Hier sprengt nicht das Charisma das Institutionelle, sondern das Institutionelle engt das Charisma ein. Die Berufung auf einen nicht ausdrücklich geäußerten Willensakt Jesu genügt nicht, um die Beziehungsweise zu rechtfertigen, die hier zwischen dem Charisma und den Institutionalisierten hergestellt wird. Alle behutsamen Beteuerungen, man gehe dabei nicht von der Annahme aus, die männliche Natur sei der weiblichen überlegen, ändern nichts an der ausschließlichen Ausrichtung einer Gratuität, die zur Bevorzugung einer Naturgegebenheit gemacht wird. Was die Erklärungen betrifft, daß Jesus ein männliches Wesen war und daß folglich bloß Männer in symbolischer Stellvertretung Jesu der Eucharistiefeier vorstehen könnten, so laufen sie auf die Behauptung hinaus, daß beim heutigen kirchlichen Amt die Naturanlage wichtiger sei als der charismatische Odem, der sämtliche Schranken sprengt, in die Männer und Frauen – beide nach dem Bilde Gottes erschaffen – eingepfercht worden sind.

Die Sakramente haben ein seltsames Schicksal gehabt: sie, deren Bestimmung es ist, in menschlicher Symbolik aufgrund des freien Waltens Jesu die Gratuität und Unberechenbarkeit der Gnade anzudeuten, sind zu den Elementen eines Gesetzessystems geworden, an die man am wenigsten rühren darf. Statt Quell einer umgestaltenden Dynamik zu sein, gehören sie fortan zu der unveränderlichen Struktur. Man muß eine außerordentliche Energie aufwenden, um ihre Perennität und gleichzeitig ihren befreienden Charakter zu verteidigen. Dies eben will die römische Verlautbarung, indem sie zu beweisen sucht, es entspreche dem Frausein, keine priesteramtliche Verantwortung in der Kirche zu haben. So stellt das Weihesakrament eine Gesetzesgegebenheit dar, die von keinem Charisma gestört werden kann.

Diese römische Erklärung bezeugt, wie schwierig es für die katholische Kirche ist, aus dem Dilemma Gnade oder Institution herauszukommen. Ihre Tendenz, die Charismen zu vergesetzlichen, macht sich geltend trotz der seit dem Zweiten Vatikanum unternommenen Anstrengungen, eine Disziplin, die sich für die Glaubwürdigkeit eines Gesetzes wie für die Gratuität der Gnade als schädlich erwies, zu lockern. Das, was ich über die Frage der Zulassung der Frau zum Priesteramt geschrieben habe, ließe sich nämlich mit einigen Nuancierungen auch in bezug auf den zeitlosen Charakter des Weihesakraments oder über das Zölibatsgesetz sagen. Indem das Charisma auf das Unberechenbare hinweist, ist es ein Instrument, das die Institution lockert. Falls die Institution vom Charisma nichts wissen will, bringt sie Spannungen hervor, die zu Spaltungen werden.

Wenn man aus diesen Überlegungen zu einem römischen Dokument und zu einem geschichtlichen Werk einen Schluß ziehen soll, würde ich sagen: Wie mir scheint, sind die Charismen im Herzen der Institution Kirche eine Form der Gratuität und Unberechenbarkeit, die das Phänomen der Vergesetzlichung und Verhierarchisierung kontrolliert und regelt. Zu diesen Phänomenen kommt es in allen Religionsformen fast unwillkürlich, und sie sind für das Christentum umso schädlicher, als sie dem widersprechen, was von den offiziellsten Instanzen der Kirche proklamiert wird. Die hier kommentierte römische Verlautbarung bringt diesen Widerspruch zum Ausdruck: man will das Charisma vergesetzlichen und dabei aufzeigen, daß dies die Frauen keineswegs erniedrige, sondern im Gegenteil sich zu ihrer Befreiung auswirke. Die Kirche kann, was immer sie auch tun mag, nur diese Befreiung verkünden, sonst würde sie ihren Ursprung verleugnen.

Übersetzt von Dr. August Berz

CHRISTIAN DUQUOC

1926 zu Nantes (Frankreich) geboren. Dominikaner. 1953 zum Priester geweiht. Er studierte am Dominikanerstudium von Leysse (Frankreich), an der Universität Freiburg (Schweiz), an den Fakultäten von Le Saulchoir (Frankreich) und an der Bibelschule von Jerusalem. Er besitzt das Diplom der Bibelschule, ist Doktor der Theologie, lehrt an der Theologischen Fakultät Lyon und gehört dem Direktionskomitee der Zeitschrift «Lumière et Vie» an. Unter seinen Veröffentlichungen sind vor allem zu nennen «L'Église et le Progrès» und «Christologie», 2 Bände (Paris 1972). Anschrift: 2 Place Gailleton, F–69 Lyon 2, Frankreich.

Berichte

Paul Abela

Die Eucharistie feiern und zur Tat schreiten

Von den Gründen, die nach meiner Meinung eine Erklärung dafür liefern, daß der Dialog zwischen Kirche und Welt so schwierig ist, möchte ich aufgrund der Erfahrung eines dreißigjährigen tätigen, engagierten Lebens namentlich zwei hervorheben:

1. Das Wesentliche des Glaubens wird von der brüderlichen Liebe her gelebt und gewertet[1]. Das sakramentale Leben und ein Großteil des Gebets selbst gehören in die Kategorie der Mittel: Sie bilden ein Kräfteschöpfen, eine innere Erneuerung und Belebung *im Hinblick auf das Handeln*. Wenn auch, wie ich glaube, in ihrem tiefsten Lebensgrund und ihrer ontologischen Zielrichtung Religion über Moral und praktisches Handeln hinausreicht, so wird sie dennoch im praktischen Handeln verwirklicht und nach dem praktischen Handeln gewertet und beurteilt werden[2].

2. Eine inadäquate sprachliche Formulierung nährt ein tragisches Mißverständnis. Gewiß rührt es von der Ungeschicklichkeit, von der Unbeweglichkeit und der Trägheit der Kirche her; doch führt diese *Sprachkrise* auch dazu, die zugrundeliegende Theologie infrage zu stellen, die sie widerspiegelt: Muß man sie nicht allzuoft der Faulheit, der Anmaßung und der Erstarrung zuschreiben, die sich unter dem Mantel der Treue zum Buchstaben breit macht? So ruft eine solche Situation nach einer Umkehr, die darin besteht, aufmerksamer, verfügbarer zu werden, Vorstellungskraft und Kühnheit an den Tag zu legen gemäß der jeweiligen Situation – oder, wenn man dazu nicht fähig ist (denn es ist nicht jedermann gegeben, die schöpferische Verfügbarkeit aufzubringen, die notwendig ist), zurückzutreten[3].

Worte und Dinge

Als ich vor etwa zehn Jahren in Frankreich zusammen mit einigen anderen Laien in einer der Unterkommissionen für die Übersetzung und Anpassung der vier nachkonziliaren Eucharistischen Gebete mitarbeitete, haben mehrere von uns einmütig das Versagen einer gewissen traditionellen Sprache festgestellt. Bestimmte bisher in der Liturgie und in der Katechese beibehaltene Ausdrucksformen sind für unsere Zeitgenossen *bedeutungslos, unerheblich* geworden, – so etwa die Wörter: *Sühne, Loskauf, Opferlamm, Lamm Gottes, das ist mein Leib, Gott ist heilig, das Reich, die Macht und die Herrlichkeit* usw.... Dennoch konnten wir unsere Meinung nicht zur Geltung bringen; doch das Unbehagen bleibt, und diese Worte, die im Kern der liturgischen Texte stehen, bleiben uns im Halse stecken.

Tatsächlich muß zugegeben werden, daß derartige Ausdrücke, nachdem sie im Laufe der Jahrhunderte eine beachtliche Bereicherung erfahren haben, für den, der zutiefst aus ihnen lebt, einen in jeder Hinsicht realen, tiefen und achtunggebietenden Sinn besitzen. Doch für den Laien, der nun einmal im Raum der weltlichen Sprache lebt, verhindert die notwendigermaßen bescheidene Initation in Geist und Sinn dieser Worte nicht, daß ihr Bedeutungsgehalt abbröckelt, sich verdunkelt, ja sich geradezu verbirgt. Es bleibt der Eindruck einer allzu vagen, allzu bedeutungsarmen und auf die Dauer langweilenden, wenn nicht gar entstellenden oder entfremdend wirkenden Akkumulation. Tatsächlich wird der esoterische Charakter dieser Sprach- und Ausdrucksweise damit zur Quelle einer gewissen Knechtschaft (zum Mißbrauch des hierarchischen Druckes des Wissens und Könnens zugleich); zur Quelle einer Entfremdung (Mißverständnisse im Wesentlichen); zur Quelle eines Pharisäismus oder einer Abneigung. Bedarf diese Sprache, damit man ihr wirklich Geschmack abgewinnt, einer allzu langen Initiierung, so ist sie elitär und kann damit weder für die Masse der Gläubigen geeignet sein noch als lebendig ausgegeben werden (andernfalls wäre das unmoralisch).

Eine Sprache, die für *jedermann* und namentlich für die «Armen» passend ist, muß unmittelbar auf das Wesentliche hinzielen, muß zum Herzen dessen sprechen, der sich ihr öffnen möchte, und darf keine allzu bequemen Ausflüchte und Hintertürchen anbieten. Fernando Belo hat kürzlich in seinem Buch «Lecture matérialiste de l'Evangile de Marc» (Cerf, Paris) kritisch auf die seit allzu langer Zeit übliche Betonung des «sacrum», der Kategorien von rein und unrein, des Priestertums, des Mysterienhaften hingewiesen, die insgesamt befremdend wirkt, zum Schaden der ganz schlichten Forderung der Teilgabe, der Brüderlichkeit, des Schenkens und einer dementsprechenden praktischen Verhaltensweise: Man ist auf diese Weise zu einer Liturgie ohne Auswirkung auf die Lebenswirklichkeit gelangt, die in der Regel zu nichts unmittelbar verpflichtet und keine Verbindlichkeit besitzt.

Das Problem der Übersetzung – im weiten Sinne des Wortes –, das hier zur Sprache gebracht worden ist, ist zweifellos unerquicklich. Doch darf man angesichts der Fortschritte der Exegese, der Semantik und der

verfeinerten hermeneutischen Methoden wohl mit Recht annehmen, daß man es heute besser bewältigt. Bekannt ist auch heute noch die verheerende Auswirkung der buchstabengetreuen Übersetzungen, wie sie vor nicht allzulanger Zeit üblich waren[4]. *Schließlich muß man sich fragen: Sollte man nicht, gerade um richtig zu übersetzen und die Gedanken des Autors in einer anderen kulturellen Umwelt wiederzugeben, eher recht frei übersetzen, nach Maßgabe des Kontextes, und entsprechend transponieren?* Unter dem Druck einer immer allgemeiner werdenden missionarischen Situation sollten wir uns zu einer außerordentlichen Anstrengung zur Schaffung neuer Übersetzungen verstehen, die das wirklich Bedeutungsvolle in seinem wesentlichen Gehalt in unmittelbarer Weise bedeutsam und erheblich machen.

Um konkret zu werden, möchte ich aus meiner allereigensten personalistischen und vom Geist der Aktivität bestimmten Perspektive als Beitrag eine neue, abweichende Formulierung verschiedener Teile des Vaterunsers, des Einsetzungsberichtes und des Agnus Dei vorschlagen. Dabei werde ich jedesmal kurz auf die mir zugänglichen pastoralen, exegetischen oder semantischen Begründungen eingehen, in der Hoffnung, daß diese kurzen Abrisse eines Nichtfachmannes und die Anliegen, die dahinter stehen, die Bemühungen der Spezialisten anregen und herausfordern könnten im Sinne jener radikalen Erneuerung, die nach meiner Meinung unbedingt und mit größter Dringlichkeit bei den grundlegenden liturgischen Texten vorangetrieben werden muß, – daß sie aber auch einen befreienden Anstoß für die sprachliche Ausdruckskraft der Dichter[5] in diesem Bereich geben könnten, wie dies bereits mit einem gewissen Erfolg bei vielen neuen Kirchenliedern geschehen ist.

Das Gebet des Herrn, seine Doxologie und sein Embolismus

Für das Gebet des Herrn möchte ich, im Verhältnis zu dem 1966[6] neu festgelegten Text, bei drei der Schlußbitten eine Formulierung in einem aktiveren Sinne vorschlagen:

Anstatt zu sagen:
Unser tägliches Brot gib uns heute, vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern, und führe uns nicht in Versuchung,

schlage ich vor:
Gib uns, das Brot, das du uns schenkst, zu *erzeugen* und zu *teilen*, zu verzeihen, wie du verzeihst[7], und der Versuchung Herr zu werden.

Auch die Doxologie und der Embolismus, die zur gleichen Zeit in der ökumenischen Kommission aufeinander abgestimmt und neu festgesetzt worden sind, sollten nach meiner Meinung neu durchdacht werden: «*Denn Dein ist das Reich und die Macht und die Herrlichkeit*». Das ist bekanntlich eine buchstäbliche archaisierende Verwendung einer alten Formel. Doch unsere Lösungsbemühungen greifen nach vorn und nicht nach rückwärts. Ich finde in dieser Doxologie einen zugleich triumphalistischen, erdrückenden und vulgären Ton[8]; auf jeden Fall aber haben wir hier eine Anhäufung von Worten, die auf uns befremdend wirken[9]; ich schlage statt dessen eine Formulierung vor, die sich mehr in einer der folgenden Richtungen bewegt:

– Denn du bist die Quelle der Freude, des Glücks und des Friedens
– Denn du und sonst niemand bist unsere Kraft, unser Leben, unser Frieden
– Denn dein Reich ist Liebe, in der alles verziehen wird, damit alles gegeben wird
– Denn du bietest uns Anteil an einem Reich der Liebe.

Wo findet man schließlich im Vaterunsertext anders als in recht verhüllter und indirekter Form ausgesprochen, daß Gott Liebe ist und uns aufruft, selbst tätig zu lieben? Dabei ist dies doch der wesentliche Punkt der Botschaft des Evangeliums und allen mystischen Lebens[10]. Gleich ob es sich hier um Befangenheit, Ungeschicklichkeit oder eine von der unseren abweichende kulturelle Prägung handelt, – wir wollen uns kein Urteil über das Vergangene anmaßen, doch haben wir andererseits keinerlei Grund, *das Licht unter dem Scheffel zu halten:* Wir müssen vielmehr für unsere Zeit die richtungsweisende Dynamik dieser Botschaft in verständlicher Weise neu sagen.

Die eucharistische Feier

Wie Jesus sein Leben lang bezeugt hat, *sind wir* – und das ist der Kern seiner Botschaft – *gerufen, in der Dynamik der Liebe des Vaters brüderliche Liebe zu leben.* Im Herzen des Lebens der Kirche sollte die eucharistische Feier, das Gedächtnis des Herrn (Gedächtnis sowohl seines gesamten Lebens als auch des letzten Abendmahles, seines Leidens und seiner Auferste-

hung) das Wesentliche seiner Botschaft rekapitulieren und in uns seinen *Ruf neu beleben, in der Tat und in der Wahrheit zu lieben* (vgl. 1 Joh 3,18), das heißt uns dazu bringen, daß wir *zum Handeln* (wohlgemerkt in einer äußeren Handlung) *schreiten*[11].

Gewiß ist man sich einig darüber, daß *die Messe Engagement zur Liebe ist*[12] und daß die Feier selbst dies offenkundig machen muß. Doch wenn auch die nachkonziliaren Kirchengesänge, die in dieser Hinsicht oft eine bemerkenswerte Qualität aufweisen, davon in einer befriedigenden Weise Zeugnis geben, so bleibt dennoch die Tatsache, daß der *feste Boden* der gesamten Feier, gewissermaßen sein *harter Kern*, das heißt die *Einsetzungsworte*, so wie man sie heute sagt (einschließlich der sie begleitenden Gesten) dazu kaum einen direkten Bezug besitzen.

Tatsächlich konzentriert sich alles auf diese ganz kurzen Sätze mit ihrer außerordentlich dichten Synthese und – auf der anderen Seite – ihrem offenbar ganz ungewöhnlichen Symbolgehalt: «*Nehmt und eßt...das ist mein Leib. Nehmt und trinkt...das ist mein Blut.*» Und doch muß zugegeben werden, daß für nahezu alle Laien diese Worte keine unmittelbar erfahrbare Bedeutung besitzen und in sich weder anregend noch irgendwie begeisternd wirken. Nehmen wir sie buchstäblich, so laufen wir allenthalben Gefahr, einer Doppeldeutigkeit zum Opfer zu fallen, die diese Worte enthalten, die zumeist – und sei es in einem noch so symbolhaften Verständnis – eher an Magie und Anthropophagie denken lassen[13]. Natürlich gibt es detaillierte Erklärungen dazu. Doch die Zahl derer, denen sie zugänglich sind, denen sie angesichts des offenbaren Sinnes der verwendeten Worte so gegenwärtig sind, daß sie ein Empfinden für ihren tieferen Sinn haben, ist gering. Was die Mehrzahl der regelmäßig am sonntäglichen Meßopfer Teilnehmenden anbetrifft, so schlüpfen sie, obwohl es sich hier wirklich um den «harten Kern» des Ganzen handelt, gleich mit beiden Beinen unter die sichere Decke des Mysteriums. Praktisch deutet es jeder, wie er gerade vermag. Doch ist das wirklich unvermeidlich?

Wir glauben kaum, daß dies der Fall ist. Denn abgesehen von dem erwähnten pastoralen Aspekt würden verschiedene exegetische und semantische Überlegungen, wie mir (bei dem wenigen, was mir davon bekannt ist) scheint, es durchaus rechtfertigen, eine Neuübersetzung ins Auge zu fassen, die nicht buchstäblich ist, ja die eine recht freie Übertragung darstellt:

a) Man weiß heute, daß es sich hier nicht um Jesu allereigenste Worte (*ipsissima verba*) handelt, sondern um eine aus mehreren literarischen und symbolischen Elementen geschaffene Komposition, bestimmt für den liturgischen Gebrauch eines ganz bestimmten kulturellen Milieus (die Formulierung variiert im übrigen ein wenig je nach Autor und Tradition).

b) Man weiß auch, daß die Worte *Brot, Fleisch, Wein, Blut* in den semitischen Sprachen in ihrer Verbindung eine Nebenbedeutung besitzen, die keine wortwörtliche Übersetzung wiedergibt (dasselbe gilt für die Wahl der Species[14]).

c) Man weiß heute, daß der non-verbale Ausdruck mindestens ebenso bedeutungsvoll ist wie die gesprochenen Worte und daß er diese zu interpretieren gestattet[15].

Verweilen wir bei diesem Punkt einen Augenblick länger: Für das letzte Abendmahl berichten die Synoptiker und der Erste Korintherbrief von den Handlungen einer Austeilung des Brotes und und des Weines. Die Apostelgeschichte spricht vom *Brechen des Brotes* (im Hinblick auf die folgende Austeilung). Gerade an dieser *Handlung*, in der er selbst *mit seiner ganzen Persönlichkeit* lebte, da sie *ein ganzes Leben* zusammenfaßte, *in dem alles geteilt worden war*, ein Leben, ganz hingegeben (bis zum Tod für die, die er liebte), erkannten ihn seine Jünger nach der Auferstehung wieder. Diese Handlung faßte seinen letzten Auftrag – das *mandatum* – in sich zusammen. Denn durch diese Handlung werden sie ihn feiern, werden sie sich in seiner Denkweise und seinem Ethos erhalten[16].

d) Der globale Kontext der Evangelien müßte auch diese Worte erhellen und, falls man sie verlieren würde, gestatten, sie wiederherzustellen; erst recht der unmittelbare, nähere Kontext. Auf der anderen Seite aber hätten diese Worte, aus dem Evangelium herausgelöst, keinerlei Sinn und wären ohne jedes Interesse. Die von Johannes nach dem Dienst der *Fußwaschung* (eine weitere höchst bedeutsame Handlung) mit diesen Handlungen verbundene eindringliche Empfehlung: «*Tut dies* zu meinem Gedächtnis», könnte sehr wohl über die genannten Handlungen im Rahmen des letzten Abendmahles hinaus den Ruf enthalten, in dieser Weise zu leben, wie er es sein ganzes Leben lang getan hat und es nun in symbolischer Form in Erinnerung bringt, – *in den Handlungen wahrhaftiger Liebe. Die liturgische Feier wird dann in der Vereinigung mit Jesus und mit dem, was er gelebt und gepredigt hat, ein neuer Einsatz aus dem Gelebten auf das hin, was in Zukunft gelebt werden wird.* Oder sie wird eine Erinnerung, ein Anreiz, Erneuerung unseres Hoffens und unserer Ausblicke auf das Handeln, das uns aufgegeben ist: Das ist der Grund für diese Feier.

Wenn wir auf die in Gebrauch befindlichen traditionellen Worte zurückgreifen, so läßt sich ebenfalls der Entwurf einer flexibleren Variante herausarbeiten. Einerseits bezeichnen *Fleisch und Blut* bekanntlich die gesamte Person in ihrer historischen Gestalt[17] und kei-

neswegs irgendwelche von ihren Komponenten für sich getrennt genommen. Man könnte also bei der Austeilung des Brotes ohne weiteres übersetzen: *«Das bin ich»*, wobei das *«Das»* die Geste des Austeilens meinen würde. Wir hätten damit eine Symbolik im Handeln, die auf ein Handeln hinzielt[18]. Bei der Austeilung des Bechers hätten wir eine Geste der Verbrüderung, die Zugang gäbe zu einer Art Blutsbrüderschaft (durch einen Bundesschluß), also eine ganz andersartige Handlung und keineswegs eine einfache Doublette der vorhergehenden (von der sie im übrigen die Dauer eines ganzen Mahles trennte)[19]; sie wird besser in der lukanischen und paulinischen Wendung: *«Dieser Becher ist der neue Bund in meinem Blut»* (als in der des Mattäus und des Markus) wiedergegeben; eine solche Interpretation wie die eben entwickelte könnte auch einen Grund dafür abgeben, daß man die Austeilung des Bechers seltener vornimmt als das *Brotbrechen*.

Ein anderes Element, das eine gewisse Flexibilität birgt, aber nur selten ausgewertet wird, liegt darin, daß in den semitischen Sprachen das Verb «sein» bekanntlich in solchen Sätzen nicht auftreten konnte. Pastor Westphal hat daher unbedenklich übersetzt: «Das *stellt* meinen Leib *dar*...das *symbolisiert* den Bund in meinem Blut» (Dict.Encycl.de la Bible / 1956).

Ist also der *Bedeutungsgehalt* klar erkannt, so muß man ihn, ohne sich von dem ursprünglichen Ereignis und der originalen Einsetzung zu lösen, durch neue Handlungen und Worte (wie auch Species), die ihn auf eine möglichst *bedeutungsstarke* Weise aussagen, zum Ausdruck bringen können. Auf der Grundlage dieser Option würde ich es daher für wünschenswert halten, wenn Fachleute, die sich mit diesem Anliegen identifizieren könnten, ihre Forschungen in dieser Richtung mit größerem Nachdruck vorantrieben, als es mir persönlich möglich ist. Schließlich möchte ich nahelegen und die Frage stellen, ob eine derartige Übertragung ihre Rechtfertigung nicht von dem Begriff der *Transfinalisation* aus finden könnte, der vor mehr als zehn Jahren von Schillebeeckx geprägt und vertreten worden ist.

Das Wesentliche durch einfache Handlungen und Worte ausdrücken, deren Bedeutung und Tragweite jedermann in dem Milieu, für das sie komponiert worden sind, gleich zu erfassen vermag – entspricht das nicht genau den Richtlinien der Konzilskonstitution über die Liturgie[20]? Das würde ebenso für die Länder von Nutzen sein, in denen die missionarische Tätigkeit und die Katechese erschwert oder gar in den Untergrund gedrängt sind. Und schließlich würde sich daraus ein beachtlicher Boden der Verständigung für das ökumenische Gespräch ergeben.

Zur Veranschaulichung dieser Gedankengänge seien *zwei frei transponierte Formulierungsvorschläge für den Einsetzungsbericht* angefügt, in die das Engagement der Teilnehmenden von vornherein in einer Weise integriert ist, daß die Verkündigung des Wortes und der Orthodoxie unmittelbar zur Orthopraxie aufruft:

Wir feiern Jesus Christus

Wir feiern Jesus Christus, der *die Liebe in Person* war[21].

Um uns zu immer stärkerer gegenseitiger Liebe zu führen,
ruft er uns zur Versammlung
unter dem Zeichen des ausgeteilten Brotes und Weines,
so wie er es selbst mit seinen Freunden getan hat am Abend vor seinem Leiden bei seinem letzten Mahl;
sein Leben und seine Botschaft waren ganz in dieser Handlung enthalten.
Und an dieser Handlung haben seine Jünger ihn immer wieder erkannt[22].
An diesem Abend teilte er, nachdem er dem Vater Dank gesagt hatte,
Brot und Wein mit den Anwesenden
und sagte: das ist mein Leben und mein Blut,
hingegeben aus Liebe zu euch und zu allen,
um euch zu befreien und euch in Liebe zu vereinen.
Tut ihr desgleichen,
liebt einander, wie ich euch geliebt habe,
und ihr werdet in mir das Leben und die Freude haben ohne Ende.

Wir sind nun versammelt

Wir sind nun versammelt, um Jesu zu gedenken,
um von seinem Leben zu leben und unbeirrt voranzuschreiten.
Da er die Seinen geliebt hatte, liebte er sie bis ans Ende.
Bei seinem letzten Mahl teilte er, da er sein Leben geben wollte für seine Freunde,
das Brot und den Wein aus und sagte: Ich habe alles gegeben.
Tut ihr desgleichen!
Eßt von meinem Brot, trinkt von meinem Wein und lebt von meinem Leben,
und ihr werdet das Leben und die Freude in Fülle haben.
Wir nun, die dieses Brot und diesen Wein teilen,
die gemeinsam teilhaben am *Leib* Christi, um ein *Leib* zu sein,
die in dem in seinem *Blut* geschlossenen Bund Brüderschaft schließen, um ein *Blut* zu sein,
wir verpflichten uns zu einem Leben der Hingabe,

gleich dem Seinen im Dienst unserer Brüder, in Gemeinschaft mit ihm,
um eine gerechtere und brüderlichere Welt aufzubauen und so sein Leben und seine Freude in Fülle zu erlangen.

Lamm Gottes

«Lamm Gottes...erbarme dich unser, ...gib uns den Frieden.»

Unbestreitbar kommen in diesem ehrwürdigen Text bestimmte Aspekte unserer menschlichen Verfassung sowie gewisse Extremsituationen zum Ausdruck[23]. Doch sein Tenor entspricht einer passiven Spiritualität, die in dem Leid selbst einen Wert erblickt. Für andere Aspekte der Heilsökonomie, namentlich aber für eine personalistische Spiritualität, muß dieser Text nahezu von Anfang bis Ende abgelehnt werden.

Nach Baumstark geht der liturgische Gebrauch dieser Anrufung auf das achte Jahrhundert zurück; sie ist häufig durch Bezugnahme auf eine der Jesaja-Stellen über den *leidenden Gottesknecht* motiviert worden: «Er öffnete den Mund nicht, gleich einem *Lamm*, das zur Schlachtbank geführt wird» (Jes 53,7). An diese Stelle hält man sich für gewöhnlich und leitet daraus eine gewisse Theologie des Leidens und des Kreuzes und einen mehr passiven Weg zum Heil ab[24]: Man *nimmt* das Übel *auf sich* und wird davon *einzig und allein* durch Gottes Eingreifen befreit; man kann sich gedulden, bitten und flehen und warten, daß das Leid vorübergeht. Man ist dabei auf eine *Objekts*situation, auf ein *passives* wenngleich aus einer Stärke heraus erwachsendes und bewußtes Verhalten zurückverwiesen. Eine zwar in einer Hinsicht logische Interpretation, und doch zweifelhaft und für viele unerträglich. Wir müssen daher untersuchen, ob es nicht eine andere Interpretation gibt, die ebenso möglich ist.

Und tatsächlich gibt es eine andere theologische Schule, die an unsere Mitwirkung am Werk Gottes appelliert: Im Anschluß an Paulus (1 Kor 3,9) bewegt sich Augustinus bereits in dieser Richtung, wenn er sagt: *«Gott, der dich ohne dein Zutun geschaffen hat, rettet dich nicht ohne dein Zutun.»* Gilt nicht überdies eine der Seligpreisungen denen, die *Frieden schaffen*, und der tätigen Rolle, die von ihnen erwartet wird? Und eine andere denen, die kämpfen und *verfolgt werden um der Gerechtigkeit willen?* Und schließlich hat kürzlich im Geist der Theologien der Befreiung noch Dom Fragoso geschrieben: «Wird das Evangelium in einer Weise verkündet, daß es zur Passivität, zur Resignation, zum Konformismus und zur Hinnahme jeglicher Ungerechtigkeiten veranlaßt, so ist es nicht mehr das Evangelium Jesu Christi.»[25] Es ist indessen nicht zu bestreiten, daß unser altes *Agnus Dei* Gefahr läuft, derartige Verhaltensweisen zu wecken und zu fördern.

Ja, man kann das prophetische Zeugnis des Jesaja durchaus in unserem Sinne neuinterpretieren, ohne es ablehnen zu müssen. Man braucht nur die oben zitierte Stelle bis zum Ende zu lesen und dem, was folgt, einen Vorrang einzuräumen: *«Er bringt sein Leben dar...er hat sich selbst ausgeliefert* (wie es im Vierten Eucharistischen Gebet aufgegriffen ist und es bereits Joh 10,11. 15. 18 anklingen läßt). Damit befindet man sich in einer der *passiv leidenden* und naiven Interpretation des Lammbildes gerade entgegengesetzten Position: *Es gibt eine wohl überlegte Entscheidung, ein mutiges und gewolltes Handeln*, das stärker an das Bild des *Helden* erinnert (vgl. Jes 49,2. 24)[26].

Im übrigen eröffnen uns die moderne Exegese und Semantik ebenfalls noch andere Perspektiven: Für Dodd handelt es sich eher um einen *Widder*, einen *«Sündenbock»*, um einen Vorkämpfer, der dem Feuer der Schlacht trotzt. Auf keinen Fall würde es – abgesehen von einer vagen Analogie – sich um das Osterlamm handeln, besser gesagt: das Paschalamm. Nach Meinung von Ball läge hier möglicherweise sogar ein Wortspiel – wenn nicht gar eine Verwechslung – vor zwischen *Taleh*, was auf Hebräisch «Lamm» heißt, und *Talya*, was im Aramäischen «Diener» bedeutet. Zumindest könnte man doch sagen: *Knecht Gottes –, der du die Sünden der Welt auf dich nimmst...»*

Bei Kindern im Religionsunterricht hat man beobachtet, daß sie vergaßen, daß es sich um ein Lamm handelt und daß sie, weil ihnen das weiter nicht wichtig zu sein schien, ganz unterschiedliche Neuinterpretationen brachten: Für die einen wurde aus dem Lamm eine *«Ziege* Gottes», für die andern ein *«Eselchen* Gottes» (sic!).

Um dem aus dem Wege zu gehen, was das Lamm-Bild an Passivität und Naivität in sich trägt, hat Patrice de la Tour du Pin für ein reichlich frei komponiertes Eucharistisches Gebet das Bild des *Pferdes* vorgeschlagen zur Symbolisierung des Mutes, der Intelligenz und der sprichwörtlichen Treue dieses Tieres.

Ob Lamm, Widder, Pferd, ob Ziege oder Eselchen – man kann sich fragen, ob der gesamte *Symbolbestand aus der Tierwelt*, der in der Bibel so ausgiebig gebraucht wird und eben in einer Bauern- und Hirtenkultur entstanden ist, für unsere vorherrschend industrielle, technische und städtische Zivilisation überhaupt noch in ausreichendem Maße geeignet ist, positive Assoziationen und Gedanken zu wecken. Schließlich kann man sich tatsächlich fragen, ob die in vollem, hellem Bewußtsein getroffene Entscheidung eines Menschen, seine Haut (sein Leben) aufs Spiel zu setzen, den Vergleich mit einem Tier verträgt, gleich wie hoch seine Verdienste sein mögen...

So möchten wir unsererseits auch hier vorziehen, die Dinge klar und deutlich auszusprechen: Wir legen Wert darauf zu sagen, daß *er sein Leben für uns gegeben hat und uns ruft, desgleichen zu tun* (und uns nicht mit Trauergesängen zu begnügen im Gedanken an das «geopferte Lamm» und dabei zu sagen: «Herr, Herr»). Daraus ergäbe sich zum Beispiel ein Text wie der folgende:

«Herr Jesus, der du dein Leben hingibst aus Liebe zu uns, laß uns besser teilen... laß uns besser uns selbst hingeben... laß uns den Frieden aufbauen... laß uns deine Freude finden.»

Abschließende Zusammenfassung

Seit der Vorbereitung auf das Zweite Vatikanische Konzil und vor allem seit dem Konzil selbst ist manches geschehen, um unsere Liturgie der heutigen Zeit anzupassen. Man kann sich nur darüber freuen. Will man aber für unsere Zeit dem Glauben und seiner gottesdienstlichen Feier im Sinne eines unserer Zeit gemäßen tätigen und engagierten Lebens Ausdruck verleihen, so bleibt noch manches zu tun. Ich zweifle nicht daran, daß man auf diesem Gebiet wie auf anderen in der Lage sein wird, mit der Hilfe des Heiligen Geistes «das Antlitz der Erde zu erneuern». Doch um der Kirche eine neue Jugend zu verleihen, gilt es gleich den ersten Christen Vorstellungskraft, Mut und Kühnheit an den Tag zu legen unseren Verfolgern von allen Seiten gegenüber. Dann wird man ohne Bruch von der eucharistischen Feier zur Tat schreiten können.

[1] In der Katholischen Aktion beruft man sich immer wieder auf die Notwendigkeit des *Zeugnisses*. Doch dies ist nicht wie die *Caritas* ein Selbstzweck. Es ist nur eine Folge dessen, was gelebt wird. Sein Versagen muß uns nichtsdestoweniger beunruhigen und uns die Frage nach der Qualität dessen, was gelebt wird, nahelegen. – P. Regamey, Charité d'abord, qu'est-ce à dire?: Cahiers St. Jacques (1954).

[2] «Wir werden gerichtet werden nach unserer Liebe», sagt Johannes vom Kreuz. Es geht also nicht um eine peinlich genaue Beobachtung einer Moral, sondern um eine Dynamik der Liebe (*virtus*). Daß «Prostituierte im Heimmelreich vor uns den Vorrang haben können», müßte uns in diesem Punkt nachdenklich machen.

[3] Darauf beruht der Anspruch gerade der Charismatiker der Hierarchie gegenüber.

[4] «Die wortgetreue Übertragung... erzeugt Interpretationsirrtümer... Es ist notwendig zu übersetzen, ja zu transponieren.» – M. Riquet, Une transposition nécessaire: Foi et Langage, 1 (1976).

[5] Es besteht kein Mangel – weder an Exegeten noch an Dichtern. Doch allzuoft hat man sie abgedrängt, in die Randzonen der Kirche verwiesen oder ihnen den Maulkorb angelegt.

[6] Bekanntlich ist der Text (vgl. La Maison Dieu 85 [1966]) heftig kritisiert worden von J. Carmignac, Recherches sur le Notre Père (Letouzey, Paris 1969).

[7] Vgl. Lk 6, 36–38.

[8] Eine Umfrage war der Annahme vorausgegangen. Ich gehörte zu denen, die die vorgeschlagene Formel abgelehnt und bekämpft haben. Siehe excursus in fine.

[9] Siehe excursus in fine.

[10] Dasselbe gilt für die traditionellen Credo-Formulierungen. Doch manche Credo-Gesänge berücksichtigen heute dieses Anliegen bereits.

[11] Das äußerlich sichtbare Handeln bleibt der Prüfstein. Vgl. 1 Joh 4,20 usw...

[12] Thema einer Arbeitssitzung, die 1950 in Frankreich von der Pastoralliturgischen Arbeitsstelle (Centre Pastorale-Liturgique) veranstaltet wurde. (Vgl. La Maison de Dieu, 24 [1950].)

[13] In dieser Hinsicht erscheint es mir bedauerlich, daß man in den nachkonziliaren Eucharistischen Gebeten den Ausdruck beibehalten hat: «Brot und Wein, die Leib und Blut Christi werden sollen», was mehr zu einem Irrtum führt, als wenn man von neuer «Bedeutung» spräche. Die Katecheten sprechen von der «geheimnisvollen Verwandlung» des Brotes und Weines in Leib und Blut Christi. Kurzum: das Sakrament erfährt eine magische Interpretation. In einem anderen Zusammenhang betitelt H. Haddad bezeichnenderweise bei der Schilderung eines Falles von Kannibalismus unter Überlebenden einer Katastrophe sein Buch mit «La Céne» (Das Abendmahl). (Albin Michel 1975).

[14] Das Objekt ist auf der Ebene des Symbols für eine Sinn-Kommunikation bestimmt: Es muß ebenfalls übersetzt werden können, denn das in Erinnerung gebrachte Ereignis soll aktualisiert werden, was eine imitierende Reproduktion ausschließt (Vgl. unseren Artikel in «Notre Combat» April 1976: La dernière Cène et l'institution eucharistique. – In manchen Gegenden der Erde würde man Brot und Wein tunlichst durch Reis oder Honig, den Wein entsprechend durch Bier oder Tee ersetzen.

[15] Vgl. Heinz Schürmann, Jesu Abendmahlsworte im Licht seiner Abendmahlshandlung: CONCILIUM 4 (1968) 771 ff. – Siehe auch Franz Leehman, La parole visible (Delachaux 1971).

[16] Vgl. Lk 24,35; Joh 15,12; Apg 3,42 usw.

[17] Vgl. den Kommentar der Bible de Jérusalem zu Joh 1,14 und Mt 16,15.

[18] Mehrere Autoren denken an eine solche Interpretation (Jeremias, Kilmartin, Thierry, Mertens...) Eine ganze Anzahl alttestamentlicher Propheten haben aus pädagogischen Erwägungen (oder orientalischer Ausdrucksgewohnheit) Symbolhandlungen vorgenommen, indem sie eine symbolische Handlung ihrem Wort beifügten oder eine in sich selbst bedeutungsvolle Handlung gesetzt haben. Hat nicht etwa auch Diogenes Bewegung demonstriert, indem er ging? Und ein spanisches Sprichwort sagt: *Was man hört, das hört man an, was man sieht, das ahmt man nach.* – Eine beispielhafte Handlung weckt Orthopraxie, ja provoziert sie. Die *Sache* an sich (zusammen mit Worten) weckt *Betrachtung* und *Kommentare: Orthodoxie.* Wenn wir sagen, daß *er mit seiner ganzen Persönlichkeit in dieser Handlung zu finden ist,* so verstehen wir darunter zunächst, daß beim letzten Abendmahl (oder nach der Auferstehung) eine solche Handlung bereits etwas Weiteres zu seiner physischen Präsenz hinzufügte. In der Folgezeit sollte bei unseren liturgischen Feiern *die Präsenz* in dynamischer Form durch die *Geste des Austeilens* zeichenhaft dargestellt werden und nicht allein in der Materialität der (in statischer Weise) *transfinalisierten* Species.

[19] Es gibt einen französischen Ausdruck: Boire un coup (einen Schluck trinken), ursprünglich: Boire *une coupe* (einen Becher trinken), mit der Bedeutung, *sich verbrüdern*. Das bedeutet etwa dasselbe wie die feierlichere Handlung des gemeinsam getrunkenen Glases Champagner bei unseren großen Festen oder noch besser: wie das Kalumet des Friedens, das die Indianer Nordamerikas rauchten. Das alles sind kollektive Handlungen, die eine *Gemeinschaft der Hoffnung* bekunden.

[20] «Es bedarf nicht einer Vielzahl von Erklärungen, um es zu verstehen» (Liturgiekonstitution 34).

[21] Der menschgewordene Gott = die Liebe in Person (unter uns).

[22] Diese zu seinem Andenken und in Gemeinschaft mit ihm wiederholte Handlung bekundet in symbolischer Form seine Gegenwart.

[23] Es gibt Augenblicke, in denen, niedergeschmettert von Unglück und Schmerz, erdrückt von Katastrophen, in Schwäche und Krankheit gestürzt oder im Bewußtsein seines tragischen Endes, der Mensch nur noch seinen Gott anrufen kann: «Erbarmen, Herr». Auf jeden Fall kann das Leid durch den Blick auf Gott umgewandelt und verklärt werden. Und doch ist das Leid ein Übel, das, soweit es in unserer Kraft steht und auf uns ankommt, bekämpft werden muß. Daher ist das schlimmste Leid das, dessen aktive oder passive Ursache der Mensch ist: Vgl. Quel homme, quel Dieu (S. 103) (Fayard 1976). Daher die ungemeine Wichtigkeit, daß wir die Frage stellen, welches Leid von uns abhängig ist.

[24] Das alte Motiv der christlichen Resignation, ergänzt durch eine gewisse Schmerzverliebtheit und eine Art Theologie des Kreuzes, die seit mehr als fünfzig Jahren von den Theologen abgelehnt wird und von Mounier gebrandmarkt wurde, lebt weiter in der Ausdrucksform der Liturgie; es wird nicht leichtfallen, sie hier auszurotten, doch ist es unerläßlich. Vgl. C. Duqoc, Das Kreuz Christi und das Leid des Menschen: CONCILIUM 12 (1976) 587.

[25] Dom Fragoso, Evangile et révolution sociale (Le Cerf, Paris 1969).

[26] Auf dem Kongreß des Weltverbandes der Christdemokraten, im Dezember 1975 in Rom, erklärte Paul VI.: «Der Name Christ kann ein Zeichen des Widerspruches sein, ja sogar *Heldentum* erfordern» (Man spricht nicht mehr von Opferleiden).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

PAUL ABELA

1921 in Kairo geboren. Verbrachte seine Jugend in Ägypten und im Libanon. Seit 1950 lebt er in Paris. Von Beruf Ingenieur. Er ist verheiratet und hat ein Kind. An die zwanzig Jahre lang führte er Berechnungen für Eisenbeton verschiedenster Verwendung durch. Dann verlegte er sich auf die sozialen und ökonomischen Probleme der Zusammenarbeit mit der Dritten Welt, namentlich im Hinblick auf den planmäßigen Einsatz des menschlichen Potentials. Er verfaßte mehrere Artikel technischer und sozio-ökonomischer Thematik. 1975 wurde er vom Internationalen Arbeitsamt in Genf für die Durchführung umfangreicher Programme öffentlicher Arbeiten engagiert, die dazu bestimmt waren, die Arbeitslosigkeit in den am wenigsten entwickelten Ländern zu bekämpfen. Sein Einsatz für die Unterbringung der Allerärmsten und die Entwicklung der Dritten Welt veranlaßten ihn zur Teilnahme an den verschiedensten Aktionen und ließen ihn schließlich Mitglied der Sozialistischen Partei werden. Neben seinem Familien- und Berufsleben und seiner politisch-sozialen Tätigkeit nahm er aktiv an der biblischen und liturgischen Erneuerung in Pfarrgruppen, auf Arbeitstagungen und in der personalistischen Bewegung «La Vie Nouvelle» teil. In den Jahren 1967–1968 arbeitete er in Frankreich in einer Unterkommission für die Anpassung der vier hauptsächlichsten Eucharistischen Gebete der postkonziliaren Liturgie mit. Auch in diesem Sachbereich veröffentlichte er mehrere Artikel und Besprechungen in Zeitschriften wie La Vie Spirituelle, Parole et Mission, Notre Combat, Esprit, La Vie Nouvelle usw. Anschrift: 29 Avenue Voltaire, F–01210 Fervey-Voltaire/Frankreich.

Jean-Claude Sagne

Literatur über die Charismen und die charismatischen Bewegungen

Die innere Heilung

Unter der in charismatischen Kreisen schnell anwachsenden literarischen Produktion habe ich eine stark begrenzte Auswahl getroffen und dabei vor allem das berücksichtigt, was die «innere Heilung» betrifft.

Innere Heilung ist das Aufwallen der spirituellen Erfahrung in unserem Gefühlsleben, das Friede und Freude, Versöhnung und Einheit hervorruft. Die Themenstellung mag allzu beschränkt erscheinen. Ihre Bedeutung liegt darin, daß es eine Aufarbeitung der gesamten spirituellen Erfahrung erfordert. Von der inneren Heilung sprechen ist das Gleiche wie sich über die Wege des inneren Lebens und den Vorgang der Gottesbegegnung äußern. Das Interesse des Themas liegt im übrigen nicht ausschließlich im Theoretischen. Innere Heilung meint unter einem bestimmten Aspekt die Reinigungen der spirituellen Erfahrung, die diese als authentisch ausweisen und ihnen Dauer verleihen.

Zur Bearbeitung des Themas der inneren Heilung habe ich mich auf drei Bücher gestützt. Sie liegen den von mir hier vorgetragenen Überlegungen zugrunde.

Das erste ist von Michael Scanlan, T.O.R., Inner Healing (New York, Paulist Press 1974 / Französ. Übersetzung, La guérison intérieure, La Pneumatique, Paris, 1975). Das zweite ist von Francis Mac Nutt OP, Healing (Ave Maria Press, Notre Dame, Indiana, 1974), 333 Seiten. Das dritte ist von Ovila Melançon CSC, Guérison et Renouveau charismatique (Kanada 1976), 184 Seiten. Die Autoren sind drei katholische Priester, Mitglieder der charismatischen Erneuerungsbewegung.

Wenn ich im weiteren die spirituelle Erfahrung, die diese Autoren schildern, auf meine Weise darlege, so habe ich dabei keineswegs die Absicht, diesem oder jenem Punkt ihrer Lehraussage eine Kritik entgegenzustellen. Die gelebte Erfahrung, die die Quelle ihrer Inspiration darstellt, ist dieselbe, aus der ich auch lebe. Ich gehöre selbst seit 1973 der charismatischen Erneuerung an und möchte nur in einer klaren und verständlichen Weise und mit einem nüchternen Blick vorlegen, was uns hinsichtlich der inneren Heilung zu erleben geschenkt wurde. Ich möchte meine Überlegungen in

drei Themen aufgliedern: der spirituelle Kontext der inneren Heilung; die Wege der inneren Heilung; die Lehren der inneren Heilung.

1. Der spirituelle Kontext der inneren Heilung

Die innere Heilung unterscheidet sich von der physischen wie von der spirituellen Heilung (vgl. Mac Nutt, aaO. 163). Physische Heilung ist das Verschwinden einer organischen Krankheit, wenn man darin ein Tätigwerden Gottes erkennt. Gottes heilendes Handeln kann verschiedene Wege beschreiten, angefangen bei der Behandlung durch Ärzte und der Wirkung verschriebener Medikamente. Das Wesentliche an der physischen Heilung ist, daß sie als Geschenk Gottes selbst angenommen wird. Die spirituelle oder seelische Heilung ist Gottes Verzeihung, die uns schenkt, daß wir bereuen, von unserer Sünde Abstand nehmen, uns einem neuen Leben unter der Herrschaft der Liebe öffnen.

Die innere Heilung ist nicht so einfach zu bestimmen und zu umschreiben. Alles hängt hier davon ab, was man unter «inner» versteht. Ich gebe zunächst die Definition von Michael Scanlan wieder: «Die innere Heilung ist die Heilung des inneren Menschen. Unter ‹innerer Mensch› verstehen wir den intellektuellen und affektiven Bereich, die Bereiche des Willens, die man gemeinhin Vernunft nennt, das Herz und den Willen (Scanlan, franz. Übersetzung, 10). Die innere Heilung ist also eine Heilung der psychischen Verfassung. Sie betrifft nicht unmittelbar das Verhältnis zu Gott und das theologale Leben, sondern die Struktur unserer Intelligenz, unseres Willens, unseres Gedächtnisses und unserer Ansprechbarkeit im Gefühlsbereich. In einem weiten Sinne könnte man sagen: Innere Heilung ist die Heilung des Herzens, insofern das Herz den Durchgang zwischen Leben der Gnade und unserer Gefühlsansprechbarkeit darstellt.

Die Darstellung der inneren Heilung ist keineswegs eine Schilderung der Entwicklung des Verhältnisses von Person zu Person, noch weniger eine Sammlung von Anweisungen oder speziellen Techniken. Der Ausgangspunkt der inneren Heilung ist ein Blick auf die Präsenz Jesu, der durch die Macht und die liebende Zuwendung des Heiligen Geistes Scharen von Kranken eine vollständige Heilung geschenkt hat. Nun ist aber «Jesus Christus derselbe, gestern, heute und in alle Ewigkeit» (Hebr 12,8). Die innere Heilung bezieht sich zunächst auf die Heilungsmacht, die Jesus heute in seiner Kirche an denen wirksam werden läßt, die ihn voll Glauben darum bitten. Innere Heilung ist somit ein Tätigwerden Jesu selbst im Herzen der Gläubigen. Sie ist zwar nicht dasselbe wie die spirituelle Heilung, doch davon keineswegs trennbar, denn sie scheint deren Auswirkung und Ausweitung zu sein.

Wenn wir von innerer Heilung sprechen, so liegt dem ein spezifisch spirituelles Verständnis psychischer Störungen, ja der Geisteskrankheit, zugrunde. Bei jeder anhaltenden Schwierigkeit, die wir im Ablauf unseres psychischen Lebens verspüren, mag es sich nun um unsere Urteilsfähigkeit oder unsere Affektivität handeln, besteht aller Grund, uns selbst zu befragen, um einen eventuellen spirituellen Ursprung der erfahrenen Störung zu entdecken. Nicht jede psychische Schwierigkeit ist Folge einer Sünde. Die Art und Weise, wie wir hic et nunc die Schwierigkeit erleben, vermag uns einen Hinweis auf ihren Ursprung zu geben. Wird eine Prüfung in Gestalt einer Beeinträchtigung der Gesundheit in Frieden und Lobpreis angenommen, so besteht keinerlei spezieller Anlaß, den Ursprung dieser Erkrankung in einem früheren Fehler zu suchen. Ergeben sich die psychischen Störungen aber aus Schwierigkeiten zu glauben, zu beten, sich dem Herrn anzuvertrauen, so stellt sich die Frage nach ihren spirituellen Wurzeln. Vergangene Sünde läßt immer ihre Spuren zurück dergestalt, daß sie uns Hinnahme und Herrschaft über uns selbst schwieriger macht. Die Sünde – sowohl die Ursünde wie die persönliche – ist erste Ursache jeglichen menschlichen Elends (Melançon, aaO. 99).

Eine der typischsten Folgeerscheinungen der persönlichen Sünde ist die Bildung einer oder mehrerer Fesseln. Diese nur schwer greifbare Realität erfordert eine nähere Erklärung. Halten wir uns an das Bild der Fessel. Eine Fessel ist eine Art Bindung, die mehr oder minder tiefgreifend unsere spirituelle Freiheit und uns dadurch hindert, uns vollends der Liebe Gottes zu überlassen. Das Vorhandensein spiritueller Fesseln läßt sich an einer Reihe von Anzeichen erkennen. Die Stimmung des Menschen ist stark veränderlich mit plötzlichen Anwandlungen von Traurigkeit, Zorn oder Depression. Der Gläubige erfährt dabei häufig Schwierigkeiten beim Beten, beim Lesen des Wortes Gottes, beim Empfang der Sakramente der Kirche (namentlich beim Empfang des Sakramentes der Versöhnung), Schwierigkeiten, sich ganz wie ein Kind in Gottes Hand zu geben, sich der Jungfrau Maria anzuvertrauen. Sind seelische Fesseln vorhanden, so ist der Glaubensfrieden häufig gestört und das Lobgebet nahezu unmöglich.

