

und das semantische Feld im metaphorischen Zusammenhang kann die Ansätze für ein neues Paradigma

¹ Der klassische Text dazu ist A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (London 1936).

² Ein gutes Beispiel für diese Methode finden wir in F. Ferré, *Language, Logic and God* (New York 1961).

³ Allgemein formuliert ist diese Methode bekannt als semasiologische Untersuchung der Sprache. Vgl. z.B. U. Eco, *A Theory of Semiotics* (Bloomington 1975).

⁴ S. Teselle, *Speaking in Parables: A Study in Metaphor and Theology* (Philadelphia 1975).

⁵ P. Ricœur, *La Métaphore vive* (Paris 1975); ders., *The Metaphorical Process: Semeia* 5 (1975) 75–106.

⁶ R. Wagner, *Habu. Innovation in Daribi Religion* (Chicago 1972); G. Reichel-Dolmatoff, *Amazonian Cosmos* (Chicago 1971); J. Fernandez, *The Mission of Metaphor in Expressive Culture*; *Current Anthropology* 15 (1974) 119–145.

⁷ Als Einführung in das Thema der Klassifikationssysteme vgl. C. Levi-Strauss, *La Pensée Sauvage* (Paris 1962