Die Fessel ist die Spur früherer Sünden, die unser Gottvertrauen versiegen lassen haben. Im Zentrum der meisten Fesseln liegt die Furcht: Furcht angesichts der Vergangenheit oder vor der Zukunft; Furcht vor einem Fall oder vor einem Rückfall; die Furcht, geliebte Menschen zu verlieren oder Güter, die uns eine illuso-

rische Sicherheit geben. Solche Fesseln leiten sich besonders oft von okkulten Praktiken oder Ansteckungen von östlichen Religionen her.

Am Ursprung spiritueller Fesseln steht oft eine nicht gewährte Versöhnung oder eine Verzeihung Gottes, die nicht angenommen worden ist. «Keine Sünde wirkt so sehr als Blockierung der heilenden Macht Gottes wie eine Ablehnung der Verzeihung» (Melançon, aaO. 93).

Die spirituellen Fesseln, die eine Seele zur Gefangenschaft verurteilen, verweisen uns weiter auf den Kontext der Heilung im Neuen Testament, wo Jesus in der Regel das Gebet um Befreiung mit der Bitte um Heilung koppelt. Die Fessel läßt den Zugriff dessen erkennen, der uns zu Gefangenen macht, indem er die Last der Todesfurcht auf uns senkt, Satans persönlich (vgl. Hebr 2, 14–15). Das Modell der Heilung ist uns von Jesus selbst gegeben mit der Heilung einer Frau, die infolge einer Besessenheit vom Teufel krank geworden war. «Diese Tochter Abrahams, die der Satan schon achtzehn Jahre lang gebunden hat, – durfte sie nicht von ihrer Fessel befreit werden am Tag des Sabbats?» (Lk 13, 16).

Das Erkennen spiritueller Fesseln, ihrer Art und ihrer Schwere erfolgt in dem Gebet, in dem der Heilige Geist den Brüdern die Gabe der Unterscheidung gewährt. Es ist nicht Gegenstand einer Selbsterkenntnis aus eigener Kraft und Einsicht.

2. Die Wege der inneren Heilung

Die Befreiung von spirituellen Fesseln durch die Macht des Heiligen Geistes ist in der Regel kein Selbstzweck, sondern ein Ausgangspunkt. Diese Befreiung ist wie das Durchschreiten einer Vorhalle, die auf den Weg zur inneren Befreiung hinführt. Auch dort bleibt das Bild der Fessel aufschlußreich. Hat jemand lange Zeit eine Fessel getragen, so trägt er selbst nach seiner Befreiung von ihr ihre schmerzhaften Spuren und lähmenden Nachwirkungen. Alles braucht seine Zeit. So gibt es auch eine Zeit, die notwendig ist, um wieder frei und aufrecht gehen zu lernen. Die innere Heilung spielt sich also meistens im Laufe eines Zeitraumes ab, denn sie entwickelt sich in uns im Rhythmus des Wachstums unseres Glaubens an Gott und unserer Hingabe an seine väterliche Liebe.

Die innere Heilung nimmt ihren Ausgang von einer Bitte um Heilung, gesprochen von dem, der unter der Fessel leidet, – unterstützt, wenn eben möglich, von den Gebeten einer Anzahl von Brüdern. Bemerkenswert ist dabei, daß innere Heilung von allen beteiligten Seiten eine Ausdauer im Beten verlangt. (Vgl. Mac Nutt, aaO. 182; Mélançon, aaO. 71.) Durch das Faktum dieser Ausdauer im Gebet betätigt sich die Glaubenstreue, die die tiefste Triebfeder der inneren Heilung ist. Gott verlangt nichts anderes als zu geben. Jesus möchte zweifellos die Gläubigen von dem frei machen, was sie hindert, sich den Anregungen und Eingebungen des Heiligen Geistes zu überlassen. Daher hängt die Wirksamkeit des Gebetes um innere Heilung, das sich auf die sichere Gewährung Gottes stützen kann, von der Qualität des Glaubens dessen ab, für den gebetet wird, sowie all derjenigen, die mit ihm und für ihn beten (vgl. Mélançon, aaO. 80–81).

Das Vertrauen auf das Geschenk Gottes, der die innere Heilung wirkt, drückt sich in der Regel aus durch das andauernde Gebet in der Einfalt des Herzens und durch eifriges Lesen der Worte Gottes. Mehr als jedes andere Gebet ist das Lobgebet der Ort der Heilung, denn das Lob Gottes reinigt uns, indem es uns selbst aus dem Mittelpunkt unserer Aufmerksamkeit entfernt, um uns dem Gott der Barmherzigkeit zuzuwenden und uns ihm ähnlich zu machen durch unseren erneuerten Blick. Im Kern des Lobgebetes wie an seinem Ende steht überdies das Gebet der Anbetung, das uns Gott öffnet, der kommt und uns neu auferbaut.

Eingebettet in das Gesamt des Glaubenslebens nimmt die innere Heilung ihren Weg über die Handlung der Sakramente, namentlich der Sakramente der Versöhnung und der Eucharistie (vgl. Mac Nutt, aaO. 184). Die innere Heilung läßt sich nicht trennen von dem gesamten Werk der Reinigung und Heiligung, die Gottes Gnade in uns wirkt.

Im geduldigen und beharrlichen Voranschreiten im Glauben wird die innere Heilung von Gott im Ablauf der Ereignisse und Begegnungen auf eine ganz einfache und gewöhnliche Weise gewährt. Durch das Gebet steigen in uns Erinnerungen an Verwundungen unseres Gefühlslebens aus der frühesten Kindheit oder aus weniger weit zurückliegenden Perioden langsam in uns auf. Träume, symbolische Verhaltensweisen oder innere Erlebnisse bewirken eine Art Neugestaltung der Persönlichkeit oder des gebrochenen Herzens. Die Pädagogik des Heiligen Geistes ist außerordentlich einfach und auf die konkrete Person bezogen. Er gibt jedem, was ihm speziell angemessen ist, zur richtigen Stunde und auf die passendste Art und Weise. Das Wichtigste ist, daß die, die um die Heilung bitten, keiner Versuchung zur Ungeduld oder Taktlosigkeit nachgeben, sondern in wahrer Liebe die Stunde Gottes abwarten und mit äußerster Sorgfalt die Freiheit ihrer leidenden Brüder respektieren (vgl. Scanlan, aaO. 80).

3. Die Lehren der inneren Heilung

Die Erfahrung des Gebetes um die innere Heilung lehrt viel über die spirituelle Erfahrung schlechthin,

von der sie einen beträchtlichen Teil ausmacht. Daraus geht hervor, daß die spirituelle Erfahrung in ihrem Wesen nicht das explizite Wirksamwerden dieses oder jenes Charismas ist, sondern vielmehr die Bekundung der Früchte des Heiligen Geistes, hervorgehend aus der Caritas. Diese Früchte sind: «Liebe, Freude, Frieden, Geduld, Güte, Wohlwollen, Glaube, Milde, Selbstbeherrschung...» (Gal 5, 22–23).

Die innere Heilung enthüllt die innere Tiefendimension des Menschen, die nur im beharrlichen und kontemplativen Gebet wahrhaft zutage tritt. Der Glaube ist ein Abgrund. Zwischen der Seele, der Wurzel unseres Seins, der Quelle unseres Lebens, dem Ort der Präsenz des Schöpfer- und Erlöser-Gottes, und unserem Gefühlsleben, das aus analysierbaren Vorstellungen und Gefühlsinhalten gewoben ist, entdecken wir den Ort des Herzens. Dabei handelt es sich weder um einen Bildausdruck noch um eine Art Vergleich. Das Herz ist sehr wohl ein Ort der menschlichen Sensibilität, die der Geist frei macht und zum Leben bringt. Die innere Heilung läßt also in uns Gefühlsregungen von Lob, Freude, Mitleiden oder Zerknirschung geboren oder wiedergeboren werden. Das sind durchaus unsere genuin menschlichen Gefühle, kommen aber nur durch die Wirkung der befreienden und heilenden Gnade zum Vorschein. Das «neue Herz», befreit am Grund unser selbst durch den Heiligen Geist, ist das Zentrum unserer menschlichen Gotteserfahrung in dem Maße, in dem es die Kommunikation zwischen den Gaben Gottes und unserem gelebten und erlebten menschlichen Leben in unserer affektiven Gesamtpersönlichkeit und unserem gesamten Verhalten ermöglicht.

Auf eine noch tiefere Weise lädt uns die innere Heilung ein, über die aktiven und passiven Reinigungen unseres Glaubenslebens unter dem wirkenden Einfluß des Heiligen Geistes zu meditieren (vgl. Mélançon, aaO. 76–77). Dieser Punkt erscheint mir für ein Voranschreiten in Glauben und Gebet, das sich auf längere Dauer ausdehnt und sich in der Wahrheit zu festigen und bestätigen sucht, von höchster Bedeutung. Zusammenfassend möchte ich sagen: Die aktiven Reinigungen des Glaubens tendieren dahin, uns den reinen Glauben leben zu lassen, gestützt allein auf das Wort Gottes. Nichts reinigt so sehr wie die Praxis des reinen Glaubens. Was die passiven Reinigungen anbetrifft, so zielen sie vor allem darauf hin, uns durch Prüfung, Versuchung, Einsamkeit des Herzens und das innere Schweigen unsere Schwachheit entdecken zu lassen. Die tiefste innere Reinigung ist damit die uns von Gott selbst gegebene Erkenntnis unserer Sünde. Die Demut, die daraus erwächst, öffnet unser Herz dem Geschenk Gottes. Daher vollzieht sich auch der Gesamtvorgang der inneren Heilung in Gegenwart der Jungfrau Maria, deren Mysterium aus Glaube, Demut und Reinheit besteht. Indem sie uns lehrt, wie sie selbst ganz klein zu sein, läßt Maria uns in einem Glauben voranschreiten, der uns vorbehaltlos dem Wirken des Heiligen Geistes aussetzt, der uns reinigt, uns heilt, uns erneuert.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JEAN-CLAUDE SAGNE

1936 in Tours (Frankreich) geboren. Dominikaner. 1963 zum Priester geweiht. Sein Theologiestudium absolvierte er im Studium der Dominikaner zu Arbresle. Als Licencié ès lettres und Lizentiat der Theologie und Docteur du 3e cycle der Religionspsychologie lehrt er Psychologie an den Katholischen Fakultäten von Lyon und der Universität von Lyon II. Von seinen Veröffentlichungen seien genannt: Péché, culpabilité, pénitence (Paris 1971); Conflit, changement, conversion (Paris 1974). Anschrift: 2 Place Gailleton, F–69 Lyon 2, Frankreich.

Vorwort

Franz Böckle
Jacques Pohier

Hat die christliche Gewissensbildung etwas unterscheidend Christliches?

Gibt es eigentlich einen Grund, die Bildung des sittlichen Gewissens in einem der Moraltheologie gewidmeten Heft unserer Zeitschrift zu behandeln, vor allem, wenn man bedenkt, daß mit diesem Begriff «Gewissensbildung» nicht in erster Linie eine Theologie des sittlichen Bewußtseins und der sittlichen Normen, welche dieses Bewußtsein strukturieren müssen, bezeichnet wird, sondern eher die ziemlich weit ausgreifenden und wenig genau umschreibbaren Prozesse gemeint sind, mittels welcher eine Kultur und eine Gesellschaft mehr oder weniger unwillkürlich den Individuen Wertvorstellungen einprägen, deren diese sich nicht einmal immer bewußt werden. Es könnte den Anschein haben, daß ein derartiges Thema eher in den Zuständigkeitsbereich der praktischen Theologie oder gar der Religionssoziologie gehöre. Und es gehört tatsächlich auch dorthin. Aber es schien uns doch richtig, daß dieses Thema auch einmal aus dem besonderen Gesichtswinkel der Moraltheologie angesprochen werden sollte.

Tatsächlich hat die Rolle des Christentums in der Bildung des sittlichen Bewußtseins seit der Mitte des 19. Jahrhunderts in den meisten christlichen Ländern Europas und Nordamerikas bemerkenswerte Veränderungen erfahren, und neuerdings sind ebenso radikale Veränderungen – wenn auch unterschiedlicher Art – in Lateinamerika und in den katholischen Gemeinschaften Afrikas und Asiens zu erkennen. Während des größten Teils ihrer Geschichte ist die katholische Kirche die Hauptverantwortliche für die Bildung des sittlichen Bewußtseins der einzelnen und der gesellschaftlichen Gruppen gewesen, wobei sie in einer tiefgreifenden Symbiose (was Konflikte nicht ausschloß!) mit den anderen Instanzen der Gewissensbildung (Familie, Staat usw.) handelte.

Nun ist aber seit mehr als einem Jahrhundert die kirchliche Gesellschaft nicht mehr die Hauptquelle der Gewissensbildung, und die Werte, auf die hin sie ihre Erziehungstätigkeit ausüben möchte, werden von den anderen Instanzen der Gewissensbildung längst nicht mehr geteilt, ja nicht einmal immer toleriert. Es gibt andere Moralsysteme, andere Wertvorstellungen.

Selbst wenn die Kirche die Legitimität dieser anderen Instanzen oder ihrer Wertvorstellungen anerkennt, so schafft dies doch eine neue Situation, deren grundlegende Voraussetzungen und Konsequenzen eigentlich theologischer Art sind. Darum haben wir J. Neumann um Überlegungen zu dieser Frage gebeten. Die Schwierigkeiten und besonderen Möglichkeiten, um die es beim Übergang von der bisherigen zu dieser neuen Situation geht, werden gut illustriert durch das, was M. Benzo uns über die Lage in Spanien in der Zeit von 1939 bis 1975 sagt.

Eine andere Veränderung auf diesem Gebiet hängt damit zusammen, daß die Entwicklung der Gesellschaftswissenschaften und der Psychologie ermöglicht hat, einige der psychologischen und sozialen Mechanismen aufzudecken, welche die Bildung des sittlichen Bewußtseins (etwa bei der Formung der Intelligenz, bei der Gestaltung der Sozialisation usw.) steuern. Dieses Wissen um die bei der Gewissensbildung wirksamen Mechanismen hat den Theoretikern und den Praktikern dieser Wissenschaften eine besondere «Macht» verliehen. Die Kirche, welche bereits ihre Schwierigkeiten hatte, mit anderen gesellschaftlichen Instanzen der Gewissensbildung zusammenzuarbeiten, findet sich hier plötzlich mit einer Sachkompetenz und einer Macht ganz anderer Art konfrontiert. Der Beitrag von K. Ryan zeigt, daß dies nicht ohne Schwierigkeiten abgeht und daß die christlichen Instanzen der Gewissensbildung – genau so wie die anderen Instanzen – feststellen müssen, daß sie hier mit der Erfahrung konfrontiert sind, gegenüber diesem neuen Wissen und dieser neuen Macht völlig hilflos dazustehen. Das dargestellte Beispiel ist umso frappierender, als man weiß, welchen bedeutenden Platz die verschiedenen religiösen Bekenntnisse bei der Bildung des sittlichen Bewußtseins in den Vereinigten Staaten einnehmen, was so weit führt, daß die Unterschiede zwischen den verschiedenen Konfessionen oft fast ausschließlich im Sinne von Unterschieden in der Morallehre und der Gewissensbildung empfunden werden.

Die gewichtigste Veränderung, welche die Situation des Christentums hinsichtlich der Bildung des sittlichen Bewußtseins betrifft, ist zweifellos jene, welche sich aus einer theologischen Entwicklung innerhalb des Katholizismus selbst ergibt und deren Grundlagen spezifisch theologischer Art sind. Die Diskussionen, die seit mehr als dreißig Jahren über die Frage nach dem geführt werden, was die Theologen das «christliche Spezifikum» oder das «unterscheidend Christliche» genannt haben, sind allgemein bekannt. N. J. Rigali erinnert hier daran, daß das Ergebnis dieser Dis-

kussion aufs ganze gesehen enttäuschend ist, und das führt ihn dazu, sich zu fragen, ob die Problemstellung genügend gut formuliert war.

Aber diese Diskussionen haben für die Bildung des sittlichen Bewußtseins gewichtige Folgen gehabt. Wenn es keine sittlichen Verhaltensweisen gibt, die in ihrem sachlichen Gehalt spezifisch christlich wären, dann kann es auch nicht die Besonderheit der Aufgabe christlicher Gewissensbildung sein, Verhaltensweisen herauszubilden, die in ihrem Sachgehalt eine besondere Eigenart hätten. Tatsächlich fordern oder verbieten andere Morallehren Verhaltensweisen, die auch das Christentum fordert oder verbietet. Man konnte zum Beispiel gut beobachten, daß etwa hinsichtlich solcher Probleme wie Abtreibung oder selbst Ehescheidung die Katholiken nicht die einzigen waren, welche hier gewisse Positionen verteidigten.

Wenn Erziehung zur Sittlichkeit bedeutet, einen einzelnen oder eine gesellschaftliche Gruppe zu befähigen, für gewisse Werte einzutreten und dem Guten (im tiefsten ethischen Sinne dieses Wortes) zum Durchbruch zu verhelfen, worin hat man dann das Eigentliche der christlichen Gewissensbildung zu suchen? Man sieht, daß diese Frage – weit entfernt davon, einzig und allein ein pädagogisches oder praktisches Problem zu sein – wohl tatsächlich ein Grundproblem der Moraltheologie darstellt.

Mangels der Möglichkeit, das unterscheidend Christliche in besonderen Verhaltensweisen anzusiedeln, zu denen die eigentümlich christliche Gewissensbildung erziehen sollte, könnte man auch auf den Gedanken kommen, diese zum Beispiel den drei großenn «göttlichen Tugenden» zuzuordnen, um die herum man seit den Anfängen des Christentums auf mehr oder weniger systematische Weise den wesentlichen Gehalt der christlichen Moral angeordnet hat. Wenn wir nicht diese Lösung gewählt haben, so haben wir dies ganz gewiß nicht deswegen getan, weil wir den radikalen Primat der «göttlichen Tugenden» leugnen wollten, sondern weil uns schien, daß die Christen weder einen Monopolanspruch auf den Glauben noch auf die Hoffnung noch gar auf die Liebe haben. Kann man etwa sagen, daß der Glaube und die Hoffnung im Judentum und im Islam – um sich an die Religionen zu halten, die aus dem gleichen monotheistischen Stammbaum hervorgegangen sind – weniger Raum einnehmen als im Christentum? Kann man sagen, daß die Herzen der großen jüdischen oder muslimischen Gläubigen weniger brännten als die der großen Christen, wenn diese Juden oder Muslime Gott mit einer solchen Liebe lieben, mit der er sich selbst liebt, oder wenn sie den Nächsten mit einer solchen Liebe lieben, mit der Gott ihn liebt?

Wir müßten uns also fragen, ob das, was das Gottesbild des Christen an Ursprünglichkeit hat, der Ausbildung einer christlichen Sittlichkeit eine eigentümliche Kennzeichnung geben könnte. Tatsächlich gilt ja: «Finis operantis est fons moralitatis.» Und man könnte den Primat der Liebe und dessen, was die Scholastiker die «informatio» des gesamten christlichen Handelns durch die Liebe genannt haben, so formulieren, daß man sagt, daß Gott für den Glaubenden ein «finis operantis» alles dessen wird, was er tut, was aber selbstverständlich nicht ausschließt, daß der Glaubende sich dabei andere Gegenstände und selbst andere Ziele setzt als Gott (da ja die Liebe, wenn wir Thomas von Aquin gegen die Meinung anderer Theologen recht geben, mehrere Gegenstände hat: Gott ist zwar der Grund des Liebens, aber er ist nicht der einzige Gegenstand der Liebe).

Wenn wir ein spezifisches Merkmal für die christliche Sittlichkeit finden sollen, so liegt dieses Merkmal am ehesten in der Art und Weise, wie Gott sich an den Tisch unseres sittlichen Lebens einlädt und für uns zum Grund wird, alle Dinge und alle lebenden Wesen zu lieben, angefangen bei ihm selbst, und wie er sich für uns zum bestimmenden Grund des Lebens und Handelns macht. Was also das besondere Spezifikum der christlichen Moral ausmachen muß, ist die Weise, wie Gott *ratio agendi* und *ratio diligendi* ist: Grund des Handelns und Grund des Liebens. Wenn also der Gott der Christen etwas Besonderes hat, dann wird auch die Weise, wie Gott für die Christen Grund des Handelns und Liebens ist, etwas Besonderes haben. Es entsprach also guter theologischer Methode, sich dem zuzuwenden, was die christliche Gewissensbildung Besonderes an sich haben könnte.

Dies entsprach aber auch darum guter Methode, insofern es sich um das Thema «Bildung» handelte. Bilden heißt in erster Linie Lust machen, Anreize geben, inspirieren, motivieren. Es ist nicht *bloß* dies, aber es ist in erster Linie dies, angefangen bei den elementarsten Identifikationsprozessen, welche sich im tiefsten Ursprungsgrund von Personen oder Gruppen vollziehen, bis zu den allerbewußtesten und vornehmsten Formen der Wertverwirklichung und Wertvermittlung.

Da es sich dabei um die christliche Gewissensbildung handelte, mußte versucht werden zu sagen, wie Gott sich als Vater und in Jesus Christus offenbart hat und wie sein Geist uns als Glieder der Kirche beseelt, wie also dieser Gott «Lust macht», wie er das Handeln der Christen inspiriert und motiviert. Christlich zur Sittlichkeit heranzubilden bedeutet also in erster Linie, Lust zu machen, auf bestimmte Weise zu handeln, weil Gott derjenige ist, der er ist; bedeutet, Lust zu ma-

chen, auf eine bestimmte Weise zu leben, weil Gott offenbart worden ist als derjenige, der auf eine bestimmte Weise lebt.

Aus diesem Grunde will ein wesentlicher Teil dieses Heftes, nämlich der erste Teil, aufzeigen, in welchem Sinne dasjenige, was der Gott der Christen an ursprünglicher Besonderheit hat, ein ureigener Beweggrund zu leben, zu handeln und zu lieben ist: daß Gott nämlich Vater ist, wie er es uns in Jesus Christus geoffenbart hat (A. Vergote), daß Jesus Christus derjenige gewesen ist, zu dem er sich gemacht hat und zu dem der Vater ihn gemacht hat (N. J. Rigali), daß Gott ein Geist ist, der lebendig macht (P.-Th. Camelot). Von einem Fachmann des Alten Testamentes (R. Murphy) dürfen wir erwarten, daß er uns aufzeigt, was die Art und Weise, wie der Gott Abrahams, Moses, Davids, Jesajas und Ezechiels sich ein Volk heranbilden wollte, an ursprünglicher Besonderheit hatte und wie dies auch eine ureigentümliche und grundlegende Vorgegebenheit des christlichen Handelns ist.

Aber so ureigentümlich auch die Art und Weise sein mag, wie der Gott der Christen das Handeln inspiriert und zum *finis operantis* allen christlichen Tuns wird, so bleibt doch nicht weniger wahr, daß das Christentum nicht das Monopol der sittlichen Bewußtseinsbildung hat. Auch andere reflektieren und handeln in diesem Bereich. Wir sind glücklich, daß ein polnischer Theologe, H. Juros (wir hören ja nur allzu selten Stimmen aus der polnischen Christenheit!), uns eine Reflexion aus methodologischem Gesichtswinkel über die Gewissensbildung beisteuern konnte, zu der er mit Recht anmerkt, daß dies nicht eine dem Christentum vorbehaltene Aufgabe sei.

Nun stößt sich diese individuelle und gemeinschaftliche Bildung des Gewissens an einer gewissen Reihe von Hindernissen, denen die christliche Moral ebenso wenig entgeht wie die anderen Morallehren: Erziehen zur Freiheit oder zum Gehorsam (A. Auer)? Vorrangige Entfaltung des Individuums oder gemeinschaftlicher Aufbau der Welt (H. de Lavalette)? Aufstellung von Moralkodizes, indem man auf dem Berge predigt, oder das Leben neu in Schwung bringen, indem man die gesellschaftlichen Schranken beseitigt, indem man mit den Huren tafelt (J. Pohier)? Wie H. de Lavalette bemerkt, handelt es sich hier oft um falsche Dilemmas, und es muß daher – wie J. Pohier bemerkt und wie es guter logischer Methode entspricht – einen mittleren dritten Begriff einführen, der das, was die übertriebene Gegeneinanderstellung eines Dilemmas an Falschem hat, auflöst. Es bleibt aber nicht weniger wahr, daß die Erfahrung bei der Gewissensbildung beweist, daß es nicht immer so leicht ist, in der Praxis die Schwierigkeiten bei derartigen Entscheidungen zu überwinden. Auch hier mußte nochmals darauf geachtet werden, ob das Christentum dazu etwas Eigenes zu sagen hat.

Wir hätten den wesentlichsten Punkt dessen, was wir uns als Ziel gesetzt hatten, schon erreicht, wenn wir einen kleinen Beitrag leisten könnten zur Beantwortung der Frage, was die wesentliche Aufgabe der christlichen Gewissensbildung sein müsse: Lust zu machen, auf eine bestimmte Weise zu leben, zu handeln und zu lieben, weil wir als Glieder der Kirche entdecken, daß Gott der Vater, der Sohn und der Heilige Geist auf eine bestimmte Weise lebt, und daß er Lust macht, an seinem Leben teilzunehmen und auch andere genauso daran teilnehmen zu lassen, wie er Lust hat, uns zu Menschen zu machen, die anderen Anteil an diesem Leben geben.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Beiträge

Antoon Vergote

Gott unser Vater

I. Das Vatersein Gottes als Moralprinzip

Aus dem innigen Zusammenhang zwischen Glaube und Leben ergeben sich paradoxe Folgen für diejenigen – seien sie nun Christen oder nicht –, die erwarten, daß eine spezifisch christliche Moral vorgelegt werde, Man gewahrt, daß die Verhaltensregeln, die als eigentlich christlich gelten, in ihrer konkreten Formulierung oft zeitbedingte Überzeugungen ausdrücken, die durch einen bestimmten geschichtlichen Zusammenhang bestimmt sind. Oder man stellt fest, daß eigentlich die christlichen Grundsätze virtuell allgemeingültig sind und daß die Kirche sittliche Weisungen übernimmt, welche die Menschheit auf die Initiative ihrer humanistischsten Vertreter hin sich zu eigen gemacht hat. Dieser unklare und manchmal verwirrliche Status der christlichen Moral geht unseres Erachtens auf die christliche Einheit zwischen dem Glauben und dem sittlichen Verhalten zurück. Beide haben ja die Vaterschaft Gottes zur Grundlage.

Mit seiner Aussage, Gott sei unser Vater, stellt Jesus nicht ein ganz neues Gottesbild vor uns hin. Das Eigentümliche der Botschaft Christi besteht jedoch darin, daß er das Vatersein Gottes in einzigartiger Weise darstellt. Da wir daran gewöhnt sind, jede Botschaft auf allgemeine Ideen zurückzuführen, die sich in theoretischen Begriffen denken lassen, neigen wir dahin, die Botschaft Christi zu verwässern und das Vatersein Gottes durch allgemeine Eigenschaften zu beschreiben: Güte, Geduld, allmächtiger Schöpfer, gesetzgebende Autorität, Richter... Gewiß bezeichnen diese Benennungen die verschiedenen Beziehungen des Vaters zu seinen Kindern treffend. Beschränkt man sich aber darauf, den Inhalt des Vaterbegriffs auf diese Weise zu beschreiben, so nimmt man nur den allgemeinen religiösen Gedanken eines Vaterseins Gottes wieder auf. Auf diesem kann nur eine Moralphilosophie gründen. Das Neue an der Botschaft Jesu liegt darin, daß er nicht bloß eine *Idee* des Vaterseins Gottes vorlegt, sondern deren Verwirklichung.

Bekanntlich redete Jesus seinen Gott in einer sehr persönlichen, ganz neuen, ungewohnt vertrauten Anrede an: «Abba». In dieser vertrauenden, mit Ehrfurcht gepaarten gänzlichen Intimität drückt sich nicht ein geläutertes, vertieftes religiöses Empfinden aus, sondern das Wissen um eine Erwählung und ein messianisches Schicksal. Die Anrede «mein Vater» entspricht einem bekundenden Wort und einem freien Entschluß Gottes, der sich für Jesus und durch ihn für die Menschheit tatsächlich zum Vater macht. Für und durch Jesus ist das Vatersein Gottes nicht einfach eine schöne allgemeine Idee, ein sinnbildlicher Ausdruck, wie Kant dachte und mit ihm viele Christen denken, die mehr Geisteserben der Aufklärungszeit als Jesu Christi sind. Das Vatersein Gottes ist ein Ereignis, ein Mysterium im Ursinn des Wortes: es besagt, daß Gott tatsächlich als Vater auf den Menschen zukommt. Die christliche Moral als Glaubenspraxis hängt an diesem Ereignis.

Bevor wir die Folgen besehen, die sich aus diesem Glaubens- und Verhaltensprinzip ergeben, möchten wir den Sinn und die Tragweite dieser einzigartigen Botschaft Christi erhellen, indem wir über die menschliche Vaterschaft nachdenken. Es besteht nämlich eine frappante Analogie. Und statt uns auf den Gedanken zu bringen, die Darstellung Gottes als eines Vaters sei nur symbolisch im Sinn einer allgemeinen religiösen Idee, die dadurch zustande komme, daß man eine menschliche Erfahrung auf Gott übertrage, zeigt diese Analogie, daß das Vatersein Gottes in Wirklichkeit nur durch die geschichtliche Tat vollzogen wird, durch die sich Gott uns zum Vater gemacht hat. Was in der menschlichen Ordnung im Unterschied zur Muttergestalt den Vater ausmacht, ist ja dies, daß sich der Vater zum Vater macht, indem er in seiner persönlichen Beziehung zum Kind seine spezifischen Eigenschaften spielen läßt. Die Mutter steht schon von Natur aus dem Kind nahe durch die bio-affektiven Bande, die zunächst eine spontane Symbiose sind. Und alles, was sie als spezifisch mütterliche Eigenschaften aufweisen wird, wird diese Vertrautheit, Innigkeit, Freundlichkeit und Zärtlichkeit wiedergeben.

Der Vater aber muß, um wirklich Vater zu sein, seine Vaterschaft auf sich nehmen und aus freiem Entschluß das Kind anerkennen. Darum begründet bei einer ganzen Anzahl von Völkern die Adoption eine vollwertige Vaterschaft, denn es liegt in der Natur des Vaters, wiewohl er der Erzeuger ist, das Kind als sein Kind anzunehmen. So bringt denn auch der im Neuen Testament oft angeführte und von der Liturgie übernommene Psalmvers 2,7 zum Ausdruck, daß Gott sich zum Vater Jesu gemacht hat, indem er ihn durch einen zu einem bestimmten Zeitpunkt erfolgten Entschluß mit den Rechten, der Würde und der Sendung eines Sohnes betraut hat. «Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt.» Und weil es Sache des Vaters ist, die Va-

terbeziehung herzustellen und das Kind zur Kindschaft mit ihm zu verbinden, weist, wie wir sehen werden, die Vaterfunktion eine ethische Dimension auf.

Der unklare Status der christlichen Moral wird verständlich, wenn man sieht, daß sie den Glauben als Ja zu dem von Gott geäußerten Entschluß, uns Vater zu sein, in das Verhalten umsetzt. Einerseits ist Gott als Schöpfer, als der allmächtige Vater, der Himmel und Erde erschaffen hat, für jeden religiösen Menschen die tiefste Grundlage der Moral. Und selbst wenn der ungläubige Mensch das Wort «Gott» nur als Sinnbild für das auffaßt, was er im menschlichen Leben als heilig empfindet, wird er doch wie der religiöse Mensch für ethische Werte einstehen, die von universaler Gültigkeit, weil für das Menschsein des Menschen wesentlich sind: Gerechtigkeit, Ehrfurcht vor dem Leben, Respektierung der Wahrheit... Indem das Christentum als ersten Punkt des Credo den Glauben an den Schöpfer bekräftigt, verpflichtet es sich auf die universal gültigen Moralregeln. Seine Moral beruht somit, was das Wesentliche ihres Inhalts philosophischer Natur betrifft, auf den Prinzipien der Vernunft. Doch das gläubige Festhalten daran, daß Gott sich zu unserem Vater macht und uns an Kindes Statt annimmt, bringt in der gläubigen Existenz Folgen mit sich, die für sie spezifisch sind. Kann man diese noch als *moralische* Folgen bezeichnen?

Die Antwort ist nicht einfach. Unseres Erachtens haben sie eine moralische Tragweite, weil sie sich auf das sittliche Verhalten auswirken. Eine klassische Unterscheidung aufgreifend möchten wir sagen, sie formen die Existenz um, und infolgedessen geben sie die geistige Energie, um das zu fördern, was seinem Wesen nach universal moralisch ist. Der christliche Glaube an Gott den Vater ist nicht die theoretische Bekräftigung einer von einem religiösen Menschen ausgesprochenen Wahrheit, sondern die Annahme einer angebotenen Beziehung, die mein Dasein umgestaltet, gleich wie dann, ja noch fundamentaler als dann, wenn ein Mann und eine Frau dadurch, daß sie einander heiraten, eine Beziehung schaffen und sich verpflichten, diesem Bund entsprechend zu leben. So ist die gläubige Existenz ein Zentrum, von dem das Ethische in die Menschheit ausstrahlt.

II. Was die Vaterschaft Gottes zu bedeuten hat, und die Folgen für das praktische Verhalten

1. Vaterschaft und Gesetz

Jesus hat das Gesetz, dieses grundlegende jüdische Maßbild und Objekt der Verehrung, umgestürzt, und darin liegt der Hauptgrund für die Feindseligkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer und für seine Verurteilung zum Tod. Aber Jesus hat das Gesetz keineswegs aufgehoben, sondern es auf seinen Ursprung zurückgeführt: auf den Willen Gottes. Das ganze Gesetz hängt am ersten und größten aller Gebote. Wer Gott von ganzem Herzen und von ganzer Seele liebt, gehorcht dem Gesetz, doch mit der erfinderischen Freiheit, die zwischen dem Wesentlichen und dem, was nur nebensächlich, nur zeitbedingte und oft probende Anwendung ist, zu unterscheiden weiß. Die Zustimmung Jesu zum Willen des Vaters ist so innig und erfolgt so unmittelbar, daß von seinem ganzen Verhalten eine persönliche Autorität ausgeht und er für seine Jünger, die von dieser Autorität und dieser Geistesfreiheit beeindruckt sind, zum Verhaltensmuster wird.

Denken wir noch einmal von der menschlichen Erfahrung her über das Vatersein nach! Der Begriff «Gesetz» mutet formal, juristisch und repressiv an, vor allem im heutigen Kulturklima, wo der in eine äußerst verwickelte Gesellschaft hineingepreßte Mensch den utopischen Traum von einer spontanen, wilden, anarchischen Existenz hegt, ohne daß er jedoch die Vorteile der heutigen Gesellschaft darangeben möchte. Dazu kommt, daß die Kirche als Institution dem Muster der modernen Gesellschaft entsprechend die Tendenz gehabt hat, die sittlichen, kultischen und gesellschaftlichen Verhaltensweisen so sehr zu regeln, daß sie das Bild eines repressiven Gesetzessystems bot. Diese zeitbedingten Gegebenheiten verstellen eine Grundwahrheit: die, daß die Vaterschaft dadurch, daß sie das Gesetz gibt, eine Vermenschlichungsfunktion ist.

Merken wir uns: Das Gesetz aufstellen und das Gesetz geben sind nicht das gleiche. Der erste Ausdruck läßt an den willkürlichen Charakter des Gesetzes denken, den es erhält, wenn es von jemandem auferlegt wird, der seine persönliche Autorität zur Geltung bringen will, um seine Macht und Herrlichkeit zu steigern. Und unter dem Einfluß vereinfachender Anschauung über die Emanzipation des Menschen verbindet sich oft dieses Empfinden mit der Vateridee. Die psychologische Erfahrung beweist jedoch, daß das Nichtvorhandensein eines Vaters, der seine Vaterschaft ausübt, indem er das Gesetz gibt, das Kind tief verwirrt. Man versteht dies. Ein Vater, der nicht Weisungen für das Leben gibt, kümmert sich eigentlich nicht um das Kind. Er zeigt, daß ihm gleichgültig ist, was aus dem Kinde wird. Das Gesetz geben gehört zur Vaterliebe, weil darin ein Wunsch für die Zukunft des Kindes liegt.

Wäre der Mensch nur ein Naturwesen, so unterläge er biologischen Determinismen. Aber um Mensch zu sein, muß er es werden, indem er sich Sinnrichtungen entsprechend aufbaut, deren Prinzipien der Vater vor-

legt. Auch die Mutter erfüllt diese Funktion, aber in der Ordnung der differenzierten Beziehungen kommt diese spezifisch dem Vater zu.

Somit besteht zwangsläufig eine ambivalente Beziehung zum Vater. Die menschlichen Strebungen sind chaotisch und widersprüchlich. Um in der unentbehrlichen Sicherheit aufzuwachsen und zu leben, bedarf das Kind des väterlichen Gesetzes. Doch da das Gesetz verlangt, über sich hinauszuwachsen, weckt es Widerstand und Auflehnung. Wenn es Zeichen für die Liebe des Vaters in Form eines Wunsches für die Zukunft ist, ist die Auflehnung nur eine «glückselige Schuld».

Im Licht dieser psychologischen Gegebenheiten wird für uns deutlicher, welches die christliche Haltung zum ethischen Gesetz ist, zum Gesetz, wie Jesus es uns gezeigt hat, indem er das Gesetz aus Liebe zum Gesetz umstürzte. Erstens einmal gibt die Vater-Kind-Beziehung zwischen Gott und uns dem ethischen Gesetz den Charakter eines väterlichen Geschenkes. Dies liegt im Sinn des Willens des Vaters, des Willens, der Angebot seiner Gegenwart und Herrlichkeit und zugleich Vorbedingung dafür ist, daß man sich dieses Angebotes erfreut. Der Sinn des Gesetzes als des Willens des Vaters ist somit nur in dem Maß verständlich, als der Mensch im Gefolge Christi mit einem Wort in der ersten Person, in das er seine ganze Existenz hineinlegt, zu Gott sagen kann: «Ich danke dir, Vater...» und «Dein Wille geschehe an mir!»

Zweitens verliert damit die christliche Moral den abstrakten Charakter eines bloßen ideellen Gesetzes und wird progressiv. Der Wille des Vaters ist ein Wunsch und Entwurf für die Zukunft des Menschen. Indem Gott den Menschen zur Kindesbeziehung beruft, lädt er ihn zu einem Vorwärtsgehen und zu einer Entdekkung ein. Da man zu sehr dazu neigt, den Glauben als Zustimmung zu geoffenbarten Wahrheiten über Gott zu denken, hat man die Tendenz, zu entscheiden, was Glaube und was Unglaube sei. Infolgedessen legt man die Moral als einen festen Kodex von Gesetzen vor. Es entspräche der Grundlage der christlichen Praxis besser, Verhaltensmuster vorzulegen. Im Wort «Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben» liegt der Gedanke, daß der Glaubende Schritt um Schritt auf das Leben zuschreitet, indem er dem Pfad folgt, der von Christus gebahnt worden ist und durch verschiedene Modelle des Lebens nach dem Evangelium vorgezeichnet wird.

Eine dritte, mit der zweiten zusammenhängende Folge ist die, daß eine erfinderische Freiheit der christlichen Moral das Gepräge gibt. Das vielberedete Axiom Augustins «Liebe, und dann tu, was du willst!» bringt diese Freiheit treffend zum Ausdruck. Wer liebt, tut, soweit er liebt, das, was er will, weil das, was er will, der Wille ist, zu lieben und der Liebe, die er empfängt, zu entsprechen.

Wie uns empirische Forschungen erwiesen haben, bleibt bei vielen Priestern der Glaube an Gott als den Vater eine allgemeine und unbestimmte religiöse Idee, der Gedanke an eine gütige Vorsehung. Sie steht im Konflikt mit einer anderen Idee, mit der Vorstellung Gottes als eines Richters, vor dem die Menschen über Gut und Böse Rechenschaft abzulegen haben. Und die jungen Menschen, die sich auf das Priestertum vorbereiten, schließen bezeichnenderweise sogar den Gedanken an die väterliche Funktion der Überreichung des Gesetzes aus. Gott stellt für sie im Grunde eine religiöse Erfahrung von Nähe und Vertrauen dar. Der Glaube besteht somit im Suchen nach einer Befriedigung. Dies spielt zwar in jeder Religion eine entscheidende Rolle. Bleibt man aber dabei stehen, so tritt man nicht in diese intersubjektive Beziehung einer Liebe ein, in der das Engagement für eine fortschreitend zu verwirklichende Gegenseitigkeit liegt. Der Unterschied zwischen dem Glauben als «religiöser Erfahrung» und dem Glauben als Eingehen auf die Kindesbeziehung zu Gott entspricht der Distanz, die zwischen dem bloßen Liebesgefühl und dem Engagement in die Liebe als Zukunftsentwurf für das ganze Dasein besteht.

Wie diese Feststellungen zeigen, ist es gar nicht so leicht, auf den Grund und Sinn der christlichen Moral zu kommen. Darin, daß man das Vatersein Gottes einerseits und das Gesetz und Gericht andererseits nicht miteinander in Verbindung zu bringen vermag, liegt zweifellos der Grund dafür, daß man in gewissen Predigten zwischen sehr pietistischen Ausführungen über die Güte Gottes und einem zu grob dreinfahrenden Moralisieren hin und her schwankt.

2. Der väterliche Zukunftsentwurf für die Menschheit

Indem er sich zum Vater macht, bindet sich Gott für ewig an den Menschen. Es ist der Liebe eigen, ein Treueversprechen zu sein. Die Liebe richtet sich ja auf das geliebte Wesen in dem, was es ganz und gar an Persönlichem hat, auf dieses «Du», das zu leben verlangt, indem es den letzten Sinn des Lebens in der Liebe findet. Doch einzig der, welcher der Ursprung des Lebens ist, vermag mit einer Liebe zu lieben, die stärker ist als der Tod. Das Vatersein Gottes, wie es mit Christus auf uns zukommt, schließt das Jenseits des Todes mit ein. Als Ersten unter den Brüdern in der Gotteskindschaft hat darum der Vater denjenigen auferweckt, dem er seine Vaterliebe voll und ganz hat zuteilwerden lassen.

Dieser eschatologische Zukunftsentwurf des Vaters gibt der Moral zwar nicht einen neuen Inhalt. Er verleiht jedoch eine Geistesfreiheit, die zu einer wahren menschlichen Sittlichkeit inspiriert und sie am Leben erhält. Und in der Kulturgeschichte des Westens hat in den Epochen, da dieser eschatologische Glaube lebendig war, das Christentum die Menschheit geistig revolutioniert. Denken wir an die ersten Christen im Römerreich, an die vermenschlichende Kraft, die von den echten Mönchen ausging, an die franziskanische Gemütswärme.

Jede Moral bewirkt eine Ausrichtung auf eine gewisse ideale Auffassung über den Menschen. Sie ist bejahend darin, daß sie eine Vervollkommnung des Menschen vorhat; sie ist verneinend durch ihre Kritik dessen, was heute die Daseinsqualität herabsetzt: die Leidenschaften, die Geistesverirrungen, das schlechte Funktionieren der Gesellschafts- und Wirtschaftseinheiten. Eine Moral treibt stets dazu an, sich von inneren und äußeren Bedrückungsmächten zu befreien. Sie sucht deshalb die entfremdenden Mächte zu ermitteln und gleichzeitig die wahre Freiheit zu bestimmen, worin der Mensch endlich mit sich selbst im Frieden und somit glücklich wäre. Die Moral, wie immer sie auch beschaffen sein mag, ist eine Anleitung zur Vervollkommnung des Menschen.

Nun aber ist dieser Glaube an die Vervollkommnungsmöglichkeit des Menschen zwar ein Antrieb, über sich hinauszukommen und zu mehr Menschlichkeit aufzusteigen, aber gleichzeitig eine hinterhältige Gefahr. Wenn die Moral sich von der religiösen Grundlage löst und dabei doch am Vollkommenheitsideal festhält, projiziert sich dieses auf eine geschichtliche Zukunft, die von der Vernunft bestimmt wird. Da es kein Jenseits der menschlichen Geschichte gibt, kann man das Vervollkommnungsideal nur innerhalb der irdischen Gegebenheiten suchen.

Dann sind zwei gefährliche Verhaltensrichtungen möglich. Da man um die jetzige Unvollkommenheit weiß, wird ein erbitterter Veränderungswille erzeugt. Die Tradition und jedwede Autorität werden angeklagt und zurückgewiesen, da man sie für die Ausfälle an Glück und Harmonie verantwortlich macht. Man hegt den Traum von einer beständigen Umwälzung, wobei man nicht weiß, wohin man sich richten soll, zunächst aber einmal das ererbte System vom Tische fegen möchte im unbestimmten Vertrauen darauf, daß gewissermaßen in wilder Spontaneität aus den Trümmern eine neue Menschheit erstehen werde. Man geht sogar so weit, daß man einen jetzigen Verstoß gegen die Moral durch die Forderung einer auf eine unbestimmte Zukunft verlagerten Moralität rechtfertigt.

Oder aber man glaubt, die Mechanismen und Irrtümer, die den Menschen sich selbst entfremden, ermitteln zu können, und man arbeitet in ein und demselben rationalen Zukunftsentwurf eine durchgeplante Strategie aus, um den Menschen zu befreien und zur Vollkommenheit zu führen. Die technische Rationalität stellt sich in den Dienst des Veränderungswillens und baut ein gewaltiges Unternehmen zur Vermenschlichung der Einzelperson und der Gesellschaft auf. So war der Marxismus als Projekt eines vollendeten Menschseins für viele Nichtglaubende, welche die Veränderung des Menschen und der Gesellschaft vorantreiben wollten, der große Leitstern. Man weiß um die Enttäuschung und Auflehnung, von denen sie angesichts der Barbarei der totalitären Systeme gepackt wurden. Wir sehen: Die Ideologie von einem vollendeten Menschsein und die Überzeugung, die Unterdrückungsmächte kennen und meistern zu können, lassen die Gesellschaft zwangsläufig zu einem «Gulag» werden.

Die Versuchung, den Menschen zum Guten zu zwingen, ist der Geschichte der Kirche nicht unbekannt. Heute kommt sie wiederum auf in zahlreichen Sekten, deren Rekrutierungstechniken, deren autoritäres Pochen auf prophetische Inspiration den Apparat zur intellektuellen und moralischen Zwangsausübung veranschaulichen, den eine Religion in Gang zu setzen Gefahr läuft, wenn sie wähnt, sie besitze das Wissen um die vollendete Sittlichkeit. Indem sie sich mit der Vatergestalt identifiziert, von der das Gesetz ausgeht, verspottet sie die entscheidenden Moralregeln.

Der Glaube an Gott als den Vater hat eine kritische Kraft, welche die Moral am Leben erhält. Der Vater ist ja gleichzeitig Urheber der Verheißung und des Gesetzes. Der Sinn der Geschichte des Menschen liegt jenseits der Welt. Für den Glauben an Gott als den Vater hat die Geschichte einen Sinn, doch ist dieser Sinn dem Menschen entzogen. Das Verheißungswort setzt dem Vorhaben des Menschen, den Sinn des irdischen Abenteuers theoretisch und praktisch endgültig auszumachen, eine Grenze. Dieser Sinn bleibt vom Schicksal abhängig, das Gott der Welt zugedacht hat. Wir wissen im Glauben, daß dieses Schicksal in einer herrlichen Umgestaltung bestehen wird, worin die Vervollkommnungsmöglichkeit des Menschen ihr Ziel erreicht. Wir wissen auch, daß die geschichtliche Anstrengung der Menschheit nicht umsonst ist; der Glaube ist übrigens eine «Macht». Doch wenn der Mensch eingesteht, daß er um das vollendete Menschsein nicht weiß, und sich damit abfindet, daß er das ideale Menschsein nicht herbeizuführen vermag, aber auf die Verheißung vertraut, entkrampft er sich, gibt er den übermäßigen Willen, das Gute herzustellen, auf

und freut sich über den Funken von Friede, Liebe und Glück, den er zu entzünden vermag.

Weil die Gleichnisse des Evangeliums zur eschatologischen Hoffnung erziehen, veranschaulichen sie die Haltung, die das sittliche Handeln in der seiner Absicht entsprechenden Zielvorstellung erhält. Ihr allgemeines Thema ist der verborgene Charakter des Gottesreiches. Man soll das Unkraut nicht ausreißen wollen, damit man nicht zugleich auch das sprießende Korn ausreißt. Dennoch sind die Dinge der Welt nicht bedeutungslos. Die vertraute Welt der Arbeiten, Freuden und des Glücklichseins ist ein Zeichen des Reiches, das sich nicht mit Händen greifen läßt, aber überall am Werk ist und der Fülle der Zeit entgegengeht. Doch diese Alltagsdinge bedeuten nicht das Reich selbst, und daß man sie erlebt, stützt die Hoffnung nur durch ihren jetzigen Wert für den Menschen. Eine Welt des Elends wäre nicht mehr Zeichen. Damit die Welt Zeichen sei, muß also der Mensch sich vermenschlichen. Andererseits befreit die Symbolkraft, welche die Hoffnung der menschlichen Welt verleiht, diese von der zerstörerischen Gewalt, die das Verlangen, schon hienieden ein himmlisches Jerusalem zu errichten, erzeugt.

3. Liebet eure Feinde

Dieses Gebot ist sicherlich das härteste. Es ist auch das Gebot, das am meisten spezifisch christlich ist. Es bringt in die Beziehungen zum Mitmenschen die Gleichförmigkeit mit dem Vaterwillen Gottes hinein. Es unterscheidet die Jünger Christi von den Zöllnern und Heiden. «So werdet ihr Kinder eures Vaters im Himmel sein...» (Mt 6,8). Diese Weisung des Evangeliums kehrt im Gebet zum Vater wieder, das Jesus seinen Jüngern als unterscheidende Gebetsrichtschnur gegeben hat. Es enthält nur zwei Bitten für sich selbst: erstens die Bitte um Brot, worin wahrscheinlich der Wirklichkeitssinn für das heute Notwendige und das symbolische Anzielen des Morgigen in der eschatologischen Hoffnung liegt; für Jesus ist beides nie getrennt voneinander. Sodann die Bitte um das väterliche Verzeihen, das zur Bedingung hat, daß man den andern, den Feinden verzeiht.

Ist dies eine Moralregel? Auch hier möchten wir sagen, daß es sich um ein Gebot handelt, das über die strikte Moral hinausgeht, aber in das Dasein eine Bereitschaft bringt, die das sittliche Handeln stützt und anregt. Daß wir verzeihen, ist die feine Spitze der Liebe und ihr Quellgrund. Das Verzeihen weigert sich nämlich zu urteilen und setzt einen Akt des Vertrauens in die geheimen Möglichkeiten zum Guten, über die der andere verfügt. Dieses spezifisch evangelische Gebot geht über das einfache Gutsein hinaus und macht sich den väterlichen Blick Gottes auf den Menschen zu eigen.

Zunächst liegt im Verzeihen, in der Feindesliebe der Verzicht darauf, den Mitmenschen mit dem Bösen identifizieren zu wollen. Das Verzeihen entschuldigt den andern, indem man zugibt, daß im Grunde nicht er selbst der Ursprung des Bösen ist. Das Gebet «Vater, verzeih ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun» gibt den christlichen Bezug zum Bösen wieder. Das Böse ist das große Welträtsel, das Undenkbare und doch Wirkliche, und die totalitären Ideologien oder Sekten, die es meistern wollen, vervielfachen es noch. Der Sieg über das Böse wird weder der theoretischen Erkenntnis noch der Herrschaft des Willens zuteil, sondern der Hoffnung, die mit dem Glauben an Gott als den Vater solidarisch ist.

Das wahre Verzeihen ist auch ein Akt des Glaubens an die Zukunft des Menschen. Man kann nicht wirklich verzeihen, ohne sich von sich selbst zu lösen und ohne darauf zu vertrauen, daß der Mensch, mag er menschlich gesprochen noch so hassenswert sein, immer noch unter dem Walten des Reiches des verborgenen Gottes steht.

Daß dieses Gebot nicht eine natürliche humanistische Haltung zum Ausdruck bringt, bezeugt ein Text von Sigmund Freud in «Das Unbehagen in der Kultur» (G.W. 14, 1930). Die Feindesliebe ist für Freud eine unannehmbare Forderung der evangelischen Moral, deren hohen Adel er indes betont und von der er sagt, sie vermöge zu einem Glück zu gelangen, das in der rein menschlichen Ordnung unmöglich sei. Aber Freud meint, sehr viele Menschen seien nicht wert, daß man sie liebe. Und damit, daß man sie liebe, entwerte man das Leben und rechtfertige man dessen Verfall. Dennoch zeugt die Ethik der Freudschen Psychoanalyse von einer außerordentlichen Hochachtung vor dem Menschen, der so vielen unbewußten Motiven unterworfen ist, die ihn antreiben, das Böse zu tun. Und doch geht das radikale Gebot zu verzeihen über die humanistische Hochachtung und Toleranz hinaus. Dieses Verzeihen ist nur möglich, wenn der Mensch in seinen Blick auf seinen Feind die Bereitschaft des Vaters mit hineinnimmt, der in unendlichem Feingefühl dem verlorenen Sohn entgegengeht und freudig dessen Rückkehr annimmt, selbst wenn sie bloß um des Wohlergehens willen erfolgt wäre.

Wenn die Feindesliebe als Betätigung des Glaubens nicht eigentlich eine sittliche Entscheidung ist, so ist sie doch von äußerst hohem Nutzen für das sittliche Handeln. Nichts demoralisiert so sehr wie der Haß. Das Böse, das man erleidet und nicht durch wahre Verzeihung hinter sich läßt, schwächt die Bereitschaft zum

sittlichen Handeln, ja kann sie zerstören. Wird der Mensch ungerecht behandelt, sein Anspruch auf Achtung und Liebe verletzt und sein Vertrauen mißbraucht, so sieht er die Menschheit von einer Schmach besudelt und verliert den Glauben an den Menschen, der zum sittlichen Handeln notwendig ist.

Man verwundert sich manchmal naiv darüber, daß die Religion zu einer Macht furchtbarer Gewalttätigkeit und wilden Hasses werden kann. Man verkennt dabei, daß die Religion auch die letztgültigen Maßstäbe bietet, um etwas als gut oder böse zu beurteilen, und daß sie ihren Gläubigen ihre Auffassung über den Menschen und die Welt übermittelt. Das Idealbild des Menschen, den man liebt und mit dem man sich identifiziert, treibt dazu an, die Nichtgleichgearteten zu bekämpfen und zu hassen. Der vielberedete Stolz der Pharisäer, der Feinde Jesu, ist ein Erzeugnis der Religion. Die Religion kann somit sehr gefährlich werden. Sie droht die nächtlichen Mächte des Menschen zu verstärken. Damit von der Religion eine sittliche Besserung ausgeht, muß sie sich zu der geduldigen, zurückhaltenden und vertrauenden Liebe bekehren, die die Liebe Gottes unseres Vaters ist.

Durch die Annahme des Gesetzes als einer Gabe, durch die Verheißung, welche die Vollkommenheit ins Jenseits der irdischen Geschichte verlegt, und durch die Liebe, die sich des Urteils enthält, verzeiht und den Glauben an den Menschen bewahrt, gelingt es der menschlichen Moral, sich zu läutern, wieder aus ihren Quellen zu schöpfen und sich erfinderisch zu erneuern. Man bedauert zuweilen, daß die christliche Moral für die großen Fragen des sozialen Lebens keine Weisungen vorzulegen hat. Ist es aber nicht Sache der Christen, die besten *menschlichen* Regeln für die Probleme des Zusammenlebens ausfindig zu machen? Zu dem, was der Vater will, gehört auch, daß die Söhne durch das ihnen gegebene Gesetz zur Autonomie gelangen und die Verantwortung für ihre Welt übernehmen.

Übersetzt von Dr. August Berz

ANTOON VERGOTE

1921 in Kortrijk (Westflandern) geboren. 1950 Promotion zum Dr. theol., 1954 zum Dr. phil. an der Universität Löwen. Studium der Philosophie, Psychologie und Psychoanalyse in Paris. Seit 1962 ordentlicher Professor für Religionspsychologie und Religionsphilosophie an der Universität Löwen. Mitglied verschiedener wissenschaftlicher Vereinigungen (Belgische Vereniging voor Psychologie, Internationale Gesellschaft für Religionspsychologie, École Freudienne de Paris). Teilnahme an verschiedenen internationalen Kongressen. Mitarbeit an mehreren wissenschaftlichen Zeitschriften. Veröffentlichungen: La Psychanalyse, science de l'homme (zus. mit W. Huber und H. Piron) (Dessart, Brüssel [1]1966, [4]1972); dieses Buch wurde übersetzt ins Niederländische, Englische, Deutsche, Italienische und Spanische und mit dem Frans-van-Cauwelaerts-Preis 1972 ausgezeichnet. Ferner erschienen: Het huis is nooit af. Gedachten over mens en religie (Antwerpen/Utrecht 1974); La Teologia e la sua Archeologia. Fede, teologia e scienze umane (= Rivelazione e Storia 2) (Fossano 1974); Interprétation du langage religieux (Paris 1974). Anschrift: Maria-Theresia-Straat 4, Leuven, Belgien.

Norbert Rigali

Christus und die sittlichen Normen

I. Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Christus und sittlichen Normen ist nicht dasselbe wie die Frage nach dem spezifischen Charakter einer christlichen Ethik

Die Frage: Gibt es eine spezifisch christliche Ethik? hat im Gefolge des Zweiten Vatikanums die Theologen in Europa und Amerika nicht mehr losgelassen. Zwar konnte früher schon Richard McCormick zum Thema dieser Diskussion ganz richtig bemerken, nach Übereinstimmung «nahezu aller» seien «menschliche Sittlichkeit (im Sinne des natürlichen Sittengesetzes) und christliche Sittlichkeit materiell identisch und formal verschieden[1]. Doch der virtuelle Konsens der damaligen Zeit war seltsam beunruhigend und ließ die Frage nie eigentlich zur Ruhe kommen. In jüngster Zeit hat die Diskussion einen Punkt erreicht, der bei dem Theologen den Verdacht erwecken muß, die in letzter Zeit zu registierende Überfülle der Literatur zu diesem Thema sei möglicherweise ein Anzeichen dafür, daß die Fachtheologen unfähig sein könnten, das *wirkliche* Problem in adäquater Weise anzusprechen[2].

Tatsächlich ist es verhängnisvoll, daß für die heutige Theologie das Problem in der Frage formuliert ist: Gibt es eine spezifisch christliche Moral beziehungsweise Ethik? Wie McCormicks Kommentar veranschaulicht, bedeutet diese Frage: Sind christliche Moral oder Ethik ein und dasselbe wie allgemein menschliche Moral oder Ethik, oder handelt es sich hier um zwei verschiedene Dinge? Die Fragestellung geht zunächst einmal von der Voraussetzung aus, daß «christliche Moral» und «menschliche Moral» *Essenzen* sind, um dann weiter zu fragen, ob und wieweit die eine mit der anderen identisch ist. Kurzum: Die Frage selbst, ob es eine spezifisch christliche Ethik gibt, ist aus einem gewissen metaphysischen Verständnis entstanden, genauer gesagt: dem statischen Verständnis des klassischen Weltbildes.

Das klassische Weltbild, das dem Erwachen des historischen Bewußtseins und des philosophischen Personalismus vorausging, brachte die ihm wesensverwandte «faculty psychology» hervor, die sogenannte rationale Psychologie der scholastischen Hand- und Lehrbücher, und zusammen damit eine ihr entsprechende essentialistische Ethik, ausgerichtet auf individuelle Handlungen (äußere Handlungen und innere Absichten). Die *moralitas essentialis et substantialis* bekam ihren Ort im Objekt oder *finis operis* des individuellen Handelns; die *moralitas secundaria et accidentalis* hatte ihren Ort in den Umständen und der Intention oder dem *finis extrinsecus* oder *finis operantis*[3].

Erwachsen aus dem klassischen Weltbild, bedeutet die Frage, ob es eine spezifisch christliche Ethik gibt: Enthält die Wesenheit «christliche Sittlichkeit» individuelle Handlungen und bzw. oder Absichten, die nicht in der Wesenheit «menschliche Sittlichkeit» enthalten sind? Dementsprechend formulierte Charles Curran seine negative Antwort auf die Frage nach einer spezifisch christlichen Ethik mit der Feststellung, daß «andere, die Jesus Christus niemals angenommen oder nicht einmal von ihm gehört haben, fähig sind, nicht allein zu denselben *ethischen Entscheidungen in Einzeldingen* zu gelangen, sondern auch für alle praktischen Ziele dieselben *allgemeinen Dispositionen und Haltungen* aufzubringen, wie Hoffnung, Freiheit, Nächstenliebe bis zur Selbsthingabe»[4].

In einer späteren Darlegung dieser These unterscheidet Curran seine eigene Stellung zu dieser Frage von der einiger anderer zeitgenössischer Theologen. Ihre Einstellung geht aus von einem «abstrakten Verständnis des metaphysischen Menschenbildes», während er selbst den Menschen in «seiner aktuellen historischen Ordnung, in der er lebt», das heißt «im historischen Sinne einer Existenz als Geschaffener, Gefallener, Erlöster», sieht[5]. Nichtsdestoweniger bemerkt er ganz richtig, daß, insofern beide Arten des Verständnisses zu demselben Schluß führen, es keine «praktischen Differenzen» zwischen ihnen gibt[6]. Und tatsächlich besteht kein großer Unterschied, ob man die Frage auf diesem oder auf jenem Wege angeht. Beide Varianten des Menschenbildes sind allgemein gebräuchliche begriffliche Werkzeuge der klassischen Weltanschauung. Currans Methode bewegt sich nicht stärker im Rahmen des historischen Bewußtseins als die andere.

Während die klassische Weltanschauung dahin tendiert, die Sittlichkeit in erster Linie, wenn nicht ausschließlich, in den individuellen Handlungen zu lokalisieren, erblickt eine zeitgenössische Weltanschauung sie als im wesentlichen der Gesamtperson innewohnend, das heißt in der Einheit, die die Existenz der Person im Nacheinander der Zeit bildet. Sittlichkeit in diesem Sinne besteht im Grunde in der steten fundamentalen Entscheidung «zwischen einem ‹Ja› und einem ‹Nein›, in der der Mensch als Geistwesen sich vorbehaltlos engagiert oder verweigert»[7]. Sittlichkeit ist somit in ihrer Quintessenz letztlich die Person *als*

Person, das heißt die Person in ihrer ständigen Wahlentscheidung, die sie «im Hinblick auf ihre Gesamtexistenz, deren Sinn und deren Ausrichtung» trifft[8].

Die klassische Weltanschauung mit ihrer traditionellen Tugendlehre nähert sich, so gut sie vermag, dem heutigen Verständnis der Sittlichkeit, das diese primär in der Gesamtperson und erst sekundär im Einzelakt lokalisiert. Nichtsdestoweniger sind die Tugenden selbst nur als eine Anzahl unterschiedlicher menschlicher Fähigkeiten verstanden worden, die die menschliche Person instand setzen, Einzelhandlungen zu vollbringen oder sie leichter zu vollbringen. Auf keinen Fall aber kann auch die Einführung einer neu formulierten traditionellen Tugendlehre in die Diskussion darüber, ob es eine spezifisch christliche Ethik gibt, die Frage selbst zu etwas anderem machen als zu einer Frage des klassischen Weltbildes, das als solches heute keine befriedigende Antwort mehr finden kann[9].

So ist es verständlich, daß der Moraltheologe, der auf dem Boden des historischen Bewußtseins steht, wenn er mit der Frage konfrontiert wird, ob es eine von der gemeinmenschlichen verschiedene spezifisch christliche Sittlichkeit gibt, mit einem Unterton von Verärgerung erklärt: Natürlich gibt es sie; es gibt tatsächlich eine ganze Reihe Unterschiede[10].

Daher ist für die Moraltheologen der Zeitpunkt gekommen, entschieden die Frage, die sich auf den spezifischen Charakter richtet, abzulehnen, da sie doch bei allen guten Absichten bestenfalls eine Form von umgekehrtem Parochialismus darstellt. Für den Theologen gibt es die weit geöffnete Fragestellung: Wie sollte heutzutage eine christliche Ethik beschaffen sein?

Unsere Frage hier ist ein Aspekt jener weit geöffneten Fragestellung: Was kann und soll Christus im sittlichen Leben der Christen bedeuten – wenn er überhaupt etwas darin bedeutet? Diese Frage kann natürlich nur dann beantwortet werden, wenn eine andere beantwortet wird, die die Voraussetzung dafür bildet: Wer und was ist Jesus Christus? So gesehen ist es evident, daß Moraltheologie eine Wissenschaft sein sollte, die bestrebt ist, die Christologie zu dem sittlichen Leben des Christen in Beziehung zu setzen[11].

II. Jesus selbst ist «unser Gesetz», «unsere Norm»

Jesus als Sohn Gottes, als in ihm menschgewordener Gott, ist die Wahrheit (vgl. Joh 14,5), ist Gottes Selbstoffenbarung, ist göttliche Offenbarung des Menschlichen. Aufgrund seiner hypostatischen Union oder seiner einzigartigen Beziehung zum Vater, aufgrund seiner einzigartigen Gotterfülltheit – und nicht trotz seiner Einzigartigkeit – ist er Gottes absolute und endgültige Offenbarung des Menschlichen. Als solche ist er die absolute und definitive Norm des *humanum*. Er ist «unser Gesetz», «unsere Norm selbst»[12].

Was bedeutet es, daß Christus unser Gesetz, unsere Norm ist, die Norm des *humanum*? Hier müssen zwei Begriffe klargestellt werden: *humanum* und Gesetz oder Norm.

Da die traditionelle Theologie zwischen *actus hominis* und *actus humanus* unterschied, muß das in Jesus offenbarte *humanum* natürlich von einem physischen oder ontischen Menschenbegriff unterschieden werden. Das offenbarte *humanum* ist personale Realität.

Das *humanum* in diesem personalen oder moralischen Sinne war von jeher Gegenstand der Ethik. Doch in der Ethik der klassischen, vorpersonalistischen Weltanschauung bestand eine unbestreitbare Tendenz, die Sittlichkeit primär – wie oben schon gesagt – im *actus humanus* zu lokalisieren und nicht so sehr in der *vita humana*. Entsprechend hatte die klassische Moraltheologie es nicht nötig, *vita humana* derart von *vita hominis* zu unterscheiden, wie sie Akte unterschied, und *vita humana* als Schlüsselbegriff zu verwenden. Das in Jesus offenbarte *humanum* muß nichtsdestoweniger als die Totalität anerkannt werden, die es ist, nämlich die Gesamtheit des menschlichen Lebens, einer personalen Existenz in der Welt.

Es genügt nicht, daß der heutige Moraltheologe sich ausdrücklich und ständig bewußt ist, daß das *humanum* oder *morale* einer Handlung im Verhältnis zu dem primären *humanum* oder *morale*, das die personale Existenz in der Welt darstellt, sekundär und von ihm hergeleitet ist. Da aber die personale Existenz radikal und in ihrem Wesen interpersonal und prinzipiell uneingeschränkt offen ist für den andern, muß man das *humanum*, wenn man es adäquat verstehen und lokalisieren will, in seinem letzten Kontext sehen: der gesamten Menschheit durch die Vergangenheit hindurch in die Zukunft hinein. Mit anderen Worten: Das *humanum* einer Handlung kann nur in dem *humanum* eines Lebens gesehen werden, und das *humanum* eines Lebens existiert nur in seinem Verhältnis zu dem *humanum*, das die menschliche Geschichte-im-Fortschritt darstellt.

Im traditionellen Sinn schließt der Begriff «Gesetz» in der Moraltheologie unmittelbar und direkt menschliches Handeln mit ein. Entsprechend der Neigung der klassischen Weltschau, das *humanum* und das *morale* primär in Handlungen zu erblicken, haben wir bei ihr auch die Tendenz, Gesetz als primär auf ein «Tun» bezogen zu verstehen. Selbst das «natürliche Sittengesetz» schien oftmals letztlich nicht mehr zu sein, als ein Gesetz des Tuns und Lassens, wenn man seine erste Vorschrift formulierte: *bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum* – das Gute muß man

tun und sich ihm widmen, das Böse meiden[13]. Betrachtet man das natürliche Sittengesetz dagegen aus einem heutigen Verständnis, so erkennt man deutlich, daß es primär und direkt auf das menschliche Leben und die personale Existenz in ihrer Gesamtheit und der inneren Einheit, die sie bildet, bezogen ist, und nicht so sehr auf menschliche Einzelhandlungen oder auch das menschliche Handeln insgesamt. Es wird vielmehr erkannt als Gesetz des Seins und Werdens, denn es ist die «in dynamischer Weise herausfordernde Möglichkeit», mit der die menschliche Freiheit konfrontiert wird: «Werde, was du bist»! eine Möglichkeit, bei der «das ‹Selbst› des Menschen dem bewußt sich selbst verwirklichenden ‹Ego› seine Forderungen präsentiert»[14].

Daß Jesus Christus das Gesetz der Sittlichkeit ist, bedeutet, daß sein menschliches Leben das Richtmaß darstellt, an dem jedes Menschenleben gemessen werden muß. Will man versuchen, Jesus als Norm des *humanum* zu verstehen, so bedeutet dies nicht direkt, seine Lehren darüber zusammenstellen, was die Menschen tun und was sie lassen sollen, – etwa anhand der Bergpredigt. Ebensowenig bedeutet es direkt, Jesu Einzelhandlungen und Reaktionen auf modellhafte Situationen, die kopiert oder wiederholt werden sollten, herauszukristallisieren. Die Aufgabe besteht vielmehr darin, daß man versucht, die Einheit, den zusammenfaßbaren Sinn des Menschenlebens, das Jesus selbst ist, herauszufinden. Kurz gesagt: Daß Jesus die Norm des *humanum* ist, bedeutet, daß Sinn und Bedeutung seines Lebens – der Sinn, den er in Freiheit seinem Leben gab (oder genauer gesagt: den für sein Leben anzunehmen er sich in Freiheit entschied), der Sinn, den er in Freiheit aus diesem Leben schuf, – daß er die Norm dessen ist, was jede *vita humana* an Sinn haben sollte.

Hier ergibt sich natürlich ein schwerwiegendes philosophisch-theologisches Problem, wenn wir vom Leben eines Einzelmenschen sagen, es sei in der Geschichte die absolute und definitive Norm dessen, was jeder Mensch sein und seinem Leben als Sinn und Ziel geben sollte. Da der historische Charakter zum Wesen des menschlichen Lebens gehört, kommt die Bezeichnung eines Menschenlebens als absolute und definitive Norm des *humanum* in der Geschichte der paradoxen Behauptung gleich, daß dieses betreffende Menschenleben, diese historische Wirklichkeit als solche, jegliche historische Realität als deren Norm oder Ideal transzendiert.

Wir sollten hier das Paradox hervorheben. Denn es ist eigentlich kein Paradox, sondern Mysterium, daß Jesus als göttliche Person Geschichte transzendiert oder daß seine Gnade in universaler Weise allen Personen angeboten ist. Ein Paradox dagegen im eigentlichen Sinn ist es, daß Jesus als menschliche Person, als *humanum*, als konkrete historische Einzelwirklichkeit, die sein Leben darstellt, Geschichte transzendiert als deren Norm. Genauer formuliert: Das Paradox ist, daß Jesus Christus gerade als historische Wirklichkeit, gerade als *humanum* das *humanum* der Geschichte – im Fortschritt – transzendiert; als *humanum* ist er «das konkret Universale».

Von einem Menschenleben kann man nur dann vernünftigerweise annehmen, daß es die Geschichte – im Fortschritt – als deren absolute, definitive Norm transzendiert, wenn man glaubt, daß dieses Leben die Offenbarung des *humanum* durch den absoluten Gott ist. Andererseits muß man, um vernünftigerweise (im Sinne der katholischen Tradition, daß der Glaube vernunftgemäß ist) glauben zu können, daß ein Einzelleben absolute, definitive Norm des *humanum* ist, imstande sein, in diesem Menschenleben die Eigenschaft der Absolutheit zu erfassen.

III. Die Absolutheit des Lebens Jesu ist die absolute Norm des humanum

Seit die Christologie in den letzten Jahren in zunehmendem Maße eine «Christologie von unten» in den Vordergrund gestellt hat, haben verschiedene Theologen die Absolutheit der Menschheit Christi in dem Wort von dem «Menschen für andere» zu fassen gesucht:

«Jesus ist ‹der Mensch für andere›, der, in dem die Liebe zur Macht gekommen ist, der dem Grund seines Seins gegenüber ganz offen ist und mit ihm völlig eins ist. Dieses ‹Dasein-für-andere, in der Teilnahme am Sein Gottes›, ist Transzendenz... Weil Christus ganz und gar ‹der Mensch für andere› war, weil er Liebe *war*, war er ‹eins mit dem Vater›; denn ‹Gott ist Liebe›.»[15]

In Jesus «ist nichts von Selbstliebe zu sehen, sondern nur letzte, bedingungslose Liebe zu Gott», die ihn in absoluter Form zu dem «Menschen für andere und dem Menschen für Gott» macht[16]. Jesus ist der, der sich in der hingebenden Liebe eines vorbehaltlosen Sich-Einlassens auf Gott, die den Grund für seine uneingeschränkte hingebende Liebe zu den andern darstellt, völlig seiner selbst entäußert (vgl. Phil 2, 6–9).

Daß Jesus vollkommen Mensch ist, bedeutet damit, daß «seine soziale Welt koextensiv ist mit der Menschheit, daß er offen ist für alle Menschen, ja darüber hinaus für alles, was im Menschen ist»[17]. In diesem Sinne kann sein Leben gesehen werden als «das Kommen einer neuen Menschheit, einer neuen Art von Gemeinschaft unter Menschen»[18], einer Menschheit, die keine Einschränkung kennt durch irgendeinen menschlichen

Partikularismus wie Rasse, Geschlecht, Nation, Kultur, Alter, historische Periode, soziale Bedingungen oder Religion (vgl. Gal 3, 27–28).

In vernünftiger Weise glauben, daß Jesus die absolute Norm des *humanum* ist, bedeutet: in seiner historischen Existenz (wie sie von der Tradition der christlichen Gemeinschaft dargestellt und weitergegeben wird) das *humanum* erkennen, das sich in Freiheit, vollständig und bedingungslos in dem *humanum* lokalisiert und es ergreift in seinem letzten Kontext des gesamten Menschengeschlechtes, in der Geschichte-im-Fortschritt.

Da das *humanum* oder *morale* primär die *vita humana* ist und nicht der *actus humanus*, muß die heutige Ethik sich mehr, als es die traditionelle Moraltheologie getan hat, als eine Wissenschaft verstehen, die unmittelbar mit der *vita humana* zu tun hat, die legitim über den *actus humanus* nur in seinem expliziten Kontext sprechen kann. Die Krise, in der die Moraltheologie sich heute befindet, sollte als nichts weniger denn eine Identitätskrise erkannt werden. Die Moraltheologie kann nicht länger definiert werden als *«scientia theologica de actibus deliberatis, prout relationem dicunt ad finem ultimum supernaturalem»* [19], oder als «die theologische Wissenschaft, die die Gesetze menschlichen Verhaltens im Hinblick auf seine übernatürliche Bestimmung feststellt und erläutert».[20] Moraltheologie muß sich heutzutage definieren als eine Wissenschaft vom christlichen Leben und sich dabei in eine neue Form von Wissenschaft verwandeln.

Eine Moraltheologie, die nicht unmittelbar und direkt, sondern nur mittelbar und sekundär mit den bewußten und beabsichtigten menschlichen Handlungen oder den Gesetzen für menschliches Verhalten befaßt ist, muß natürlich weiterhin menschliche Handlungen erörtern und untersuchen. Sie wird indessen feststellen, daß sie einerseits mehr, andererseits weniger darüber zu sagen hat, als es bei der alten Auffassung der Fall war: mehr in dem Sinne, daß Sinn und Absicht einer Handlung explizit in dem Kontext einer personalen Existenz zu erfolgen hat, die ihren eigenen Ort in der Geschichte hat; weniger in dem Sinne, daß der *actus humanus*, wenn einmal erkannt ist, daß er nur ein einzelner und begrenzter Ausdruck der *vita humana* ist, nicht selten bedeutend weniger Aufmerksamkeit erfordert, als die Moralisten ihm zu widmen pflegen. Die häufig übertriebene, ja oftmals geradezu zwanghafte Aufmerksamkeit für Handlungen, wie sie in der klassischen Auffassung üblich war, wird zum Beispiel sichtbar, wenn es heißt: «Jede direkt gewollte sexuelle Lust außerhalb der Ehe ist eine Todsünde», «selbst wenn die Lust noch so kurz und unbedeutend war».[21] Auf eine solche Lehrmeinung kann man nur dann kommen, wenn man absolut übersieht, daß die *vita humana* und nicht der *actus humanus* der primäre Ort des *humanum* und damit auch der Sittlichkeit ist.

Vita humana (*vita personalis*, *vita moralis*) ist eine Realität, die bedeutend größer ist als die Handlungen im einzelnen oder auch die Gesamtsumme der Handlungen. *Vita humana* ist beispielsweise eine Berufung, ein Beruf, eine Ehe, die «Anliegen», für die wir uns einsetzen, die Organisationen, zu denen wir gehören, ein Lebensstil und vieles andere. Vor allem aber ist *vita humana* ein Netz persönlicher Beziehungen sowie ein Entwicklungsprozeß, der eine Vielzahl verschiedener Stadien des Persönlichkeitswachstums umfaßt. Das alles und noch manches mehr ist *vita humana*; und das muß im Brennpunkt der Aufmerksamkeit einer neuen Moraltheologie für die Zukunft stehen.

Glauben, daß Jesus das authentische, definitive *humanum* ist, heißt, die schwierige in seinem Leben zum Ausdruck gekommene Wahrheit annehmen: «Wer sein Leben liebt, der verliert es; wer sein Leben haßt in dieser Welt, wird es bewahren für das ewige Leben» (Joh 12,25). Es bedeutet das Paradox annehmen, daß Selbsterfüllung in der Geschichte unter dem Zeichen des Kreuzes zu finden ist (vgl. Gal 6,14), daß Selbsterfüllung das Leben schenkender Liebe ist, die sich selbst entäußert bis zum Tod an einem Kreuz, um ganz für Gott und die andern da zu sein.

Das Kreuz aber ist nicht allein das erste und hauptsächlichste christliche Symbol für Leben und Liebe. Es ist auch das christliche Grundsymbol der Sünde – des Absurden, des Mysteriums der Bosheit, das einer rationalen Erklärung spottet. Weil das Kreuz ein Symbol des Absurden ist, kann die menschliche Vernunft allein nicht eindeutig seine Glorie und die Erfüllung, die es darstellt, erkennen (vgl. 1 Kor 1,23). Ganz ähnlich, ebenfalls weil das authentische *humanum* in der Geschichte unter dem Zeichen des Kreuzes steht, kann die menschliche Vernunft nicht ohne Hilfe in aller Klarheit zu der Erkenntnis gelangen, daß die Norm des *morale* ein Leben der sich selbst entäußernden Liebe für andere – eben bis zum Kreuz – ist. Nur aufgrund der historischen Unzulänglichkeit einer sündenerfüllten, von Absurdität befallenen Welt kann Liebe Kreuz und das Kreuz Liebe bedeuten.

Als Gottes Geschöpf und damit seinem Sein nach gut, ist die menschliche Person zu einem Selbst-Verständnis fähig. In dem Maße aber, in dem die menschliche Natur von Sünde verletzt ist, ist sie einer von der Sünde hervorgerufenen Verdunkelung des Verstandes unterworfen, das heißt nicht allein einem natürlichen Fehlen vollkommener Erkenntnis, sondern einer Dunkelheit, die Teil der Absurdität ist, die Selbst-Ver-

ständnis und ein Verstehen der Norm der Selbsterfüllung beeinträchtigt.

Darüber hinaus ist die Einsicht, daß Jesus die Norm des *humanum* ist, vernunftgemäßer Glaube und nicht rein verstandesmäßige Erkenntnis. Ist Jesus diese absolute, definitive Norm, so ist er dies nur kraft der freien Entscheidung Gottes, sich selbst in der historischen Realität Jesu zu offenbaren. Gottes freier Akt der Selbstmitteilung in der Geschichte jedoch läßt sich durch rein philosophische Erkenntnis nicht erfassen.

Aus all diesen Gründen ist nur zu verständlich, daß philosophische Ethiken oder andere Traditionen oft etwas anderes als das Leben der sich selbst entäußernden uneingeschränkten Liebe zu den Menschen als Norm des *humanum* vorgelegt haben. Ebenso ist es verständlich, daß die Norm des *humanum*, die aus der traditionellen Moraltheologie abgeleitet ist, nicht eindeutig für sich beanspruchen kann, dieses Leben der schenkenden Liebe unter dem Zeichen des Kreuzes zu sein. Die traditionelle Moraltheologie, die im Rahmen des klassischen Weltbildes geschaffen wurde, konstruierte ihre Sittlichkeitsvorstellungen auf der Grundlage der rationalen Notwendigkeiten, die sich aus ihrem Verständnis des natürlichen Sittengesetzes ergaben. Erst mit dem Anbruch des historischen Bewußtseins, das an die Stelle des klassischen Weltbildes tritt, ist der Gedanke denkbar geworden, daß Ethik letztlich auf einer historischen Wirklichkeit basiert: dem *humanum*, das Jesus ist. Doch kann Ethik im letzten auf der Grundlage einer historischen Wirklichkeit aufbauen?

Wie oben bereits bemerkt, muß man, um vernunftgerecht glauben zu können, daß Jesus die absolute Norm des *humanum* oder *morale* ist, ein Verständnis für die Absolutheit in seinem Leben haben. Mit anderen Worten: «Jesus wird als der Christus erkannt, weil er das tiefste moralische Streben der Menschheit zur Erfüllung gebracht hat.»[22] Natürlich ist für die Glaubenszustimmung die innere Gnade erforderlich. Doch vermag die Zustimmung auch kraft des «natürlichen Sittengesetzes», des tiefsten moralischen Strebens der Menschheit, den Menschen fähig zu machen, daß er den Absolutheitscharakter des Lebens Jesu erfaßt.

Bedeutet das, daß Jesu Leben letztlich nach diesem «natürlichen Sittengesetz» gemessen wird? Das Gesetz des tiefsten moralischen Strebens der Menschheit ist das Gesetz unserer konkreten Natur – nicht der *natura pura* – in der Erlösungsordnung. Es ist das Gesetz einer von dem existentiell Übernatürlichen innerlich angerührten und umgeformten Natur. Was das natürliche Sittengesetz für eine Menschheit im Zustand der *natura pura* sein würde, können wir im Letzten nicht genau und mit Sicherheit wissen. Ein natürliches Sittengesetz in diesem Sinne ist ein «Restbegriff». Das Gesetz unserer konkreten Natur dagegen ist ein Gesetz der übernatürlichen Bestimmung des Menschen, der Bestimmung, die sie durch Christus, den Sohn Gottes, hat. Unser «natürliches Sittengesetz», das Gesetz des tiefsten moralischen Strebens und Trachtens der Menschheit in der Geschichte, das Gesetz unserer konkreten, übernatürlich angerührten Natur, existiert durch Christus. Er ist das Maß unseres «natürlichen Sittengesetzes» (vgl. Kol 1, 15–17).

Der Christ kann Jesus als absolute Norm des *humanum* oder *morale* in seinem Leben nur annehmen, wenn er glaubt, daß Jesus die Norm für alle, nicht nur für die Christen ist. Was das Christentum hinsichtlich der Sittlichkeit charakterisiert, ist die Entdeckung, daß das *morale* das *humanum* ist – eben dies und nichts anderes. In der Erlösungsordnung repräsentiert der Mensch kraft seiner übernatürlich angerührten Natur die Potentialität personaler Selbsttranszendenz im absoluten Mysterium des persönlichen Gottes durch sich selbst entäußernde und sich selbst hingebende Liebe zu den andern. Die authentische *vita humana*, eine Möglichkeit, die allen durch das universale Angebot der göttlichen Gnade geboten wird, ist die Erfüllung der genannten Potentialität. Das versteht der in Jesus Christus menschgewordene Gott unter Sittlichkeit.

[1] Richard A. McCormick, Notes on Moral Theology: Theological Studies 32 (1971) 74–75.

[2] Tadeusz Styczen, Autonome und christliche Ethik als methodologisches Problem: Theologie und Glaube 66 (1976) 211–219.

[3] H. Noldin/A. Schmitt, Summa theologiae moralis (Innsbruck [27]1940) I, 78; B.H. Merkelbach, Summa theologiae moralis (Brügge 1956) I, 139–140.

[4] Charles E. Curran, Is there a Distinctively Christian Social Ethic? = Metropolis: Christian Presence and Responsibility, hg. von Philipp D. Morris (Notre Dame 1970) 115–116. Hervorhebungen nachträglich hinzugefügt.

[5] Charles E. Curran, Is there a Catholic and/or Christian Ethic: Proceedings of the Twenty-Ninth Annual Convention: The Catholic Theological Society of America 29 (1974) 144–145.

[6] AaO. 146.

[7] Louis Monden, Sin, Liberty and Law (New York 1965) (=Vernieuwed Geweten, Brügge 1964) 31.

[8] AaO.

[9] Ich denke hier speziell an James M. Gustafson, Can Ethics be Christian? (Chicago/London 1975).

[10] Vgl. Daniel C. Maguire, Catholic Ethics with an American Accent = America in Theological Perspective, hg. von Thomas M. McFadden (New York 1976) 14–15.

[11] Der Index eines der traditionellen Lehrbücher der Moraltheologie, Noldin/Schmitt, hat die Stichwörter «Jesus», «Christus», «Herr» überhaupt nicht. Bernhard Häring, Das Gesetz Christi, ändert diese Lehrbuchtradition radikal.

[12] Bernhard Häring, The Law of Christ (Newman Press, Westminster 1961) I, 234. Deutsches Original: Das Gesetz Christi (Freiburg i.Br. 1959).

[13] Ia IIae, q.94, a.2.
[14] L. Monden, aaO. 88.
[15] John A.T. Ronbinson, Honest to God (Philadelphia 1963) 76. Deutsche Übersetzung: Gott ist anders (Kaiser, München 1964) 82. – Ein besserer Ausdruck für den Absolutheitscharakter Jesu wäre: die *Person* für andere.
[16] AaO. 74, 77.
[17] Herbert McCabe, What is Ethics All About? (Washington/Cleveland 1969) 129.
[18] AaO.
[19] F. Hürth/P.M. Abellan, De principiis, de virtutibus, de praeceptis (Rom 1948) I. 7.
[20] Henry Davis, Moral and Pastoral Theology (New York 1938) I, 1.
[21] Heribert Jone, Moral Theology – übers. von Urban Adelmann (Westminster 1956) 146.
[22] John Macquarrie, Three Issues in Ethics (New York/Evanston/London 1970) 85.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

NORBERT RIGALI

Jesuit. Studierte an der Universität Innsbruck. 1959 Priesterweihe. Anschließend Studium der Philosophie und der Theologie an der Universität München. Seine Doktor-Dissertation widmete er einer Untersuchung des Existenzialismus bei Karl Jaspers. Er veröffentlichte eine Reihe von Beiträgen zur Moraltheologie und arbeitete mit bei der Abfassung von An American Catholic Catechism. Derzeit Associate Professor für Theologie und Vorsitzender der Abteilung für religiöse Studien an der Universität San Diego. Anschrift: University of San Diego, Department of Religious Studies, Alcala Park, San Diego, Cal. 92110, USA.

Pierre-Thomas Camelot

Gott: Ein Geist, der leben macht

1. Der Geist ist Leben

«Ein Geist, der leben macht»: das Wort steht bei 1 Kor 15, 45, wo der erste Adam, «lebendige Seele», dem letzten Adam, «lebenschaffender Geist»[1], gegenübergestellt wird. Wie ist dieser «lebenschaffende Geist» für das christliche Handeln ein spezifischer Beweggrund?

Die Worte des heiligen Paulus verweisen uns auf die Erzählung der Erschaffung des Menschen (Gen 2,7): nachdem der Schöpfer den Leib des Menschen gebildet hatte, haucht er ihm den Atem ein, den «Geist», der aus ihm einen Lebenden macht. Durch die Teilnahme am Leben des lebendigen Gottes wird der Mensch mit einer lebendigen Seele beseelt. So erklärt Irenäus (Adv. Haer. II, 54, 3), der beifügt, daß der Mensch durch die Gemeinschaft mit dem Geist des Vaters nicht mehr *fleischlich*, sondern geistlich ist (V, 6, 1; 9, 2; vgl. auch 1 Kor 2, 15; 3, 1). Der Mensch ist nur *vollkommen*, wenn er vom Geist Gottes angetrieben wird. Später sagt dann Gregor von Nyssa: «Wer nicht vom Geist angetrieben wird, ist kein menschliches Wesen».[2]

Gott ist Geist, und das Leben des Menschen, in allen seinen Äußerungen, von der *psyché* bis zum *pneuma*, ist ihm nur durch die Teilhabe am Geist Gottes gegeben, «einem Geist, der leben macht».

Der Geist, der leben macht, ist keine anonyme und unpersönliche Kraft wie der Wind, der vorbeifährt (vgl. Joh 3, 8). Auch wenn sich die Personalität des Heiligen Geistes fortschreitend geoffenbart hat (vgl. Gregor von Nazianz, Theologische Reden V. 6), legen Formulierungen von Paulus oder Johannes sie bereits nahe (Röm 8, 11; 16, 26; Joh 14, 15.26; 16, 26; 16, 13 usw.). Bald darauf versteht Irenäus, wo er von den «beiden Händen» des Vaters spricht, sehr wohl, daß der Geist wie der Sohn eine lebendige Person ist (Adv. Haer. IV, 20, 1; V, 6, 1; 28, 4).

Das leitet aber eine Theologie der Trinität ein. Wenn die Wirkungen *ad extra* den drei Personen gemeinsam sind, hat dann nicht jede von ihnen, jede der beiden «Hände» ihre eigene Rolle in dieser einzigartigen Handlung, dem Werk unseres Heils? Formulierungen des heiligen Paulus können es nahelegen. So Eph 2, 18: beim Vater (*pros*) durch den Sohn (*dia*) im Geist (*en*). Oder 2 Kor 13, 13: der Geist verwirklicht die Gemeinschaft der Glaubenden in der *agape* des Vaters durch die Gnade des Herrn Jesus Christus.

Das Leben des Vaters wird dem Christen durch Christus im Geist mitgeteilt. Man muß hier das wunderbare Wort des heiligen Athanasius anführen, das eine längere ganz von der Heiligen Schrift genährte Abhandlung zusammenfaßt: «Weil der Vater Quelle ist und der Sohn Strom genannt wird, sagt man, daß wir den Geist trinken» (An Serapion I, 19). Gregor von Nyssa sagt es dann in technischeren Begriffen: «Jede Wirkung, die von Gott kommt und zur Schöpfung führt... geht vom Vater aus (*ek*), geht durch den Sohn weiter (*dia*) und vollendet sich im Geist (*en*)» (An Ablabius: PG 45, 125).

In der Taufe wird dieses «Leben des Geistes (oder: im Geist)», das Früchte der Heiligkeit trägt, mitge-

teilt[3]. Der Geist, der leben macht, ist der in der Taufe empfangene Geist, der mit seiner Salbung den Geist des Neugetauften durchdringt, wie er seine Salbung auf Jesus ausgegossen hat bei seiner Taufe im Jordan[4].

So ist die Taufe «im Namen des Herrn Jesus» auch Taufe im Geist; desgleichen ist der Heilige Geist, Geist Gottes, auch Geist Christi. Es wäre leicht, Texte des heiligen Paulus anzuführen, wo sich diese Worte finden[5]. Durch die Macht des Geistes auferweckt (Röm 1, 4; vgl. 8, 11), sendet Jesus seinerseits den Geist. Denn der Geist geht vom Vater *und* vom Sohn (oder vom Vater *durch* den Sohn) aus, und aus diesem Hervorgang ergibt sich die Sendung: so verspricht Jesus den Geist, er sendet ihn (Joh 14, 26; 15, 26; 16, 7 usw.), er gibt ihn, wenn er durch seinen Tod und seine Auferstehung verherrlicht ist (Joh 7, 39; 19, 30.34; 20, 22). Umgekehrt ist diese Gabe des Geistes die Ausstrahlung der Herrlichkeit des Auferstandenen; sie ist «die Gegenwart der Herrlichkeit des Herrn in uns, der uns zu seinem Bilde umgestaltet»[6].

«Umgestaltet nach seinem Bilde»; so kann man sagen, daß uns der Geist nach der Ähnlichkeit Christi gestaltet. Ähnlichkeit, die nicht bloße Nachbildung eines uns äußerlichen Modells ist: So sagt man denn auch besser, daß der Geist, der in uns wirkt, *in uns Christus formt*. Paulus sagt es an zwei Stellen: wir haben den Geist empfangen, der aus uns Adoptivsöhne macht (Röm 8, 15; Gal 4, 6; siehe zum Beispiel auch Basilius, De Spiritu Sancto 15, 36). Tiefe Umgestaltung im Innersten des Seins, die aus uns «eine neue Schöpfung» im Geist macht (vgl. 2 Kor 5, 17; Gal 6, 15). Und überdies: «... wir werden in dieses Bild (Christi) umgestaltet durch den Herrn, der Geist ist» (2 Kor 3,18).

Auch Paulus kann sagen: «Für mich ist leben Christus» (Phil 1, 21), «Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir» (Gal 2, 20). Aber ebensogut: «Das Gesetz des Geistes, der das Leben gibt ... in Jesus Christus» (Röm 8, 2), «wenn Christus in uns ist, ...ist der Geist euer Leben» (Röm 8, 10–11). «In Jesus Christus sein» (Röm 8, 1) und «aus dem Geist leben» (Gal 3, 25) ist die eine und selbe Wirklichkeit. «Wer Christus anhängt, ist ein Geist mit ihm» (1 Kor 6, 17). Man ist versucht zu sagen: «ein Heiliger Geist».

Man könnte auch sagen, ohne diese Parallelität zu überziehen, daß der Geist, der im Christen Christus gestaltet, der gleiche Geist ist, der die Menschwerdung des Sohnes Gottes bewirkt hat (vgl. Luk 1, 25). Hat nicht eine authentische christliche Mystikerin darum gebeten, daß der Heilige Geist «über» sie komme (das ist genau der Ausdruck bei Lukas), damit er in ihrer Seele «wie eine Inkarnation des Wortes» werde[7]? Christus lebt durch den Geist in ihr und «bringt ihre Seele mit allen Bewegungen seiner Seele in Übereinstimmung»[8]. Der Geist formt im Christen insbesondere das Gebet Christi; besser, er selbst schreit in ihm dieses Gebet (Röm 8, 4; Gal 4, 7); dies ist das Grundgesetz des christlichen Gebetes: mit Christus im Heiligen Geist zum Vater (vgl. Ignatius von Antiochien, Röm 7, 2; vgl. auch Paulus, Eph 2, 18). Wir kommen hier zum Grundgesetz des christlichen Handelns und zum eigentlichen Thema dieses Beitrages. Wir müssen nun einige Aspekte darstellen.

2. Der Geist macht den Menschen frei und neu

Der Geist, der im Christen Christus formt und ihn als Sohn Gottes handeln läßt (vgl. Röm 8, 14), ist ein *Geist der Neuheit*. Schon die Propheten hatten für die messianische Zeit die Ausgießung eines reinen Wassers (= des Heiligen Geistes) und die Gabe eines neuen Herzens und eines neuen Geistes angekündigt. Der neue Bund ist ein Bund im Geist (Ez 11, 19–20; 36, 25–27). Durch den Geist, der vom Auferstandenen gesendet, an Pfingsten ausgegossen und durch das Bad der Wiedergeburt (vgl. Tit 3, 13) geschenkt wurde, ist der Christ eine neue Schöpfung (2 Kor 5, 17; Gal 6, 13), ein neuer Mensch (Eph 2, 15; 4, 24), der in einer Neuheit des Lebens (Röm 6, 4) lebt und handelt («wandelt»), die Neuheit des Geistes (Röm 7, 6) ist.

«Siehe, ich mache alles neu» (Offb 21, 5). Aber neu in bezug auf was? Auf welches Vergangene? Man braucht hier nur auf den Römerbrief zu verweisen (8, 1.16), wo alles Wesentliche gesagt ist. Ob man das christliche Handeln in seinem inneren Prinzip oder im Gesetz, das ihm von außen gegeben ist, betrachtet, alles ist hier neu. Der neue Mensch «wandelt nicht mehr *nach dem Fleisch*». Dabei muß man «Fleisch» im Sinne des heiligen Paulus verstehen: der Mensch ist durch die Verwundung durch die Sünde in seinen lebendigen Kräften getroffen. Aber der Geist, der in Jesus Christus das Leben gibt, hat ihn vom Gesetz der Sünde und des Todes befreit (8, 2). Der Geist Gottes, Geist Christi, hat ihn von der Herrschaft der Sünde befreit und treibt ihn zum Leben und zum Frieden (8, 6.14). Weil es unmittelbarer zum Thema gehört, halten wir besonders fest, daß der Geist den Christen «bewohnt» (8, 9.11) und ihn von innen her beseelt. Hier gewinnen die biblischen Bilder vom Lebens*hauch*, vom *Herzen* wie auch vom lebendigen Wasser, das im Innern entspringt und strömt, ihre ganze Kraft. Als inneres Gesetz (siehe weiter unten) ist das Gesetz des christlichen Handelns ein anspruchsvolles Gesetz, es verlangt Öffnung und Verfügbarkeit auf den Geist hin, Stille und Reinheit des Herzens, was einschließt, daß man «die Taten des Fleisches tötet» (8,13; vgl. 6,6: «Der alte Mensch wurde gekreuzigt, damit der Leib der Sünde vernichtet

werde.»). Der Geist, der in einem neuen Leben leben macht, ist gewiß der Geist des auferstandenen, aber zuerst gekreuzigten Jesus Christus (vgl. Gal 5, 24; siehe auch weiter unten).

Neuheit auch in bezug auf den *Buchstaben* und auf das *Gesetz*. Das Gesetz von Mose, aufgeschrieben «auf steinerne Tafeln» (vgl. 2 Kor 3, 3), das den Menschen unter dem Joch der Satzungen gefangenhielt und das ihn nicht rechtfertigen konnte (vgl. Röm 3, 20), wurde ersetzt durch das Gesetz des Geistes, aufgeschrieben «auf fleischerne Tafeln», im *Herzen* (vgl. noch einmal 2 Kor 3, 3). Diese Bilder bringen die Innerlichkeit des Gesetzes des Geistes, des Lebens nach dem Geist zum Ausdruck (vgl. Jer 31, 33; Ez 35, 25–27).

Überdies, und darauf legen wir hier Wert, ist das neue Leben im Geist ein Gesetz der *Freiheit* (vgl. Jak 1, 25; 2, 12). Weil der Christ von innen her vom Geist beseelt wird, handelt er nicht unter dem Zwang eines Gesetzes, das ihm äußerlich bleibt, sondern in der Spontaneität der Liebe. Das christliche Gesetz des Handelns ist ganz und gar keine Moral der Sklaverei und der Angst (vgl. Röm 8, 15; Gal 4, 7), keine «geschlossene» Moral, die sich in die Grenzen des Erlaubten und des Verbotenen einschließen könnte. Das neue Leben im Geist ist ein Gesetz der Dynamik und des Fortschritts. Weil der Geist den Sohn Gottes «antreibt» (vgl. Röm 8, 14), muß er immer weiter gehen (vgl. Phil 3, 13). Man kann von der Beobachtung eines Gesetzes frei sein, man ist aber nie fertig mit dem Antrieb des Geistes, der darauf drängt, sich stets zu übersteigen, «ans jenseitige Ufer zu fahren» (vgl. Mk 4, 35). Wenn man alle Gebote beobachtet hat, fehlt noch immer etwas (vgl. Mk 10,21).

Der Sohn Gottes wird also vom Geist geführt, der in ihm wohnt (Röm 8, 9). Er handelt selbst, frei, unter dem Antrieb des Gesetzes des Lebensgeistes, und dieses Gesetz ist ihm inwendig. Man muß hier an Thomas von Aquin erinnern, der sich von den heiligen Paulus und Augstinus (De Spiritu et Littera 17, 29 und vor allem 21, 36: PL 44, 218ff, 222) anregen ließ und das neue Gesetz des Evangeliums mit dem alten Gesetz verglich und dazu mit seiner gewohnten Einfachheit das Erstaunliche schrieb: «Das Vorzüglichste im neuen Gesetz, das, was seine ganze Kraft ausmacht, ist die Gnade des Heiligen Geistes, die durch den Glauben an Christus verliehen wird. So ist auch das neue Gesetz *hauptsächlich* die Gnade des Heiligen Geistes, die den an Christus Glaubenden verliehen wird» (I–II, 106, 1). *«Hauptsächlich»* ist dabei nicht zu verstehen als in bezug auf etwas anderes, das nebensächlich wäre, sondern im Sinne von *Prinzip*. Das Prinzip des christlichen Handelns ist die Gnade des Geistes, «ein Gott, der leben macht». Der Christ handelt, von innen her vom Geist angetrieben, nicht unter dem Zwang des Gesetzes, sondern mit der Freiheit eines Sohnes, der Freiheit der Liebe. Das Gesetz des christlichen Handelns ist also ein innerliches Gesetz, und das ganze Bemühen des Menschen muß unter dem Antrieb des Geistes dahin führen, das Gesetz zu *verinnerlichen*.

Wenn sich der Heilige Geist selber mit unserem Geist verbindet, um zu bezeugen, daß wir Söhne Gottes sind, wenn er selbst unser Gebet anregt (vgl. Röm 8, 16.26), dann verbindet auch er sich mit uns, um uns zum Handeln zu veranlassen: nicht mehr nur auf eine menschliche «Weise», im Vergleich zu den vielen Anstrengungen sehr unvollkommen, sondern mit der Spontaneität und, so könnte man sagen, mit der Gewandtheit eines «Instinktes». Um ein den Seelenführern vertrautes Bild aufzugreifen, geht es darum, statt mühsam zu rudern, sein Segel dem Wehen des Geistes zu öffnen. Man findet hier die klassische Lehre von den «Gaben» wieder, die vom heiligen Thomas und seinen Kommentatoren (Johannes a Sancto Thoma) sehr gründlich ausgearbeitet wurde, wo die Reflexion des Theologen der gelebten Erfahrung des geistlichen Lebens ausgezeichnet Rechnung trägt[9]. Die «Geistlichen» sind zunächst nicht jene, die außergewöhnliche «Charismen» empfangen haben, sondern jene, deren Leben von innen her vom Heiligen Geist und seinen Gaben angeregt und umgestaltet wird. Diese Theologie könnte unseres Erachtens in die Erfahrung des Geistes, die heute die «charismatische» Erneuerung macht, viel Licht bringen.

3. Unterwerfung unter den Geist, Laxismus, Passivität und Unterscheidung der Geister

Das neue Gesetz ist also innerliches Gesetz – der Heilige Geist selbst, der im Glaubenden wohnt –, Gesetz der Freiheit. Aber schon die heiligen Paulus und Petrus warnen uns, sich unter dem Vorwand der Freiheit dem «Fleische» auszusetzen und aus dieser Freiheit einen «Deckmantel» zu machen, um unsere Bosheit zuzudecken (Gal 5, 2; 1 Petr 2, 16). Hier könnte man des langen und breiten die Geschichte dieser «geistlichen» Bewegungen darstellen, die von Anfang an zu seltsamen Entartungen geführt haben (Nikolaiten, manche Gnostiker, die Montanisten). Weshalb? Man könnte hier zweifelsohne die Frucht einer dualistischen Anthropologie sehen, wo das «Fleisch» (hier im sinnlichsten Sinn verstanden) entwertet und sogar verflucht wurde und sich unter dem Vorwand von Freiheit rächt; wenn das Fleisch keine Bedeutung hat, ist ihm alles erlaubt. Man kann hier an die Paulizianer denken, oder an die Katharer, an die Brüder vom Freien Geist oder an Molinos. Auch das äußere Gesetz behält sei-

nen Wert und seine Notwendigkeit: es ist eine Pädagogik (vgl. Gal 3, 24), die den Christen auf diesen Weg in der Freiheit des Geistes hin erzieht. Dieses «geschriebene» Gesetz bereitet den Christen darauf vor, die Gnade des Heiligen Geistes zu empfangen, und lehrt ihn, unter seinem Antrieb zu leben. Solange der Christ nicht vollständig vom «Fleisch» befreit ist, um sich völlig dem Geist auszuliefern, ist das Gesetz selber, in seinem «Buchstaben», für ihn nötig, um ihn an die Forderungen des Gesetzes des Geistes zu erinnern und ihm zu ermöglichen, in der wahren Freiheit zu leben. Jüngste Erklärungen, die zwischen «Verpflichtung» und «Lebensnotwendigkeit»[10] unterscheiden, ohne sie aber zu trennen, veranschaulichen deutlich, was wir hier im Anschluß an Thomas von Aquin sagen (ebd.). Der «Vollkommene» gehorcht mit einer völligen Spontaneität, ohne ein Gesetz nötig zu haben, das ihm vorschreibt, was er tun muß (vgl. II–II, 186, 5, ad 2.). Aber ist man je vollkommen? Hat man je, unter dem Antrieb des Geistes, die vollständige Freiheit des Geistes (vgl. Gal 5, 16–18) erreicht? Die demütige Übung der Tugenden ist die beste Vorbereitung auf den Empfang des Geistes (vgl. I–II, 68, 8, ad 2.).

Diese Überlegungen können die Elemente einer Antwort auf eine Frage beibringen, die Historiker oder Theologen sich zu stellen nicht versäumen. «Gott, ein Geist, der leben macht» und handeln? Der Christ muß also ständig auf den Geist hören in einer Haltung von Offenheit und Verfügbarkeit. Muß das aber bis zur Passivität gehen? Hier sieht man «den immer latenten und gefährlichen Wahn der quietistischen Untätigkeit»[11] und die beunruhigenden Gestalten der Madame Guyon oder sogar von Molinos zum Vorschein kommen. Die Zweideutigkeit der Sprache («Indifferenz», Passivität ...) darf ebensowenig täuschen wie das oft verwendete Bild von «dem vom Geist geprägten Werkzeug» (vgl. zum Beispiel Gregor von Nazianz, Reden 43, 67; 12, 1: PG 36, 585; 35, 384). In Wahrheit ist dieses Instrument unter dem Antrieb des Geistes, der «unserer Schwachheit zu Hilfe kommt» (Röm 8, 26), ganz und gar nicht passiv. Ohne von der Aktivität zu sprechen, welche die «Geistlichen» zu entwickeln wußten – um nur zwei Namen zu nennen, Katharina von Siena oder Teresa von Avila, die sich ganz dem Antrieb des Geistes überließen, der ihre Handlungsmöglichkeiten vervielfachte, behielten vollständig ihre klare Sicht und ihre Selbstbeherrschung –, zeigen die Geschichte und die Erfahrung der Heiligen klar, daß diese «Passivität» schrecklich anspruchsvoll ist. Die Illusion und der Irrtum würden darin bestehen, sich unter dem Vorwand von Passivität unter der Wirkung des Geistes zu einer richtigen «Zerstörung des psychischen Lebens» und zu einem moralischen Laxismus, die alle Bequemlichkeiten und jede Lust und Laune bis zu den schlimmsten Verirrungen rechtfertigen würde, treiben zu lassen.

Wenn der heilige Paulus schreibt, daß «Gott es ist, der in uns das Wollen wie das Vollbringen bewirkt» (Phil 2, 13), will er ebensowenig sagen, daß wir in einer reinen Passivität alles nur «laufen lassen» dürften; denn zwei Zeilen weiter oben hat er geschrieben: «Müht euch mit Furcht und Zittern um euer Heil». Und wenn er schreibt, nachdem er im einzelnen «die Frucht des Geistes» beschrieben hat, daß es für den «Geistlichen» kein Gesetz gibt, fügt er sogleich bei: «Jene, die in Christus sind, haben das Fleisch mit seinen Leidenschaften und Lüsten gekreuzigt» (Gal 5, 22–23). Wenn man «durch den Geist leben», «unter dem Antrieb des Geistes wandeln» will, muß man die Notwendigkeit dessen annehmen, was man sehr wohl eine *Askese* nennen muß. Das Kreuz beherrscht den Horizont jedes christlichen Lebens, und erst recht des Lebens nach dem Geist. Denn am Kreuz übergibt Christus sterbend den Geist (Joh 19, 30).

Es gibt hier keine krankhafte Suche nach dem Leiden noch Verachtung des «Fleisches», sondern ganz einfach christliche Erfahrung: die «Leidenschaften» und die Wünsche des «Fleisches» legen der Freiheit des Geistes Fesseln an: Paulus behandelt seinen Leib hart und knechtet ihn, um im Kampf des Geistes nicht auszuscheiden (1 Kor 9, 27). Im übrigen gibt man ohne Verlegenheit zu, daß eine gewisse christliche Sprache – Ausdruck einer Tradition, die auch ihre Größe hat – hier eine Mentalität wiedergibt, die unbewußt von Manichäismus oder Platonismus, die dem Evangelium fremd sind, durchdrungen ist. «Er tötet mich, ich töte ihn», sagt ein Wüstenvater von seinem Körper (Dositheus: Hist. Laus. II, 2).

Auch die *Unterscheidungsgabe*, «die Mutter der Tugenden» (Benedikt von Nursia, Regel, 64; vgl. Cassian, Confessiones II, 2, der nur die Erfahrung der «alten Leute» der Wüste zum Ausdruck bringt), soll nicht nur die Übertreibungen einer maßlosen Askese hemmen, sondern auch in den verschiedenen Strömungen einer geistlichen Bewegung zwischen dem «unterscheiden», was vom Geist ist, und dem, was vom «Fleisch» oder vom Bösen sein könnte. Das Charisma der «Unterscheidung der Geister» (vgl. 1 Kor 12, 10) ist das der Meister des geistlichen Lebens und in Wahrheit jedes Christen, der «nicht jedem Geist glauben» (1 Joh 4, 1) soll. Das Leben nach dem Geist erfordert eine lange und geduldige Erziehung.

So wird die Unterscheidung beurteilen können, was authentisch ist in der Erfahrung, die die «Geistlichen» aller Zeiten und in unseren Tagen jene, die sich an der charismatischen Erneuerung»[12] beteiligen, bezeugen.

Ohne von den mehr oder weniger auffälligen Tatsachen zu sprechen, von den Lichtphänomenen zum Beispiel, die man von den Wüstenvätern oder vom heiligen Seraphim von Sarow kennt, oder auch vom «Reden in Sprachen» – das, was man die «Ausgießung des Geistes» nennt, beweist für jene, die daran beteiligt sind, meistens nichts Außerordentliches, sondern ganz einfach die Frucht des Geistes, von der der heilige Paulus spricht: Liebe, Freude, Frieden, Geduld, Güte, Milde ... (Gal 5,22–23). Frieden und Freude vor allem (vgl. auch noch Röm 14, 17), die oft von Tränen begleitet sind, die nach dem Zeugnis jener, denen sie widerfahren, ebenfalls Zeugnis des Geistes sind. Sollte sie unsere Zeit nicht zu sehr vergessen haben? Die alten Meßbücher hatten eine Messe *pro petitione lacrimarum*. Dieser Frieden und diese Freude brechen aus der geheimnisvollen geistlichen Einheit zwischen dem Heiligen Geist und unserem Geist, die man da erfährt, wie aus einer einzigen Quelle hervor.

Gewiß haben der Theologe wie der Psychologe oder sogar der Soziologe ihre Anfragen an diese Erfahrung, die ihnen viele Zweideutigkeiten aufzuweisen scheint. Die psychologischen oder sogar psychosomatischen Faktoren können mitspielen. Weshalb soll man aber der Gnade verwehren, sich der Natur, auch der verwundeten Natur zu bedienen, und dem Geist verwehren, selbst durch die menschlichen Schwachheiten hindurchzugehen und sie dabei zu heilen, zu läutern, umzuformen?[13] Im übrigen beurteilt man den Baum nach seinen Früchten; und bei einer Erfahrung, die noch neu ist – auch wenn sie sich weit verbreitet –, ist es einem Zeugen gestattet, der mit viel Sympathie einen kritischen Blick zu behalten versteht, authentische Früchte des Geistes zu entdecken.

Ein letztes Wort noch, das ausführlicher sein müßte, wenn man zum Thema alles sagen wollte, und das zudem ein Element zur Beurteilung der Erneuerung ist: «Gott, ein Geist, der leben macht.» Durch die *Kirche* und in der Kirche Jesu Christi handelt der Geist Christi. In der Gemeinschaft der ganzen Kirche muß eine geistliche Bewegung leben und sich entfalten, und in der Treue zu dieser Gemeinschaft kann man ihre Authentizität beurteilen. Die Kirche ist der Ort des Geistes: «Da, wo die Kirche ist, da ist auch der Geist Gottes; und da, wo der Geist Gottes ist, da ist auch die Kirche und alle Gnade, und der Geist ist Wahrheit» (Irenäus, Adv. Haer. III, 24, 1). «In dem Maße, in dem man die Kirche liebt, hat man den Heiligen Geist» (Augustinus, In Joann. tr. 22, 8).

[1] «Der erste Adam war ein mit Leben versehenes Lebewesen, der zweite Adam war ein Leben spendendes Geistwesen.» Diese Übersetzung der T.O.B. (französische ökumenische Übersetzung der Bibel) glossiert den Text ein wenig, sie ist aber genau.

[2] Diese «kühne Formulierung» wird zitiert bei P. Evdokimov, Les âges de la vie spirituelle (1964) 83, der keine Quelle angibt. Wir geben zu, daß wir sie auch nicht ausfindig machen konnten.

[3] Vgl. z.B. Basilius von Cäsarea, De Sp. S. 35 : PG 32, 129c–132a.

[4] Vgl. z.B. Cyrill (oder Johannes) von Jerusalem, Cat. Myst. 3, 1–2 V ; andere Vätertexte in unserer Abhandlung : Spiritualité du baptême (1960) Kapitel V : Le baptême du Christ et le baptême du chrétien, 265–280.

[5] Röm 8, 9.11 ; 2 Kor 3, 17 ; Gal 4, 6 ; Phil 1, 19.

[6] J.G. (Guillet) : Vocabulaire de Théologie Biblique (^{2}1970) 399.

[7] Ecrits spirituels d'Elisabeth de la Trinité = La Vigne du Carmel (1949) 81.

[8] AaO. 80.

[9] Siehe z.B. die Synthese von P.R. Régamey, Portrait spirituel du chrétien (1963).

[10] Brief der Bischöfe an die Katholiken Frankreichs (Lourdes 1976), Erklärung der Bischöfe der Apostolischen Region des Ostens : Documentation Catholique (6 mars 1977) 240.

[11] J.L. Goré, Les grands thèmes de l'Explication des Maximes des Saints : pour amour et état passif, in : Rev. des Sc. Phil. et Théol. (1977) 21.

[12] Die Literatur ist bereits überreichlich. Wir nennen hier nur P. Schoonenberg. Le baptême d'Esprit-Saint: L'Expérience de l'Esprit. Mélanges Schillebeeckx (1976) 71–96.

[13] Vgl. A. Vergote, L'Esprit, puissance de salut et de santé spirituelle : aaO. 209–223.

Übersetzt von Dr. Rolf Weibel

PIERRE-THOMAS CAMELOT

1901 in Lille geboren. Dominikaner. 1926 Priesterweihe. Zunächst Professor der klassischen Philologie an den Katholischen Fakultäten von Lille. Dann (1935) Eintritt in den Dominikanerorden. Doktor und Magister der Theologie. 1942 – 1970 lehrte er Patristik und Dogmengeschichte an der Ordenshochschule der Dominikaner in Le Saulchoir (1950 – 1956 Rektor) und in Rom (St.-Thomas-Universität und Lateran-Universität). Peritus beim Konzil. 1970 – 1973 Oberer des Syro-Kaldäischen Seminars von Mossul (Irak). Seit 1976 Prior des Dominikanerkonvents in Dijon. Aktiv beteiligt an der charismatischen Erneuerungsbewegung. Regelmäßige Mitarbeit an der Revue des Sc. Philos. et Théol., an La Vie Spirituelle, am Lexikon für Theologie und Kirche, an der New Catholic Encyclopedia, an der Enzyklopädie Catholicisme usw. Veröffentlichungen u.a. : Ignace d'Antioche, Lettres (Coll. Sources Chrétiennes) (^{4}1969) ; Athanase d'Alexandrie, Contre les Païens (aaO. ^{2}1977) ; Clément d'Alexandrie, Stromatas II (aaO. 1954) ; Foi et Gnose (1945) ; Spiritualité du baptême (Coll. Lex orandi 1960) ; ital. Übers. : Spiritualità del Battesimo (1966) ; span. Übers. : Espiritualidad del Bautismo (1963) ; Saint Thomas d'Aquin, Somme Théologique, Baptême et Confirmation, Trad. et notes (1956) ; Ephèse et Chalcédoine (Coll. Histoire des Conciles Œcuméniques) (1962) ; deutsche Übers. : Ephesus und Chalzedon (1963). – Anschrift : 2 rue Turgot, Dijon, Frankreich.

Roland Murphy

Die Bildung des sittlichen Gewissens nach dem Alten Testament

Das Alte Testament ist unter anderem auch Literatur. Einige seiner Bücher sind klassisch geworden oder haben andere literarische Meisterwerke beeinflußt. Der Text der hebräischen Bibel inspiriert unseren Gottesdienst und unser Gebet und gibt unserem Selbstverständnis seine Authentizität. Bezeichnenderweise birgt diese Literatur auch die sittlichen Gebote unseres jüdisch-christlichen Erbes. Überblickt man das Gesetz, die Propheten, die liturgischen Vorschriften und die Weisheitsbücher, so findet man bestimmte letztgültige Dinge und einen eigenen Lebensstil, der für alle die verbindlich ist, die die Bibel als Autorität für ihr Leben anerkennen.

Von noch größerer Bedeutung ist wohl die *Erfahrung* Israels mit Gott, aus der die Bibel hervorgegangen ist. Tatsächlich hat die Bibel in unserer Kultur nicht die rechte Stellung, weil wir unfähig sind, uns eine Zeit vorzustellen, zu der es sie nicht gab. Nur wenige machen sich klar, daß auch in anderen, früheren Kulturen die Bibel nichts Selbstverständliches, Alltägliches war; das wurde sie erst geraume Zeit nach der Erfindung der Buchdruckerkunst. Selbst bei dem Volk der Bibel war die mündliche Kommunikation bedeutsamer als die schriftliche. Besaß doch Israel selbst keine Bibel bis zur schrittweise sich vollziehenden Kanonisierung der Torah, der (älteren und jüngeren) Propheten und der übrigen Schriften im Laufe der langen nachexilischen Periode. Während dieser Periode der Gestaltung wurden Modelle unserer Gewissensbildung formuliert, die später in der Bibel ihren Platz fanden.

Wird auch Israel an manchen Stellen unseres Beitrags als handelnde Person dargestellt, so sollte doch klar sein, daß auf diesem langen Weg einer sittlichen Formung der Herr selbst hinter seinem Volk steht und mit ihm wandert. Was also in diesem Zusammenhang von Israel gesagt wird, ist vom Herrn gesagt, mit dem es einen Bund geschlossen hatte, um sein heiliges Volk zu sein (vgl. Ex 19,6). Wie sein Name Jahwe nahelegt, will er dasein für sein Volk (vgl. Ex 3,12–15).

I. Der Bund

Sicherlich steht das Bundesverhältnis zwischen dem Herrn und seinem Volk im Herzbereich der moralischen Formung Israels. Die moderne Forschung hat gezeigt, daß internationale Suzeränitätsverträge (zwischen einem Oberherrn und seinem Vasallen) das Analogiebild abgeben, anhand dessen Israel sein eigenes Bundesverhältnis darstellte. Die Botschaft und selbst die Gestalt des Buches Deuteronomium halten sich an die Form dieser Verträge: die Ermahnungen, das «Buch des Gesetzes» (enthalten in den Kapiteln 12–26), die Segnungen und Verfluchungen. Die Vertragsbedingungen, die einen Teil der Verträge bildeten, haben ihre Entsprechung in dem Gesetz. Wenn Israel die Bundesbedingungen feierlich rezitierte, speziell während des Festes der .Bundeserneuerung, wurde es zum Ausdruck der Loyalität erhoben, die der Bund verkündete. In der Liturgie findet der Dekalog zwar nicht seinen Ursprung, wohl aber seinen eigentlichen Rahmen und Hintergrund. Psalm 15 und 24 lassen dieses Verständnis erkennen. Sie sind Eingangsliturgien, das heißt Zeremonien, die vollzogen wurden, wenn die Gläubigen sich am Tempeltor einfanden:

Jahwe, wer darf weilen in deinem Gezelt?
wer darf wohnen auf deinem heiligen Berg?

Dann folgt die Antwort auf diese Frage:

Der wandelt ohne Makel und tut das Rechte,
der Wahrheit sinnet im Herzen,
dessen Zunge nicht redet Verleumdung,
der seinem Freunde kein Leides tut,
der nicht schmäht seinen Nächsten...
Wer solches tut, der wird nicht wanken in Ewigkeit (Ps 15).

Es gibt noch weitere liturgische Handlungen, die diese Art Betonung der moralischen Unterweisung veranschaulichen (Ps 50 und 81): Dem Bösen sagt Gott:

Was zählst du daher meine Satzung
und hast meinen Bund auf den Lippen,
du, der in Wahrheit hasset die Zucht,
der mein Wort hat verworfen?
Sahest du einen Dieb, so liefst du ihm nach,
und mit Ehebrechern warst du im Bunde (Ps 50, 16–18).

In diesem Kontext des Bundes ist Israels Seele geformt worden nach dem Willen seines Gottes. Man lebte unter dem Drängen dieser liturgischen Integrität, diesem geduldigen und steten Beharren auf der Lebensqualität, die von denen gefordert war, die dem Herrn dienen wollten.

Ein anderes Beispiel für die nachhaltige Wirkung eines Bundesverhältnisses läßt sich einem Buch entnehmen, das zu leicht beiseite geschoben wird als reine

Sammlung ritueller Vorschriften: das Buch Leviticus. Hier lesen wir die ehrfurchtgebietenden Worte: «Ich, der Herr, bin euer Gott», und «Ich bin der Herr». Mehr als ein dutzendmal klingt das Echo dieser gewichtigen Worte durch die Liste der sittlichen Gebote und Verbote in Lev 19:

> Rede zur ganzen Gemeinde der Israeliten und sprich zu ihnen: «Seid heilig, denn ich, Jahwe, euer Gott, bin heilig.
> Jeder ehre seine Mutter und seinen Vater und beobachte meine Sabbate. Ich bin Jahwe, euer Gott (Lev 19,2–3).

Die Heiligkeit und das Anderssein des Herrn wird in dieser Motivierung anerkannt, die die Einzelforderungen des Gesetzes untermauert.

Es herrscht heute eine Tendenz, die Betonung des Gesetzes, die so charakteristisch für das nachexilische Judentum geworden ist, abzuwerten. Doch diese Liebe zum Gesetz war keineswegs legalistisch. Jede Art, ein Gesetz zu verstehen, kann in Legalismus abgleiten; doch Ehrfurcht vor dem Gesetz, ein Bild von dem, was es ausdrückt, ist kein Legalismus. Das Verständnis des Gesetzes als Offenbarung des Willens Gottes ist ein ebenso bewundernswerter wie wünschenswerter Aspekt des jüdisch-christlichen Erbes. Bezeichnenderweise spricht der Psalm, der ausgewählt worden ist, den Psalter einzuleiten, von dem idealen gerechten Mann, der «sich am Gesetz des Herrn freut und sein Gesetz betrachtet, Tag und Nacht» (Ps 1,2). Die Psalmisten setzten das Gesetz in den ihm eigenen Kontext: «Die Befehle Jahwes sind gerade, sie erfreuen das Herz» (Ps 19,9; vgl. 119, 16.77).

II. Die Propheten

Es war einmal modern, in den Propheten die Schöpfer und Verfechter des ethischen Monotheismus zu sehen. Die Einzigkeit des Bundesgottes und die sich daraus herleitende Treuepflicht charakterisieren ihre Botschaft in einer durchaus zutreffenden Weise. Implizit aber war dabei gemeint, die Propheten hätten dieses ethische Ideal als erste im Rahmen des Jahwismus vorgetragen; daß sie nur Lehrer waren, nicht dagegen auch selbst Lehre empfangen hätten. Heute ist uns klar geworden, wie tief sie in den Traditionen ihrer Vergangenheit wurzelten. Es waren alte Bundestraditionen, aus denen sie schöpften – um Mut zuzusprechen, aber auch um zu verurteilen. Sie waren nicht allein ethisch feinfühliger als die übrigen; ganz Israel kannte die Folgerungen, die sich aus dem Bundesverhältnis ergaben, in dem das Volk stand. Die Funktion des Propheten war es, zu korrigieren und zu verurteilen, Israel zur Bundestreue zurückzurufen. Zu diesem Zwecke redeten sie zu, drohten und verhießen sie, wenn sie gegen König, Priester und (falsche) Propheten aufstanden.

Es war für sie charakteristisch, daß sie nicht bereit waren, einen Zwiespalt zwischen Liturgie und Sittlichkeit zu dulden, zwischen Opferleistung und Gehorsam. Sie hatten harte Worte für die Opfer, ja für die Bundeslade (vgl. Jer 3,16) und für den Tempel selbst (Jer 7, 4), wenn man diese Dinge falsch deutete als göttliche Garantien für nationales Wohlergehen. Ehrlichkeit und Integrität des Gottesdienstes beherrschen die Haltung der Propheten. Es konnte für sie keine Möglichkeit geben, mit Gottes Gunst und Gnade Geschäfte zu machen. Dienst Gottes muß ethisch verantwortlich sein:

> Wer hat von euch verlangt, daß ihr meine Vorhöfe zertrampelt?
> Bringt mir nicht dauernd vergebliche Gaben,
> ihr Rauch ist mir ein Greuel...
> Wenn ihr eure Hände ausbreitet, dann verschließe ich meine Augen vor euch...
> Schafft eure schlechten Werke aus meinen Augen; hört auf, Böses zu tun; lernt Gutes tun
> und trachtet nach Gerechtigkeit. Helft dem Bedrückten,
> schafft Recht den Waisen und seid Anwalt der Witwen (Jes 1, 13–17).

Es waren vor allem die Propheten, die eine Botschaft der Buße und Umkehr, einer Rückkehr zum Herrn verkündeten. Dabei war bei aller Betonung von Sünde und Unheil immer auch die Möglichkeit der Rückkehr offen. «Kehrt das Volk, dem ich gedroht habe, um von seiner Verderbtheit, so soll mich das Böse gereuen, mit dem ich ihm gedroht habe» (Jer 18,8; Jon 3, 9–10).

So erhielt auch Jeremia den Auftrag, dem Volk des (721 zerstörten) Nordreiches zu verkünden:

> Kehre zurück, Abtrünnige, Israel, spricht der Herr,
> ich will dir nicht mehr böse sein,
> denn ich bin gnädig, spricht Jahwe,
> ich zürne nicht auf ewig (Jer 3,12).

Amos verkündete geradezu eine göttliche Strategie, durch die die Rückkehr des widerspenstigen Israel erreicht werden sollte. Das heißt: Die Widrigkeiten, die das Volk zu erdulden hatte, sollten als Prüfungen verstanden werden, durch die es lernen sollte zu bereuen und umzukehren (vgl. Am 4, 6; vgl. den Refrain in 4,8; 4, 10 und 11):

> Wohl gab ich euch blanke Zähne
> in all euren Städten und ließ es an Brot fehlen
> in all euren Wohnorten.
> Aber ihr habt euch nicht bekehrt zu mir,
> spricht der Herr.

Überblickt man die prophetischen Schriften, so ergibt

sich mit einer gewissen Selbstverständlichkeit, daß die sich wandelnden historischen Umstände unterschiedliche Akzentsetzungen verursachten. Doch durch alle zieht sich die Formung im moralischen Verhalten hindurch. Elija verurteilt Achab, als er sich Nabots Weinberg aneignet und Nabot selbst getötet wird (vgl. 1 Kön 21). Amos verkündet beim königlichen Heiligtum in Bethel, daß «Jeroboam durch das Schwert umkommen soll» (Am 7, 11). Hosea klagt, daß «es keine Treue, keine Liebe, keine Gotteserkenntnis mehr im Lande gibt», und es folgt die Drohung des Herrn: «Wie dem Volk, so wird es dem Priester ergehen. Ich werde ihn züchtigen ob seiner Wege» (Hos 4, 1–9). Den im Exil in Tel-abib Lebenden, die darüber klagen, daß sie bestraft werden für die Vergehen anderer, verkündet Ezechiel:

> (So spricht der Herr): Siehe, alles Leben ist mein, das Leben des Vaters sowohl wie das Leben des Sohnes, sie sind mein; nur wer sündigt, der soll sterben... Wenn jemand ... wandelt nach meinen Satzungen und hält treu meine Gebote – der ist ein Gerechter, der wird sicher am Leben bleiben, so spricht Jahwe der Herr (Ez 18, 4 und 9).

III. Die Weisheitslehrer

Eine wichtige Quelle der moralischen Erziehung Israels ist das Lehrgut, das in den Schriften der Weisheitsliteratur erhalten ist: Sprüche, Hiob, Kohelet, Sirach, Weisheit. Die Weisheitslehrer Israels waren Männer wie Ben Sira und Kohelet, die in einer Art «Schule» ihre eigenen Anhänger und Jünger hatten (vgl. Koh 12,9; Sir 51,23). Sie entwickelten einen Verhaltenskodex, der nicht immer auf das ethische Gebiet einwirkte. Nicht selten bewegten sie sich mit ihren Anliegen in der «Grauzone»: Wecken eines Verantwortungsbewußtseins (Spr 10,26; 27,23–27), Warnung vor Trägheit (Spr 10,4; 26,14), die dringende Forderung nach Selbstbeherrschung (Spr 14,17; 15,1). Bisweilen begnügten sie sich damit, ihre Schüler darüber zu informieren, «wie es nun einmal so ist»: «Alle Wege des Menschen mögen recht sein in seinen eigenen Augen, doch der die Herzen prüft, ist der Herr» (Spr 21,2). Sie lehrten mit Hilfe von Aphorismen und Geschichten, aber auch mit Ermahnungen, die in ihrer Eindringlichkeit den Predigten im Buch Deuteronomium gleichkommen (Spr 3, 1–18). Sorgfältig vermieden sie jede Bezugnahme auf die Zentralbegriffe Israels: Bund mit Jahwe, Befreiung aus Ägypten, Sinai, die so außerordentliche Marksteine der Heilsgeschichte Israels bilden. Nichtsdestoweniger tauchen in den Lehren der Weisen oft genug Motive oder Themen aus dem Gesetz auf (z.B. Spr 24, 23 siehe Dtn 19,14 und Hos 5,10). Der moralische Gehalt leitet sich von einem umfassenderen Kontext her als einem Sakralgesetz oder einer Bundesklausel. Er erfließt aus dem Ethos des Volkes. Das ist charakteristisch für die Weisheitstradition, die sich in einer auffallenden Weise über Gesetz und Liturgie ausschweigt. Sie hat ihre Wurzeln in Israels Verständnis der Natur, des Werkes der Schöpfung. Hieraus formte sie die Lehren, die Natur und menschliche Erfahrung Menschen anbieten können. Dieses Wirklichkeitsverständnis spiegelt sich in gesondert stehenden Einzelworten von Spr 10–31 wie in den Weisheitsgedichten Spr 1–9.

Auf welche Weise und wann hat diese Literatur angefangen? Man hat einmal angenommen, die ältere Weisheitsliteratur (Spr 10 ff) sei ein Werk der gebildeten Schreiber der Jerusalemer Hofschule. Die Annahme legte sich nahe durch das Auftauchen einiger (nicht allzuvieler – vgl. Spr 16,10–15; 25, 2–7) «Königs»worte, sowie durch die auffallende Ähnlichkeit mit den ägyptischen «Lehren (sebayit)», die mit dem Königtum und dem Hofstaat zusammenhingen. Doch ist vernünftigerweise anzunehmen, daß Israel seine Weisheitstradition nicht unvermittelt mit Salomon und den aus seiner Regierung erwachsenden kulturellen Beziehungen zu Ägypten bekommen hat. Wir müssen vielmehr in die Traditionen hineinleuchten, wie sie in den Sippen und Familien von Generation zu Generation weitergegeben wurden. Die Stammesältesten, die Vorfahren, dürften die «Weisheit» weitergegeben haben in der Hoffnung, dadurch das Verhalten ihrer Nachfolger und Kinder zu beeinflussen. Ein lebendiges Bild solcher Weisheitstradierung, die im Rahmen einer Familie am Werke ist, haben wir in Tob 3–21, wo der alte Tobit angesichts des nahenden Todes seinem Sohn Tobias eine Reihe Ermahnungen und Lehren gibt.

Speziell im Raum der Weisheitstradition erscheint auch das Problem der göttlichen Vergeltung. Daß Gottes Tun und Lassen ein Mysterium war, wurde auf allen Ebenen des israelitischen Denkens anerkannt. Doch drängte das Prinzip der göttlichen Gerechtigkeit zu der Schlußfolgerung, daß der Herr den Guten belohnen und den Bösen bestrafen werde. Das ist ein Zentralgedanke sowohl für Deuteronomium wie für das Buch der Sprüche. Die Träger der Weisheitslehre waren überzeugt von dem Gegensatz zwischen Weisheit und Torheit, Gerechtigkeit und Gottlosigkeit oder Schlechtigkeit; und sie waren auf ein entsprechendes Ergebnis bedacht: Unglück und Tod für den Toren im Gegensatz zu Glück und Leben für den Weisen. Doch waren sie sich auch der Mehrdeutigkeiten des Lebens bewußt, daß «keine Weisheit und keine Einsicht und kein Rat vor dem Herrn besteht». Daher

auch jener paradoxe Ausspruch von 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.

Doch konnte nicht jedermann mit diesem Paradox leben.

Hiobs Freunde wurden zu Sprechern der herrschenden theologischen Meinung, die die Gerechtigkeit Gottes «verteidigte», jedoch auf Kosten seiner Freiheit. War Hiob vom Leiden geschlagen, so mußte seine eigene Sünde die Ursache dafür sein. Und Eliphaz bietet dem leidenden Hiob (Hiob 5) die zweifelhafte Tröstung an: wenn er sich nur voll Reue Gott zuwenden wolle, so werde er von seinem Leid geheilt. Ja, der Prediger gibt unumwunden zu, daß er ganz einfach keinen Sinn in dem finden könne, was Got tut: «...Alles ist Gottes Werk, doch der Mensch ist nicht imstande, die Vorgänge zu ergründen, die sich abspielen unter der Sonne. Wieviel sich auch der Mensch mit Forschen abmüht – er wird es nicht ergründen; und selbst der Weise, der meint, es zu kennen, vermag es nicht zu ergründen.» (Koh 8,17.)

Im Lichte dieser Entwicklungen betrachtet, ist das berühmte Kapitel 58 von Jesaia noch bemerkenswerter. Hier finden wir einen echten Durchbruch im Leidensverständnis der Israeliten. Leiden ist nicht notwendig mit Sünde oder begangenem Unrecht verbunden. Der Leser spürt die Erregung und Erhabenheit, die in Jes 53,4 ihren Niederschlag finden:

Aber wahrlich, unsere Krankheiten hat er getragen,
unsere Schmerzen hat er auf sich geladen;
doch wir hielten ihn für einen Geschlagenen,
den Gott getroffen und gebeugt hat.
Er ward durchbohrt um unserer Sünden willen,
zerschlagen für unsere Missetaten...
Jahwe ließ ihn treffen
die Schuld von uns allen.

Das Leiden des Gottesknechtes in Jesaia 53 wird als unverschuldet, aber erlösend für andere und heilend erkannt. Damit ist das Leiden nicht «erklärt»; es bleibt ein Mysterium. Aber der Mensch wird aktiv in dieses Mysterium des Leidens als ein Mysterium des Lebens mit hineingenommen.

IV. Schlußbemerkungen

Diese zusammenfassende Betrachtung der Faktoren, die an der moralischen Formung Israels mitgewirkt haben, läßt notwendig manche Fragen unbeantwortet. Eine davon, die dem Leser gewiß schon bewußt geworden ist, wäre etwa diese: Warum konnte Israel als Adressat göttlicher Offenbarung nicht einen in jeder Hinsicht überlegenen Moralkodex vorlegen? Eine solche Frage kann natürlich ebensogut auch an das Christentum gerichtet werden. Eine solche Fragestellung geht indes von der Annahme aus, moralische Formung von Menschen sei nur Sache von Anordnungen, Befehlen und Verboten. Doch da bietet gerade die Bibel ein eindrucksvolles Anschauungsmaterial für Gottes Herablassung und Geduld. Tatsächlich gibt es nur wenige in Ediktform ergangene Aufforderungen, die in Widerspruch zur moralischen Haltung des Alten Orients stehen. Wir finden vielmehr eine implizite Billigung und damit eine Übernahme weiter Teile der sittlichen Haltung von Israels Nachbarn.

Das wird völlig klar, wenn man die Beziehungen zwischen der israelitischen und ägyptischen bzw. mesopotamischen Weisheitslehre betrachtet. Damit ist nicht geleugnet, daß es in Israel gewisse auffallende, unableitbare Absolutsetzungen gibt: Jahwe war weder in der Vorstellung Israels noch auch in seiner Verehrung gleich anderen Göttern und neben anderen Göttern. Er war ein eifersüchtiger Gott, – daher die in aller Form erfolgte Verurteilung der Tempelprostitution und der Fruchtbarkeitsriten. Doch bleibt die Tatsache: Wir beobachten eine bemerkenswerte göttliche Toleranz in unentschiedenen Fragen menschlichen Verhaltens.

Man könnte dies auch anders formulieren und sagen, daß für die moralische Formung Israels stets eine kulturelle Konditionierung vorhanden gewesen sei. Selbst die Gebote waren zeitbedingt und wurden durch die ganze Geschichte Israels hindurch ständig neu interpretiert. Das alles legt nahe, daß im Plan der göttlichen Pädagogik die Wandlungen in diesen verschiedenen Gebieten der historischen Entwicklung eines angemessenen moralischen Empfindens überlassen bleiben sollten.

Wir haben zu zeigen versucht, daß hinter der alttestamentlichen Literatur ein Vorgang steht, der folgende Hauptpunkte umfaßt: die Liturgie der Bundeserneuerung, die Kritik durch die Propheten und die überzeugende Einsicht der Weisen, die auf der gesammelten Weisheit der Gemeinschaft fußt. Diese Dinge zusammengenommen dienten dem Ziel, Israel in dem Bundesverhältnis mit Gott zu einem geeigneten Partner zu machen.

Bleibt die Frage: Hat das irgend etwas mit dem Leben der Kirche zu tun? Die Symbolhandlung des Brotbrechens, die Worte Jesu, die Weisheit des Jakobusbriefes, die Katechese der Didache – das alles sind Beispiele dafür, wie die moralische Formung des christlichen Volkes in der Tradition Israels weitergeführt worden ist. Doch haben wir sie wirklich ernst genommen?

Vielleicht müßten wir noch einmal über die moralische Formung in unseren Tagen nachdenken. In jüngster Zeit haben verschiedene religiöse Erzieher den Wert von «Lehren» in Frage gestellt, die durch Unterweisung im Zusammenhang eines formalen Schulunterrichtes erteilt werden. Statt dessen haben sie einer Rückkehr zur Katechese der intentionalen Sozialisation das Wort geredet. Das heißt: Katechese ist eine pastorale Tätigkeit, die, da sie mit moralischer Bildung befaßt ist, ihre Aufmerksamkeit auf die Vielzahl formeller und informeller Einflüsse und Milieus lenkt, die Menschen in ihren Familien und in der Kirche erfahren.

Hat die Bibel eine Beziehung zur moralischen Bildung, so legt sie einen totalen Erziehungsprozeß (Katechese) nahe, in dessen Rahmen Weltbild und Wertvorstellungen der Glaubensgemeinschaft in der Familie weitergegeben werden wie etwa im Stil der Weisheitsliteratur, genährt und getragen durch die Teilnahme an der Liturgie der Gemeinde, herausgefordert und der Kritik ausgesetzt durch eine prophetische Führung, in der die Familie wie die Gemeinschaft steht. Nimmt das Christentum diese biblische Lehre nicht ernst, wird es einer wichtigen Einsicht in das Wesen der moralischen Bildung verlustig gehen. Natürlich kann dem entgegengehalten werden, daß die Geschichte von Israels moralischer Bildung voll ist von menschlichem Versagen, das auf den Blättern der Bibel bedenkenlos aufgezeichnet ist. Liegt indessen nicht der Triumph der moralischen Formung des Volkes Gottes gerade in einer solchen Ehrlichkeit und Geradheit?

Übersetzt von Karlhermann Bergner

ROLAND MURPHY

1917 in Chikago geboren. Karmeliter. Mitglied des Direktionskomitees von CONCILIUM. Professor für alttestamentliche Studien an der Duke University Divinity School in Durham. Verfasser verschiedener Aufsätze und Bücher zum Alten Testament. Anschrift: Divinity School, Duke University, Durham, N. C. 27706, USA.

Helmut Juros

Gewissensbildung und Ethik

Methodologische Anmerkungen

Die zentrale Frage, was das Christentum über die Gewissensbildung spezifisch zu sagen haben könnte, hat meistens mehr mit den Motivationen des handelnden Subjekts als mit dem auf der Objektivität liegenden Grund der sittlichen Handlung zu tun. Von entscheidender Bedeutung für die christlich verstandene Gewissensbildung ist aber nicht so sehr die empirisch-psychologische Frage, was eine sittliche Handlung des Christen faktisch motiviert, sondern vielmehr die spezifisch ethische Frage, was eine sittliche Handlung begründe. Damit stehen wir vor der genuin ethischen Frage, welches die objektiven, an sich jenseits der subjektiven Motivation des Handelnden liegenden Faktoren des sittlichen Handelns seien, die den Handelnden im Gewissenserlebnis motivieren müssen, damit er sittlich handelt.

Auf diese Grundfrage scheint die Ethik verschiedene Antworten zu geben.

Welche Konzeption der Ethik, abgesehen von ihrer philosophischen bzw. theologischen Gestalt, gibt die richtige Antwort? Das kann nur eine Ethik sein, die in methodologischer Sicht zunächst «ethisch» ist, die also den auf der Objektseite liegenden Wert wie auch die in ihm gründende Verpflichtung erfaßt. Erst dann, innerhalb einer methodologisch so bestimmten Konzeption der Ethik, zeigt sich deutlich, welche Gottesvorstellung zugrunde liegt und auf welche Weise daher der christliche Gott ein spezifischer Grund zum Handeln ist, auf den sich die christliche Gewissensbildung beziehen darf. Gott kann als Motiv der sittlichen Tat nur dann recht verstanden werden, wenn der eigentlich motivierende Grund klar erfaßt wird. Ohne ihn wäre das Moment der sittlich verpflichtenden Tat unverständlich. Dadurch bildet auch die Ortsbestimmung Gottes, das Theologische überhaupt, innerhalb der Ethik ein weiteres methodologisches Problem, das die Frage nach einer christlichen Gewissensbildung impliziert. Im Folgenden soll nun versucht werden, diese methodologische Problematik zu sehen und sie vielleicht einer Klärung näher zu bringen.

Das Problem der Gewissensbildung haben nicht die christlichen Theologen erfunden. Es bildet keinen spezifisch christlichen Gegenstand. Es wurde nicht einmal von Philosophen oder Pädagogen erfunden: Es ist ein Problem, mit dem wir alle alltäglich konfrontiert werden. Als sinnvolles Problem hätte man es gar nicht erst stellen müssen, wenn der Gültigkeitsanspruch der Gewissensurteile nicht im Alltag schon immer erhoben wäre. Dieser Anspruch des moralischen Alltagsdenkens auf allgemeine, intersubjektive Geltung des Gewissensurteils besagt etwa folgendes: Jeder, der aufgrund seines Gewissens ein moralisches Urteil abgibt, erhebt damit stillschweigend den Anspruch, daß es von einem überpersönlichen Standpunkt aus abgegeben wurde, daß infolgedessen auch die urteilende Instanz selbst einer rationalen Prüfung standhält und einer Bildung unterliegt. Die Kehrseits des Gültigkeitsanspruchs besteht also in der Bereitschaft, sowohl das abgegebene Urteil rationaler Kritik auszusetzen wie auch das Funktionieren des Gewissens gegebenenfalls zu revidieren[1].

I. Der Primat der Ethik

Nach alledem scheint es einzuleuchten, daß diese Alltagsfragen nach der Gewissenskompetenz und dem Gültigkeitsanspruch ihrer Urteile grundsätzlich ethische Fragen sind. Sie sind ihrem Sinne nach vielmehr an die Ethiker als an die Pädagogen gerichtet. Ihnen darf man eben einen «ethikbildenden» Status deshalb beimessen, weil Ethik im Grunde genommen, analog zu anderen Theorien, ein System von Antworten auf Fragen über das moralische Urteilen ist. Ihre Aufgabe ist, nach genauerer Unterscheidung von moralischen und außermoralischen Fragen die ersten zufriedenstellend zu beantworten, die sich für den Fragenden hinsichtlich seines sittlichen Sollens ergeben, seine spezifischen Erkenntnisbedürfnisse kennzeichnen und den Charakter einer vollständigen Antwort bestimmen. Dafür ist ohne Zweifel keine Erziehungstheorie zuständig, nur die Ethik ist imstande, die Gewissensbildung zu bestimmen, bis zur letztmöglichen Begründung ihrer Urteile über das moralisch Richtige vorzudringen, so daß nur die ethische Antwort als zufriedenstellend betrachtet werden kann.

Die Ethik also entscheidet, wie das Gewissen vorgehen muß, wenn sein Urteil als moralisch gerechtfertigt gelten soll. Außerhalb der Ethik und unabhängig von ihrer Problematik wird das Problem der Gewissensbildung nur unzulänglicherweise vereinfacht und zugleich auch pädagogisch falsch gedeutet. Deshalb scheint es dringend erforderlich, angesichts bestimmter Einsichten der Ethik falsche Deutungen des Gewissens zu entlarven und eine ethische Auffassung geltend zu machen, die eben der Ethik entspricht. Der Ethik gegenüber ist es dann schon ein sekundäres Problem, welche Art von Gewissensbildung der Denkweise heutiger Pädagogik entspricht.

Diese Lesart ist eigentlich ein empirisches Problem. Es kann nur aufgrund pädagogischer Erfahrung über die Struktur psychologischer Motivation sowie historischer Erfahrung über den Einfluß kultureller, religiöser Vorstellungen auf Gewissensentscheidungen empirisch gelöst werden. Aber auch dann, aufgestellt auf der empirischen Ebene, hat es immer zuerst einen philosophischen, ethischen Aspekt. Erst muß es einmal in seiner ethischen Bedeutung analysiert werden, bevor man sinnvoller Weise das vorhandene Erfahrungsmaterial zur Beantwortung der pädagogischen Fragen heranzieht. Die pädagogische Methodik in der Gewissensbildung ist also sekundär gegenüber der Ethik, d.h. der ethischen Gewissensauffassung und letzten Endes gegenüber ihrer Methodologie.

Man muß jedoch zugeben, die Ethik macht der Moralpädagogik die Arbeit nicht leicht, indem sie unter verschiedenen Gewissensauffassungen innerhalb der Ethik die Auswahl treffen muß. Das Gewissensverständnis ist doch meist eine Funktion einer gewissen Konzeption der Ethik, system-theoretisch bedingt, abhängig davon, wie man Ethik treibt. Im Rahmen jeder Ethik vollzieht sich eine begriffliche «Gewissensbildung», in der sich die vorausgesetzte Theorie mehr oder weniger einmischt. Infolgedessen ist das verschiedenartige Gewissensverständnis in der Ethik methodologisch von einer bestimmten Philosophie bzw. Theologie abhängig, obwohl man sich einig ist, daß das Gewissen als Urphänomen des Menschen eine allgemein menschliche existentielle Erfahrung darstellt. Es wird ja immer in seinem Wesen und in seiner Aufgabe im Zusammenhang mit den Fragen «Was ist die Moral?», «Was ist der Mensch?» und mit ihren theoretisch bedingten Antworten untersucht und konzipiert.

II. Der Ort des Gewissens in der Ethik

Zwangsläufig ergibt sich nun die Frage nach dem eigentlichen Verhältnis zwischen der Gewissensauffassung und der Ethik. Daß sie in der Struktur der überkommenen Moraltheologie kein methodologisches Problem war, liegt auf der Hand. Das zeigt sich gerade dadurch, daß das Gewissen einen weiteren Teil der «Allgemeinen Moral» bildete und anderen Themen untergeordnet wurde. Im Zusammenhang einer meist nominalistischen Gesetzesauffassung ist es zu einer bloßen logischen Funktion herabgewürdigt. Es ist nichts weiter als die syllogistische Anwendung des all-

gemeinen Gesetzes auf den Einzelfall, seine subjektive Konkretisierung. Seine Ortsbestimmung in der Aufbaustruktur der Ethik besagt, daß die Gewissensproblematik methodologisch eine gewisse Anthropologie und Rechtstheorie voraussetzt und auf sie reduziert wird. Das Gewissensverständnis innerhalb der Ethik ist also methodologisch abhängig von diesen Theorien, durch sie bedingt und mitbestimmt.

Somit stellt sich nun das Problem der Konzeption der Ethik und ihrer Autonomie. Die traditionelle Konzeption kommt in Verdacht, wenn wir annehmen müssen, daß das sittliche Sollen, im Gewissensurteil ausgesprochen, durch den Akt einer dafür zuständigen Autorität oder als Mittel zum Endziel des handelnden Subjektes bestimmt wird. Denn das bedeutet, daß die Ethik selbst ihrem Wesen nach von einer Autoritäts- bzw. Rechtstheorie und Theorie des menschlichen Endziels methodologisch abhängig ist, d.h. nicht autonom sein kann[2].

Somit besteht die erste Aufgabe für den Ethiker eigentlich nicht darin – wie dies durch die traditionelle Moraltheologie allzusehr nahe gelegt wird –, den Aufbau des Seins des Menschen und seiner Handlung zu erforschen, als vielmehr die Ordnung des Sollens in den Mittelpunkt seines Interesses zu rücken. Alles kommt darauf an, den richtigen Ort der Gewissensproblematik zu gewinnen, von dem aus die Ethik als Theorie des sittlichen Sollens aufzubauen und ihre methodologische Konzeption zu erschließen ist. Freilich darf nicht übersehen werden, daß die Ethik auch dann an einer Verengung des Gewissensverständnisses insofern Anteil haben kann, als sie es einseitig auf eine bestimmte Funktion einstellt. Im Grunde simplifiziert sie dadurch die sittliche Wirklichkeit selbst. Eine Ethik von heute, die das wohlberechtigte Autonomie-Prinzip Kants nicht mehr ignorieren darf, gebietet, das Sittliche in seinem spezifischen Ursprung zu suchen, und das heißt: im Absolutheitsanspruch des sittlichen Imperativs, der sich unmittelbar im Gewissen zu erkennen gibt.

Dieses Gewissensphänomen bildet gewissermaßen den Ausgangspunkt, von dem aus die Ethik erst eigentlich beginnen kann und zu beginnen hat. Wenn so das sittliche Sollen sich unmittelbar aus der Erfahrung des Gewissens als unableitbares, evidentes Phänomen ergibt, muß es in logisch einwandfreier Weise «als solches» erfaßt, an den Anfang der Ethik gestellt werden. Diese Ortsbestimmung der Gewissensproblematik im Ausgangspunkt der Ethik darf jedoch nicht zu einer Verwechslung mit der (Moral-)Psychologie führen. Das bedeutet: das sittliche Sollen als eigentlicher Gegenstand der Ethik im Ausgangspunkt darf nicht mit dem Sollensbewußtsein bzw. Verantwortungserlebnis als eigentlichem Gegenstand der Psychologie vermischt werden. Hierbei muß man schon zwischen dem Akt selbst und seinem Objekt, zwischen dem sittlichen Sollen als einem sittlichen Faktum (dem Objekt) und dem Sollenserlebnis als einem psychischen Faktum (dem Akt) differenzieren. Man muß sich im klaren sein, daß es hier um verschiedene Fragen geht, die logisch nicht gleichwertig sind und deshalb auch offensichtlich unterschiedliche Antworten verlangen: Über was sagt das Sittliche etwas aus (Denotation), und was sagt das Sittliche aus, indem man das Sittliche aussagt (Konnotation)?

Gegenstand der Ethik können einzelne Bestimmungen der «Sittlichkeit» sein, das Sittliche im weiteren Sinn: das sittliche Bewußtsein, das Sollens- und Werterlebnis, also das Gewissen als psychisches Phänomen. Das sind bestimmt ethisch relevante Forschungsobjekte, die aber nicht direkt den genuinen Gegenstand der Ethik bilden. Deshalb darf es hier nicht zur Problemverschiebung kommen. Die eigentliche Frage der Ethik bezieht sich auf das Sittliche als solches, und ihr Ziel ist es, dieses sittliche Sollen zu explizieren und zu erklären. Dementsprechend ist damit auch die Ansicht verbunden, daß sie mit ihrem so verstandenen Objekt als eine Gewissensmoral bezeichnet werden darf, die zugleich aber aus der Sicht des Objekts als epistemologisch selbständig und folglich als methodologisch von einer psychologischen Theorie des Gewissens unabhängig gilt. Das hat jedes spezifisch ethische Gewissensverständnis ernst zu nehmen und daher auch jede Gewissensbildung vorauszusetzen.

Die Ethik als Gewissensmoral bestimmt also die Gewissensbildung, die eine Moralpädagogik zum Ziel hat. Nach dem bislang Gesagten kann eine theologische Ethik nicht anders vorgehen, wenn sie nicht eine biblizistische Entethisierung verursachen will. Auch die Moraltheologie ist eine Gewissensmoral, indem sie das Gewissen als ein unentbehrliches hermeneutisches Prinzip zum Verstehen ethischer Offenbarungsgehalte erfindet. Es ist nämlich ein Vorwissen als analoge Vorwegnahme des Offenbarungswissens.

III. Der Gewissensakt: das sittliche Urteil

Die für die Gewissensbildung bedeutsame Feststellung, daß die eigentliche Konzeption der Ethik durch eine Gewissensmoral bestimmt ist, die in ihren spezifisch ethischen Aufgaben grundlegende Möglichkeiten bietet, sie zu erfüllen, bedarf einer weiteren Explizierung des Gewissensakts selbst. Sie stellt Gründe heraus, gewisse Moral- und Gewissensverständnisse auszuschließen. Nichts ist klarer durch die sittliche Erfahrung belegt, als daß es die wesentliche Funktion des

Gewissens ist, Urteile abzugeben. Es leistet als solches spontane Urteile, die in begrifflicher Reflexion abgesichert werden und im Ergebnis zu einer Norm führen. Das Gewissen treibt somit eine aktiv schöpferische Setzungsfunktion. Es stellt sich jedoch die Frage, worin die Eigenart ihres Urteils liegt, durch die sich moralische Urteile von außermoralischen Urteilen unterscheiden. *Aufgabe der Ethik ist es eben, herauszufinden, welche Elemente konstitutiv die Struktur eines moralischen Urteils bilden.*

Die elementare sittliche Erfahrung besagt, daß das Urteil dem Sittlichen Genüge leistet, indem es eine Verbindung von einem transsubjektiven und einem intrasubjektiven Moment, eine objektiv-subjektive Struktur darstellt. Es spricht das Sittliche als Sollen eines personalen Subjekts und zugleich als Sollen angesichts eines personalen Objekts als das «ihm Gebührende» aus. Nur so läßt sich das, was aufgrund der sittlichen Erfahrung bekannt und anerkannt ist, explizit machen und erklären, daß gerade das sittliche Urteil sich sowohl zum Subjekt introvertiert wie auch zum Objekt extravertriert hinwendet. Zwischen dieser subjektiven und objektiven Funktion des sittlichen Urteils des Gewissens besteht grundsätzlich keine Antinomie, vielmehr eine Konstitution: einerseits geht es um die subjektive Setzungsfunktion des Subjekts, seine aktive Selbstsetzung und -bindung, andererseits um die objektive Funktion des Gewissens als Akt informierten Erkennens erster Instanz über das Objekt als Grund dieser Setzung. Das sittliche Urteil ist also wesenhaft und zugleich vom Objekt her begründet und zugleich vom Subjekt her durch die freie Selbstbestimmung und die Setzung von Akten in die Wirklichkeit gerufen.

IV. Konsequenzen für die Gewissensbildung

Eine ethisch entsprechende Gewissensbildung muß diese subjektiv-objektive Struktur des sittlichen Urteils in ihrer konstitutiven und funktionellen Verbindung streng beachten. Wenn dies nicht der Fall ist, so muß eine Disjunktion, ein gegenseitiges Ausspielen und eine zentrifugale Polarisierung der beiden Funktionen unvermeidlich zur Entartung und Verformung des Gewissensurteils als eines sittlichen Urteils führen.

Der erste Gesichtspunkt, wonach sittliche Urteile intrasubjektiv sein müßten, besagt folgendes: Ein Gewissensurteil ist ein sittliches Urteil, wenn es ein eigenes, vom Subjekt selbst abgegebenes ist, und als ein autonomer Akt seiner Freiheit, als seine positive Setzung gilt. Es ist dann die einzige, für das Subjekt unentbehrliche Instanz, die dieses über seine Verpflichtung informiert und dadurch verpflichtet. Nur das eigene Urteil, d.h. das in ihm erkannte und anerkannte Sollen kann sittlich verpflichten. Nicht die Tatsache einer Setzung durch das Subjekt selbst, sondern allein die Bejahung des im Urteil ausgedrückten Sollens verpflichtet das Subjekt, sittlich zu handeln. Und dieser recht verstandenen Autonomie des Subjekts schuldet die Gewissensbildung Respekt. Die ethischen Konsequenzen liegen auf der Hand. Sie treffen vor allem einerseits jede Heteronomie einer theonom-voluntaristischen bzw. moralpositivistischen Ethik, die dem bislang Gesagten widerspricht, andererseits aber auch die Autonomie (im Sinne Kants), die als eine Fehlinterpretation, subjektivistische Verengung des Gewissensurteils erscheinen muß. Auf ihrem Grund kann keine korrekte Gewissensbildung durchgeführt werden.

Diese intrasubjektive Funktion des sittlichen Urteils ist keineswegs eine Sekundärfunktion, sondern ein konstitutiv mitbestimmendes Element des sittlichen Sollens. Dieser Aspekt des Gewissens darf keineswegs geleugnet werden; er ist indes nicht alles. Das Gewissen ist doch auch eine sich selbst transzendierende Fähigkeit des Subjekts, dessen Urteil es zu seinem Objekt und Grund der Verpflichtung hinwendet. Ohne solche Beziehung wäre das sittliche Urteil überhaupt kein Urteil! Das eben besagt der zweite Gesichtspunkt, wonach sittliches Urteil zugleich transsubjektiv sein muß: daß es zum Objektiven tendiert, an der Wirklichkeit ausgerichtet ist. Der Handelnde unterliegt dem sittlichen Urteil nicht nur darum, weil es sein eigenes, von ihm selbst abgegebenes ist, sondern entscheidend dadurch, daß es ein Urteil schlechthin ist, ein Erkenntnisakt über das, was uns tatsächlich objektiv verpflichtet. Das sittliche Sollen ist immer nur eine Gegebenheit des eigenen Urteils, doch im Urteil gegeben, das das Urteilen selbst transzendiert und auf sein Objekt hinweist. Es verpflichtet uns als Urteil insofern, als es wahr, objektiv richtig ist. Zur Natur des Gewissens als eines Urteils gehört also nicht nur, seinem eigenen Urteil treu zu bleiben, sondern zugleich kennzeichnet es eine Offenheit für die Wahrheit.

Das Kriterium des objektiven Geltungsanspruchs, daß das Urteil wahr oder falsch ist, liegt nicht in der Überzeugungskraft des Subjekts, sondern auf der Objektseite des zu verwirklichenden Sachverhalts, des Handlungsobjekts. Dieses Objekt, unverfügbar und verpflichtend vorgegeben, worüber das Subjekt ein Urteil abgibt und dem es «das Seine» gibt, wie es die elementare sittliche Erfahrung offenbart, ist die personale Menschenwürde. Näherhin besagt es, daß dem personalen Sein des Menschen durch sein Menschsein selbst eine Würde zukommt, die im Verhalten verpflichtend zur Beachtung aufgegeben ist. Die Person als zu bejahende ist also Objekt und Grund, ein objek-

tiv sittliches Urteil durch das Subjekt abzugeben, somit seine ganzmenschliche Anerkennung und Bejahung auszusprechen[3].

Dieser Aspekt des sittlichen Urteils als Akt des Gewissens verlangt ebenso eine entsprechende Gewissensbildung, die wiederum der naheliegenden Gefahr einer Desintegration des sittlichen Urteils gewahr sein muß. Das geschieht zunächst dadurch, daß wegen einer Unterschätzung der intrasubjektiven Funktion der Akzent so stark auf das Objektive gelegt wird, daß es zum objektivistischen Extrinsezismus führt. Dadurch wird die schöpferische Kraft der Freiheit des Subjekts und die Setzungsfunktion seines Gewissens völlig ausgeschaltet. In der Umakzentuierung wiederum, aufgrund eines falschen Autonomieprinzips der absoluten Freiheit, kommt solche ausdrückliche Verwerfung des objektiven Grundes sittlicher Verpflichtung einer Vernichtung des sittlichen Urteils gleich und macht jede Gewissensbildung pädagogisch gefährlich.

Die Folgen einer disjunktiven Zerspaltung des integral strukturierten sittlichen Urteils für die Gewissensbildung und dementsprechend einer extrem subjektivistischen oder objektivistischen Reduktion der Ethik erweisen sich transparent auf das zugrunde liegende Menschenbild. Denn das aus der Moralerfahrung Erhobene ist kein beliebiges Bild, sondern ein Menschenverständnis, das sinngemäß mit dem sittlichen Sollen korrespondiert. Es muß dem sittlichen Faktum entsprechen. Das in der Ethik vorausgesetzte Bild ist von ihr selbst reflexiv hergestellt, aufgrund des sittlichen Faktums als Ausgangspunkt und Grundlage einer Reflexion darüber, was der Mensch ist[4].

Erfahrungsgemäß muß der Mensch als Subjekt und Objekt alle Möglichkeitsbedingungen eines sittlichen Faktums einhalten, um als Subjekt und Objekt auftreten zu können. Da er faktisch als solcher auftritt, besitzt er sinngemäß eine bestimmte anthropologische «Physiognomie» : es zeigt sich deutlich, daß es sich um einen denkenden, frei entscheidenden Menschen handelt, der imstande ist, die ethische Norm zu finden, zu begründen und zu erfüllen. Das Faktum des Sittlichen also impliziert als einzigen Grund der Möglichkeit seines Bestehens die Wahrheit darüber, was der Mensch ist und als was er von dem anerkannt werden muß, der sich mit der unwiderlegbaren Tatsache des Sittlichen abfinden will.

Diese reduktive Rückbindung des sittlichen Sollens mit dem Sein des Menschen und entsprechend der Ethik mit der Anthropologie ist kein Versuch, die Moral metaphysisch «abzuleiten». Im Gegenteil, ohne einem naturalistischen Fehlschluß zu unterliegen, bleibt die Möglichkeit bestehen, vor diesem anthropologischen Hintergrund die Aufgabe der Gewissensbildung stichhaltig zu lokalisieren. Denn die Ethik, in der die Anthropologie nicht stimmt, kann sich nur verführerisch in der Gewissensbildung auswirken. Somit wird letztlich offenkundig: Die Gewissensbildung muß sich im engen Zusammenhang mit der Ethik als Theorie des Sittlichen vollziehen, und das besagt zugleich, daß diese Forderung gerade im Hinblick auf die Ethik mit einer anthropologischen Betrachtungsweise zusammenfällt.

Von diesem Ansatz her vermag dann eine weitere Erhellung des Menschenverständnisses zu erfolgen: Ist der Mensch im sittlichen Bereich ein *homo creator* oder ein *homo contemplator* ? Die ausschließende Spaltung auf der epistemologischen Ebene in Subjekt und Objekt führt zur Alternierung von Aktivität und Passivität und wird letztlich auf der ontologischen Ebene in einer oppositionellen Entgegenstellung von Mensch und Welt (Menschen und Sachen), Mensch und Gott verhärtet. Das Gesagte hat, wie bereits früher angedeutet wurde, ethische Konsequenzen für die Gewissensbildung, nämlich die, daß eine Verabsolutierung des Subjekts den Kreativismus zur Folge hat, wie das beispielsweise in der Moralphilosophie des deutschen Idealismus, im Marxismus und im Existentialismus der Fall ist. Ihr Einfluß in der Richtung eines Kreativismus von Werten und Normen ist auch in der gegenwärtigen Moraltheologie sichtbar.

Die Verabsolutierung und Divinisierung des Objekts führt wiederum zu einem passiv rezeptiven Kontemplativismus, welcher dem Essentialismus bzw. Substantialismus materialistischer (der mechanistische Materialismus des 19. Jh., der Freudismus und Behaviorismus) oder metaphysischer (bestimmte Interpretationen des Neothomismus, der Naturrechtslehre) Gestalt und dem biblizistischen Offenbarungspositivismus entstammt. Eine dialektische Mittelposition, die auch dem Marxismus zu eigen ist, die mit einer naturalistisch-historizistischen Interpretation die Kluft zwischen Subjekt und Objekt überwinden will, kommt in der moraltheologischen Diskussion über das Naturrecht klar zum Ausdruck[5]. Aus dieser Sicht lassen sich entsprechende Folgen für die Gewissensbildung ziehen, die dort ohne Mühe nachzulesen sind.

[1] N. Hoerster, Ethik und Moral : Texte zur Ethik, hg. von D. Birnbacher und N. Hoerster (München 1976) 17–22.

[2] T. Styczen, Autonome und christliche Ethik als methodologisches Problem : Theol. u. Glaube 66 (1976) 211–219.

[3] T. Styczen, W Sprawie etyki niezależnéj : Roczniki Filozoficzne 24 (1976) Heft 2.

[4] Bemerkenswert sind hier die Versuche der polnischen Philosophen : R. Ingarden, Über die Verantwortung. Ihre ontischen Fundamente (Stuttgart 1970) und Kard. K. Wojtyla, Osoba i czyn / Der Mensch und die Tat (Krakau 1969).

[5] F. Böckle, Das Naturrecht im Disput (Düsseldorf 1966) ; Naturrecht in der Kritik, Hg. F. Böckle / E.-W. Böckenförde (Mainz 1973).

HELMUT JUROS

1933 in Krasiejow/Schönhorst (Schlesien) geboren. Salvatorianer. 1958 zum Priester geweiht. Er studierte am Phil.-Theol. Kollegium in Krakau und an der Katholischen Universität in Lublin. Doktor habil. der Theologie und Professor für Moraltheologie an der Kath.-Theol. Akademie Warschau. U.a. veröffentlichte er: Tomistyczna koncepcja dobra moralnego a G.E. Moore'a krytyka definicji dobra / Der Thomistische Begriff des sittlich Guten und die Moore'sche Kritik der Definition des Guten (Lublin 1967); Theologia moralna czy etyka teologiczna? Studium z metateologii moralnosci / Moraltheologie oder Theologische Ethik? Ein metaethisches Studium (Warschau 1976) sowie philosophische und theologische Aufsätze in verschiedenen Zeitschriften. Anschrift: Ul. Olimpijska 82, PL 02–636 Warszawa, Polen.

Alfons Auer

Das Christentum vor dem Dilemma: Freiheit zur Autonomie oder Freiheit zum Gehorsam?

In der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte ist die Unvereinbarkeit von Autonomie und Gehorsam weithin zum Dogma geworden. Der Stellenwert von Autorität und Gehorsam im Christentum scheint dieses Dogma zu bestätigen. Die gehorsame Unterwerfung unter den Willen Gottes ist eine zentrale Kategorie der alt- und neutestamentlichen Offenbarungsreligion.

Zwar stellt das Neue Testament Autorität und Gehorsam gleichermaßen unter die tragende Vorstellung der sich offenbarenden Liebe Gottes. Durch lange Zeit verstanden sich die Träger kirchlicher «Autorität» wie die Apostel als Mitarbeiter Christi; sie legten ihre «Überordnung» als charismatische Berufung zu liebendem und demütigem Dienst aus. Um die nach Konstantin sich immer schärfer entwickelnde Identifizierung von Kirche und politischer Gesellschaft aufzubrechen, forderte Gregor VII. für die spirituelle Gesellschaft der Kirche «ein völlig autonomes und unabhängiges Rechtssystem», dessen Grundlage die päpstliche Autorität über Kirche und politische Reiche war. Seit dem Konzil von Trient bildete sich eine zunehmend effektive «Autoritäts-Mystik» heraus, die durch «die Idee einer völligen Identifizierung des Willens Gottes mit der institutionellen Form der Autorität» bestimmt war[1].

Im Umkreis der sittlichen Lebensorientierung, wo so leicht nicht jeder alles zu begreifen vermag, hob man weniger darauf ab, Gebotenes in seinem Eigenwert einsichtig zu machen und dadurch «Gehorsam» zu evozieren; man suchte vor allem die Bereitschaft zu wecken, der durch die Berufung auf den göttlichen Auftrag sich ausweisenden Autorität zu gehorchen. Wenn «Freiheit zum Gehorsam» in solchem Kontext fixiert bleibt, besteht zwischen ihr und der «Freiheit zur Autonomie» ein unaufhebbares Dilemma.

I. Das vermeintliche Dilemma

Bei genauerem Zusehen enthüllt sich die in der Neuzeit behauptete Unvereinbarkeit von Autonomie und Gehorsam in beträchtlichem Umfang als eine nur vermeintliche. Freiheit, Autonomie und Gehorsam sind grundsätzlich durchaus kompatibel.

1. Autonomie impliziert Gehorsam. Freiheit zur Autonomie ist für Kant – nicht jedoch für alle, die sich auf ihn berufen – keine Freiheit zur Beliebigkeit, sondern eine Freiheit, die dem Menschen erst angesichts des moralischen Gesetzes bewußt wird und die ihn unter das Gesetz stellt. Die polemische Brisanz des Begriffs Autonomie liegt in der Ablehnung «selbstverschuldeter Unmündigkeit». Kant fordert, daß der Mensch «nur seiner eigenen und dennoch allgemeinen Gesetzgebung unterworfen sei»[2]. Wer sein eigenes Selbst verantwortet, muß auch seine Bestimmtheit durch die naturale und personale Umwelt bejahen. Wer die Anerkennung seines eigenen freien Selbstseins fordert, muß auch freies Selbstsein eines jeden anderen anerkennen. Für dieses alle bestimmende Gesetz verlangt Kant «Achtung». Kommt aber «Achtung vor dem Gesetz» nicht sehr nahe an «Gehorsam» heran? Wo bleibt hier das Dilemma?

2. Gehorsam tendiert auf Autonomie. Wie Autonomie nicht von Gehorsam und Pflicht zu trennen ist, so müssen Gehorsam und Pflicht ihrerseits auf Autonomie hin ausgelegt werden. Gehorsam ohne Einsicht und eigenen Willen wäre blinder und sklavischer und darum des Menschen unwürdiger Gehorsam. «Gehorsam ist der Mensch allein dann, wenn er mit voller Einsicht in das Gesetz dieses zum Gesetz seines Willens macht, das aber heißt, er gibt sich das Gesetz selbst.»[3] Im Gehorsam vollzieht der Mensch den im moralischen Bewußtsein erscheinenden unbedingten Anspruch seines Selbstseins, er verifiziert seine Verwie-

senheit an die Rationalität der Wirklichkeit. Gehorsam tendiert also auf optimale Einlösung der Autonomie. Wiederum: Wo bleibt hier das Dilemma?

3. Freiheit ermöglicht Autonomie und Gehorsam. Freiheit ist nicht nur die Fähigkeit, hier dies und dort jenes zu wählen. In der Freiheit ist dem Menschen sein eigenes Selbst als Möglichkeit und Forderung übergeben, in ihr muß er seine Autonomie verantworten. Und wie Freiheit Autonomie begründet, begründet sie auch Gehorsam. In der Freiheit bejaht der Mensch auch «die andere Freiheit», die von ihm Anerkennung («Achtung vor dem Gesetz», «Gehorsam») fordert. Der Begriff der Freiheit ist ein Kommunikationsbegriff: «Ein Mensch allein kann nicht frei sein... Das Kommerzium der Freiheit ist transzendental früher als das Subjekt, und im Begriff des Subjekts ist der Begriff der Intersubjektivität als der transzendental-logisch frühere schon enthalten.»[4] Noch einmal: Wo bleibt hier das Dilemma?

Wenn man die Zusammenhänge so sieht, nähern sich die Begriffe Freiheit, Autonomie und Gehorsam einander bis an die Grenze der Austauschbarkeit. Nun sagt man, die weitreichende faktische Mißgestalt des Gehorsams als «heteronomen» Gehorsams mache den Begriff auch im Kontext der Formel vom «rationalen Gehorsam» (E. Fromm) nahezu unbrauchbar. Doch standen und stehen die Begriffe Freiheit und Autonomie kaum weniger im Zwielicht. Wenn man alle drei Begriffe in gleicher Weise authentisch interpretiert, ist jedenfalls kein Dilemma zwischen ihnen in Sicht. Freilich, je konkreter wir uns mit der Wirklichkeit einlassen, umso unvermeidlicher kommt es auf uns zu.

II. Das wahre Dilemma

1. Das Dilemma taucht auf, wenn Autonomie und Gehorsam mißverstanden werden. Mißverständnisse liegen vor, wenn Autonomie als Bestreitung jeder Abhängigkeit und Verwiesenheit, als Abwesenheit einer «allgemeinen Gesetzgebung», und wenn Gehorsam als blinde Unterwürfigkeit gegenüber einer «irrationalen Autorität», als Verzicht auf die Übernahme des Selbst in die eigene Verantwortlichkeit, ausgelegt werden. Beidemale handelt es sich um Mißverständnisse, weil es keine wahre Autonomie ohne «Achtung vor dem Gesetz» und keinen wahren Gehorsam ohne Einsicht in das Gebotene oder wenigstens in die Kompetenz der gebietenden Instanz gibt. Beide Mißverständnisse gehören zur alltäglichen Wirklichkeit menschlichen Lebens, sind aber grundsätzlich vermeidbar.

2. Das Dilemma ist unvermeidlich, insofern die Spannung zwischen der eigenen und der anderen Freiheit konkret geschichtlich unaufhebbar ist. Der eine und allen gemeinsame Raum, in den hinein Freiheit sich verwirklicht, ist begrenzt. Im «Kommerzium der Freiheit» engt jede eigene Freiheit die anderen ein; alle müssen die Defizienz ihrer Freiheit hinnehmen. Aus der Erfahrung der Defizienzen aber entstehen fortwährend vitale Impulse, eine noch angemessenere, eine weniger unzumutbare Verteilung des gemeinsamen Freiheitsraumes anzustreben. Doch wird sich «eine absolut konkrete, nach allen Seiten *freie* Übereinkunft grundsätzlicher oder zeitbestimmter Art über die konkrete Verteilung des einen Freiheitsraumes ... unter allen Freiheitssubjekten adäquat nie erreichen lassen.»[5] Es werden immer wieder Situationen eintreten, die Entscheidungszwänge implizieren. Das Moment des Zwanges ist aus dem Kommerzium der Freiheit nicht zu eliminieren.

3. Das Dilemma erfährt seine schärfste Zuspitzung, wenn die Autorität für sich Recht und Pflicht statuiert, das Autonomiestreben einzelner oder aller durch die Zumutung des Gehorsams und bei dessen Verweigerung durch den Zwang der Macht einzuschränken. Die Autorität muß gegenüber dem Anspruch der je eigenen Freiheit den der anderen Freiheiten auslegen und durchsetzen. In dem Maße, als eine Autorität die *Aufgabe der Auslegung*, d.h. der Vermittlung und konkreten Interpretation des «allgemeingesetzgebenden Willens»[6], ernst nimmt und sich hierfür als kompetent ausweisen kann, bewährt sie sich als «rationale Autorität» im Sinne E. Fromms. Nur vernünftige Argumentation vermag einen Überzeugungsvorgang zu konstituieren. Gebotenes muß von seinem Ziel her einsichtig gemacht werden. «Ziele (aber) müssen im Auge behalten werden, bis sie erreicht sind. Die Norm muß – wenn man das Bild weiter verwenden darf – ins Ziel gesteuert werden, sie trifft nicht logisch, sondern nur teleologisch ins Schwarze. Daher sind für die Akte der Normanwendung (und Normauslegung, Verf.) die Zielvorstellungen maßgebend, die mit der Norm als Regelungsmuster verbunden sind – ihre sog. *ratio*.»[7] Auf jeden Fall muß sich die Autorität mit Argumenten legitimieren. Dieser Ausweis kann ihr mißlingen, weil ihre Forderung nicht auf eine hinlänglich entwickelte «Achtung vor dem Gesetz» stößt oder weil sie sich die Mühsal vernünftigen Argumentierens schenken zu können glaubt oder auch weil eine konkrete Norm den Anspruch der Freiheit für das sittliche Empfinden nicht mehr überzeugend zu artikulieren vermag.

Dies allerdings führt zur äußeren Verschärfung des Dilemmas. Denn neben der Interpretation hat die Autorität auch die *Aufgabe der Durchsetzung* des «allgemeingesetzgebenden Willens». Sie hat konkret geschichtlich eben das zu bewirken, was sie als das Minimum an Ordnung in dem von ihr zu schützenden

Gemeinwesen betrachtet. Die Hoffnung auf einen Konsens aller auf der Basis der Freiwilligkeit gehört zwar zum eisernen Bestand der großen Menschheitsutopien. Aber die Autorität kann ihren Schutz bedrohter Freiheiten nicht auf unbestimmte Zeit vertagen, sie muß der augenblicklichen Verweigerung des einzelnen gegenüber der «Achtung» vor dem allgemeinen Gesetz entgegentreten. Das Strafrecht nimmt diese Aufgabe durch Androhung und Anwendung von äußeren Sanktionen wahr. Das Sittliche hat seine Sanktion in sich selbst: Über kurz oder lang stellt sich lebensgeschichtlich die existentielle Gegenprobe zum richtigen oder falschen Freiheitsgebrauch ein. Doch kann weder die pädagogische noch die soziale Autorität sich im Blick auf diese Sanktionen des Sittlichen generell vom Einsatz zwanghafter Mittel zur Durchsetzung eines Minimums freiheitlich-sozialer Ordnung dispensieren. Insofern sich die Betroffenen dem schieren Zwang unterwerfen, kann von sittlichem Gehorsam freilich noch nicht die Rede sein. Sittlicher Gehorsam kann und muß aber dadurch erzeugt werden, daß sich eine Autorität auf die Dauer entschlossen und geduldig als «rationale Autorität» ausweist. Die Legitimationskriterien können hier nur genannt, nicht entfaltet werden.

a. Auch wenn eine Autorität Mittel des Zwanges einsetzen muß, darf sie nicht darauf verzichten, die Plausibilität ihrer Forderungen so gut als möglich aufzuweisen.

b. Wo pädagogische Autorität, um Gefahren zu vermeiden und Unheil abzuwenden, die Erfüllung von Ansprüchen oder Geboten erzwingen muß, kann dies in förderlicher Weise nur geschehen aus dem Horizont der Liebe und der persönlichen Glaubwürdigkeit. Die sittliche Spontaneität des Kindes und des Heranwachsenden kann nicht durch Befehle, sondern nur durch Liebe geweckt werden, und außerdem muß die pädagogisch urgierte Lebensordnung im Erzieher wie in einem Symbol greifbar und menschlich anziehend werden[8].

c. Ausübung von Zwängen muß sich weiterhin dadurch ausweisen, daß die Einsicht in die Geschichtlichkeit der Formen menschlichen Daseinsvollzugs vor apodiktischen Verabsolutierungen des überkommenen Lebensstils bewahrt und für die «Zeichen der Zeit» offen und wach sein läßt. Widersetzlichkeit kann Symptom fehlender «Achtung vor dem Gesetz» sein, sie ist manchmal aber auch Ausdruck der Erfahrung, daß ein noch geltendes und aktuell urgiertes Gesetz hinter bereits sich bildenden, aber erst später sich voll legitimierenden Ansprüchen herhinkt.

d. Das Ziel, das jeder Gehorsamsforderung das Maß setzt, muß die Entfaltung der Autonomie und darf nicht das Festhalten in der Unmündigkeit sein. Die Vernunft, die von der Autorität durchgesetzt wird, muß von dem jetzt unter Gehorsam Gestellten eines Tages als seine eigene Vernunft verifiziert werden können. Darum muß der Befehlende die Freisetzung des Gehorchenden in seine authentische Selbstverantwortung bewußt im Auge haben.

III. Das Christentum vor dem Dilemma: Freiheit zur Autonomie oder Freiheit zum Gehorsam?

Hat nun der spezifische Charakter Gottes, auf den sich die christliche Moralerziehung beruft, originäre Konsequenzen im Hinblick auf das hier thematisierte Dilemma? Eine Antwort auf diese Frage soll in zwei Thesen vorgelegt werden: Insofern in der christlichen Lehre und Praxis ein autoritäres Gottesbild zum Tragen kommt, begegnen wir einer drastischen Sperrigkeit gegenüber der Idee einer Freiheit zur Autonomie und einem massiven Festhalten an einer verengten Gehorsamsideologie. Insofern aber in der Verkündigung der Gott schöpferischer Liebe und Freiheit hervortritt, kann und muß sich das Christentum dem Dilemma Autonomie oder Gehorsam stellen.

1. Christliche Sperrigkeit gegenüber der Autonomie

In der neueren Geschichte hat sich der Freiheitsraum menschlicher Autonomie erheblich ausgeweitet. Dies ist das geschichtliche Ergebnis der wissenschaftlich-technischen und der gesellschaftlich-emanzipatorischen Prozesse, die für die moderne Entwicklung bestimmend geworden sind. Die christlichen Kirchen haben dieser Freiheitsbewegung von Anfang an mißtraut. Vor allem die katholische Kirche hat immer wieder versucht, den freiheitlichen Tendenzen entgegenzutreten, indem sie entschlossene Gehorsamsbereitschaft der Gläubigen gegenüber ihrer göttlich beauftragten Führung forderte. Lieber verzichtete sie auf ihre effektive Präsenz in der modernen Gesellschaft und etablierte sich selbst als «societas perfecta», als daß sie sich in das riskante Gemenge mit den neuzeitlichen Freiheitsbewegungen einließ. Im letzten Jahrhundert wurde die Idee der Autonomie wie von der kirchlichen Führung, so auch von Theologen und katholischen Philosophen entschlossen abgelehnt.

Doch halten noch bis in die Gegenwart herein manche Theologen und katholische Philosophen Autonomie und Theonomie für inkompatibel und bewerten den Versuch, die Kompatibilität von sittlicher Autonomie und religiösem Gehorsam aufzuweisen, als Umprägung der Substanz des christlichen Ethos in flache aufklärerische Moral, ja als Ausverkauf des Christlichen. Gewiß kann niemand die Fehlauslegungen der

Autonomie in Theorie und Praxis übersehen. Aber auf der Basis von Fehlauslegungen kann man keine echten geistigen Auseinandersetzungen führen, man leistet nur einen Beitrag zur weiteren Zementierung des Pseudo-Dilemmas zwischen Autonomie und Gehorsam und verschärft damit noch die christliche Sperrigkeit gegenüber der Freiheit.

2. *Christliche Verwiesenheit auf Freiheit zur Autonomie und zum Gehorsam*

Die originären Konsequenzen, die das christliche Gottesverständnis für die Enthüllung des scheinbaren und für die Bewältigung des wirklichen Dilemmas zwischen Autonomie und Gehorsam zeitigt, können in drei Sätzen angedeutet werden.

a. Das Mysterium der Schöpfung impliziert die Grundlegung der Freiheit. «Schöpfung» bedeutet nicht Fertigstellung der Welt, sondern Stiftung ihrer Anfangsgestalt und Eröffnung ihrer Geschichte. Als «Gottes Ebenbild» (Gen 1,27) ist der Mensch aufgerufen, die der Anfangsgestalt eingegründeten Potenzen zu aktuieren. Zu Beginn seiner ethischen Darlegungen, im Prologus zur Pars II der Summa Theologiae, führt Thomas von Aquin den Begriff der Gottebenbildlichkeit ein: Der Mensch ist Gottes Ebenbild, insofern er «Prinzip seiner Werke» ist und «einen freien Willen und die Macht über sein Handeln» hat. Thomas spricht hier als Theologe über die Autonomie des Menschen: Der Mensch ist Prinzip seiner selbst, Herr seiner Werke, Ursache seiner selbst, er ist «sich selbst Gesetz» (Röm 2,14). Die tradierte Vorstellung von der Majestät und Souveränität Gottes *(ipsum esse, ipsa forma, causa prima, providentia universalis)* läßt Thomas in der These kulminieren und sich bewähren, daß Gott «seine Geschöpfe so sehr aus sich selbst heraussetzt und zu Selbständigkeit sich selbst überläßt, daß sie nicht nur Eigen-Sein haben, sondern auch Eigen-Ursächlichkeit ... bis zur Eigen-Lenkung über einander, ... bis zur Freiheit einer ‹gleichsam Ursache seiner selbst›»[9]. Der Begriff der Gottebenbildlichkeit stellt in der Tat das Ineinander der transzendenten und der immanenten Bestimmung des Menschen dar; in ihm begegnen sich Verwiesenheit auf das Urbild und Nachbildung des Urbilds in einem erfüllten Menschsein, Freiheit zum Gehorsam und Freiheit zur Autonomie. Im gehorsamen Vollzug der Verwiesenheit auf Gott erfährt der Mensch Ermunterung zum Selbstsein.

b. Das Mysterium der Sünde impliziert eine Warnung an die Freiheit. Autonomie und Gehorsam sind in der ständigen Gefahr zu entarten. Indem der Mensch in seiner Geschichte dieser Gefahr erlegen ist, hat er sich gegen den göttlichen Weltwillen gestellt. Thomas von Aquin betont gerade diese anthropologische Dimension der Sünde, wenn er schreibt: «Gott wird von uns nur dadurch beleidigt, daß wir gegen unser eigenes Wohlsein handeln.»[10] Autonomie wird pervertiert, wo Selbstverfügung so verstanden wird, daß weder für ihre Eingründung in Gott noch für ihre Verwiesenheit auf die allgemeine Gesetzlichkeit Raum bleibt (Autonomismus und Libertinismus). Der Gehorsam wird pervertiert, wo der Mensch in der Erfüllung äußerer Gesetzesvorschriften sein Heil sucht oder die Übernahme der Selbstverantwortung verweigert (Legalismus und Infantilismus)[11].

Die Warnung gilt nicht nur dem einzelnen, sie gilt auch der kirchlichen Führung. Autonomie und Gehorsam werden von ihr in gleicher Weise mißachtet, wenn sie Zuständigkeiten geltend macht, die in sich selbst oder im Hinblick auf ihre konkreten Gegenstände nicht differenziert genug begründet werden, für die also blinder Gehorsam verlangt wird. Aber die «Warnung an die Freiheit» wird von der Kirche auch nicht ernst genommen, wenn sie ihre kritische Funktion gegenüber der menschlichen Freiheit zur Autonomie nicht einlöst, wenn sie nicht den Mut hat, gegenüber destruktiven Tendenzen im zeitgenössischen Bewußtsein rational begründete Ordnungsmodelle in den sittlichen Diskurs einzubringen oder wenn sie gegenüber der immer offensichtlicher hervortretenden Ambivalenz technischer und sozialer Manipulationsbestrebungen Naivität oder Inkompetenz vortäuscht.

c. Das Mysterium des Heils impliziert die eschatologische Befreiung zur Freiheit. Der Gott, den Jesus verkündet, ist alles andere als «autoritär». In der geschichtlichen Vermittlung seiner Verkündigung freilich haben allzuoft «autoritäre» Elemente die Sicht auf den Vater Jesu Christi verstellt. Das Gleichnis vom verlorenen Sohn bietet das Bild eines scheinbar «permissiven» Vaters: Er sucht den Sohn nicht mit Gewalt vom Elend zurückzuhalten; er setzt auf die Liebe und auf ihre Kraft, Freiheit zu erwecken; und er behält recht. Auch in seinem Umgang mit dem zu Hause gebliebenen Sohn setzt er auf die Liebe und auf das Argument. Er zwingt ihn nicht zum Festmahl herein, er geht zu ihm hinaus und «redet ihm gut zu» (Lk 15). Die Begegnung mit dem reichen Jüngling zeigt, daß Jesus auch niemand zur Freiheit zwingt, daß er keinen auf Freiheit hin manipuliert, der unfrei bleiben will. Aber indem er den Menschen anruft, stellt er ihn in die Krise und lockt ihn mit seiner Liebe auf den Weg zur Freiheit (Mt 19).

In Jesus wendet sich der liebende Gott den Kranken und den Sündern, den Armen und Ausgestoßenen zu und hält Tischgemeinschaft mit ihnen. Das Verständnis der Gottesherrschaft als Herrschaft der Liebe ver-

dichtet sich darin, daß Jesus von Gott als seinem und unserem Vater spricht. 170mal findet sich in den Evangelien die Bezeichnung Gottes als des «Vaters» – eine eindrucksvolle Dokumentation des fundamentalen Glaubens, daß Gott den Menschen durch Jesus in Liebe nahe ist. Die Besonderheit der jesuanischen Liebe liegt gerade in der Motivation ihrer Zuwendung zu den Menschen. Die von Jesus gelehrte und gelebte Mitmenschlichkeit gründet in der Liebe des Vaters und erhält von hierher ihr Maß, ihre Richtung und ihre innere Freiheit. Es geht nicht nur um Humanität, es geht um Vergegenwärtigung der Liebe Gottes inmitten der Menschen und um deren Heil.

So wie Jesus durch seine Liebe allen Menschen die Freiheit angeboten hat, sollen auch seine Jünger Freiheit und Mündigkeit stiften. Kein Zweifel, die Botschaft Jesu von der Freiheit und von der Liebe schafft, wo man sie wirklich annimmt, ein neues sittliches Klima und inspiriert einen neuen Stil sittlicher Bildung, der den positiven geistigen Tendenzen unserer Zeit fruchtbarer begegnen kann als ängstliche Bewahrung, legalistische Absicherung, selbstgewählte Gettoisierung in mystifiziertem Gehorsam und steriles Mißtrauen gegenüber der Entschlossenheit des Menschen zur Selbstverantwortung[12]. Theonomie, Verdanktheit menschlicher Existenz, gehorsame Unterwerfung unter Gottes Willen, Hinnahme göttlicher Vergebung – das ist für den totalen Humanisten immer noch die mehr oder weniger sublime Nomenklatur eines autoritären Irrationalismus. Für die Christen ist es die Nomenklatur der zu wahrer Autonomie und wahrem Gehorsam befreiten Menschlichkeit. Es kann nur durch die geschichtliche Effizienz ihres Glaubens überzeugend sichtbar gemacht werden, daß in diesem fundamentalen Bereich das Dilemma zwischen Autonomie und Gehorsam nur ein vermeintliches ist. Wo es aber ein unaufhebbares und immer wieder schmerzlich erfahrenes Dilemma ist, müssen die Christen glaubhaft machen, daß es erträglich wird und der Freiheit zu Autonomie und Gehorsam auf höherer Ebene sogar förderlich werden kann, wenn es im Horizont jener Liebe bewältigt wird, durch die uns Jesus zu gehorsam-verantwortlicher Übernahme unseres Selbstseins und zur demütigen Hinnahme der damit unumgänglich sich einstellenden Defizienzen befähigt.

[1] Y.M.-J. Congar, Die historische Entwicklung der Autorität in der Kirche: J.M. Todd (Hg.), Probleme der Autorität (Düsseldorf 1967) 145–185, hier 165 und 173.

[2] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, hg. von K. Vorländer. Der philosophischen Bibliothek Bd. 41 (Hamburg 1957) 56; vgl. 42–65; 71f.

[3] J. Schwartländer, Der Mensch ist Person. Kants Lehre vom Menschen (Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1968), vor allem 160–168, hier 165.

[4] H. Krings, Art. Freiheit: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, hg. von H. Krings u.a., Studienausgabe Bd. 2 (München 1973) 493–510, hier 507.

[5] K. Rahner, Gnade als Freiheit. Kleine theologische Beiträge (Freiburg 1968) 71.

[6] I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten 55.

[7] J. Esser, Vorverständnis und Methodenwahl in der Rechtsfindung. Rationalitätsgrundlagen richterlicher Entscheidungspraxis (Frankfurt ^{2}1972) 34.

[8] Vgl. etwa F. März, Art. Gehorsam: Lexikon der Pädagogik, hg. von H. Rombach, Bd. 2 (Freiburg/Basel/Wien 1970) 82; W.J. Revers, Das Gewissen in der Entfaltung der Persönlichkeit: Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie 6 (1959) 142–153; W. Heinen, Liebe als sittliche Grundkraft und ihre Fehlformen (Freiburg ^{3}1968); J.M. Hollenbach, Der Mensch als Entwurf (Frankfurt 1957).

[9] E. Przywara, Crucis Mysterium (Paderborn 1939) 67f: Indem Thomas in die überlieferte sakrale Welt des dominikanisch-franziskanischen Augustinismus «das Aristotelische» hineinträgt, drängt er «vom Sakralismus zum Säkularismus» voran.

[10] Summa c. Gent. III, 122: «Non enim Deus a nobis offenditur nisi ex eo quod contra nostrum bonum agimus.»

[11] Es kann freilich höchste Verwirklichung der Freiheit zur Autonomie sein, wenn jemand (etwa im Ordensgelübde) um höherer Ziele willen auf konkrete Selbstverfügung verzichtet.

[12] Ausführlicher zu einem «neuen Stil sittlicher Bildung» A. Auer, Die Aktualität der sittlichen Botschaft Jesu: Die Frage nach Jesus, hg. von A. Paus (Graz/Wien/Köln 1973) 271–363, bes. 318–326, wo über die Bedeutung der Botschaft Jesu im Hinblick auf heutige ethische Tendenzen (Entfaltung der Mündigkeit, Dynamisierung der Verantwortlichkeit und Engagement für die Welt) gehandelt wird.

ALFONS AUER

1915 in Schöneburg/Württ. geboren. Studium der Philosophie und Theologie in Tübingen, Vikar in Stuttgart, Studentenpfarrer in Tübingen, Direktor der Kath. Akademie Hohenheim, Promotion und Habilitation in Tübingen. 1955 Professor der Moraltheologie in Würzburg und seit 1966 der theologischen Ethik in Tübingen. Veröffentlichungen u.a.: Die vollkommene Frömmigkeit des Christen nach Erasmus von Rotterdam (Düsseldorf 1954); Weltoffener Christ. Grundsätzliches und Geschichtliches zur Laienfrömmigkeit (Düsseldorf 1960, ^{4}1966, übers. ins Ital., Niederländ., Engl. und Span.; Christsein im Beruf. Grundsätzliches und Geschichtliches zum Berufsethos (Düsseldorf 1966), übers. ins Span.; Autonome Moral und christlicher Glaube (Düsseldorf 1971), übers. ins Niederländ.; Ethos der Freizeit (Düsseldorf 1972); Utopie-Technologie-Lebensqualität (Zürich/Einsiedeln/Köln 1976). Anschrift: Universität Tübingen, Kath.-Theol. Seminar, Liebermeisterstraße 12, D–7400 Tübingen 1.

Henri de Lavalette

Persönliche Entfaltung und Aufbau der Welt

Theoretisch ist es eines der Kennzeichen des Christentums, ein in der Geschichte der Kulturen, der Philosophien oder der Religionen oft aufgestelltes Dilemma *zurückzuweisen*: die Wahl zwischen dem Heil und dem eigenen Glück, der letzten Entfaltung meines Selbst einerseits und dem Primat eines kollektiven Reiches andererseits, das zu errichten ist und das Maß aller Opfer und Antrieb aller Hingabe ist. Der Schicksalsschlag der christlichen Tragödie ist nicht die Wahl zwischen Kreon und Antigone. Es ist jener des christlichen Martyrers, der seine persönliche Treue bis ans Ende bezeugt und so für das Wohl des Volkes stirbt, indem er die Politik entsakralisiert. Die Zurückweisung des Dilemmas wird hier veranschaulicht. Gegen die politische Religion bezeugt der Christ, daß die wirkliche Religion nicht Sache von Übereinkunft oder Gesetzgebung ist, sondern Sache von persönlichem Gewissen und persönlicher Freiheit. Und im Unterschied zu den Initiations- oder gnostischen Sekten vergießt er sein Blut für den kommenden Frieden und die kommende Versöhnung, ohne dabei gegenüber dem Heil einer schlechten Welt gleichgültig zu sein. Die eschatologische Hoffnung auf einen Gott, der alles in allen ist, verbietet grundsätzlich ein verstümmelndes Auswählen.

Jede Zeit und jede Kultur führt die Christen dazu, mit mehr oder weniger Glück die praktischen und theoretischen Formen zu finden, die diese Zurückweisung des Dilemmas annimmt. So ist doch auch die Konstitution *Gaudium et Spes* eine gleiche Zurückweisung des Dilemmas zwischen persönlicher Glückseligkeit und Aufbau der Welt; diese Zurückweisung bezeugten bereits mehrere Generationen aktiver Christen: Nein, wir entscheiden uns nicht für unser persönliches Glück in einer anderen Welt, indem wir uns praktisch um den Aufbau dieser Welt hier nicht kümmern. Nein, die Religion ist nicht das Opium des Volkes.

Dennoch haben weder *Gaudium et Spes* noch die nachkonziliaren «politischen Theologien» einen theologischen Ausdruck dieser zweifachen Zurückweisung gebracht, der unserer Zeit voll entsprechen würde, indem er die positiven Zielsetzungen bestimmte. Drei Gegebenheiten können dieses Ungenügen belegen und uns helfen, heute die ethische Frage besser zu stellen.

I. Beeinflussung des Individuums durch die Modelle und Veränderung der Modelle durch die Individuen

Ganz oberflächlich gesehen erstaunt zunächst die außerordentliche Zunahme der Gesellschaftsmodelle. Nicht nur bedeutet die Demokratie nicht dasselbe, wenn sie eine liberale oder eine Volksdemokratie ist, sondern Kapitalismus und Sozialismus werden in die Mehrzahl gesetzt und verbinden sich in ebenso vielen spezifischen Mischungen von Staatsinterventionen und Sorge um die individuelle Freiheit. Was als willkürliche Wahl aus der Auslage von verfügbaren Wahlmöglichkeiten erscheinen kann, erweist sich dennoch meist als Frucht historischer und kultureller Kontinuitäten und Resultate von Kraftverhältnissen. Und überdies lehren uns die Soziologen, in einer gleichen Gesellschaft ethnische oder klassenbestimmte Subkulturen, Gegenkulturen, Marginalkulturen usw. zu erkennen.

Es handelt sich nicht nur um eine besonders beeindruckende Illustration des Turms von Babel, der Vervielfachung eines Phänomens von Zerstreuung. Es handelt sich auch, im Kräftespiel innerhalb der Nationen wie zwischen ihnen, um eine Fähigkeit zu kollektiver Veränderung in gegenseitiger Abhängigkeit.

Wenn man diese Gegebenheit der heutigen Welt annimmt, sieht man, daß die praktische Verwirklichung der Zurückweisung des Dilemmas nicht mehr auf die gleiche Weise zur Darstellung kommt wie früher. Um mit einem Wort die Haltung zu charakterisieren, die den Christen früher empfohlen wurde, könnte man sagen, daß sie die eines *Korrektivs* war: Sind sie als Menschen in einer liberalen Gesellschaft aufmerksam für die Werte der Entfaltung des Individuums, für die persönliche schöpferische Initiative usw.? Sehr gut. Aber vergessen Sie nicht, daß sich Ihr Personalismus zu einem gemeinschaftlichen Personalismus entwickeln muß. Stellen Sie diese Werte allen zur Verfügung durch den Dienst, den Unterricht usw. Heute wird von uns etwas verlangt, was gestern als gegensätzlich erschienen wäre: sich bewußt zu werden, daß das Individuum und seine Werte viel mehr gesellschaftlich bedingt sind, als wir es uns vorstellen, und dennoch diese Bedingungen nicht als eine quasinatürliche Zwangsläufigkeit zu betrachten, sondern auf sie einzuwirken und sie zu verändern, um eine ausgeglichenere Gesellschaft hervorzubringen.

II. Desorganisation der Gemeinschaften und Entpersönlichung des Individuums

Die zweite Gegebenheit ist das Auftreten der unorganischen Massen und das Verdrängen des Individuums.

Das Phänomen ist unter verschiedenen, aber zusammenlaufenden Gesichtswinkeln schon hundertmal analysiert worden. Die zunehmende Abhängigkeit des einzelnen von technokratischen, wirtschaftlichen und politischen Entscheidungszentren, die zu erkennen er Mühe hat, die Schaffung seiner Bedürfnisse, einschließlich jener von Freizeit und Kultur, durch die «Konsumgesellschaft», die List der Werbung, der Mode und der Pseudokommunikation der Massenmedien wurden schon bis zur Genüge angeklagt und untersucht. Ein gleiches Gefühl von Ohnmacht ist bei den Soziologen festzustellen, seien sie nun Neokapitalisten wie Riesman oder Neomarxisten wie die Frankfurter Schule, wie auch in der heutigen Jugend, die von den revolutionären Illusionen der späten sechziger Jahre losgekommen ist. Hat die gleiche Niedergeschlagenheit nicht auch die Hoffnungen der Dritten Welt untergraben, als die Tiefe des kulturellen und sozialen Strukturzerfalls, die sie charakterisiert, ermessen wurde, und die Macht der Bindungen, die sie in wirtschaftlicher Abhängigkeit erhalten von einer industrialisierten Welt, die in einer voraussehbaren Zeit einzuholen sie nicht hoffen kann? Die Theologie der Befreiuung macht einer Theologie der Gefangenschaft Platz.

Seither sind Suche nach sich selbst und Aufbau der Gemeinschaft vielleicht nicht mehr gegensätzliche Kräfte, die es auszugleichen gilt, sondern die gleiche Suche, unter erst entstehenden Formen, nach einem verlorenen «Milieu», wo die Gemeinschaft und das Individuum miteinander wachsen könnten. Das Bemühen um das Bewußtsein des eigenen Körpers (*body awareness*) ist auch das Bewußtsein um eine mögliche Wiederbelebung der Ausdrucksfähigkeit und der Kommunikation an ihrer tiefsten Wurzel. Die Ökologie ist die Suche nach der Kontrolle der Umwelt. Auch die politischen Parteien, so entgegengesetzt sie auch sind, geben die gleichen Stichworte aus: Mitbestimmung oder Selbstverwaltung. All dessen hat sich die heutige Gesellschaft selbstverständlich bemächtigt und neue Produkte, neue Vereinigungen und neue Werbung geschaffen, um diesen Bedürfnissen zu entsprechen, aufgrund deren man Geld verdienen, billig Illusionen von Befriedigung geben und Sehnsüchte ausnutzen kann. Aber das Bedürfnis ist nicht nur künstlich, und die Wahrnehmung bleibt richtig: wir stehen nicht mehr vor einem Dilemma: Bemühung um das Individuum oder Aufbau einer Gesellschaft, sondern vor einer zweifachen Aufgabe, die gemeinsam auszuführen ist.

Die Konsequenzen eines solchen Sachverhaltes sind ihrerseits überraschend. Des Nährbodens beraubt, folgen die verschiedenartigsten Versuche rasch aufeinander, beherrschen einen Augenblick die Szene und werden dann ebenso rasch vergessen. Naivität und Skeptizismus verursachen einander gegenseitig. Andererseits verursacht die ständige Gefahr kommerzieller oder ideologischer Ausbeutung der Versuche das Mißtrauen und die Erwartung. Wenn man auf theoretischer Ebene die Verwurzelung des Denkens in der Praxis nie so verherrlicht hat, so ist es denn auch vor allem das Schauspiel verschiedener Arten von Praxis, das Zeitschriften und Gespräche versorgt. Die Gesellschaft horcht sich ab. Sie hat Mühe, ihre Diagnose zu stellen, die Symptome zu unterscheiden und die Krankheiten festzustellen: Befinden wir uns in einer Konjunktur- oder Zivilisationskrise? Wie kann man die Wirksamkeit des versuchten Heilmittels messen, wenn die Krankheit neu ist? Welche Zeit muß man sich einräumen, um über ein Experiment zu urteilen? Die Bilanzen wie die Stichproben folgen immer rascher aufeinander – einschließlich der Bilanzen der Evangelisation.

III. Verpersönlichung und gemeinsamer Aufbau: Die gegenwärtige kirchliche Situation

Die dritte Gegebenheit betrifft uns, uns Christen. Im Prinzip ist das Christentum durch sich selbst, wie G. K. Chesterton bemerkte, eine ganze Schulung. Heißt Jesus Christus bekennen denn nicht, lernen, das Individuum Jesus nicht von der Gemeinschaft zu trennen, die sein Leib ist, und anzuerkennen, daß das, was diesen Leib eint, die persönliche Beziehung – im Heiligen Geist – zu Jesus ist? Nichts ersetzt die persönliche und ständig zu erneuernde Entscheidung des Glaubens, wenn es wahr ist, daß man nicht als Christ geboren wird, sondern es wird; aber das theologale Leben des Christen entfaltet sich im Begehren und in der Suche nach einem gemeinsamen Glauben, es öffnet sich der Hoffnung auf das Reich und äußert sich in der wirksamen und erfinderischen Tat der Nächstenliebe, für ihn selbst und in allen Dimensionen seiner Existenz, sowohl der leiblichen als auch der geistigen, sowohl der kollektiven als auch der individuellen.

Weshalb auch nicht die Öffnungen und die Hoffnungen, die vom Zweiten Vatikanischen Konzil ausgingen, besonders hervorheben? Indem das Konzil den Begriff der Orts- oder Teilkirche neu bestimmte und ihm eine grundlegende Bedeutung gab, reagierte es gegen eine bedrohende und entpersönlichende Angleichung der Kirche an die technokratischen und bürokratischen Verwaltungsformen. Es zeigte die Notwendigkeit, Sinn für *Unterschiede* und Achtung vor ihnen mit einer authentischen Suche nach und Ausdruck von *Gemeinschaft* zu verbinden. Verpersönli-

chung und gemeinsamer Aufbau wurden als gleichermaßen wachsende Bedürfnisse und Aufgaben wahrgenommen. Und das Konzil nahm sehr wohl wahr, daß dieses *aggiornamento*, um theologisch begründet zu sein, damit nicht weniger auf die Bedürfnisse und Aufgaben der Gesellschaft antwortete, wie sein Bestehen auf der Achtung vor dem Subsidiaritätsprinzip zeigt.

Das Konzil ließ aber viele Aufgaben ungelöst sowohl im praktischen Bereich (zum Beispiel der Erlaß eines Rechtes der Teilkirchen) als auch beim Bemühen um theoretische Korrekturen, namentlich im Bereich der Ethik. Im sozialen und politischen Bereich neigte die Kirche mehr und mehr dazu, auf den Anspruch, eine eigene «Lehre» zu definieren, zu verzichten; auch darauf zu verzichten, sich durch Konkordatsabschlüsse von Macht zu Macht den Staaten gegenüber in ein Mächteverhältnis zu setzen; sie lud von da an die Christen ein, sich in ihrem eigenen politischen Urteil von den evangelischen Forderungen einfordern zu lassen und dabei den besonderen Situationen Rechnung zu tragen, die durch die Geschichte, die Kultur, die Zugehörigkeit zu einer bestimmten politischen Regierungsform oder sozialen Klasse gegeben sind. Das Schlüsselwort wurde denn auch das vom legitimen Pluralismus, legitimiert durch die Unmöglichkeit, eine Politik zu definieren, die sich objektiv dadurch aufdrängt, daß sie allen Gegebenheiten und allen Werten gerecht wird.

Im Bereich der Familie und für die Sexualität hingegen wird den soziokulturellen Bedingtheiten der persönlichen Verhaltensweisen nur für die pastorale Anwendung Rechnung getragen. Die Morallehre stellt sich vor allem als normativ dar, indem sie bestimmt, was allgemein und objektiv gut oder böse ist, weil sie sich angeblich auf die «Natur», das heißt die Biologie des Menschen stützt. Während das Konzil selbst im sozialen und politischen Bereich den Begriff des Naturrechtes noch verwendete und die Möglichkeit einer Korrektur der Sexualmoral hinsichtlich der Empfängnisverhütung durch den Papst offen ließ, hat die Nachkonzilszeit die schon vor dem Konzil sichtbare Dualität der Moraltheologien verstärkt. Man kennt die schwere Krise, die das zur Folge hatte. Innerhalb der Kirche begann man von da an die eine *gegen* die andere auszuspielen, um damit entweder der «offiziellen»-Moral der Institution Kirche oder der Moral des subjektiven gläubigen Gewissens den Vorrang zu geben.

Die Vorwürfe, die der Institution gemacht werden, könnten sogar scheinbar widersprüchlich sein: denn gerade jene, die sich gegen das autoritäre Verhalten der Hierarchie in Fragen der Familienmoral auflehnen, klagen sie an, in politischen Fragen nicht feste Standpunkte einzunehmen. Die Hierarchie kann sich rühmen, prophetisch zu sein, indem sie dem Gewicht der öffentlichen Meinung nicht nachgibt, während andere sich gegen den extrinsezistischen Legalismus der lehrenden Kirche auf das evangelische Prophetentum berufen können. In der Kirche macht sich eine Lähmung breit. Die Hierarchie ruft vergeblich wiederholt zum Gehorsam und zur Mäßigung auf. Es wird immer weniger auf sie gehört, und sie weiß es. Aber was wiegen im übrigen die Schreie oder die randständigen und zeitweiligen Gruppierungen von Protestierenden? In der Kirche ist es lächerlich und selbstmörderisch, die Macht durch Gewalt zu ergreifen; deshalb haben sie sich auch von der ergebnislosen Diskussion zurückgezogen, und sie wissen es. Auf beiden Seiten herrscht ein gleiches Gefühl von Ohnmacht, das jenes, welches wir in der Gesellschaft beschrieben haben, verstärkt.

IV. Jenseits des Terrorismus der falschen Dilemmas

Diesen Sachverhalt offen anzuerkennen, ist die erste Bedingung, um die so oft vorgeschlagenen falschen Wahlmöglichkeiten zu vermeiden: Müssen wir uns als Christen zunächst bemühen, Heilige zu sein, durch die Geschichte davon überzeugt, daß keine tiefgreifende Kirchenreform «von oben» oder aufgrund eines vernünftig erarbeiteten Plans einer institutionellen Reform verwirklicht wird? Oder muß man bei den Strukturveränderungen beginnen, wenn es wahr ist, daß wir mehr als zu jeder anderen Zeit deren bestimmendes Gewicht erleiden? Mit Schreckbildern fordert man uns auf, zwischen Franz von Assisi, der gar nicht daran denkt, die Kirche zu erneuern, als er geheimnisvollerweise aufgefordert wird, sie wiederaufzubauen, sondern naiv nur den Wiederaufbau einer zerfallenen Kapelle ins Auge faßt, und dem revolutionären Guerillero Camillo Torres andererseits zu wählen. Dabei vergißt man, daß Franz von Assisi, als er die evangelische Forderung der Armut wiederfand, die mittelalterliche Kirche, die reich geworden war und sich eingerichtet hatte, vor den Kopf stoßen mußte. Er befaßte sich nicht bloß mit seiner inneren Heiligkeit, denn er wußte, daß er nur heilig sein konnte, wenn er Teil einer Gemeinschaft wurde, die das Leben der Armen teilte und ihnen in der Kirche Christi Raum gab. Dabei vergißt man, daß Camillo Torres sich auf der Seite der Unterdrückten auch deshalb engagierte, um seinen persönlichen Widerspruch zu lösen, den er als Priester einer mit der kolonialen Vergangenheit verbundenen Kirche lebte. Ob berechtigt oder nicht, ist es wohl die Unmöglichkeit, persönlich in der Heuchelei zu leben, die zum Bruch verführt. Das einzige «zuerst», das sich aufdrängt, ist das der Suche nach dem Reich Gottes. Und das Reich Gottes übersteigt den falschen Gegen-

satz zwischen dem gemeinsamen Guten und dem individuellen Guten.

Vielleicht kann jenseits der Schlagworte und der Rezepte in der sichtbaren Lähmung der Kirche eine neue Weisheit Gestalt gewinnen. Die Unterweisung allein genügt nicht. Das Zweite Vatikanische Konzil war eine Unterweisung. Eine nützliche Unterweisung, weil es falsche, von der Vergangenheit ererbte Vorstellungen korrigiert hat. Während die klassische Theologie dazu neigte, bereits durch ihre Unterscheidung «Tugenden» für das persönliche geistliche Wachstum und «Charismen», Gaben zugunsten der Gemeinschaft, einander gegenüberzustellen, hat das Konzil dazu beigetragen, den zweifachen Sinn, der dem christlichen Begriff «Auferbauung» eigen ist, zu bestimmen: Auferbauung des Leibes, der die Kirche ist, durch die Charismen, deren höchste den Glauben, die Hoffnung und die Liebe ausstatten, und die «Erbauung» im monastischen und asketischen Sinn, auf den ihn die geistliche Literatur in einer späteren Tradition eingeengt hatte. Ebenso hat es das Bestehen einer doppelten christlichen Moral verneint – einer Moral der Räte, maximal und Zeugnis ablegend, und einer solchen der Gebote, minimal und auf die Beobachtung eines Gesetzes beschränkt. Und schließlich hat das Konzil neu bestätigt, daß die Berechtigung der Kirche nicht in ihr selbst besteht, sondern in ihrer Sendung.

Damit diese Unterweisung nicht als eine ideologische Maske erscheint, muß ihr die Praxis entsprechen. Auf allen Ebenen. Es gibt sicher institutionelle Reformen, die notwendig sind: Wann wird das Kirchenrecht das Subsidiaritätsprinzip in der lateinischen römischen Kirche zur Anwendung bringen? Wann kann der Teilkirche, die zur Zeit ein Begriff bleibt, ein konkreter Inhalt gegeben werden? Der institutionelle Rahmen wird jedoch eine leere Hülse bleiben, wenn bei den Christen nicht von neuem das Gefühl und der Sinn für die Weisheit entwickelt werden, und zwar in ihren traditionellsten Elementen.

Die Weisheit geht nicht von einer abgeschlossenen Anthropologie aus. Indem sie der «negativen Anthropologie» einen maßgeblichen Anteil gibt, läß sie Raum für die Erfahrung von Gruppen (für Volksweisheit, politische Weisheit, Weisheit der Nationen) und für die individuelle Erfahrung (für den vom Individuum empfundenen Geschmack, für die Begutachtung durch jene, die schon als Weise anerkannt werden). Ohne die Unreduzierbarkeit des persönlichen Entscheides zu leugnen, gewinnt sie in der Kommunikation und im Austausch Gestalt. Sie stützt sich auf eine Tradition, eine Geschichte, eine Praxis, und dennoch ist sie kritisch und zögert nicht, kulturelle Pseudogewißheiten zu korrigieren. Sie erläßt keinen Kodex, sie stößt keine prophetischen Schreie aus, sie entwickelt zugleich eine Kunst zu leben und führt zu einem gemeinschaftlichen Suchen. Sie setzt Soziologie und Psychologie, das Vernünftige und das Wünschbare, das Menschliche und das Göttliche, das Subjektive und das Objektive einander nicht entgegen. Sie ist nicht moralisierend. Sie ist Prinzip von Wachstum vor Gott und vor den Menschen. Sie ist mit dem Reich Gottes verbunden.

Übersetzt von Dr. Rolf Weibel

HENRI DE LAVALETTE

Jesuit. Professor der Theologie am Institut Catholique in Paris. Mitglied des Redaktionskomitees von Recherches de Science Religieuse, für die er regelmäßige Bulletins über Vorgänge in der Fundamentaltheologie und in der Politischen Theologie verfaßt. Letzte Veröffentlichung: Son Royaume est aussi de ce monde. Christologie et théologie politique: Rech. de Sc. Rel. 65 (1977) 207 – 226. Anschrift: 15 rue Monsieur, F–75007 Paris, Frankreich.

Jacques Pohier

Auf dem Berg predigen oder mit Huren speisen?

Es kommt selten vor, daß Moralprofessoren oder Moralpädagogen von den staatlichen oder kirchlichen Behörden ihrer Zeit wegen Unsittlichkeit zum Tod verurteilt werden. Viel häufiger sind sie im Gegenteil mehr oder weniger bewußt die Helfershelfer der herrschenden Kräfte oder der Interessen der verschiedenen «Ordnungen», und diese herrschenden Kräfte würden – wie Napoleon – nicht zögern, Gott zu erfinden, wenn es ihn nicht schon gäbe, da er doch so dienlich ist, um das gute Volk auf dem rechten Wege zu halten. Glücklicherweise ist das, was in der Moral vom Menschen und für den Menschen erfunden worden ist, nicht das Werk von Professoren oder patentierten Moralpädagogen, sondern von Menschen, die als die Genies, die sie auf dem Gebiet der Menschlichkeit, der Sittlichkeit, der Heiligkeit waren, Genies des Göttlichen und des Menschlichen, sich über das hinwegsetzten, was unsere gewöhnliche Weisheit in paradoxe oder widersprüchliche Formulierungen fassen muß, über die sie nicht hinauskommt, obwohl sie oft irgendeinem der beiden Begriffe, die man als einander widersprechend ausgibt, sehr wenig gerecht wird. Doch sie fordert einen hohen Preis dafür, daß man diesen Dilemmas zu entgehen versucht, mit denen sie die landläufigen Wege absteckt. Und während sie die Moralkundigen und Moralprofessoren, die sich ihren Forderungen beugen, belohnt, tötet sie Männer wie Sokrates, wie Jesus von Nazaret und einige weitere in andern Kulturen und zu andern Zeiten.

Wenn sich die Christen fragen, was die christliche Moralpädagogik an Ureigenem aufweisen könnte, dürfen sie nicht vergessen, daß Jesus nicht der einzige gewesen ist, der von den kirchlichen und staatlichen Autoritäten seiner Zeit wegen Gotteslästerung und Sittenlosigkeit verurteilt worden ist; noch andere als er haben ihr Leben hergeben müssen, damit das, was sie zu bringen hatten, zum Keimen kam. Doch die Christen sollten wissen, daß ihr Beitrag zur sittlichen Bildung nur dann als christlich bezeichnet werden kann, wenn sie sich gesellschaftlich und religiös ebenso ärgerniserregend verhalten, wie Jesus dies tat, indem er einerseits mit Huren speiste und andererseits auf einem Berg predigte – was damals noch viel skandalöser war –, und indem er beides um ein und desselben Grundes willen tat, eines Grundes willen, der – heute wie gestern und morgen – ein noch viel größeres Ärgernis darstellt als beides.

1. Sittlich bilden, indem man auf einem Berg predigt

Wenn Jesus auch gewiß nicht die Bergpredigt gehalten hat – diese stellt wahrscheinlich eine spätere Sammlung von Lehren dar, die zum großen Teil auf Jesus selbst zurückgehen –, so hat er doch Moral gelehrt. Nach zwanzig Jahrhunderten Christentum können wir uns kaum noch vorstellen, wie sehr diese Lehre als zugleich blasphemisch und unmoralisch empfunden wurde, und zwar sowohl ihrem Inhalt wie ihrer Form nach. Ihrer Form nach: «Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt worden ist: ...Ich aber sage euch: ...» (Mt 5,21–22 u.a.). Ihrem Inhalt nach: Was Jesus vorlegt, indem er sich eine so unerhörte Autorität anmaßt, sind schlicht und einfach Gesetzesänderungen und in diesem speziellen Fall Moraländerungen. Die Kühnheit in der Form und die Kühnheit im Inhalt sind ein und dieselbe Kühnheit. Es liegt denn auch im alten Judentum keinerlei Parallele zu diesen antithetischen Formulierungen Jesu vor: kein Gesetzeslehrer, kein Schriftgelehrter, kein Rabbi, kein Lehrer der Gerechtigkeit hatte, nachdem er den Wortlaut des Gesetzes angeführt hatte («Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt worden ist...»), zu sagen gewagt: «Ich aber sage euch...», denn niemand hätte im Grunde das zu tun gewagt, was Jesus tat: das Gesetz antasten.

Und was noch verwirrlicher ist: Jesus rührt an das Gesetz nicht immer auf die gleiche Weise. Wenn er es stets in einem freizügigeren Sinn korrigiert hätte, so hätte man ihn für einen Laxisten und Gottlosen halten und als solchen leicht beseitigen können. Wenn er es stets in einem strengeren Sinn korrigiert hätte, so hätte man ihn für einen Fanatiker halten und als solchen nicht weniger leicht beiseite schieben können. Aber er ändert die Tora bald in einem strengeren, bald in einem großzügigeren Sinn. Schon allein die Tatsache, daß er die Tora antastete, genügte, ihn für einen sittenlosen Gotteslästerer auszugeben. Bald radikalisiert er das Gesetz: in bezug auf das Gebot «Du sollst nicht töten» (Mt 5,21), in bezug auf die Definition des Ehebruchs (Mt 5,27). Bald kritisiert er es, indem er unter dem, was es sagte, eine Auswahl trifft, wobei er gewisse Elemente beibehält, andere aber aufgibt, obwohl die Tora sie stets mit dem ersten Element verband (z.B. in bezug auf die eschatologische Rache an den Heiden in Mt 11, 5–6 und Lk 4,16–30). Bald hebt er die Tora auf: in bezug auf die Ehescheidung (Mt 5,31–32), auf das Schwören (5,33–37), auf das Gesetz der Vergeltung (5,38–42).

Die Bergpredigt ist ein ganzes Geflecht von Verletzungen des Gesetzes und somit der Moral. Was jeder gute Jude darüber denken mochte, wird treffend ausgesprochen im tannaitischen Satz: «Selbst wenn jemand sagt: ‹die (ganze) Tora ist von Gott, mit Ausnahme dieses oder jenes Verses, den nicht Gott, sondern Mose aus seinem eigenen Munde gesprochen hat›, so gilt von ihm: das Wort Jahwes hat er verachtet.»[1] Das Unmoralischste und Blasphemischste bei Jesus ist denn auch sein Anspruch, die Erfüllung des Gesetzes zu sein: er kommt nicht aufzuheben, sondern zu erfüllen (Mt 5,17). Dies ist gotteslästerlich, denn das heißt sich Gott gleichsetzen, und es ist unmoralisch, denn das heißt sich über das Gesetz stellen, nicht indem man sich über es hinwegsetzt, sondern indem man sich zu seinem Urheber macht. Ein solcher Mann mußte sterben. Und er ist dafür gestorben.

Man kann sich bloß fragen, ob er nicht zu sehr gestorben ist: Ist mit Jesus nicht auch das, was er an Moralrevolution gemacht hat, endgültig gestorben? Und was mit ihm auferstanden wäre, wäre bloß eine neue, für ewig erstarrte, oberhalb der Geschichte fixierte Tora, wie der auferstandene Jesus selbst, als Christus und Herr, jenseits der Geschichte erstarrt wäre, bis diese in seine Parusie übergeht. Die Geschichte der christlichen Moral bestände dann einfach darin, daß man dieses neue Gesetz, diesen neuen letzten Willen, diese neue Moral kommentiert, erörtert, erhellt, auslegt. Dies wäre die Funktion sämtlicher Lehrämter. Aber erstens hieße das übersehen, daß Jesus das Lehramt, das die Tora kommentierte, die Halacha, noch viel radikaler in Frage gestellt hat, und zwar auf eine Weise, die – wie seine Haltung zur Tora – im alten Judentum keine Parallele aufweist.

Vor allem aber hieße das übersehen, daß der Jünger Jesu ihn nicht zu wiederholen, sondern nachzuahmen hat. Es geht nicht darum, Jesus wiederherzustellen, zu reproduzieren, sondern darum, das zu tun, was er getan hat. Heute christlich Moral treiben, heute auf dem Gebiet der Moral eine christliche Bildungsarbeit leisten heißt nicht, in anbetender Verehrung mit allen Genauigkeiten der geschichtlichen Rekonstruktion und allen Vorsichtsmaßnahmen der Tradition die einbalsamierte Mumie der von Jesus vorgenommenen Moralrevolution weitergeben. Sondern das heißt, in unserer Welt das tun, was er in der seinen getan hatte. Auf dem Gebiet der Moral kommt das, was man die Glaubwürdigkeit des christlichen Glaubens – als des christlichen Glaubens – nennen könnte, nicht davon, daß die christliche Moral den kulturellen, gesellschaftlich-wirtschaftlichen, politischen und selbst den religiösen Ordnungen schön konform zu sein sucht. Die Glaubwürdigkeit des christlichen Glaubens auf dem Gebiet der Moral, der Umstand, daß diese wirklich christlich ist, d.h. aus dem Geist lebt, der der Geist Jesu war und den Jesus ihr gegeben hat, kommt von daher, daß sie dem konform ist (und diese Konformität wird stets als unschön empfunden), was Jesus gesagt und getan hat, und daß sie in ihrer Welt das tut, was Jesus in der seinen getan hat.

II. Sittlich bilden, indem man mit Huren speist

Eigentlich speist Jesus an diesem Abend bei einem Pharisäer, und vielleicht war es gar kein Abend-, sondern ein Mittagessen. Der Text (Lk 7,36ff) sagt nicht, die Frau habe zur Tischgesellschaft gehört. Aber «als sie erfuhr, daß er im Haus des Pharisäers bei Tisch saß, kam sie mit einem Alabastergefäß voll Salböl. Sie trat von hinten an ihn heran und weinte so sehr, daß ihre Tränen ihm auf die Füße fielen. Dann trocknete sie seine Füße mit ihrem Haar, küßte sie und salbte sie mit dem Öl». Die Anklage, die man immer wieder gegen Jesus erhob, lautete nicht, er speise mit Huren, sondern er speise mit Sündern. Aber man kann sich im zwanzigsten Jahrhundert kaum vorstellen, als wie ungehörig es damals vom religiösen und zivilen Standpunkt her für einen sittlich hochstehenden Juden galt, mit Sündern zu essen. Wenn man heute bloß sagt, Jesus habe mit Sündern gespeist, verwässert man das, worum es geht; darum gebe ich dem Text das Schokkierende wieder, indem ich vom Speisen mit Huren rede und geflissentlich nicht das sittsamere Wort «Prostituierte» verwende.

Eine ähnliche Verharmlosung ist zu beheben in bezug auf die verschiedenen Kategorien von Leuten, an die sich Jesus besonders gewandt hat: die Aussätzigen, die Lahmen, die Blinden, die Stummen, die Tauben und so weiter. Unser christliches frommes Empfinden macht sie zu respektablen und verdienstvollen Symbolen für mehr oder weniger geistige Gebrechen. Zur Zeit Jesu aber waren diese Menschen ausgestoßen, an den Rand der bürgerlichen und religiösen Volksgemeinschaft geworfen, denn ihr körperliches Gebrechen wurde mehr oder weniger mit einem sittlichen Defekt in Zusammenhang gebracht, was ihnen eine Aura der Verdächtigung eintrug: wer moralisch etwas auf sich hielt, wich ihnen aus und begnügte sich damit, ihnen ein Almosen zu spenden.

Erst recht hielt man sich von denen fern, deren Beruf als so anrüchig erschien, daß man sie kurzerhand als «Sünder» bezeichnete oder daß ihre Berufsbezeichnung in den Evangelien wie in den jüdischen Texten von damals stets mit dem Wort «Sünder» in Verbindung gebracht wird: «Zöllner und Sünder», «Zöllner und Huren», «Räuber, Betrüger, Ehebrecher, Zöll-

ner», «Steuereinnehmer, Räuber, Geldwechsler, Zöllner» und so fort. Nachdem er sorgfältig zusammengestellt hat, welche Arten religiöser, bürgerlicher und moralischer Ächtung diesen verschiedenen Kategorien zugedacht waren, sagt J. Jeremias abschließend: «Jesu Anhängerschaft umfaßte also, wie wir jetzt zusammenfassend sagen können, vorwiegend die Diffamierten..., die Ungebildeten, Unwissenden, denen ihre *religiöse* Unkenntnis und ihr *moralisches* Verhalten nach der Überzeugung der Zeit den Zugang zum Heil versperrten» (Hervorhebung von J. Jeremias)[2].

Indem Jesus sich mit all diesen Leuten so freundschaftlich abgibt, daß ihm oft der Vorwurf gemacht wird, er esse «mit Zöllnern und Sündern» (Mt 9,11), er sei «ein Fresser und Säufer, ein Kumpan der Zöllner und Sünder» (Mt 11,19), er lasse sich mit Sündern ein und speise sogar mit ihnen (Lk 15,2), und indem er den Pharisäern erwidert: «Amen, ich sage euch: Zöllner und Huren gelangen eher in das Reich Gottes als ihr» (Mt 21,31), kümmert er sich gewiß nicht zunächst um die Moral, sondern macht dabei vor allem eine Gottesoffenbarung. Er will damit zeigen, wer sein Gott ist und daß dieser nicht so ist, daß seine Offenbarung und die Begegnung mit ihm den Einschränkungen und Ausschließungen unterliegt, die nach Ansicht der Glaubenslehrer und Priester von damals und von allen Zeiten solchen Menschen wegen ihres *sittlichen* Verhaltens oder ihrer *religiösen* Unwissenheit das Recht auf Gott nehmen. Doch obwohl es hier nicht in erster Linie um die Moral geht, so geht es eben doch auch um die Moral und sogar um die Heranbildung zu einem moralischen Verhalten.

Und wenn im Gleichnis vom barmherzigen Samariter Jesus an die Stelle des dritten Gliedes der klassischen jüdischen Dreiheit – ein Priester, ein Levit, ein Israelit – einen Samariter setzt, so handelt es sich wiederum zunächst um eine Offenbarung über Gott, denn die Juden und die Samariter waren sich in erster Linie über Gott nicht einig. Auch hier geht es darum, zu sagen, wer Gott ist. Und das Ärgernis ist das gleiche wie damals, als Jesus umgekehrt einer Samariterin sagte, Gott sei so geartet, daß solche Unterschiede keine Rolle spielten: «Glaube mir, Frau, es kommt die Stunde, in der ihr weder auf diesem Berg noch in Jerusalem zum Vater beten werdet... (und) in der die wahren Beter zum Vater beten werden im Geist und in der Wahrheit; denn solche Beter verlangt der Vater» (Joh 4,21 und 23). Doch wenn es auch dabei nicht in erster Linie um die Moral geht, so geht es eben doch auch um die Moral und sogar um die Heranbildung zur Moral. So zu reden und zu handeln besagt nämlich, was man zu tun hat, damit das Leben auflebt, das aufleben soll, weil es das Leben Gottes selber ist, das dem Menschen zuteil wird, das Leben, von dem der lebendige Gott will, daß es im Menschen lebe, und das er mit ihm teilen will.

Wenn es hier um Moral und sittliche Erziehung geht, dann nicht deshalb, weil Jesus hätte zu verstehen geben wollen, daß Ehebruch, Diebstahl, Unterdrükkung der Armen, Unkenntnis des Gesetzes etwas Gutes oder Gott Gleichgültiges seien – im Gegenteil hat er sich wiederholt zu diesen Themen strenger geäußert als die, die er kritisierte und die ihn kritisierten –, sondern vielmehr deshalb, weil man, damit Gott ein Gott inmitten der Menschen sei und sein Reich komme, nicht in erster Linie die Mauer noch zu verstärken hat, hinter die man den Sünder zurückwirft und die dazu dient, ihn in seinen Zustand einzuschließen. Noch vordringlicher als den Sünder von der Sünde zu befreien, ist es, ihn aus der Sklaverei zu befreien, in die er durch das Urteil geraten ist, das er selbst und die Gesellschaft über seinen Zustand fällen.

Wir nähern uns hier dem, was an der Revolution, die Jesus auf dem Gebiet der Moral vollzogen hat, zugleich das Anstößigste und Eigenartigste ist. Bevor wir jedoch darauf eingehen, müssen wir, wie in bezug auf die Bergpredigt, bemerken: Heute Moral treiben, heute zur Moral heranbilden kann nur dann auf eine Weise geschehen, die christlich genannt zu werden und auf die Person Jesu bezogen zu werden verdient, wenn in unserer bürgerlichen, gesellschaftlichen und religiösen Welt von heute auch so etwas gemacht wird wie das von Jesus gewagte unerhörte, unwahrscheinliche moralische Hinweggehen über die bürgerlichen, gesellschaftlichen und religiösen Kategorien, die dazu dienen, zu sagen, wer ein Recht auf Gott habe und wer nicht, weil sie dazu dienen, jemanden als gut oder als böse abzustempeln.

Auf dem Gebiet der Moral erhält der christliche Glaube – als christlicher Glaube – seine Glaubwürdigkeit nicht in erster Linie von seiner Übereinstimmung mit den Kategorien her, welche die gesellschaftlichen, politischen, wirtschaftlichen und selbst die religiösen Ordnungen aufstellen, um zu sagen, wer Gott sei und wer nicht, wer ein Recht habe auf die Belohnung, welche die Tugend verdiene, oder auf die Bestrafung, welche das Laster verdiene, sondern von seiner Übereinstimmung mit den Verhältnissen her, in denen Jesus über derartige Kategorien, die in seiner Gesellschaft bestanden, hinweggeschritten ist, um sagen zu können, wer sein Gott sei, und auf sein gutes Recht zu pochen, gegenüber denen, die man von ihm fernhalten wollte, Gnade zu üben. Auch hier geht es nicht darum, das, was Jesus getan hat, zu wiederholen, sondern darum, ihn nachzuahmen. Die Gefälle, die von unsern Gesellschaften, unsern Wirtschafts-, Kultur-, Moral-

und Religionssystemen geschaffen worden sind, sind zwar nicht mehr die gleichen wie damals. Doch wenn wir Christen sein wollen, haben wir die Pflicht, diesen Abstufungen gegenüber das zu tun, was Jesus gegenüber den damaligen getan hat. Sonst können wir endlos wiederholen, daß Jesus, um ihm mitzuteilen, was er tue, den Abgesandten Johannes des Täufers sagen konnte: «Blinde sehen wieder, und Lahme gehen; Aussätzige werden rein, und Taube hören; Tote werden auferweckt, und den Armen wird das Evangelium verkündet» (Mt 11,5). Damit aber haben wir denen, die unsere Gesellschaft als Blinde behandelt oder blind macht, als Lahme behandelt oder zu solchen macht, als Arme behandelt oder zu Armen macht, als Tote behandelt oder zu Toten macht, noch nichts verkündet. Gewiß, wir haben damit niemandem Anstoß gegeben, keine bestehende Ordnung und keine bestehende Unordnung zu Fall gebracht. Doch warum ließ Jesus seine Botschaft an Johannes den Täufer in den Wunsch ausklingen: «Und wohl dem, der an mir keinen Anstoß nimmt!» (Mt 11,6)?

III. Gott ist nicht eine Belohnung für tugendhaftes Verhalten

Aber was das betrifft, was seine Umgebung nicht als sittliche Bildung, sondern als sittliche Mißbildung empfunden hat, so hat Jesus noch Schlimmeres – oder Besseres getan! Er hat die Sünde und den Sünder auf eine Weise behandelt, die gerade das Gegenteil von dem ist, was die sogenannte Moral fordert. Jedes vernünftige Moralsystem, jede vernünftige Moralpädagogik hätte Zachäus, die Ehebrecherin, die Dirne, die seine Füße küßte usw., ganz anders behandelt. Angesichts der Sittenlosigkeit, in der sie lebten, hätte jede kluge Moralpädagogik zu ihnen zunächst gesagt: Gott ist ein Gott von unendlichem Erbarmen; er ist gekommen, um das, was verloren war, zu retten (bis hierher war Jesus auf dem rechten Weg); sein tiefster Wunsch ist es, daß ihr zu ihm zurückkehren könnt; zu diesem Zweck und um einer so großen Liebe zu entsprechen, sollt ihr damit beginnen, daß ihr die Unsittlichkeit aus eurem Leben verbannt und alles in Übereinstimmung mit der sittlichen Ordnung bringt. Dann wird Gott euch von neuem begegnen können. Kurz, hätte sich Jesus in seinem Verhalten an die normalen Gesetze der gewöhnlichen sittlichen Bildung gehalten, so hätte er zu Zachäus gesagt: «Zachäus, komm schnell herunter! Denn ich muß heute bei dir einkehren (Lk 19,6; bis hierher ist Jesus auf dem rechten Wege); weil du aber soviele Leute erpreßt und so viele Arme bestohlen hast, gib ihnen zuerst zurück, was du ihnen geraubt hast. Und dann werde ich zu dir kommen, wie ich gerne möchte.»

Desgleichen hätte Jesus zu der Ehebrecherin normalerweise sagen müssen: «Ich verurteile dich, denn Ehebruch ist verdammenswert, und ich persönlich verurteile ihn noch strenger als das Gesetz des Mose. Wenn du mir aber versprichst, nicht mehr zu sündigen, wenn du dein Leben wieder in Ordnung bringst, wie die Moral es verlangt, werde ich dir deine Sünde vergeben.» Und bevor er es zugelassen hätte, daß diese Hure ihm die Füße küßt, sie mit duftendem Öl salbt und mit ihren Haaren trocknet, hätte er sie zur Rechenschaft ziehen und von ihr erreichen müssen, daß sie ihr Leben in Ordnung bringt.

Nun aber hat sich Jesus bekanntlich ganz anders verhalten. Er hat an diese Frau, deren Gegenwart viel weniger schockierend gewesen wäre, wenn sie ihre Sünden bereut hätte, keine Forderung gestellt, und im Text ist nicht davon die Rede, daß sie ihr Gunstgewerbe aufgegeben oder Jesus zuerst ihre Absicht bekundet hätte, es zu tun. Im Gegenteil weist alles darauf hin, daß man sie als Frau ansieht, die sich weiterhin als Hure betätigen wird. Die Ehebrecherin hat kein Verlangen, sich zu bessern, und keinerlei Reue geäußert, und Zachäus ebenfalls nicht. Und Jesus hat das auch nicht von ihnen verlangt.

Das ist etwas Unglaubliches. Darum will es auch niemand glauben. Und man bringt in die «Morallektion», die sich aus diesen Texten ergibt, unwillkürlich wieder die gewöhnliche, normale Pädagogik hinein, die die Ordnung der Dinge respektiert: der Sünder hat nur dann ein Anrecht auf Verzeihung, nur dann Anrecht auf Gott, wenn er zuerst seine Reue bekundet, wenn er bestraft worden ist oder sich selbst bestraft hat, auf alle Fälle wenn er Buße tut. Die Buße, die der Sünder leistet, bringt ihm die Verzeihung und die neue Begegnung mit Gott ein.

Nun aber hat Jesus stets gerade umgekehrt gehandelt: Er selbst führt die neue Begegnung herbei, ohne eine Vorbedingung dafür zu stellen. Er stellt die Beziehung mit dem Mann, mit der Frau wieder her, die geächtet worden waren, nicht indem er ihnen sagt, sie seien gar keine Sünder oder dies spiele keine Rolle, sondern indem er ihnen sagt, wer Gott ist, und zwar einfach dadurch, daß er zu ihnen geht. Die Buße oder die Aufforderung zur Buße ergibt sich dann als eine Konsequenz aus der Begegnung, zu der es wieder gekommen ist. Sie ist eine Frucht dieser Begegnung, eine Frucht von dem, wozu Jesus die ganze Initiative ergriffen hat. Erst nachher, und nicht vorher, verteilt Zachäus die Hälfte seiner Güter an die Armen und gibt das Erpreßte vierfach zurück. Erst nachdem Jesus zur Ehebrecherin gesagt hat: «Ich verurteile dich nicht», fordert er sie auf: «Geh und sündige von jetzt an nicht mehr!» (Joh 8,11), statt schon vorher zu ihr zu sagen:

«Ich verurteile dich zwar, doch wenn du dir vorgenommen hast, nicht mehr zu sündigen, verurteile ich dich nicht mehr, geh!» Das Schema verläuft nicht so: a) Der Sünder sagt, wer er ist, indem er seine Sünde bekennt; b) er tut Buße; c) infolgedessen kann Gott wiederum Gott zu ihm sein. Sondern das Schema verläuft genau umgekehrt: a) Jesus sagt, wer Gott ist, zeigt, wie Gott zu dieser Frau, zu diesem Mann Gott ist; b) der Sünder befindet sich auf einmal wieder bei Gott; c) der Sünder bekennt seine Sünde und tut Buße. Das Zutagetreten dessen, wie sehr Gott Liebe ist, führt die Bekehrung herbei, und es ist nicht die Bekehrung, die es Gott ermöglicht, seiner Liebe freien Lauf zu lassen.

Das ist das Gegenteil, das genaue Gegenteil der Art und Weise, wie unsere Morallehren, unsere Gesellschaften, unsere Religionen, aber auch unsere persönlichen seelischen Reaktionen – bewußt oder unbewußt – die moralische Schuld behandeln zu müssen glauben. Die sittliche Bildung, die Jesus vornimmt, besteht nicht in erster Linie darin, daß er darlegt, weshalb die Sünde ein Übel und die Tugend etwas Gutes ist, sondern sie beginnt damit, daß er klarmacht, wer Gott ist. Ohne eine Vorbedingung. Der Gott Jesu Christi ist nicht eine Belohnung, welche die Religion den Tugendhaften zu gewähren und den Sündern zu verweigern hätte. Wenn das Christentum eine *christliche* Religion sein will, also das nachahmen will, was Jesus getan hat, so muß es die Ehebrecherin, die Prostituierte, den Zöllner so behandeln, wie Jesus sie behandelt hat, und nicht wie die verschiedenen Staats-, Gesellschafts-, Moral- und selbst Religionssysteme sie unwillkürlich behandeln. Der Gott Jesu Christi ist nicht eine Belohnung für den reuigen Sünder. Im Gegenteil scheint der reumütige Sünder eine Belohnung für Gott zu sein, wenn man einer ganzen Reihe von Gleichnissen Glauben schenken will.

Schlußbemerkungen

Man hat sich in den letzten Jahren oft gefragt, was die Eigenart der christlichen Moral ausmache, und man fragte sich zugleich, was die christliche sittliche Bildung an Arteigenem aufweise. Man befürchtete umso mehr, das unterscheidend Christliche könnte sich auflösen, als gewisse ursprünglich christliche sittliche Werte, wenn nicht von allen in die Tat umgesetzt, so doch von allen, ob christlich oder nicht, gläubig oder nicht, auf jeden Fall anerkannt wurden. Auf diese Auflösung oder vielmehr Verallgemeinerung der christlichen sittlichen Werte wollte man so reagieren, daß man auf dem bestand, was die französische Pastoraltheologie der letzten Jahre «l'exigence évangélique – die Forderung des Evangeliums» genannt hat. Kurz, inmitten verschiedener nichtchristlicher Moralsysteme, die sich zu den gleichen Werten bekennen wie das Christentum, bestände die Eigenart des Christentums darin, daß es größere Anforderungen stellen würde. Das Christentum würde, um einen Vergleich aus dem Sport heranzuziehen, die Latte weiter hinauf schieben und man müßte, um als Christ zu gelten, auf moralischem Gebiet ein Rekordhochspringer sein. Das ist nicht auszuschließen, und die Bergpredigt legt die Latte sehr hoch.

Doch man darf sich fragen, warum man das Arteigene der christlichen Moral und somit auch der christlichen sittlichen Bildung so wenig in Haltungen gesucht hat, die doch auch spezifisch sind für das, was Jesus gewesen ist, und die infolgedessen ebenso spezifisch sein müßten für das Christentum: mit Huren speisen und Gott nicht zu einer Belohnung für die Gerechten, sondern das, was verloren war, zu einer Belohnung für Gott machen.

[1] Angeführt von J. Jeremias, Neutestamentliche Theologie I (Gütersloh 1971) 200. Ich lasse mich hier wiederholt von diesem Werk inspirieren. Für die Schriftzitate verwende ich die Einheitsübersetzung.
[2] AaO. 114.

Übersetzt von Dr. August Berz

JACQUES POHIER

1926 in Etrépagny (Frankreich) geboren; Dominikaner; 1954 zum Priester geweiht. Studium an der Sorbonne, in Le Saulchoir und an der Universität Montréal (Kanada). Lizentiat in Philosophie und in Theologie, Doktorat in Philosophie. Er war Professor in Le Saulchoir, wo er auch Vizerektor der Fakultäten und Dekan der Theologischen Fakultät war. Unter seinen Veröffentlichungen sind zu erwähnen: Psychologie et Théologie (Paris 1967); Au nom du Père, recherches théologiques et psychanalytiques (Paris 1972); Quand je dis Dieu (Paris 1977). Anschrift: 20 rue des Tanneries, F–75013 Paris, Frankreich.

Johannes Neumann

Rechte und Pflichten der kirchlichen Gesellschaft

1. Zur Situation

Der Zusammenbruch einheitlicher Wert- und Sinnsysteme kennzeichnet die Neuzeit und ist geradezu ein Ausdruck aufgeklärter Emanzipation. Wo jeder nach seiner Façon selig zu werden vermag, kann es kein absolut gültiges Wert- und Sinnsystem geben, das von allen bejaht werden muß. Die plurale Gesellschaft ist darum bestimmt durch eine Vielzahl miteinander konkurrierender und teilweise widerstreitender Wert- und Sinnsysteme. Dabei ist die Bestimmung der Wert- und Sinngehalte entweder sehr vordergründig (Freizeit, Konsum und dergleichen) oder unbestimmt (Wohlfahrt, individuelles Wohlergehen usw.). Weithin werden diese partiellen Werte von interessierten Mächten (Industrie und/oder Massenmedien) nach Bedarf so geschickt manipuliert, daß dies dem einzelnen in der Masse oft gar nicht bewußt wird. «Man» lebt eben so!

Die Erfahrung von Werten wie Treue, Geduld, Güte und Verzeihung setzt jedoch Besinnung voraus. Diese wird heute durch den Arbeitsrhythmus und die Hektik der Freizeit weithin erschwert, wenn nicht unmöglich gemacht.

Unter äußeren Einflüssen ist das individuelle Bewußtsein von Gut und Böse oftmals einem flachen Hedonismus gewichen. Die Verantwortung für den anderen, den Nachbarn oder gar die Gemeinschaft (einer Stadt, eines Volkes oder einer Nation) ist vielfach von Gleichgültigkeit oder Resignation abgelöst. Die Menschenansammlungen in Großbetrieben, im Stadion, in Großkantinen und Wohnanlagen sind zu unüberschaubar, als daß überhaupt ein personal geprägter Gemeinschaftsbezug entstehen könnte. Der einzelne versinkt in der Masse[1].

Andererseits förderte gerade das Gefühl des Alleinseins und der Ohnmacht auch tiefreichende Ängste, die sich plötzlich in aggressiven Solidarisierungsaktionen entladen können. Da überdies die herkömmlichen politischen Parteien ebenso wie die traditionellen Interessenverbände weithin korrumpiert und deshalb unglaubwürdig geworden sind, finden geschickte Demagogen gegebenenfalls ein bereitwilliges Publikum. Dies um so mehr, als durch das Phänomen des Gratifikationsverlustes sich die Erwartungen und Ansprüche in den industriellen Massengesellschaften immer höher schrauben und es den Verantwortlichen ebenso schwerfällt einzugestehen, daß die Grenzen des Wachstums und des Machbaren vielfach erreicht sind, was andererseits die «Konsumenten» nicht einsehen wollen. Immer weitergehende Erwartungen und Forderungen überbeanspruchen sowohl unsere gesellschaftlichen wie industriellen Systeme. Umgekehrt aber lebt unser Wirtschafts- und Finanzzyklus weitgehend von immer neuen Anreizen zum Konsum beziehungsweise von der Weckung immer neuer Erwartungen und Sehnsüchte, deren Erfüllung verheißen wird.

Trotzdem bleibt es nicht aus, daß jeder einzelne eines Tages doch mit Schmerz und Leid oder mit dem Tod konfrontiert wird, so sehr sich auch unsere heutige Gesellschaft bemüht, diese Phänomene aus der bewußten Wahrnehmung konsequent zu verbannen. Darum treffen diese «Schicksalsschläge» den Menschen dann völlig unvorbereitet. Er ist auf sie nicht eingestellt und hat für sich persönlich mit ihnen überhaupt nicht gerechnet. Die Frage nach dem Sinn des eigenen Daseins tut sich nun plötzlich auf und offenbart nicht selten den Abgrund innerer Leere. Der Un-Sinn scheint sich als Sinn allen Seins zu erweisen, wenn alle hedonistischen, oberflächlichen Maximen nicht mehr zu helfen vermögen.

Andererseits erleben wir, wie nach tiefgreifenden nationalen Gefährdungen manchmal in einem Volk etwas aufbricht, was – mit aller Vorsicht – als «Gewissen des Volkes» bezeichnet werden könnte. Ein solcher Vorgang scheint sich derzeit in den Vereinigten Staaten von Amerika zu vollziehen. Nach der moralischen und militärischen Katastrophe von Vietnam und dem politischen Zynismus der Watergate-Affäre wählte dieses Volk einen moralisierenden Präsidenten. Er versucht, ethischen Grundsätzen in Politik, Wirtschaft und gesellschaftlichem Leben zur Geltung zu verhelfen. Es bleibt abzuwarten, ob und inwieweit es ihm gelingt, diesbezüglich einen moralischen Wertkonsens in der Öffentlichkeit und durch die Öffentlichkeit herzustellen. Dieses auffallende Phänomen der USA hat seine vielfachen Analogien in den Bürgerrechtsbewegungen der sozialistischen Staaten und den Bürgerinitiativen der westlichen Länder. Heute scheinen die Menschen für solch ethisch motivierte Aktionen eher offen zu sein als zu Kennedys Zeiten, da sein Ruf, «zu neuen Ufern» aufzubrechen, zwar ein hinreichendes moralisches Pathos hatte, doch bei den Menschen nicht «ankam»[2].

Andererseits sollte man seit der nationalsozialistischen Machtübernahme in Deutschland im Jahr 1933 wissen, daß weder die Beschwörung der «sittlichen Kräfte» eines Volkes und seines Aufbruchs aus Nie-

derlage und Schande noch die Rede von seiner nationalen Wiedergeburt in sich bereits gut sein und zum Guten führen müssen. Wenn bei solchen «Erweckungsbewegungen» nicht die Würde *aller* Bürger und Menschen sowie ihre Freiheit, anders zu sein und zu denken, gewahrt wird, wohnt diesen «Volksbewegungen» die Gefahr inne, die Menschen nicht besser zu machen, sondern zur Massenaggression zu treiben.

Immerhin mögen die gegenwärtigen Beispiele zeigen, daß es manchmal weit gestreute Ansätze zu einer sittlichen Wiedergenesung geben kann. Es ist nur die Frage, ob und wie weit diese Bemühungen über Ansätze hinaus kommen und ob sie dann in eine wertorientierte Richtung gelenkt werden, nämlich die konkrete Lage des Menschen zu verbessern, ihm zu helfen, daß sein Leben «glückt» und er in Freiheit unter Freien zu leben vermag.

2. Was kann die Kirche angesichts dieser Situation tun?

Sicher kann und darf die Kirche ihren Auftrag nicht – ausschließlich und in erster Linie – als Trost und Hilfe für menschliche Notlagen verstehen. Sie würde sich sonst tatsächlich als «Opium des Volkes» mißdeuten. Sie hat vielmehr die gute Botschaft des menschgewordenen Wortes Gottes in seiner heilenden und tröstenden ebenso wie in seiner fordernden und aufrüttelnden Fülle zu bezeugen. Sie ist zwar zuvorderst für die Mühseligen und Beladenen, für die Sünder und Ungerechten da, doch ihr Auftrag ist grundsätzlich umfassender und weiter: den Menschen aus der Kraft des Geistes zu einer neuen Kreatur in Christus werden zu lassen, *nicht* durch *ihre* Künste und Fertigkeiten, sondern durch die ihr gegebene *Verheißung*. Damit steht sie in einer ambivalenten Position; ihr Auftrag ist es, das Wort des Herrn zu verkünden; ihre Sorge gilt dem Menschen und dem, was wir als sein «Heil» zu bezeichnen pflegen. Beides kann sie einerseits ihrem Wesen nach nur tun als eine Gemeinschaft, als ein von Gott gerufenes Volk, wie sie andererseits niemals nur den Menschen in seiner Vereinzelung meinen kann, ihn vielmehr stets in seiner komplexen Gemeinschaftsbezogenheit sehen muß. Darum kommt ihr *wesentlich* ebenso Verantwortung für die konkrete menschliche Gemeinschaft zu wie für das Individuum.

2.1. Die Kirche lebt heute in beträchtlichen Teilen der Welt in Staaten, die, wenigstens dem Wortlaut ihrer Verfassung nach, religiös und weltanschaulich neutral sein wollen. Eine ihrer Hauptaufgaben sollte sein, die Freiheit der religiösen und politischen Überzeugung, insbesondere die Gewissensfreiheit des einzelnen wie gesellschaftlicher Korporationen zu gewährleisten. Die konkreten Ausgestaltungen und die tatsächlich gewährten Freiheitsräume sind freilich sehr unterschiedlich.

Grundsätzlich ist jedoch zu beachten, daß die Entscheidung für diese Grundhaltung des Staates bereits eine bestimmte «Gewissensentscheidung» und eine Option für bestimmte Werte beinhaltet: nämlich die Anerkennung der Freiheit der religiösen und politischen Überzeugung und des Gewissens der Bürger mit ihren unterschiedlichen Auffassungen. Damit sind ganz bestimmte Wertentscheidungen getroffen! Wie aber sind diese zu rechtfertigen?

Sicherlich nicht nur rein rechtspositivistisch mit dem Hinweis, in den meisten Staaten seien diese Rechte eben durch positives (Verfassungs-)Gesetz – wenigstens formal – verbürgt. Vielmehr ist davon auszugehen, daß sich in diesen gesetzlich normierten Wertvorstellungen eine Position ausdrückt, die das Ergebnis einer langen geistigen und politischen Entwicklungsgeschichte darstellt, die gewissensbildend und wertbestimmend wirkt. Dabei ist zuzugeben, daß die Kirche diesbezüglich in der Praxis oft wenig hilfreich gewesen sein dürfte, weil sie aufgrund ihres ontologischen Denkens *absolut* zu unterscheiden pflegt(e) zwischen Wahrheit und Irrtum. Dabei beanspruchte sie weithin, *allein* zu bestimmen, was als Wahrheit und was als Irrtum galt. Diese Einstellung verbot ihr, eine legitime Mehrzahl von politischen und religiösen Überzeugungen anzuerkennen und geistige wie politische Toleranz zu verteidigen. Nur durch äußere Umstände sah sie sich genötigt, tatsächlich das Vorhandensein anderer politischer und religiöser Gegebenheiten hinzunehmen und auf dem II. Vatikanischen Konzil schließlich als positive und sinnvolle Entwicklung anzuerkennen[3].

Ausschlaggebend für diese neue Sicht dürfte nicht nur politischer Opportunismus gewesen sein, sondern eine neue Einschätzung der Würde der menschlichen Person als eines Wesens, das sich selbst verantworten kann und muß[4].

2.2. Den längst fälligen Dialog zwischen der katholischen Kirche und der Welt, um den sich schon Papst *Leo XIII.*, wenn auch teilweise von ebenso unzureichenden wie unzutreffenden Voraussetzungen aus, bemühte und den Papst *Pius XII.* weiterzuführen versuchte, hatte Papst *Johannes XXIII.* nicht nur energisch angestoßen, sondern ihm auch die Richtung gewiesen: Richtete die Enzyklika «Mater et magistra» vom 15. 5. 1961[5] ihr Augenmerk vor allem auf die sozialen Fragen, so hatte die Enzyklika «Pacem in terris» vom 11. 4. 1963[6] *alle* Lebensbereiche des Menschen zum Thema: Das gesamte menschliche Zusammenleben ist nur dann als gut geordnet, fruchtbar und der menschlichen Würde entsprechend anzusehen, wenn

es auf Wahrheit gründet und in ungeschmälerter Freiheit zu einer menschenwürdigen Harmonie entfaltet wird (nn. 28 ff).

Auch Papst *Paul VI.* versuchte in der ersten Enzyklika seines Pontifikates «Ecclesiam Suam» vom 10. 8. 1964[7] auf die Frage zu antworten, *wie* das Gespräch zwischen der Kirche und den Menschen unserer Zeit zu führen sei. Das Konzil hat diese Anstöße der Päpste aufgegriffen und ins Wort zu fassen versucht. Dabei will es seine Äußerungen als Angebote verstanden wissen, nicht als ein fertiges Werk. Die Pastoralkonstitution «Über die Kirche in der Welt heute», «Gaudium et spes», will kritische Rechenschaft und verantwortungsvolle Selbstbesinnung nach innen sein und Einladung zum Gespräch und zur Zusammenarbeit nach außen. Die Kirche beansprucht keineswegs, absolute Aussagen zu machen, sie versucht vielmehr die Zeichen der Zeit im Lichte des Evangeliums zu deuten, um der jeweiligen Generation in angemessener Weise eine Antwort zu geben zu können (Art. 4). Technik, Wissenschaft und Politik werden als eigenständige Bereiche menschlicher Entwicklung, aber auch großer personaler Verantwortung anerkannt. Die heutigen Probleme der Personalisation und Sozialisation werden gesehen und behutsam in die Überlegungen aufgenommen. Die Situationsanalyse dieser Konstitution über die psychologischen, sittlichen und religiösen Veränderungen ist von einer für ein kirchliches Dokument bis dahin kaum gekannten Nüchternheit und Realistik; das Konzil nimmt den gegenwärtigen Trend zur Kenntnis, «in dem der Zweifel zur öffentlichen Meinung geworden» zu sein scheint[8], ohne jedoch selber in einer Beschreibung dieser zweifelnden Situation steckenzubleiben. Es sieht deutlich, daß in vielen Ländern nicht nur die Theorien der Philosophen, sondern auch in großem Ausmaß die Literatur, die Kunst, die Deutung der Wissenschaft und der Geschichte und sogar das bürgerliche Recht von einem schon selbstverständlich gewordenen Atheismus geprägt sind (Art. 7).

2.3. Die Pastoralkonstitution «Gaudium et spes» stellt geradezu ein Programm darüber auf, welche Hilfe die Kirche sowohl dem einzelnen Menschen als auch der menschlichen Gemeinschaft anzubieten hat und wodurch sie das Bemühen der Menschen um eine humanere Welt unterstützen möchte (Art. 41–43). Auf diese verschiedenen Weisen möchte sie durch ihre einzelnen Glieder und als Ganze wesentliches zu einer humaneren Gestaltung der Lebensmöglichkeiten der Menschen beitragen (Art. 40).

Der große Bedeutungs- und Aussagewert dieser Konstitution dürfte darin liegen, daß in ihr die Kirche zum erstenmal in einem amtlichen Text konsequent «Die Rechte der Menschen» und «Die Dynamik der Gegenwart, die diese Rechte überall fördert», anerkennt (Art. 41).

Die Kirche will heute zur Sicherung und Entfaltung der menschlichen Rechte beitragen. Denn aus der gottebenbildlichen Würde der menschlichen Person lassen sich Maßstäbe für eine umfassende «Befreiung» des Menschen ableiten, eine «Befreiung», die sich allerdings weder in einer «falschen Autonomie» noch in einem sarkischen Libertinismus erschöpfen darf. Leider bietet die Konstitution keine inhaltliche Füllung dessen, was unter «Würde der menschlichen Person» zu verstehen ist, beziehungsweise wo die «falsche Autonomie« des Menschen beginnt. Nur jene Haltung wird ausdrücklich zurückgewiesen, die davon ausgeht, daß die persönlichen Rechte des Menschen nur dann voll gewahrt wären, «wenn wir jeder Norm des göttlichen Gesetzes ledig wären».

Die Kirche betrachtet es somit als ihren Auftrag, die Tatsachen der von Gott geschenkten Würde und «befreiten Freiheit» des Menschen bei den menschlichen Sinngebungs- und Wertdeutungsversuchen in Erinnerung zu rufen und daran die Dynamik der menschlichen Selbstbefreiung zu messen. Dazu bedarf sie allerdings eines Maßstabes, der nicht nur ontologisch geeicht ist, sondern der dem geschichtlichen Wandel, der rationalen Emanzipation und der gesellschaftlich-ökonomischen Entwicklung Rechnung trägt. Mit anderen Worten: Die Kirche muß sich bewußt sein, daß Weltdeutungen heute nach Galilei, nach Kant, Hegel und Marx, nach Hiroshima, angesichts der atomaren Gefährdung und aufgrund der industriellen und ökonomischen Abhängigkeiten sowie der planerischen und bürokratischen Bedrohung anders aussehen müssen als in den jeweils vorhergegangenen Epochen.

Sowohl die Kirchen insgesamt als auch die einzelnen Gläubigen sollten sich hüten, naiv optimistisch in der manipulierbar gemachten Atomenergie oder in der «planenden Vernunft» perfekter bürokratischer Computersteuerung eine (endzeitliche) Vollendung ihres Auftrags «macht euch die Erde untertan» (Gen 1, 28) zu sehen. Solche Überschätzung der menschlichen «Macherei» sollte gerade die Kirche als bedrohliche Utopie im Geist des Turmbaus zu Babel entlarven. Keineswegs jedoch darf sie diese Hybris in irgendeiner Weise unterstützen und fördern. Sie muß vielmehr das selbstkritische Gewissen der Menschheit stimulieren!

3. Die Position der Partner der Kirche

Selbst wenn man taktisch-diplomatisches Verhalten für die Kirche nicht angebracht finden würde, muß die (katholische) Kirche dennoch ihr tatsächliches Wirken entsprechend den jeweils unterschiedlichen gesell-

schaftlichen Situationen ausrichten. Diese Vorgegebenheiten können bestimmt sein durch die jeweilige Verfassungswirklichkeit und/oder durch bestimmte emotionale Voraussetzungen. Ganz pauschal gesprochen, wird man folgende verschiedene Grundsituationen, unter denen die Kirche die anvertraute gute Botschaft zu bezeugen hat, unterscheiden müssen[9]:

a. Die Kirche lebt als «religio illicita» in den Staaten, in denen «Religionsfreiheit» aggressiv als «Freiheit von Religion» gedeutet wird. Hier vermag das Wort der Frohbotschaft oft nur verborgen in den Herzen der Menschen zu wirken. Dabei versteht es eine immer verfeinertere und immer unmenschlichere Technik der Unterdrückung, auch das Zeichen des Martyriums aus der Öffentlichkeit zu verdrängen und zu überschweigen[10].

b. Die Kirche wird als (ehemalige) Kolonialherrin beziehungsweise als Ausdruck des europäischen Kolonialismus verdächtigt und in ihrer Handlungsfreiheit wesentlich beeinträchtigt. Hier wird nur der dornenvolle Weg möglich sein, zu zeigen, daß es der Kirche um den Menschen, um sein Heil geht, nicht um die Macht und Herrschaft.

c. Entsprechend anderer kulturell-religiöser Tradition gilt eine (sogenannte heidnische) Religion als Staatsreligion. Der christlichen Kirche sind dann Aktivitäten entweder nur gegenüber Ausländern oder ethnischen Minderheiten möglich; jede Missionstätigkeit ist untersagt. In dieser Lage wird die stille Präsenz und das uneigennützige Zeugnis christlicher Liebe die einzige Möglichkeit der Verkündigung sein.

d. Weil die Kirche – oder ein wesentlicher Teil von ihr – aufgrund bestimmter gesellschaftlicher Verhältnisse für die Armen und Unterdrückten Partei ergreift (ergreifen muß!), wird sie insgesamt oder in ihren Gliedern – ohne Rücksicht auf eventuell bestehende verfassungsrechtliche Garantien – verfolgt und unterdrückt. Die Parteinahme für die Verfemten ist dann lebensgefährlich. Diese kann jedoch nicht befohlen werden; ohne sie aber wäre die christliche Botschaft in solchen Situationen unglaubwürdig.

e. Aufgrund des staatlichen Verfassungsrechts besteht eine *totale* Trennung zwischen dem Staat und jeder religiöser Organisation. Kirchliche Tätigkeit wird bei dieser Rechtslage meistens nicht (wesentlich) behindert, doch empfängt sie keinerlei öffentliche Unterstützung. Die Kirche kann unter diesen Bedingungen ihre Dynamik mehr oder weniger eigenständig entfalten und wie jede andere (private) Gesellschaft am Rechtsverkehr, an der politischen Wissensbildung und am gesellschaftlichen Leben teilnehmen, soweit ihr Tun durch die Unterstützung ihrer Gläubigen legitimiert wird.

f. Obwohl Staat und Kirche grundsätzlich getrennt sind und es keine Staatskirche gibt, genießt doch die Kirche sowohl rechtlich als auch tatsächlich eine mehr oder weniger große Sonderstellung bei gleichzeitiger voller Freiheit bezüglich ihrer inneren Angelegenheiten. Unter einem solchen Rechtssystem, das der Kirche eine gewisse rechtliche und gesellschaftliche Sonderstellung einräumt, wie etwa den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts, und dessen staatliche Organe Amtshilfe leisten, zum Beispiel beim Einzug der Kirchensteuer, ist die Kirche dennoch ebenso von staatlicher Bevormundung wie von jeglicher Behinderung frei. Ein gewisser Reichtum der Mittel und ein selbstverständlich erscheinender gesellschaftlich-politischer Einfluß können allerdings zu einer falschen Einschätzung der eigenen Position verführen.

g. Die Kirche besitzt (de iure oder de facto) mehr oder weniger die Vorrechte einer «Staatsreligion». Der Preis für eine solche mehr oder weniger umfassende staatliche «Fürsorge» besteht in der Abhängigkeit vom staatlichen Willen und in der für die Kirche gefährlichen Identifikation mit dem betreffenden politischen System. Die Folge kann sein, daß das katholische Volk (Basis) geistliche und materielle Sorgen hat, von denen Hierarchie und Klerus nichts wissen (wollen oder dürfen). Ein solches System, das die Freiheit der Kirche wesentlich beeinträchtigt, schadet der kirchlichen Verkündigung auf Dauer letztlich mehr als eine totale Trennung.

Es mag überflüssig sein, darauf hinzuweisen, daß in jeder der genannten Gruppen von Land zu Land unterschiedliche Akzentsetzungen, vor allem auch zeitlich differenzierte Handhabungen vorkommen.

3.1. Man kann also keine allgemeingültigen Regeln für kirchliches Verhalten, geistliche Verkündigung und gesellschaftliche Präsenz aufstellen. Zwar bleibt der Auftrag, Zeugnis zu geben, die Frohe Botschaft zu verkündigen, überall und stets dergleiche, doch die Art und Weise der Verwirklichung können grundverschieden sein.

Lediglich unter politischen Verhältnissen, wie sie in den Buchstaben d bis g angedeutet wurden, kann die Kirche am Ort, repräsentiert durch Episkopat, Klerus und die Gläubigen, versuchen, ihre Rechte geltend zu machen und die Früchte der guten Botschaft Jesu in der jeweiligen Gesellschaft wirksam werden zu lassen.

3.2. Bei der Frage nach dem *Standort* der Kirche wird man grundsätzlich zu unterscheiden haben, zwischen ihrem rechtlich geordneten Verhältnis *zum Staat* als solchem und ihrer Wirksamkeit *in der Gesellschaft*. Es ist denkbar, daß die Kirche trotz einer rechtlich bevorzugten Stellung dem jeweiligen Staat gegenüber kaum Einfluß auf die gesellschaftliche Entwicklung

besitzt, wie sie umgekehrt bei der verfassungsrechtlichen Trennung vom Staat dennoch – oder gerade deswegen – tatsächlich Einfluß auf das gesellschaftliche Leben und seine Entwicklung auszuüben vermag. Das bedeutet: Wenn die politischen Verhältnisse wenigstens grundsätzlich den Menschenrechten und insbesondere dem Grundrecht auf Religionsfreiheit Rechnung tragen, entscheidet über die Wirkungsmöglichkeit der Kirche bei den Prozessen öffentlicher Gewissensbildung und Formung der Wertvorstellungen weniger ihr rechtlicher Status als vielmehr ihre geistliche Dynamik, die im Evangelium begründete Glaubwürdigkeit ihres Engagements und die Überzeugungskraft ihrer Botschaft.

3.3. Weil sowohl die einzelnen Staaten als auch die verschiedenen gesellschaftlichen Systeme notwendig von ethischen und rechtlichen Normen bestimmt sind, sieht sich die Kirche somit von unterschiedlichen Wert- und Rechtsvorstellungen geprägten Partnern gegenüber. Dementsprechend können ihr drei sehr verschiedene Grundpositionen zukommen: Einmal die einer *Vermittlerin*, die allgemein rezipierte humane Wertvorstellungen weiterreicht; dann die einer *Wächterin*, die um der Gottebenbildlichkeit des Menschen willen für bestimmte fundamentale Werte nicht nur wirbt, sondern sie nach Möglichkeit entschlossen vertritt; und schließlich die einer befragten *Zeitgenossin*, die gemeinsam mit anderen bestimmte neu entstandene Probleme bedenkt und nach menschengerechten Lösungen sucht.

4. Kirche und Staat

4.1. Die römisch-katholische Kirche als internationale Großorganisation und Völkerrechtssubjekt unterhält mit etwa 90 Staaten diplomatische Beziehungen[11]. Auf dieser – geistig wie geistlich nicht unproblematischen – Ebene ist die Kirche dann zwar im politisch-diplomatischen Bereich des Staates, nicht aber notwendigerweise im gesellschaftlichen Leben und im öffentlichen Bewußtsein präsent. Eine entscheidende Einflußnahme auf ethisch bedeutsame Problemlösungen oder deren sachgemäße Behandlung findet hier kaum statt. Diplomatische Klugheit und höfische Etikette herrschen vor, wie politische Rücksichtnahme geboten ist. Einzelne Ausnahmen verdanken ihre geistliche Wirksamkeit in der Regel dem betreffenden Menschen, der als Vertreter der Kirche auftritt. Meist jedoch sind der kirchlichen Einflußnahme auf soziale und ethische Fragen in diesem Bereich sowohl durch die geboten erscheinenden Rücksichten als auch durch das relativ geringe Machtpotential recht enge Grenzen gesetzt.

Wo die Kirche sich durch die Gunst der Umstände allerdings in einer stärkeren Position glaubt, hat sie diese – bisher wenigstens – kaum zugunsten des Menschen und seiner Freiheit, der Linderung seiner Not und der Behebung seiner Ängste eingesetzt, sondern zum Vorteil für die eigene Institution verwandt: Als Beispiel mag lediglich die Forderung nach kirchlicher Hoheit über die Ehe, nach Sicherung der katholischen Kindererziehung, der Militärseelsorge und des kirchlichen Besitzstandes, nach Sonderstellung der Geistlichkeit (Gerichts-, Steuer- und Militärdienstfreiheit), nach finanziellen Privilegien und dergleichen genannt sein. Nicht selten verlangt sie dabei sittlich Fragwürdiges, etwa wenn sie dem staatlichen Vertragspartner verwehrt, die Möglichkeit der Scheidung für seinen Bereich zuzulassen oder von ihm Sanktionen gegen bestimmte Personengruppen, etwa «abgefallene Priester» oder «Häretiker» verlangt beziehungsweise sich als Staatsreligion anerkennen läßt (die Konkordate mit Italien 1929 und mit Spanien 1953 seien hier nur als Beispiele erwähnt). Unter dem Gesichtspunkt der Zeugenschaft und der Hilfe zur Gewissensbildung ist der *geistliche* Wert vatikanischer Diplomatie sicher nicht hoch zu veranschlagen, wenngleich die Kirche als eine weltweite Institution diese Art von politischer Kommunikation sicherlich nicht leicht wird entbehren können und hinter all diesen diplomatischen Aktivitäten zweifellos ein *geistlich* verstandenes Sendungsbewußtsein steht.

4.2. Die Einflußnahme der *katholischen Kirche eines Landes* auf das öffentlich-sittliche Bewußtsein und das politische Verhalten der Bürger – insbesondere in kritischen Situationen – ist von zu vielen Faktoren abhängig, als daß darüber Allgemeingültiges gesagt werden könnte. Generell wird man annehmen dürfen, daß die amtlich-politische Einflußnahme von seiten der kirchlichen Hierarchie häufig den Staat an einer gerechten, sachgemäßen und das Interesse *aller* Bürger berücksichtigenden Gesetzgebung eher behindert. Diesbezüglich sei beispielsweise nur erinnert an die kirchlichen Proteste gegen die Verwirklichung des Gleichheitssatzes in der Bundesrepublik Deutschland, gegen die Einführung der Ehescheidung in Italien und gegen die notwendigen Reformen des Schulwesens, des Straf-, Ehe- und Familienrechts in der Bundesrepublik Deutschland. Stets hatten in diesen Fällen die amtlichen Vertreter der Kirche ihre traditionellen Interessen als allgemein verbindliche Forderungen des natürlichen oder göttlichen Rechts ausgegeben. Das hatte nicht selten zur Folge, daß der staatliche Gesetzgeber wegen der ihm notwendig erscheinenden Rücksichtnahme auf die kirchlichen Wünsche formal wie inhaltlich unzureichende Gesetze schuf. Ein Jahrzehnt später jedoch wurden diese vom Staat gegen die Kirche durchgesetzten Ordnungen jeweils auch von den Ka-

tholiken als richtig und vernünftig akzeptiert. Die Kirche wirkt dann nicht gewissensbildend, sondern verunsichernd; ja sie beeinträchtigt eine sachgemäße und humane Entscheidungsfindung.

4.3. In ausgesprochen atheistischen Systemen, die die Wirkungsmöglichkeit der Kirche oft schwer beeinträchtigen, wird sich zur Vermeidung größeren Übels eine behutsame Kontaktaufnahme kaum vermeiden lassen. Doch gerade durch solche Kontakte – auf welcher Ebene sie auch geschehen mögen – werden nicht selten die Hoffnungen derjenigen enttäuscht, die von den kirchlichen Leitern ein authentisches Zeugnis christlicher Freiheit und ein Bekenntnis zur wahren, weil in Gott gegründeten Humanität erwarten.

Insgesamt wird man sagen dürfen, daß politisch-diplomatische Kontakte zwischen der Kirche und dem jeweiligen Staat recht wenig sowohl für die öffentliche als auch für die individuelle Gewissensbildung beizutragen vermögen. Gerade Staaten, die die Freiheit und Menschenrechte ihrer Bürger durch bestimmte ideologische Maximen begrenzt verstehen, diskreditieren die Kirche und ihren Auftrag, wenn amtliche oder gar freundschaftliche Kontakte zur Hierarchie bestehen. Wird dabei ein bestimmtes sittliches Verhalten sogar noch auf Geheiß der Kirche vom Staat erzwungen, wird seine innere Annahme bei den Menschen noch mehr in Frage gestellt.

5. Die Kirche in der Gesellschaft

Ein evangeliumsgemäßes Zeugnis scheint heute nur dort möglich und wirksam zu sein, wo die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden und nicht nur als Hierarchie die Willensbildung und Ausformungen des Verantwortungsbewußtseins der Gesellschaft in grundsätzlicher Solidarität mitgestaltet. Voraussetzung dafür ist, daß die Christen die Nöte und Sorgen ihrer Mitmenschen als ihre eigenen erkennen und gemeinsam mit ihnen sich um humane, angemessene und sachgerechte Lösungen bemühen. Grundlage und Ausgangspunkt für ihr Tun ist dabei jedoch notwendig der Glaube an jenen Gott, der sich in Jesus Christus in der Geschichte kundgemacht hat. Das verlangt Überzeugungstreue im Wesentlichen, Solidarität mit der Not und den Ängsten der Menschen und Achtung vor der Würde und Eigenverantwortlichkeit auch des Andersdenkenden ebenso wie des armen und ausgestoßenen Menschen.

5.1. Resolutionen und Mahnungen haben in der Regel kaum gesellschaftsverändernde Kraft. Nur die glaubwürdige Sorge, das vorbehaltlose Bemühen und das hilfreiche Tun, verbunden mit persönlichem Einsatz, und der argumentative Rat aufgrund eines authentischen Glaubens vermögen zu überzeugen. Allein unter der Voraussetzung einer gerechten mitmenschlichen Solidarität aus dem Glauben kann die Kirche – in ihren Mitgliedern – dem einzelnen Menschen wie den gesellschaftlichen Institutionen bei der Klärung ihrer Gewissensverantwortung helfen. Nur gemeinsam werden Christen und Nichtchristen die heutigen Nöte zu meistern vermögen, und zwar sowohl in den Arbeitnehmer - als auch in den Arbeitgeberverbänden und anderen gesellschaftlichen Zusammenschlüssen. Dabei haben die Christen jene in der Auferstehung Jesu gründende Hoffnung einzubringen. Sie müssen allerdings wissen, daß sich mit dem christlichen Glaubensbekenntnis nicht einfach alle gesellschaftlichen, ökonomischen und politischen Probleme lösen lassen. Sie haben sich also bewußt zu sein, daß sie in das gemeinsame Bemühen zwar etwas Unverwechselbares, nämlich den Glauben an Gottes Verheißung und die Hoffnung auf seine Treue, einzubringen haben; doch dadurch werden die tatsächlich zu bewältigenden Probleme nicht geringer. Ja, im Gegenteil: Manche Fragen, etwa nach dem Sinn von Tod und Leid, Elend und Grausamkeit stellen sich nur noch radikaler und unbarmherziger.

5.2. Bei der Bewältigung der von Hunger und Armut, Analphabetentum sowie geistiger und wirtschaftlicher Unterentwicklung, von Ungerechtigkeit und traditioneller Feindschaft verursachten Konflikte, können die Christen sich heute nicht mehr auf die bloß «religiöse» Verkündigung des Evangeliums beschränken. Sie müssen vielmehr gemeinsam mit allen anderen Betroffenen und Engagierten um die Hebung des Wissens, der sittlichen Verantwortung und ebenso um eine Verbesserung der Verhältnisse bemüht sein. Ihre Leidenschaft erhält ihre Motivation jedoch nicht nur aus einer allgemeinen Humanität, sondern aus dem Glauben an die gottebenbildliche Würde eines jeden Menschen. Das schließt andererseits auch das Wissen um die Fehlbarkeit und die Unberechenbarkeit der menschlichen Natur mit ein. Allein im Glauben nämlich sind die aus den abgründigen Widerwärtigkeiten des Lebens resultierenden Ängste zu bewältigen. Der Christ wird also stets den planerisch-bürokratischen Heilsversprechungen ebenso mißtrauen wie allen Verheißungen totalen und baldigen Heils, mögen sie nun politischer oder wissenschaftlicher Provenienz sein.

Aufgrund der inkarnatorischen Geschichtlichkeit der christlichen Botschaft werden die Christen sich niemals mit den bestehenden Verhältnissen begnügen können. Sie wissen im Glauben, daß alle menschlichen Zustände nicht nur entwicklungsfähig, sondern auch veränderungsbedürftig, weil vorläufig, sind. Aller-

dings glauben sie auch, daß einer für die vielen starb, damit die anderen das Leben in neuer Würde und bewußter Verantwortung haben. Sie werden deshalb bei allen ihren gerechten Unternehmungen nicht davon absehen können, daß auch ihre Zwangsherren und deren Büttel Menschenantlitz tragen und somit teilhaben an der gottebenbildlichen Würde aller Menschen. Daher werden sie wichtige Gedanken zu jener Frage einzubringen haben, ob und unter welchen Voraussetzungen es erlaubt ist, Gewalt anzuwenden.

5.3. Unter weniger extremen Situationen, wie wir sie etwa in Australien, Kanada, in manchen Staaten Mitteleuropas, den USA und anderen Ländern haben, die Rechte und Gesetze achten, werden die Christen sich der Tatsache bewußt sein, daß das «unterscheidend Christliche» nur in dem Maß gesellschaftlich zu wirken vermag, wie sie selbst sich der Gesellschaft gegenüber verständlich machen können und wie sie sich in ihr – aus ihrem Glauben – engagieren.

In den gegenwärtigen pluriformen Gesellschaften, die weithin jeden Sinn für nichtmaterielle Werte verloren zu haben scheinen, werden die Christen nur dann einen Beitrag zur Gewissensbildung – sei es der gesellschaftlich relevanten Institutionen oder der einzelnen Individuen – zu leisten vermögen, wenn sie das allgemein Rezipierbare, das rational begründbar und einsichtig sein muß, unterscheiden von dem, was das entscheidende und unterscheidende Proprium ihres Glaubens ist. Dieses vor allem haben sie einzubringen: Unsere gegenwärtigen (demokratischen) Systeme bedürfen der Anerkennung und des Bemühens um die Verwirklichung bestimmter unverzichtbarer Werte, wie beispielsweise Gerechtigkeit, Treue, Frieden, Vertrauen. Nur wenn eine Gesellschaft fähig ist, solche Werte zu einem zwar schützenden, nicht jedoch fesselnden Netz zusammenzuweben, wird der einzelne Bürger ein gewisses Maß an Geborgenheit finden und das Gemeinwesen Bestand haben können. Das setzt allerdings voraus, daß sich die Mehrzahl der Bürger aus freier Einsicht tatsächlich zu diesen Werten bekennt. Solches wiederum verlangt ein hohes Maß an politischer wie menschlicher Klugheit und den Verzicht auf die Durchsetzung eigener Interessen zu Lasten anderer. Eine solche ethisch begründete Haltung wird aber nur dann ebenso vital wie freiwillig sein, wenn sie aus einer weltanschaulichen beziehungsweise religiösen Quelle gespeist wird, wie diffus diese im einzelnen auch sein mag. Alle diese menschlichen Hoffnungen werden freilich stets mit dem Phänomen des sogenannten Gratifikationsverlustes[12] zu rechnen haben, der in der Regel eine endgültige Zufriedenheit verhindert und nach der Erfüllung immer neuer Wünsche verlangen läßt.

Die große soziale Aufgabe der Kirche am menschlichen Gemeinwesen und am einzelnen Menschen liegt heute nicht zuletzt auch darin, zur Ausbildung und Erhaltung der notwendigen Wertvorstellungen wie zu der daraus abzuleitenden Sinnfindung und Sinnerhellung beizutragen. Die Kirche wird diesbezüglich allerdings vor eine schwierige Aufgabe gestellt:

Einerseits soll sie bei aller mitmenschlicher Solidarität Jesus Christus als Herrn bezeugen.

Andererseits darf sie die aus diesem religiösen Bekenntnis folgenden Wertentscheidungen nicht absolut setzen. Sie hat sie vielmehr nicht nur aus der gottebenbildlichen Würde des menschgewordenen Jesus Christus zu begründen, sondern muß sie auch – um ihren allgemeinen Wertcharakter zugänglich zu machen – in einer allgemein menschlichen, historisch zuordnenden und gesellschaftlich vertretbaren Form begründen. Denn auch die Grundwerte stehen immer im Kontext eines bestimmten Verstehenshorizontes, der Gerechtigkeit, soziale Sicherheit und die gleiche rechtliche Stellung für jedermann ebenso verlangt wie die Anerkennung der Sozialpflichtigkeit des Eigentums und der die Freiheit auch dem andersdenkenden beziehungsweise andersartigen Menschen zubilligt. Diese Grundsätze ergeben sich nicht unmittelbar aus der Offenbarung. Sie sind vielmehr ebenso wie die Deutung dessen, was Treue, Sittlichkeit und Frieden konkret beinhalten, abhängig von bestimmten geistig-intellektuellen, gesellschaftlichen und politischen Voraussetzungen. Diese unterliegen weithin nicht der Gestaltungs*macht* der Kirche; sie hat vielmehr den *Maßstab* einzubringen, nämlich den menschgewordenen Jesus Christus als helfenden Beistand der Notleidenden und Trostlosen, der Kranken und Unterdrückten, aber auch der Frohen und Dankbaren, aller, die Menschenantlitz tragen.

[1] Vgl. E. Canetti, Masse und Macht, 2 Bände (1960).

[2] Vgl. J.F. Kennedy, Dämme gegen die Flut. Reden und Erklärungen. Hg. v. J.W. Gardner (Fischer-Bücherei 1964). Der neue Kurs. Amerikas Außenpolitik unter Kennedy 1961–1963, hg. v. Klaus Schoenthal (dtv 1964).

[3] E.W. Böckenförde bezeichnet «die Frage der Toleranz und Religionsfreiheit» als den «großen Leidensweg der abendländischen Christenheit»: Kirchlicher Auftrag und politische Entscheidung (1973) 173. Die Geschichte dieses Leidensweges hat dargestellt: J. Leclerc, Die Religionsfreiheit im Laufe der Geschichte: CONCILIUM 2 (1969) 567–575.

[4] Vgl. P. Pavan, Das Recht auf Religionsfreiheit in der Konzilserklärung: CONCILIUM 2 (1969) 585–592; ders.: LThK, Das Zweite Vat. Konzil, II (1967) 704 ff.

[5] AAS 53, 1961, 401–464; HerKorr 15 (1960/61) 536–558.
[6] AAS 55, 1963, 257–304; HerKorr 17 (1962/63) 476–492.
[7] AAS 56, 1964, 609–659; HerKorr 18 (1963/64) 567–583.
[8] J. Green, zit. in: LThK, Das Zweite Vat. Konzil, III (1968) 303; zum Ganzen ausführlich vgl.: J. Neumann, Das Zusammenwirken von Staat und Kirche: Materialdienst der Diözese Rottenburg 3/74 vom November 1974, 13–27.
[9] Eine neue umfassende analytische Darstellung der religionspolltischen Situation in den verschiedenen Staaten der Welt fehlt. J. Funk (Die Religion in den Verfassungen der Erde, 1960) versuchte im Jahr 1960 einen Überblick zu geben. Inzwischen hat sich die tatsächliche Situation in allen Teilen der Welt grundlegend geändert. Manche Staaten sind überhaupt neu ins Dasein getreten. Für Europa gibt P. Leisching (Kirche und Staat in den Rechtsordnungen Europas, 1973) einen informativen Überblick.
[10] Vgl.: T. Beeson, Was drüben möglich ist. Existenzbedingungen der Kirchen in Osteuropa (1977).
[11] Annuario Pontificio 1977, 1107-1147.
[12] Zum Begriff des Gratifikationsverlustes vgl. F. H. Tenbruck, Zur Kritik der planenden Vernunft (Freiburg/München 1972) 88 ff.

JOHANNES NEUMANN

1929 in Königsberg geboren. Studierte nach dem Studium der Philosophie, Geschichte und Theologie weltliches und kanonisches Recht. 1961 Lic. iur. can., 1963 Dr. iur. can. Seit 1965 lehrt er an der Universität Tübingen Kirchenrecht. Zu seinen Hauptarbeitsgebieten gehören die kirchliche Rechtsgeschichte und das kirchliche Verfassungs- und Dienstrecht. Veröffentlichungen u. a.: Synodales Prinzip (1963); «Mischehe» und Kirchenrecht. Das kanonische Eherecht: Trennende Kluft oder Anlaß zur Besinnung? (1967); Die Kirche und die kirchliche Gewalt vom Ende der Aufklärung bis zum Ersten Vatikanischen Konzil in der deutschen Kirchenrechtswissenschaft (1969); Menschenrechte – auch in der Kirche? (1976); Das synodale Prinzip bei diözesanen und pfarrlichen Gremien: Pastoraltheologische Informationen 1977, Folge 5; Die wesenhafte Einheit von Ordination und Amt. Priester und Laien im Dienst der Kirche: F. Klostermann (Hg.), Der Priestermangel und seine Konsequenzen (Düsseldorf 1977). Anschrift: Weißdornweg 14/259, D-7400 Tübingen 1.

Miguel Benzo

Die sittliche Bildung in Spanien zwischen 1939 und 1975

Diese kurze Studie versucht zusammenfassend darzulegen, wie die sittliche Formung in Spanien zwischen 1939 und 1975 vorwiegend gestaltet wurde. Es ist nun gleich anfangs zu beachten, daß jede geschichtliche Lage von Voraussetzungen abhängig ist, die sie wenigstens teilweise erklären; auch bleibt sie nicht 36 Jahre lang unverändert. Die Voraussetzungen für unsere Periode lassen sich für den Bereich, der uns hier interessiert, in großen Zügen etwa folgendermaßen darstellen. Seit dem Hochmittelalter hat die Kirche in Spanien dauernd einen gewaltigen sozialen Einfluß ausgeübt. Als Institution erwies sie sich als eng mit den herrschenden Klassen verbunden, obwohl ein Teil des ländlichen Klerus und einige geistliche Orden bewundernswerte Beispiele der Verbundenheit mit den unteren Volksschichten aufwiesen. Dieser Einfluß der Kirche erfuhr durch die liberale Revolution, die in unserem Lande nur beschränkt und sporadisch auftrat, keine Verminderung.

Aus dieser Lage heraus mußte sich die spanische Kirche mit der Industrierevolution auseinandersetzen, die in unserem Lande später auftrat als im größten Teil Europas, d.h. um das Ende des 19. Jahrhunderts. Ihre Stellungnahme war überwiegend die der Verständnislosigkeit; ihre pastorale Tätigkeit widmete sich weiterhin ausschließlich der Landbevölkerung sowie den mittleren und oberen Klassen, übersah dagegen das Entstehen des Proletariats. Um die Jahrhundertwende zeigte sich ein erster Versuch eines «sozialen Katholizismus», der sich an den päpstlichen Lehren seiner Zeit orientierte. Seine Vertreter gehörten vor allem der 1908 gegründeten «Vereinigung katholischer Propagandisten» an, gingen aber von Perspektiven aus, die wir heute als sehr konservativ betrachten. Ihr erster Präsident war Angel Herrera, der damals als Rechtsanwalt und Journalist arbeitete und später Priester, Bischof und Kardinal wurde. Das Ziel jedoch, die Arbeiterwelt «von innen her» zum Evangelium zu führen, trat erst gegen 1945 in der Gründung der Bewegungen der Katholischen Arbeiteraktion ans Licht. Diese wurden aber 1966 in voller Lebenskraft von den damaligen spanischen Bischöfen aufgehoben, weil sie die beginnenden Reibungen mit dem Franco-Regime fürchteten. Etwas später setzten die weniger ausgedehnten Versuche der Arbeiterpriester und der Pfarreien ein, die sich besonders den proletarischen Stadtvierteln zuwandten.

Diese jahrhundertelange Bindung der Kirche an die herrschenden Klassen hat im spanischen Volke eine tiefe Abneigung gegen den Klerus erzeugt, die sich seit langem in volkstümlichen Erzählungen, Sprichwörtern und Liedern äußert, andererseits aber mit einem aufrichtigen katholischen Glauben vereinbar ist. Erst seit dem Ende des letzten Jahrhunderts wird dieser unterschwellige Antiklerikalismus von den Liberalen und Arbeiterparteien systematisch als politische Waffe verwendet und mit einem klaren religionsfeindlichen Sinne erfüllt.

Die Entstehung der zweiten Republik von 1931 wurde vom hohen Klerus im allgemeinen mit Abneigung, von einem großen Teil des niederen mit Sympathie aufgenommen. Doch die Republikaner begingen den schweren politischen Irrtum, diese Sympathie nicht auszuwerten, sondern jede Äußerung der Religion ohne Unterschied anzugreifen. Die Verbrennung zahlreicher Kirchen und Klöster einen Monat nach der Ausrufung der Republik, das Verbot der Lehrtätigkeit der Ordensleute, die Aufhebung des Budgets für Kult und Klerus, die Auflösung des Jesuitenordens, die Vertreibung des konservativen Kardinalprimas Segura, die Einführung der Ehescheidung usw. riefen eine weitverbreitete religiöse Reaktion wach, die sich die politischen Rechtsparteien sogleich zunutze machten. Gleichzeitig mit der Brüskierung des religiösen Empfindens, das bei vielen Spaniern lebendig ist, suchten die Republikaner, mit hierfür ungenügenden Kräften die Privilegien des Großkapitals und einige Interessen der Armee einzuschränken. All dies führte, zusammen mit der Unfähigkeit der Regierung, die öffentliche Ordnung zu wahren, zum Bürgerkrieg. Die Erhebung Francos fand bei der Mehrheit der Bischöfe, des Klerus und der spanischen Katholiken günstige Aufnahme; die hauptsächliche Ausnahme bildeten die baskischen Nationalisten.

I. Eine Ethik der Ordnung

1. Das autoritäre Regime

Die Erfahrungen des Bürgerkrieges hinterließen bei allen, die ihn erlebten, gleichviel ob Republikaner oder Frankisten, ein schreckliches Trauma und riefen eine allgemeine Sehnsucht nach Sicherheit wach. Nur aus dieser Voraussetzung läßt sich die nachfolgende Identifizierung von Staat und Kirche sowie die Form der sittlichen Erziehung, die daraus folgte, begreifen. Das aus dem Bürgerkrieg hervorgegangene Spanien sehnte sich nach Ordnung und Beständigkeit um jeden Preis. Mit anderen Worten: es verlangte nach Autorität. Nach politischer und ideologischer Autorität. Schon während des Krieges hatte die Propaganda Francos mit allen Publikationsmitteln eine sehr einfache Ideologie verbreitet, einen Manichäismus, in dem das gute Prinzip verschiedene Gesichter und Namen hatte: Religion, Ordnung, Einheit, Autorität, Tradition, Imperium (man gab dem unglaublichen Motto «Durch das Imperium zu Gott» offiziellen Charakter)...; das böse Prinzip nannte man Marxismus, Freimaurerei, Atheismus, Umsturz, politische Parteien, Separatismus... Viele Jahre später gab man dieser Ideologie den Namen Nationalkatholizismus. Mit diesem einfachen Schlüssel versuchte man alles Göttliche und Menschliche zu erklären: die gesamte Geschichte war nichts anderes als der unablässige Kampf zwischen diesen zwei höchsten Prinzipien. Gegenüber der Drohung des Chaos, die im zweiten Prinzip mit seinem Willen, die kürzlich wieder hergestellte Ordnung zu zerstören, vertreten war, lag die einzige Rettung in einer monolithischen Autorität, die auf den verschiedenen Ebenen von Staat, Kirche, Familie, Kultur, Universität, Publikationsmedien wirksam war. Der Schlüssel zur sittlichen Bildung, den man in dieser Periode unserer Geschichte zu bieten suchte, läßt sich daher so zusammenfassen: Gut ist, was den Gehorsam gegen die bestehende Autorität verstärkt, schlecht, was ihn schädigt. Natürlich war dies die offizielle Theorie; die Wirkungen waren bei weitem nicht immer so, wie ihre Förderer behaupteten. Anderseits verlor dieser Autoritätsanspruch in dem Maße seine Kraft beim Volke, in dem die Erinnerung an den Bürgerkrieg verblaßte.

2. Die Sozialethik

Die Auswirkungen dieses Autoritätsanspruchs hinsichtlich der öffentlichen Moral lassen sich leicht voraussehen:

Gehorsam und Achtung der Autorität und der offiziellen Denkweisen (unter denen die katholische Konfession einen wichtigen Platz einimmt) werden als grundlegende Tugenden eingeschärft; jede abweichende, kritische oder originelle Äußerung dagegen wird argwöhnisch ins Auge gefaßt.

Man verkennt, verhehlt und entschuldigt die «Struktursünden», welche die Mächtigen begünstigen, z.B. das Bestehen eines eindeutig rückständigen Steuersystems, das die weniger Reichen verhältnismäßig mehr belastet (was wiederum ein allgemeines Klima der Steuerhinterziehung hervorruft, da man von seiner Ungerechtigkeit überzeugt ist). Die wirtschaftliche Korruption auf hoher Ebene wird nicht bekämpft; die großen Finanzskandale werden weniger bestraft als die kleinen Diebstähle; zur Erlangung jeder Stellung ist die Empfehlung eines Mächtigen erfordert, selbst wenn dabei die Gerechtigkeit Schaden leidet.

Die am schärfsten kontrollierte und überwachte soziale Schicht ist die der Arbeiter, denn man glaubt, von ihr könnten die schärfsten Drohungen zum Umsturz der Regierung ausgehen; man verbietet daher die Gewerkschaften, die echte Interessenvertretungen ihrer Mitglieder sind, und den Streik.

Bei den Massenmedien unterdrückt die Zensur jedes Urteil, das über die Tätigkeit der zivilen, kirchlichen und militärischen Obern ungünstig lauten könnte.

3. Die Familienethik

Das Familienideal, das in der von uns behandelten Zeit in Gültigkeit steht, zeichnet sich vor allem durch die Forderung nach einer unbestrittenen väterlichen Autorität aus, deren äußeres Kennzeichen das Beisammenwohnen ist: die Frau und die minderjährigen Kinder sollten sich so wenig als möglich vom häuslichen Herd entfernen. Die bürgerliche Ehescheidung wird unterdrückt. Die Gesetze verstärken so viel wie möglich die väterliche Autorität. Insbesondere ist man bemüht, die Frau (Gattin oder Tochter) in abhängiger Lage zu erhalten. Die Gesetze erschweren eindeutig die wirtschaftliche Unabhängigkeit und die Berufsarbeit der Frau. Man schaut mißtrauisch auf die trotz allem unaufhaltsam zunehmende Bestrebung der Frau, außerhalb des Hauses einen Beruf auszuüben. Wohl gibt der Mann humorvoll zu, daß seine Frau ihn leiten kann, aber nur indirekt und durch ihre Gemütskräfte, nie dagegen durch offenen Widerspruch gegen ihn.

Mit nationalen Prämien und bedeutenden Erleichterungen im öffentlichen Verkehr und Schulwesen verherrlicht man die kinderreiche Familie. Eine soziologische Studie hat auf die durchschnittlich sehr hohe Kinderzahl der Minister Francos hingewiesen. Der Verkauf von Verhütungsmitteln untersteht strenger Kontrolle, was wiederum zum schwarzen Markt dieser Produkte führt. Die Strafgesetze über die Abtreibung sind sehr scharf; trotzdem rechnet man mit ungefähr 300000 freiwilligen Abtreibungen im Jahr.

4. Die Sexualethik

Die hier ins Auge gefaßte Periode zeichnet sich durch ein scharfes offizielles Puritanertum aus, dem jedoch wie immer in der Wirklichkeit keine entsprechende puritanische Praxis entspricht. Die Sexualität wird vor alle unterdrückt, insofern sie eine Rebellion des Individuums gegen die Autorität, den sozialen Zusammenhalt und die väterliche Autorität in der Familie bedeutet. Was den ersten Punkt betrifft, gelangt man zu lächerlichen Folgerungen. Das Theaterwesen wird von sehr strengen «Zensurbehörden» überwacht, denen immer Geistliche angehören. Die Normen über die Einrichtungen am Strand und Schwimmbassin sind sehr scharf; trotzdem richten einige konfessionelle Organisationen private Strandplätze und Schwimmbecken ein, wo Männer und Frauen getrennt baden. Die Photographien der Zeitschriften und Zeitungen werden sorgfältig gesiebt; Bücher mit Sexualinformation sind rar und veraltet...

Ihre höchste Intensität erreicht diese Verdrängung der Sexualität als Zeichen der Autonomie im Schoß der Familie. Weitaus die Mehrzahl nimmt unausgesprochen an, der einzige aktive Hauptträger der Sexualität sei der Vater. Der Gattin teilt man eher eine passive Rolle zu, so daß eine nicht geringe Zahl von Männern der Ansicht ist, das Hinnehmen des Geschlechtsverkehrs bedeute für ihre Frauen ein «Opfer», das durch Gefälligkeiten und besondere Rücksichtnahme belohnt werden müsse (eine Idee, die von manchen Gattinnen mehr oder weniger bewußt wieder ausgebeutet wird). Die Eltern wollen nicht gelten lassen, daß die Kinder eigene Sexualprobleme haben können; man schließt daher jede diesbezügliche Form der Erziehung aus. Die Gesetze verbieten in den Schulen der untern und mittlern Stufe die gemeinsame Ausbildung von Mädchen und Knaben. Dies und die herrschene Sitte machen die erste Aufnahme von Beziehungen zwischen den beiden Geschlechtern schwierig und heikel.

Die Gesellschaft verwirft jede Art körperlicher Intimität zwischen Brautleuten. Man betrachtet es als das größte Unglück, wenn ein lediges Mädchen schwanger wird. – Zusammen mit diesem Familienpuritanismus nimmt die Gesellschaft den «Maskulinismus» hin und verherrlicht ihn, d.h. man findet, gewisse Eigenschaften (körperliche Kraft, Kühnheit, Energie, Ungeniertheit) und die Herrschaft des Mannes über die Frau seien die selbstverständliche Folge der männlichen Natur. Ein Ausdruck dieser Mentalität ist der «Donjuanismus»: er wird von der Gesellschaft nicht nur nicht verabscheut, sondern man nimmt es mit einer gewissen Bewunderung hin, daß der Mann sexuelle Abenteuer hat, immer jedoch unter der Bedingung, daß er nicht in das eheliche oder väterliche Revier eines andern Mannes eindringt. Daraus ergibt sich die Duldung der mehr oder weniger zur Institution gewordenen Prostitution.

II. Anzeichen einer Entwicklung

1. Von der Ethik der Armut zur Ethik der Entwicklung

In der Zeitspanne, mit der sich unser Artikel befaßt, ist Spanien von der Stufe eines industriell und wirtschaftlich wenig entwickelten Landes zur Erlangung einer beträchtlichen Entwicklung aufgestiegen. Daraus ergab sich wie in andern Ländern eine Wandlung in der bisher allgemein angenommenen Wertskala. Nehmen wir ein Beispiel. Jahrhundertelang galt die Gastfreundschaft dem Fremden gegenüber (besonders in den weniger entwickelten Gebieten wie Andalusien und Extremadura) allgemein als Tugend erster Ordnung. Die Massenflut des Tourismus hat die Gastfreundschaft in ein Geschäft verwandelt. Fremde unentgeltlich ins Haus aufzunehmen wird lächerlich, nachdem sich jedermann mit der Hotelindustrie bereichert. Die Folge

davon: die Gastfreundschaft verschwindet von der Wertskala.

Ein anderes Beispiel. In einem armen Land, wo gut bezahlte Arbeit selten ist, sind Sittenstrenge, stoische Haltung der Armut gegenüber, ästhetische Wertung der Muße wertvolle Eigenschaften, und es ergibt sich daraus ein günstiges Klima für wirtschaftlich wenig einträgliche Volkskunst: Gesang und Tanz (denken wir an den «flamenco»), Töpferkunst, Handweberei usw. In einem wirtschaftlich gestiegenen Land dagegen verschwindet die Muße; die Volkskunst verfällt dem Handel, gleicht sich dem Geschmack der Kunden an «souvenirs» an, die viel weniger fein sind als die Erzeugnisse einer langen Überlieferung von kompetenten Fachleuten.

Noch viele andere Beispiele veränderter Wertschätzung ließen sich anführen. Dementsprechend könnte man mit etwas Übertreibung des Gegensatzes sagen, das ethische Ideal der Spanier sei vom stolzen, strengen, selbstlosen, tapferen, geistvollen, schöpferischen, gastfreundlichen, unabhängigen Menschen zu dem des arbeitsamen, leistungsbestrebten, klugen, sparsamen, wohlstandsliebenden, konformistischen Bürgers übergegangen.

2. Die Religiosität

Unter den absolutistischen politischen Regimen, die sich konfessionell als katholisch erklären, können drei Formen der Religiosität auftreten: die Identifizierung, das Ausweichen und die Abweichung. Die erste nimmt die Konfessionalität der Regierung an und verlangt von den Gläubigen, voll mit dieser zusammenzuarbeiten, um sie immer wirksamer zu machen. Von diesem Geiste (und in vielen Fällen natürlich auch vom eigenen Ehrgeiz) angespornt, übernehmen die Christen, auch die Geistlichen, leitende politische Stellungen und unterstützen damit die betreffende Regierung, kompromittieren sich auch mit ihr, so daß eine Haltung kritischen Abstandes für sie immer schwieriger wird. Und da die Anwesenheit von Christen in der Regierung tatsächlich einige Wohltaten zustande bringt und vor allem einige Übel vermeidet, fühlen sich die, welche diese Haltung gewählt haben, gerechtfertigt.

Zum Dank für diese Unterstützung durch die Katholiken gewährt die Regierung der Kirche beträchtliche Hilfe, die ihrerseits wieder dazu dient, sie immer mehr an sich zu ketten. In den Jahren, die auf den Bürgerkrieg folgten, wurde in Spanien die Identifizierung zwischen Staat und Kirche Wirklichkeit: die Leute der Kirche waren in fast allen politischen Bereichen vertreten: im Reichsrat, im Parlament, im Staatsrat, in den Gewerkschaften, in allen Organisationen der Bewegung (Jugendfront, weibliche Abteilung, Sozialhilfe usw.), bei Radio und Fernsehen, als religiöse Beisitzer in einigen Ministerien usw. Der Staat bezahlte dem Klerus Einkünfte, unterstützte die Seminare und die kirchlichen Universitäten, trug einen Teil der Kosten für die Restaurierung von Kirchen. Der katholische Religionsunterricht war auf allen Schulstufen, von der Primarschule bis zur Universität, obligatorisch (auf der letzten wurde er mit der Zeit aufgehoben, nachdem er de facto schon länger nicht mehr erteilt wurde). Von der staatlichen Autorität unterstützt, besaßen die Bischöfe eine sehr wirksame Autorität über den Klerus und die Gläubigen.

Auf die Periode, in der die Religiosität der Identifizierung vorherrschte, folgte in Spanien eine zweite, die der vorwiegend ausweichenden religiösen Haltung. Angesichts der Unmöglichkeit, alles zu billigen, was das Regime unternahm, und im Hinblick auf die wachsende Spannung, die von einer steigenden Opposition geschaffen wurde, entschieden sich viele Christen für eine rein geistige Religiosität, die sich also auf das rein Sakrale konzentrierte, dabei aber ethisch eine rein individualistische Richtung einschlug, ohne sich um die kollektiven Probleme zu kümmern. Diese Aufspaltung des Gewissens erlaubte ihnen gleichzeitig, sich als eifrige Christen zu betrachten und die Privilegien zu genießen, welche die allgemeine Lage ihrer sozialen Klasse gewährte.

So entstanden Bewegungen charismatischer Art, die in der Pfingsbegeisterung die Drohung sozialer Wandlungen zu vergessen und das schlechte Gewissen zu sublimieren suchten. Es entstanden auch Gruppen, die wie Sekten wirken und sich zu blindem Gehorsam gegen die Traditionen des Gründers, gegen den Obern und den geistlichen Führer bekennen und einen beruhigenden Ritualismus üben.

Die Religiosität der Abweichung begann in den 50er Jahren Bedeutung zu gewinnen. Wer sich zu ihr bekannte, fand, das Modell der sozialen Ethik, das sich aus den christlichen Grundsätzen ergibt, stimme nicht mit der Gesellschaftsform überein, die von dem geltenden politischen Regime verfochten wurde. Daher betrachtete man es als Pflicht, eine mehr oder weniger tatkräftige Opposition zu halten, dauernd Kritik zu üben, die das Ungenügen des Verwirklichten unterstreicht, für die einzutreten, die keine Stimme haben, die menschlichen Rechte praktisch zu verteidigen. Diese Haltung stieß auf den harten Widerstand der staatlichen Machthaber, die diese Christen als «Verräter» betrachteten. In den ersten Jahren wurde sie zum Teil auch von der kirchlichen Hierarchie abgelehnt. Aber in der Folge begann Rom Bischöfe zu ernennen, die dieser Tendenz gemäßigt offen gegenüberstanden,

so daß es zu Spannungen zwischen dem Regime und der Kirche kam. In einigen Fällen neigten diese nichtkonformistischen Gläubigen dazu, ihre konkrete, abweichende politische Haltung als die einzige mit den christlichen Grundsätzen übereinstimmende zu erklären und so eine neue Form der Identifizierung aufzustellen.

III. Schlußbemerkungen

Im Verlauf ihrer Geschichte ist die katholische Kirche als menschliche Institution (wie natürlich auch die anderen Kirchen und Religionen) immer wieder in den gleichen Irrtum gefallen, der mit der Zeit verhängnisvolle pastorale Folgen hervorbrachte: sie ließ sich die mehr oder wenige ausdrückliche Zustimmung zu einem Regime oder einer politischen Partei gegen gewisse Sicherheiten, Hilfen und Erleichterungen für ihre Aufgabe der Evangelisierung abkaufen.

Die Taktik bei diesen Vorgängen war immer die gleiche: nach einer Zeit der Verfolgung oder wenigstens anfänglicher Schwierigkeiten von seiten einer bestimmten, an der Macht befindlichen Gruppe war die Kirche ermüdet und gelähmt und sah, daß eine andere, der ersten feindliche politische Gruppe sich anerbot, ihr für ihre Unterstützung beim Sieg Ruhe und materielle Mittel zur Ausübung ihres Apostolats zu gewähren. Und immer wieder sahen sich Hierarchie, der Klerus und die katholische Gemeinschaft im allgemeinen mit einer Beständigkeit, die einer besseren Sache würdig gewesen wäre, in der Falle erwischt: sie nahmen das Angebot mit einem Seufzer der Erleichterung an. Nach dem Sieg ihrer Schützlinge machten sie sich an die Arbeit, ihre übel zugerichteten Reihen wieder aufzustellen, bauten Kirche und Seminare, vermehrten die Zahl der Kleriker und Ordensleute... und schlossen die Augen vor den Mängeln und Ungerechtigkeiten der neuen Regenten. Da diese jedoch eine bedingungslose Billigung all ihrer Entscheidungen gefordert hatten, wurde die Lage schließlich unhaltbar. Die Kirche versuchte, anfangs furchtsam, dann, als sie diesen ersten Versuch abgewiesen sah, energischer, eine Kritik der Übel der Lage und löste sich von der erdrükkenden Vormundschaft. Das wiederum rief die Empörung ihrer Beschützer-Kontrolleure wach, die sich betrogen und verraten fühlten. Und dann erstand ein neuer Retter: eine weitere politische Gruppe, die das herrschende System zu ersetzen suchte, versprach ihr eine bessere Anerkennung ihrer Unabhängigkeit und vermehrten Schutz ihres Wirkens. Und der üble Kreis begann von neuem.

Nach 300 Jahren Verfolgung bot Konstantin den Christen, die im Reiche so zahlreich und mächtig geworden waren, den Frieden an. Und die Kirche schloß mit wenigen rühmlichen Ausnahmen die Augen vor den scheußlichen Taten des Kaisers und seiner Nachfolger. Etwas Ähnliches geschah im Verlauf der Völkerwanderung: nachdem sich die Kirche in Gefahr gesehen hatte, von der heidnischen und arianischen Flut vernichtet zu werden, nahm sie mit großer Freude die folgenden Bekehrungen hervorragender Herrscher auf und achtete nicht allzusehr auf ihre Verbrechen, Zügellosigkeiten und Erpressungen.

Im Mittelalter ist die Lage anders: die Kirche stützt sich nicht mehr auf die Mächte dieser Welt, sondern verwandelt sich selber in die größte der Feudalmächte. Diese Lage aber mündet mit dem Schisma des Ostens und der Reformation in das Auseinanderbrechen der Christenheit aus.

Die Reformatoren und die Katholiken identifizieren sich mit den entsprechenden Herrschern, um einander in den wilden Religionskriegen, die Europa verwüsteten, zu bekämpfen und verheerende Gerichtshöfe gegen Abweichungen von der Rechtgläubigkeit aufzustellen, die gleichzeitig im Dienste des Staates und der übel verstandenen Verteidigung der Kirche standen.

Der Aufklärung und der Revolution gegenüber ergriff die Kirche im 18. und 19. Jahrhundert im allgemeinen die Partei der absoluten Monarchien und der konservativsten politischen Kräfte. Das führte dazu, daß das Proletariat, der neue Vorkämpfer des sozialen Lebens, als ihr Feind geboren wurde und heranwuchs.

Als Moral dieses vereinfachten Schemas scheint sich mir die Notwendigkeit zu ergeben, daß die christliche Gemeinschaft wie ihr Gründer nicht da ist, um bedient zu werden, sondern um zu dienen, nicht um ihre Rechte zu verteidigen, sondern die Rechte des Menschen (zu denen auch das gehört, sich zu der Religion bekennen zu dürfen, die sein Gewissen wählt). Sie soll ihr Vertrauen nicht auf menschliche Versprechen setzen, die nicht immer uneigennützig sind, sondern auf die Liebe Gottes und die Anziehungskraft des Ideals Christi.

Und vom Gesichtspunkt der sittlich-religiösen Pädagogik aus zeigt uns die Erfahrung Spaniens in den genannten Jahren, daß ein übermäßiger ideologischer Druck auf die Jugend Reaktionen mit entgegengesetztem Vorzeichen hervorruft. Zahllos sind die Fälle von Familien, die nach dem oben beschriebenen Schema des religiösen Autoritätsmodells vorgingen, deren Kinder jedoch heute Gruppen angehören, die eine Ideologie verfechten, welche das radikale Gegenteil von dem ist, was ihre Eltern ihnen einzutrichtern sich bemühten.

Übersetzt von Dr. P. Hildebrand Piffner OSB

MIGUEL BENZO

1922 in Madrid geboren. Studium der Rechtswissenschaft an der Universität Madrid. Theologisches Studium im Diözesanseminar von Madrid. 1948 Priesterweihe. 1948 – 1951 Landpfarrer in Zarzalejo bei Madrid. 1954 Promotion zum Dr. theol. an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. 1954 – 1965 Professor der Theologie am Hispanoamerikanischen Seminar in Madrid. 1957 – 1968 Professor der Religionswissenschaft an der Universität Madrid und seit 1960 am Centro de Estudios Universitarios de Madrid. Seit 1965 Professor der Theologie am Instituto Superior de Pastoral in Madrid. Seit 1966 Professor für theologische Anthropologie am Diözesanseminar von Madrid. Seit 1974 Lehrbeauftragter für theologische Anthropologie an der Päpstlichen Universität Salamanca. Veröffentlichungen: La pura naturaleza humana en la teología de Suárez (Doktor-Diss., Madrid 1955); Teología para universitarios (Madrid 1961); Los sacramentos de la Eucaristía, del Orden y de la Penitencia (Madrid 1965); Pastoral y laicado a la luz del Vaticano II (Madrid 1966); Moral para universitarios (Madrid 1967); Sobre el sentido de la vida (Madrid 1971); De este mundo y del otro (Madrid 1976). Ständiger Mitarbeiter der Tageszeitung «Ya» (Madrid). – Anschrift: Santa Cruz de Marcenado 13, Madrid–8, Spanien.

Bericht

Kevin Ryan

Sittliche Bildung: Die amerikanische Szene

Die Amerikaner haben neuestens die Moral wiederentdeckt. Man schrieb dem amerikanischen Charakter schon immer ein hochstehendes Sittlichkeitsempfinden zu. Dieser moralistische Zug hat die Amerikaner oft in Verlegenheit gebracht. Der Entschluß, in Südostasien einzugreifen und dort so lange zu bleiben, war stark vom Gedanken motiviert, kleine Länder, die nach Demokratie verlangen, vor den Übeln des Kommunismus zu retten. Doch in den letzten zwölf Jahren hatte das amerikanische Gefühl moralischer Überlegenheit einen Schlag erlitten. Wir mußten erleben, wie als Helden verehrte führende Männer von Leuten des eigenen Landes ermordet wurden. Wir machten einen erschütternden Bürgerrechtskampf durch, der eine alte, schlimme rassistische Einstellung wieder an die Oberfläche brachte. Wir hatten einen Präsidenten, der wegen Unehrlichkeit und fortgesetzten Lügens des Amtes enthoben wurde. Zahlreiche Verbrechen, die von Spitzenfunktionären verübt worden waren, kamen an den Tag. All dies läßt uns um das sittliche Empfinden des amerikanischen Volkes bangen.

Als Nebenprodukt dieser allgemeinen Besorgnis um die Qualität des amerikanischen Sinns für Sittlichkeit ist in der älteren Generation ein erhöhtes Interesse für die sittliche Bildung der Jugend zutage getreten. Die letzten zehn Jahre haben im Verhalten der Jugend viele wenigstens oberflächliche Änderungen mit sich gebracht. Die Verbrechen von Jugendlichen und der Drogengenuß nahmen zu. Der Prozentsatz von Jugendlichen, die ein voreheliches Verhältnis haben oder im Konflikt mit der Gesellschaft stehen, stieg stark an. Hingegen haben die Leistungen in Schulfächern wie Lesen, Schreiben, Mathematik nachgelassen. Der Einfluß der Familie ist im Sinken und der Einfluß der Gleichaltrigengruppe im Steigen begriffen. Alle diese Tendenzen haben eine verlegene ältere Generation noch bekümmerter gemacht, sieht sie doch das Betragen und die Lebensstile der jungen Generation.

Die katholischen Amerikaner haben erst recht Grund, um die Moral und die Werte besorgt zu sein. Infolge der vom Zweiten Vatikanum herbeigeführten Änderungen und namentlich als Reaktion auf die Härten der Enzyklika «Humanae vitae» ist die herkömmliche moralische Sicherheit der Katholiken schwer untergraben worden. Die Erfahrung, daß sie über Probleme wie die Empfängnisregelung ganz andere pastorale Weisungen erhalten, hat die Katholiken tief verwirrt. Auch die Tatsache, daß es nun in der Kirche zwei oder drei verschiedene Einstellungen zu gewissen Problemen gibt, hat deren Lehrautorität stark vermindert. Man sagt sich: «Wenn sie doch nicht wissen, wo sie stehen, warum sollten wir dann auf sie hören?»

Die amerikanischen Katholiken sind auch durch einen sehr rasch vor sich gehenden Haltungswechsel ihrer nichtkatholischen Mitbürger verunsichert worden. Während man früher in der Ablehnung der Empfängnisverhütung, des Schwangerschaftsabbruchs, des vorehelichen Geschlechtsverkehrs und bis zu einem

gewissen Grade auch der Ehescheidung weitgehend einig war, mußten die amerikanischen Katholiken in den letzten Jahren ziemlich plötzlich erfahren, daß sie allein dastehen. Sie stehen nicht nur allein da, sondern sie stehen in vielem gegen die öffentliche Meinung in unserem Lande. Und in manchen kontroversen Fragen stehen Katholiken gegen Katholiken. Wir waren diejenigen, die eine Überbevölkerung förderten. Wir setzten uns in verschiedenen Staaten gegen Gesetze zur Geburtenregelung ein. Wir kämpften gegen das von der Frau beanspruchte Recht, über ihren Leib zu verfügen. Solche Faktoren brachten in das, was einst klar gewesen war, ein sehr verwirrtes und trübes Bild.

Dieses Unbehagen in unserer Nation und insbesondere unter den amerikanischen Katholiken führte zu einem vermehrten Interesse an der sittlichen Entwicklung und moralischen Bildung der Jugend. Zu der Zeit, als die Nation ihr Augenmerk dieser Frage zuwandte, schoben sich in pädagogischen und psychologischen Kreisen zwei Wege zur sittlichen Entwicklung in den Vordergrund: erstens die Wertklärungsmethode, die von Louis E. Raths ausgedacht und von Sidney Simon weiterentwickelt und unter das Volk gebracht wurde, und zweitens die von Lawrence Kohlberg ausgearbeitete Erkenntnisentwicklungsmethode zur sittlichen Erziehung. Beide Wege werden in der Erziehungsliteratur und bis zu einem gewissen Grad auch in der gewöhnlichen Presse ausgiebig behandelt, und man beginnt, beide Methoden zu Hause, in der Kirche und in der Schule anzuwenden.

I. Die Wertklärungsmethode

Was die sogenannte Wertklärung bedeutet, kommt schon in der Bezeichnung zum Ausdruck. Sie will dem Kinde behilflich sein, seine Auffassungen zu klären und das, was es wertschätzt und in seinem Leben für wichtig hält, an die Oberfläche zu heben. Man beabsichtigt damit einfach, dem Kind zu größerer Selbsterkenntnis zu verhelfen. Man glaubt, die Befähigung, seine eigene Wertskala zu kennen, setze den Menschen instand, auf der Grundlage dieser Werte folgerichtiger und selbstsicherer zu handeln, wenn er sittliche Entscheidungen zu fällen habe. Hingegen geht diese Methode nicht darauf aus, eine bestimmte Reihe sittlicher Werte beizubringen. Die Wertklärung stellt sich lediglich die Aufgabe, den Kindern behilflich zu sein, ihre eigene Wertwelt zu erforschen.

Die Befürworter der Wertklärung sind der Ansicht, den Menschen in unserer Gesellschaft gingen klare Wertbegriffe ab. Sie weisen auf eine Reihe von Symptomen, namentlich bei der Jugend, hin, von Apathie bis zu Leichtsinn. Darin zeige sich, daß man nicht imstande sei, Entscheidungen über das zu treffen, was wir in einer durch eine Überfülle von Auswahlmöglichkeiten charakterisierten Welt eigentlich tun und wünschen sollten. Die Vertreter der Wertklärung führen gern den Psychologen John Gardner, den früheren Staatssekretär für Gesundheit, Erziehung und Wohlfahrt an, wonach jeder von uns seine Werte sich abringen muß. «Statt den jungen Menschen den Eindruck zu geben, sie hätten lediglich die öde Aufgabe, über die alten Werte zu wachen, sollten wir ihnen die harte, doch erfrischende Wahrheit sagen, daß es ihre Aufgabe ist, diese Werte in ihrer Zeit beständig neu zu schaffen.»

Nach Meinung der Wertklärer schafft man diese Werte neu, «indem man in einer bestimmten Konstellation von Umständen sich einen eigenen Lebensstil zurechthämmert». Man eignet sich Wertreihen an in einem bestimmten Prozeß, der in die für die Wertklärung verwendeten Strategien eingebaut ist.

Man verstehe jedoch recht, was die Wertklärer mit dem *Begriff «Wert»* meinen. Sie haben dafür eine ganz genaue, anspruchsvolle Definition. Damit etwas als Wert angesehen werden kann, müssen sieben von ihnen aufgestellte Kriterien erfüllt sein. Diese Kriterien sind:

Erstens muß es frei gewählt sein. Ein Wert kann nicht aufgezwungen werden. Es darf keinerlei Nötigung vorhanden sein.

Zweitens muß es aus verschiedenen Alternativen gewählt werden. Wenn einem gar keine andere Wahl bleibt, fällt man kein Werturteil, sondern nur wenn man aus verschiedenen Möglichkeiten eine freie Wahl trifft.

Drittens muß die Wahl getroffen werden, nachdem man die Folgen, die sich aus der betreffenden Alternative ergeben, reiflich überlegt hat. Sie darf nicht impulsiv erfolgen. Es darf sich nicht um etwas handeln, was man auf einen Antrieb hin hastig tut.

Viertens muß der Wert etwas sein, das man schätzt und liebt, etwas, was man hoch achtet und das einem teuer ist, etwas, worüber man persönlich glücklich ist.

Fünftens ist ein Wert etwas, das man ohne weiteres bejaht, etwas, worüber man mit seinen Freunden gern spricht, etwas, zu dem man in aller Öffentlichkeit steht, und nicht etwas, das man verheimlicht.

Sechstens ist etwas bloß dann ein Wert, wenn man es in die Tat umsetzt. Solange es bloß eine schöne Idee ist oder man vielleicht darüber spricht, es aber nicht in seinem Verhalten zeigt, zählt es nicht. Man muß bereit sein, Zeit und Kraft in es zu investieren.

Und siebtens muß man, damit etwas als Wert gelten kann, es wiederholt tun. Ein bloß gelegentliches Interesse bürgt nicht für einen Wert. Ein Wert ist etwas, was

man regelmäßig in die Tat umsetzt. Wenn jemand über freie Zeit verfügt, engagiert er sich für das, was für ihn einen Wert ausmacht. Es wird zu einem Bestandteil seines Lebensstils.

So können wir mit dieser Wertdefinition unsere Werte herausfinden, indem wir darauf achten, wie wir uns benehmen, wofür und wie wir unsere Zeit und Energie einsetzen.

Im Zusammenhang mit dieser Wertdefinition sind die Befürworter der Wertklärung der Ansicht, Kinder würden dann positiv heranwachsen und sittlich gebildet werden, wenn man ihnen behilflich sei, verschiedene Alternativen zu überlegen und zwischen ihnen frei zu wählen. Man solle den Kindern helfen, Dinge zu wählen, die sie glücklich machen und die sie öffentlich zu tun bereit sind. Und sie sollen dazu angehalten werden, nicht in bloßen Worten, sondern durch wiederholte Taten diese Werte in sich zu festigen. Um dieses Wachstum zu fördern, läßt man die Schüler eine Reihe zumeist verbaler Betätigungen vollziehen. Es handelt sich dabei um Spiele oder Prüfungsfragen, die den jungen Menschen zum Nachdenken darüber bewegen sollen, was er wirklich glaubt und mit seiner Zeit und Kraft wirklich zu tun wünscht. Die sittliche Bildung wird dann dadurch vollendet, daß man den Kindern behilflich ist, ihre eigene Wertwahl zu treffen.

Einem erfahrenen Wertklärer stehen Hunderte von verschiedenen Techniken und Vorgehensweisen zur Verfügung. Hier können nur ein paar davon erwähnt werden. Eines der gewöhnlichsten und wichtigsten Hilfsmittel ist die *klärende Frage*. Fragen sollen dem Kind behilflich sein, sich über ein Problem oder mehrere Probleme klarer zu werden. Wenn z.B. ein junger Mensch einen Wertklärer fragt: «Soll ich diesen Sommer zur Schule gehen oder mich zum Schwimmteam melden?», so könnte dieser antworten: «Was möchtest du am liebsten tun?» oder: «Welches sind deiner Meinung nach die Folgen für dich im einen und im andern Fall?» oder «Was würde deiner Erfahrung nach am wertvollsten für dich sein?».

Wenn ein junger Mensch kommt und sagt: «Ich übernehme einen Sommerjob,», dann sagt der Wertklärer nicht einfach: «Das freut mich», sondern: «Bist du glücklich darüber?» oder: «Was für andere Möglichkeiten gäbe es noch für dich?».

Eine weitere Technik wird *Rangordnung* genannt. Damit beabsichtigt man, dem Kind eine Entscheidungsmöglichkeit zu geben, es zu veranlassen, den Entscheid zu treffen, offen zu ihm zu stehen und ihn gelegentlich andern Kindern zu erklären. Man stellt ihm eine Frage wie: «Möchtest du lieber reich oder hübsch oder intelligent sein?» Dann wird das Kind oder die Gruppe von Kindern gebeten, sich zwischen diesen Werten zu entscheiden und offen zu sagen, wie sie diese einstufen würden. Andere Arten von Rangordnungsfragen wären: «Wenn ich dir fünfhundert Dollars gäbe, was würdest du dann mit ihnen anfangen? Sie dir auf die Seite legen, sie für gute Zwecke spenden oder etwas für dich kaufen?» oder: «Wofür sollte mehr Geld ausgegeben werden: für die Suche nach Energie, für die Sanierung von Elendsvierteln oder für die Bekämpfung der Krebskrankheiten?»

Eine weitere Technik wird *Wertabstimmung* genannt. Auch hier wird dem Kind die Möglichkeit gegeben, offen zu sagen, woran es glaubt. Man fragt eine Schülergruppe: «Wie viele von euch sind...?» und nennt eine bestimmte Eigenschaft. Die Schüler, welche die Frage mit ja beantworten, halten die Hand hoch; diejenigen, die sie mit nein beantworten, können den Daumen nach unten kehren. Wie bei allen diesen Übungen, haben sie sich nicht zu engagieren. Hier einige Beispiele für Wertabstimmungen: «Wie viele von euch denken, daß sie an diesem Punkt ihres Lebens ein vollständiger Versager sind?» «Wie viele von euch haben sich schon einsam gefühlt, selbst in einem Menschengewühl?» «Wie viele von euch sind das einzige Kind?» «Wie viele von euch haben schon einen schrecklichen Traum gehabt?»

Eine sehr volkstümliche Wertklärungstechnik wird *«Zwanzig Tätigkeiten, die mir lieb sind»* genannt. Man beabsichtigt damit, daß sich die Kinder mit den Betätigungen identifizieren, die ihnen im Leben wirklich Spaß machen. Man bittet sie, eine Liste von zwanzig Dingen zu verfassen, die sie gerne täten, wenn sie die Möglichkeit dazu hätten. Sie brauchen nicht genau zwanzig aufzuzählen, aber sie sollen schriftlich niederlegen, womit sie ihre Zeit gerne verbringen möchten. Nachdem sie zehn oder fünfzehn Minuten an der Liste geschrieben haben, fordert man die Kinder auf, die Liste durchzugehen und die verschiedenen Lieblingstätigkeiten mit Zeichen zu versehen. Sie sollen z.B. zu allen Tätigkeiten, die mehr als zehn Dollars erfordern, das Dollarzeichen setzen, und zu allem, was sie allein tun können, ein A. Tätigkeiten, wozu es andere Leute braucht, sollen sie mit einem B versehen. Dann bittet man sie, die fünf Erstwahlen mit 1/5 zu bezeichnen und die allerwichtigste Tätigkeit mit 1.

Ist man so weit, gibt es viele Möglichkeiten. Die Kinder können sich in Gruppen aufteilen und ihre Liste miteinander besprechen. Oder ein Lehrer kann die Schüler einen Aufsatz darüber schreiben lassen, was sie aus dieser Übung gelernt haben.

Bei allen diesen Wertklärungstätigkeiten sind eine Reihe von Grundsätzen zu beachten. Erstens darf niemand zum Mitmachen gezwungen werden. Zweitens dürfen die Angaben nicht von den Erwachsenen in

der Folge zum Moralisieren gebraucht werden oder dazu, die Vorzüge und Schwächen der einzelnen Wertentscheidungen hervorzuheben. Drittens hat der Wertklärungsleiter eine total neutrale Rolle zu spielen. Er darf sich auf keinen Fall seine eigenen Reaktionen oder Werturteile anmerken lassen.

Dieser Methode liegt die Überzeugung zugrunde, daß es dem jungen Menschen guttun wird, wenn man ihn in einen Wertklärungsprozeß hineinbringt. Wie bereits erwähnt, ist die Wertklärung in den bürgerlichen und kirchlichen Kreisen der Vereinigten Staaten heute die große Mode. Ihre Befürworter versprechen sich sehr viel von ihr: der Klärungsprozeß heile von Apathie, Leichtsinn, Tatenlosigkeit, übertriebener Anpassung und übertriebener Eigenwilligkeit. Sie sei den Kindern behilflich, «zielbewußt, stolz, begeistert zu werden und zu gewahren, für was es sich im Leben zu kämpfen lohne». Fürwahr, berauschende Behauptungen, nur werden sie leider durch keine Beweise gestützt!

Es gibt denn auch eine immer größer werdende Gruppe von Kritikern, welche die Wertklärungsmethode in Frage stellen. Die beunruhigendste Frage ist: «Fördert die Wertklärung nicht gedankenlosen moralischen Relativismus?» Die Diskussionen sind zu kurz. Man dringt in die aufgeworfenen Probleme nur wenig ein. Es besteht die Möglichkeit, daß Kinder aus den Wertklärungsübungen das Bewußtsein nach Hause tragen: «Schön, meine Gedanken und meine Wertentscheide sind so gut wie die aller andern. Wenn es um sittliche Werte geht, läßt sich nicht sagen, was richtig und was unrichtig ist. Es gibt keine Maßstäbe, nach denen sich ein Entscheid zu richten hat.»

Andere Fragen stellen sich in bezug auf die Rolle, die der Gruppendruck spielt. Wenn in Wertklärungsübungen wichtige Probleme auftauchen, so verfügt das Kind über keine Urteilshilfen, sondern kann sich nur von dem leiten lassen, was es selber denkt und was es von seinen Kameraden hört. So gibt in Wert- und Sittlichkeitsfragen oft nur Popularitätshascherei den Ausschlag.

Solche Einwände scheinen die Begeisterung der Wertklärungspropagandisten kaum zu dämpfen. In einem Land, das danach hungert, sich mit Wert- und Moralfragen auseinanderzusetzen, ist dieser Weg, der wenig Übung verlangt und auch nicht erfordert, daß man selbst Stellung nimmt, ein leichter Weg, sich mit wichtigen Problemen zu befassen, ohne daß man sich selbst heftig engagieren muß.

II. Die Erkenntnisentwicklungstheorie

In der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts entwickelte der Schweizer Kinderpsychologe *Jean Piaget* eine Lerntheorie, die in psychologischen und pädagogischen Kreisen immer mehr Einfluß gewann. Durch sorgfältige Beobachtung gelangte Piaget zu der Erkenntnis, daß das Denken der Kinder auf den verschiedenen Altersstufen unterschiedliche Züge aufweist. Ihre Denkweise hat charakteristische Strukturen. Diese Strukturen sind von der Altersstufe abhängig und entfalten sich in ganz bestimmter Abfolge, wobei das Kind vom einfachen, konkreten Denken zu verwickelterem, abstraktem Denken übergeht. Piaget richtete sein Augenmerk auch kurz auf das sittliche Denken und fand heraus, daß Kinder zwischen fünf und zwölf Jahren verschiedene, klar voneinander unterscheidbare Stadien durchlaufen. Er ging aber dieser Forschungsrichtung nicht während eines längeren Zeitraums nach.

Vor ungefähr fünfundzwanzig Jahren übernahm ein junger Psychologe, *Lawrence Kohlberg*, die Theorie Piagets und suchte sie seitdem zu entwickeln und zu testen.

Sowohl Piaget als auch Kohlberg befassen sich mehr mit der Form des sittlichen Denkens als mit dem sittlichen Charakter einer Entscheidung. Sie untersuchen die Geistesstrukturen, die bei der Beantwortung der Frage nach recht oder unrecht mitspielen. Die Erkenntnisentwicklungsmethode schenkt dem sittlichen Handeln keine starke Beachtung, sondern es geht ihr mehr um die Beschaffenheit des sittlichen Denkens.

Kohlberg meint, seinen Forschungsergebnissen sechs verschiedene Stadien des sittlichen Denkens entnehmen zu können, sobald einmal die vorrationale Stufe der Kindheit überschritten ist. (Vgl. die als Anhang gebotene Übersicht!)

Die Erkenntnisentwicklungstheorie vertritt also die Ansicht, daß es sechs verschiedene Stadien des sittlichen Denkens gibt und daß die einzelnen Menschen fähig sind, diese Stadien zu durchlaufen. Doch beileibe nicht alle gehen durch sämtliche Stadien hindurch. Nur ungefähr ein Drittel der Erwachsenen erreicht das fünfte Stadium. Zum sechsten Stadium scheinen nur einige wenige zu gelangen. Kohlberg sieht es indes als Aufgabe der Erziehung an, den jungen Menschen behilflich zu sein, die höchstmögliche Stufe des sittlichen Denkens zu erreichen.

Einer der möglichen Aspekte dieser Theorie ist der, daß nach ihrer Ansicht ein *telos*, eine dynamische Kraft vorhanden ist, die uns auf immer höhere Stufen des sittlichen Denkens führt. Ferner können die günstige Umgebung, in der man aufwächst, und gewisse erzieherische Betätigungen dieses Emporwachsen zu höheren Stufen fördern.

Während Jahren hat sich Lawrence Kohlberg damit beschäftigt, Anwendungsmöglichkeiten für seine Er-

kenntnisentwicklungstheorie in der öffentlichen Erziehung ausfindig zu machen. Aus seiner Forschung gewann er die Überzeugung, daß man Kindern behilflich sein kann, höhere Stufen zu erklimmen, wenn man sie moralische Entscheidungsfragen lösen läßt. Er würde z.B. Schülern folgendes Dilemma zur Diskussion stellen: «Du durchstreifst mit einem Freund das Geschäftsviertel, und ihr geht miteinander in ein großes Warenhaus. Ihr sucht die Kleiderabteilung auf, und während ihr dort seid, nimmt dein Freund einen Pullover vom Stand und verschwindet im Anproberaum. Nach ein paar Minuten kommt er wieder zum Vorschein und trägt den Pullover unter der Jacke. Dein Freund blickt dich bedeutungsvoll an und winkt mit dem Kopf zum Ausgang des Warenhauses. Du weißt zuerst nicht, was los ist, dann aber merkst du, daß er verschwinden und den Pullover einfach mit sich nehmen will. Verdutzt gehst du auf den Ausgang zu, aber nach zwei, drei Schritten packt dich jemand am Arm und sagt: ‹Ich habe wenigstens dich erwischt. Dein Freund ist entkommen, du aber nicht. Komm mit ins Direktionsbüro!› Dort sagt der Direktor zu dir: ‹Nenne uns den Namen deines Freundes, sonst geht es dir schlecht.› Was würdest du in dieser Lage tun? Was wäre nach deiner Ansicht das Richtige?»

Die Schüler werden gebeten, über diesen heiklen Fall nachzudenken. Nachdem vielleicht noch der eine oder andere Punkt geklärt worden ist, sollen sie sich entscheiden, was zu tun sei. Diejenigen, die sich im gleichen Sinn entschieden haben, setzen sich zu Gruppen zusammen. Man fordert sie auf, die wichtigsten Gründe zusammenzustellen, die für die Richtigkeit ihrer Entscheidung sprechen. Dann sollen die verschiedenen Gruppen diese ihre Gründe einander mitteilen und dabei diejenigen, die gegenteiliger Meinung sind, für ihre Auffassung zu gewinnen suchen. Bei dieser Diskussion steht es ihnen frei, jederzeit zu der Gruppe hinüberzuwechseln, deren Ansicht über das, was in diesem Fall zu tun sei, sie für die richtige halten.

Wie die Ergebnisse der Forschungen Kohlbergs und seiner Kollegen nahelegen, führen solche Diskussionen die Schüler in ihrer sittlichen Erkenntnis erheblich und dauernd weiter.

Aber nicht jede beliebige Diskussion oder Argumentation führt zu solchem Wachstum. Als Kohlberg Schüler vor moralische Überlegungen stellte, die einem höheren Stadium entsprachen, entdeckte er, daß diese sich auf die Entwicklung in ihrem Stadium nicht auswirkte. Dies erklärt vielleicht, weshalb viele Moralpredigten und -lektionen, die während Jahrhunderten in Kirchen und Schulen gehalten worden sind, so wenig Erfolg gehabt haben. Wenn ein Lehrer die Gründe vorlegt, weshalb sich jemand so verhalten solle, wie es den grundsätzlichen Überlegungen des fünften Stadiums entspricht, so mag ein junger Mensch, der sich noch in Stadium drei befindet, zwar den Sinn der Worte hören und sogar verstehen, doch werden sich diese nicht zu einem zwingenden moralischen Grund zusammenfügen. Er hört zwar die Worte, versteht aber nicht ihre Musik.

Ein weiterer sehr positiver Aspekt dieser Theorie ist der, daß die jungen Menschen zu sittlichen Überlegungen hingezogen werden, die dem nächsthöheren Stadium entsprechen, das sittliche Denken aber, das einem tieferen Stadium entspricht, für naiv und nichtzwingend halten. Man fühlt sich zu höheren Stufen des sittlichen Denkens hingezogen. Darum vertraut Kohlberg darauf, daß Moraldiskussionen weiterführen, namentlich wenn drei Bedingungen erfüllt sind: erstens, daß man sich dabei dem nächstmöglichen Stadium des Überlegens stellt; zweitens, daß man sich Situationen stellt, die Probleme mit sich bringen, weil sie der bestehenden Moralstruktur des Kindes widersprechen, und die zu Unzufriedenheit mit dem gegenwärtigen Stadium führen; drittens, daß dabei eine Atmosphäre herrscht, in der man sich frei und offen ausspricht und widersprüchliche Moralauffassungen miteinander vergleicht.

Obwohl Kohlbergs Theorie in erster Linie das sittliche Denken betrifft, hat er neulich seine Aufmerksamkeit auch dem sittlichen Handeln zugewandt. Zusammen mit andern hat er die sogenannten «just community schools» (Schulen für gerechte Gemeinschaft) gegründet, die für gewöhnlich Kollegien oder Gruppen innerhalb von Kollegien sind. Man beabsichtigt damit, eine institutionelle Umgebung zu schaffen, deren gerechte Struktur das moralische Wachstum fördert und nicht verzögert. Im Verein mit den Lehrern und Leitern müssen die Studenten selbst über die täglichen Gerechtigkeits- und Moralprobleme entscheiden, die sich in der Schule ergeben – Probleme wie Diebstähle, Spaltungen, Rangstreitigkeiten, Drogengenuß. Eine Methode, um das einem höheren Stadium entsprechende Denken zu fördern, besteht darin, daß man sämtliche schulischen Zusammenkünfte mit Moraldiskussionen in kleinen Gruppen beginnt. Diese Methode wird als ein Mittel angesehen, in der Entscheidung über aktuelle Probleme das einem höheren Stadium entsprechende sittliche Denken zu wecken.

Diese Anwendungen der Erkenntnisentwicklungstheorie auf die Schule stehen noch in den Anfängen. Deshalb sind sie lange nicht so bekannt und verbreitet wie die obenerwähnten Übungen der Wertklärungsmethode. Doch hat dieser Weg zur sittlichen Erziehung die Aufmerksamkeit stark auf sich gezogen, und man setzt sich mit ihr auseinander. Einige stellen

Kohlbergs Theorie mit ihren Entwicklungsstadien in Frage. Sie bezweifeln, daß das empirische Beweismaterial, das Kohlberg für die Existenz dieser Stadien vorlegt, hinreicht. Andere halten diese Methode aus dem Grund für nicht gangbar, weil sie für den Durchschnittslehrer oder für gewöhnliche Eltern zu ausgeklügelt sei. Sie sagen, wenn nur ein Drittel der Erwachsenen das fünfte Stadium erreicht hätte, dann befänden sich eben viele Eltern und Lehrer noch auf einem tieferen Stadium und seien deshalb wohl kaum imstande, das Material richtig zu gebrauchen.

III. Zwei Unzulänglichkeiten

Meines Erachtens weisen diese beiden Wege zur sittlichen Erziehung der Kinder und Jugendlichen zwei Hauptmängel auf, die ihren Wert bedeutend einschränken. Sie befassen sich zu wenig erstens mit dem jeweiligen Inhalt der sittlichen Entscheidung und zweitens mit dem praktischen sittlichen Verhalten.

1. Das sittliche Denken

Sowohl die Wertklärungstechniken als auch das mit dem moralischen Dilemma arbeitende Erkenntnisentwicklungsverfahren befassen sich mit intellektuellen Operationen, nicht aber mit dem Denkinhalt oder -ergebnis. Wertklärer möchten das Kind dahin bringen, Werte zu entdecken und sich anzueignen, um dann aufgrund dieser Werte Entscheidungen zu treffen. Auf der anderen Seite geht es Kohlberg um das sittliche Wachstum auf lange Sicht, das er sich von der Erkenntnis verspricht, die sich aus der Auseinandersetzung zwischen entgegengesetzten Ansichten ergibt. Im oben angeführten Fall des Dilemmas eines Schülers im Warenhaus wären die Wertklärer von ihrer Arbeit befriedigt, wenn der betreffende Schüler, der «hängengeblieben» ist, nach sorgfältiger Überlegung und Abwägung der verschiedenen Möglichkeiten seinen Freund den Behörden anzeigte. Für Kohlberg ist es unwichtig, wie dieses Dilemma ausgeht. Ihm geht es mehr um die Denkform, um ihre kognitive Verwikkeltheit, als um die tatsächliche Entscheidung. Sowohl die Anhänger der Wertklärungsmethode als auch die der Erkenntnisentwicklung streben indes einige positive Ergebnisse auf lange Sicht an, die nach ihrer Meinung eintreten werden, wenn man sich an ihre Techniken hält. Um die sittlichen Entscheidungen aber, welche die jungen Menschen unterdessen von Tag zu Tag zu treffen haben, kümmern sie sich nicht.

Dies ist meines Erachtens eine offenkundige Schwäche und bringt beide Methoden um die Kompetenz, bei der Festlegung von Plänen zur sittlichen Erziehung ein gewichtiges Wort mitzureden. Wer ausschließlich diesen Methoden folgt, verkennt die gesamte westliche Tradition: die praktische Anwendung dessen, was man als richtig oder falsch erkannt hat. Man sucht den jungen Menschen nicht die Grundsätze eines sittlichen Lebens beizubringen wie z.B. die Respektierung des Eigentums anderer, die Notwendigkeit, redlich zu sein, und so weiter. Diese Methoden versuchen nicht, Fertigkeiten zu sittlichem Denken zu vermitteln: Folgerichtigkeit, Unterscheidung zwischen kausalen und nichtkausalen Beziehungen, die Kunst, Folgerungen richtig zu gebrauchen. Man unternimmt keine Anstrengungen, die Kinder durch Geschichten, Beispiele und die Anwendung rationaler Einsichten auf alle Lebenssituationen direkt zu erziehen.

Daß ein Programm zu sittlicher Erziehung dermaßen der Fundierung entbehrt, ist tragisch. Damit wirft man ein Geisteserbe weg um einer noch nicht bewährten und sicherlich unvollständigen Methode willen, mit der man der Jugend zur sittlichen Entwicklung verhelfen will. Dies erscheint auch als ausgesprochen antiintellektuelles Vorgehen. Ist es richtig, zu einer Zeit, da sich das scharfe Auge einer denkstrengen Analyse auf jede andere Ecke des menschlichen Daseins richtet, den Bereich der sittlichen Werte und des sittlichen Handelns der Verstandesanalyse zu entziehen? Wenn wir, wie einige sagen, aus dem sittlichen Empfinden leben, das in vergangenen Zeiten geformt worden ist, und wenn das jetzige auf das eigene Ich bezogene Moralmotiv einem ständigen Verschleißprozeß ausgesetzt ist, dann bedürfen wir intellektueller Fertigkeiten, um wieder die entscheidenden Moralgrundsätze zurückzugewinnen, von denen die Gesellschaft abhängig ist.

2. Das sittliche Tun

Der zweite Hauptvorwurf, der diesen zwei beliebten Methoden zu machen ist, ist der, daß sie sich um das praktische Verhalten nicht kümmern. Einem Kind auf geistiger Ebene behilflich zu sein, seine Werte zu klären oder Moralkonflikte zu lösen, gewährleistet nicht, ja läßt nicht einmal sehr erhoffen, daß es dann auch lernt, das Gute zu tun und das Böse zu meiden. Ich denke, die meisten von uns wissen aus ihrer eigenen Erfahrung, daß erstens einmal das sittlich gute Verhalten nicht ohne weiteres eintritt, sondern ein Ergebnis der sittlichen Erziehung ist.

Die Werte eines Kindes zu klären, seine Zweifelsfragen zu lösen oder sogar einen feinen Gerechtigkeitssinn zu entwickeln, wäre von geringem Wert, wenn

das Kind sich dann doch nicht entsprechend verhält. Was nützen alle schönen Einsichten im sittlichen Bereich, wenn man weiterhin mit den Rechten von Mitmenschen in Konflikt steht oder ihnen bewußt Leid zufügt? Zweitens wissen wir, daß wir den Kindern beibringen können und müssen, wie sie sich verhalten sollen. Wir wissen, daß Kinder direkt und oft eindringlich dazu ermahnt werden müssen, andere Kinder nicht zu kränken. Wir wissen, daß wir den jungen Menschen wiederholt klarmachen müssen, welche Werte sie anstreben und wie sie sich verhalten sollen. Wir müssen ihnen Vorbilder von Männern und Frauen vor Augen stellen, die sich für das Gute einsetzen. Wir können dies durch Geschichten und Erzählungen von heldenmütigen Taten, aber auch durch unser eigenes Verhalten als Eltern und Lehrer tun.

In der jetzigen Diskussion über die sittliche Erziehung in den Vereinigten Staaten vergißt man ganz, was Aristoteles über den Weg, den Menschen Tugend beizubringen, lehrt. Aristoteles war der Ansicht, ein Mensch werde gut, wenn er Gutes tue, er werde gütig, indem er gütige Taten verrichte. Ja, man wird sicherlich gut, wenn man sich sittlich gut verhält. Diese Methode kam in letzter Zeit stark in Verfall, vielleicht deswegen, weil manche sich nicht sicher sind, was eigentlich sittlich gut sei. Ist es wirklich richtig, sich um einen Mitmenschen anzunehmen und ihn zu achten? Soll man einem andern etwas schenken, wenn man nicht ganz sicher ist, daß er sich für die Gabe entsprechend dankbar erzeigen wird?

Wir haben auch unsere Forderungen in bezug auf Dinge wie selbstloses Dienen herabgesetzt. Infolgedessen wird den Kindern in den Schulen und in unsern Gemeinschaften relativ wenig Gelegenheit geboten, einander behilflich zu sein, erhaltene Geschenke oder Geldgaben miteinander zu teilen und füreinander Zeit und Kraft zu opfern. Im allgemeinen wird von den heutigen Kindern selbstloses Verhalten nur wenig gefordert, und es steht kaum zu erwarten, daß der Sinn dafür stark entwickelt werden wird. Wenn wir also unsern Kindern nur wenig Gelegenheit geben, sich in ein sittlich hochstehendes Verhalten einzuüben, sollten wir uns nicht darüber aufhalten, daß sie, nachdem sie sittlich mündig geworden sind, nicht wissen, wie sie sich verhalten sollten.

Eine interessante Ausnahme von dieser mißlichen Situation ist ein Programm, das kürzlich von vielen Jesuitenkollegien unseres Landes angenommen worden ist. Jeder ihrer Schüler muß, bevor er graduiert wird, hundert Stunden selbstlosen Einsatzes leisten, wobei er unter vielen Möglichkeiten wählen darf. Der Dienst an anderen ist ein Bestandteil des Lehrplans und eine Vorbedingung zur Erlangung eines Diploms.

Schluß

Zusammenfassend ist zu sagen: Die gegenwärtige Diskussion über die sittliche Erziehung wird in den Vereinigten Staaten von zwei neuen Theorien beherrscht, die noch nicht bewährt sind. Vielleicht deshalb, weil sie nach einer Periode des Konflikts und der Verwirrung im sittlichen Bereich aufgekommen sind, werden sie als die einzig gangbaren Wege angesehen, die sittliche Bildung der Jugend an die Hand zu nehmen. Obwohl zu erwarten ist, daß diese Methoden im Laufe der Zeit zurechtgerückt werden, bleibt eine Frage bestehen. Warum haben sich die kirchlichen Erzieher in unseren katholischen Volks- und Mittelschulen so rasch und gänzlich von diesen Methoden einnehmen lassen? Warum legen sie keinen Nachdruck mehr auf das herkömmliche intellektuelle Training, das Vermitteln von klaren Grundsätzen über das, was gut und was böse ist, auf die Gelegenheiten, selbstlos zu dienen, sondern stellen sich auf eine so magere Kost um, wie die sittliche Erziehung durch Wertklärung und Erkenntnisentwicklung sie bietet?

Anhang: Übersicht zur Bestimmung der sittlichen Entwicklungsstadien

I. Vorkonventionelle Stufe

Auf dieser Stufe spricht das Kind auf erzieherische Weisungen und Bestimmungen über das, was gut oder böse, recht oder unrecht sei, zwar an, bringt aber diese Bestimmungen entweder mit den angenehmen oder unangenehmen äußeren Folgen der Tat (Bestrafung, Belohnung, Zärtlichkeiten) oder mit der äußeren Macht derer in Verbindung, von denen die Weisungen und Bestimmungen ausgehen. Diese Stufe umfaßt zwei Stadien:

1. Stadium: Ausrichtung nach Strafe und Gehorsam. Die äußeren Folgen der Tat entscheiden darüber, ob sie gut oder schlecht ist, ungeachtet des Sinns oder Werts dieser Folgen. Man sucht sich der Bestrafung um ihrer selbst willen zu entziehen und sich fraglos der Macht zu fügen, nicht aber aus Respekt vor einer grundlegenden sittlichen Ordnung, die sich auf Strafe und Autorität stützt (dazu kommt es erst im vierten Stadium).

2. Stadium: Instrumental-relativistische Ausrichtung. Rechtes Handeln besteht in dem, was die eigenen Bedürfnisse und gelegentlich auch die anderer instrumental befriedigt. Menschliche Beziehungen sieht man ähnlich an wie die auf einem Marktplatz. Elemente von Aufrichtigkeit, Redlichkeit, Erkenntlichkeit und gerechtem Teilen sind vorhanden, werden aber stets äu-

ßerlich, pragmatisch verstanden. Erkenntlichkeit läuft auf «Du kratzest meinen Buckel und ich dafür den deinen» hinaus und beruht nicht auf Redlichkeit, Dankbarkeit oder Gerechtigkeit.

II. Konventionelle Stufe

Auf dieser Stufe wird es als in sich richtig angesehen, den Erwartungen seiner Familie, Gruppe oder Nation zu entsprechen, ungeachtet der unmittelbaren, selbstverständlichen Folgen. Man sucht in seiner Haltung den persönlichen Erwartungen und der Gesellschaftsordnung nicht nur äußerlich zu entsprechen, sondern sich auch innerlich an sie zu halten, die geltende Ordnung aktiv aufrechtzuerhalten, zu stützen und zu rechtfertigen und sich mit den betreffenden Personen oder Gruppen zu identifizieren. Diese Stufe durchläuft folgende zwei Stadien:

3. Stadium: Interpersonales Einvernehmen oder Ausrichtung auf «guter Junge – nettes Mädchen». Gutes Betragen gefällt oder tut andern gut und wird von ihnen belobigt. Man richtet sich stark nach stereotypen Bildern von dem, was Brauch oder «natürliches» Benehmen ist. Das Verhalten wird oft nach der Absicht beurteilt: «Er meint es gut» wird zum ersten Mal wichtig. Man verdient Beifall, indem man sich «nett» verhält.

4. Stadium: Ausrichtung nach «Recht und Ordnung». Man richtet sich nach der Autorität, nach festgelegten Regeln und sucht sich an die Gesellschaftsordnung zu halten. Das rechte Verhalten besteht darin, daß man seine Pflicht erfüllt, der Autorität Achtung entgegenbringt und die bestehende Gesellschaftsordnung um ihrer selbst willen aufrechterhält.

III. Nachkonventionelle, autonome, von Grundsätzen bestimmte Stufe

Auf dieser Stufe besteht ein deutliches Bestreben, sittliche Werte und Grundsätze festzulegen, die Geltung haben und angewendet werden unabhängig von der Autorität der Gruppen oder Personen, die diese Grundsätze vertreten, und unabhängig von der eigenen persönlichen Identifizierung mit diesen Gruppen. Auch diese Stufe durchläuft zwei Stadien:

5. Stadium: Vom Gesellschaftsvertrag bestimmte *legalistische Ausrichtung*, im allgemeinen mit utilitaristischen Untertönen. Die Rechtheit des Tuns wird aufgrund allgemeiner persönlicher Rechte und Normen zu bestimmen gesucht, die kritisch geprüft und von der Gesamtgesellschaft übernommen worden sind. Man ist sich des relativen Charakters persönlicher Werte und Meinungen klar bewußt und legt demgemäß auf Vorgehensregeln zur Erreichung eines Konsenses Gewicht. Abgesehen von dem, worauf man sich konstitutionell und demokratisch geeinigt hat, ist das sittlich Richtige Sache persönlicher «Werte» und «Ansichten». Deswegen legt man auf den «legalen Gesichtspunkt» Gewicht, wobei man jedoch die Möglichkeit betont, das Gesetz aufgrund rationaler Überlegungen über das, was für die Gesellschaft von Nutzen ist, zu ändern (statt es wie im vierten Stadium, das auf «Recht und Ordnung» ausgeht, erstarren zu lassen). Außerhalb des Gesetzesbereichs ist die freie Übereinkunft, der Vertrag das verpflichtende Element. Dies ist die «offizielle» Moralität der amerikanischen Regierung und Verfassung.

6. Stadium: Ausrichtung nach universalen ethischen Grundsätzen. Was richtig ist, wird vom Gewissensentscheid bestimmt in Übereinstimmung mit selbstgewählten ethischen Grundsätzen, die logische Verständlichkeit, Universalität und Folgerichtigkeit anstreben. Diese Grundsätze sind abstrakt und ethisch (die Goldene Regel, der kategorische Imperativ), nicht aber konkrete sittliche Weisungen wie die Zehn Gebote. Im Grunde sind dies die allgemeingültigen Grundsätze der Gerechtigkeit, Erkenntlichkeit, der Gleichheit der menschlichen Rechte und des Respekts für die Würde der Menschen als Einzelpersonen.

(Aus «The Journal of Philosophy» vom 25. Oktober 1973.)

Übersetzt von Dr. August Berz

KEVIN RYAN

Vizedekan für «Program Development» und Professor für Kurrikulumfragen im «College of Education» der Ohio State University. Bevor er 1975 nach Ohio kam, war Dr. Ryan neun Jahre lang Fakultätsmitglied der Universität Chikago. Früher unterrichtete er als Englischlehrer an Oberschulen und lehrte dann an den erziehungswissenschaftlichen Fakultäten der Stanford- und Harvard-Universität. Während des akademischen Jahres 1970/71 war er Alfred-North-Whitehead-Fellow an der Harvard-Universität. Veröffentlichungen: Autor bzw. Herausgeber von sieben Büchern und zahlreichen Aufsätzen in Zeitschriften. 1976 Teilnahme am Aspen-Institute-Seminar über Fernsehkritik. Aus dieser Erfahrung entstand eine Studie mit dem Titel «Television as a Moral Education», veröffentlicht vom Aspen Institute for Humanistic Studies (Praeger Publishers Inc. 1976). Sein letztes Buch: Moral Education. It Comes With the Territory, hg. von David Purpel und Kevin Ryan (McCutchan Publishing Corporation, Berkeley 1976). Anschrift: Ohio State University, 1945 North High Street, Columbus, Ohio 43210, USA.

21. APR. 1978

14. SEP. 1978

28. NOV. 1978

29. JAN. 1979

12. JUNI 1979

25. JULI 1979

04. FEB. 1980

30. APR. 1980

30. JUNI 1980

24. OKT. 1980

13. NOV. 1980

18. DEZ. 1980

16. JAN. 1981

10. MRZ. 1981

24. 9. 81

16. 10. 81

27. 11. 81

22. JAN. 1982

2. 02. 82

15. JUNI 1982

31. AUG. 1982

28. JUNI 1982

- 3. NOV. 1982

26. NOV. 1982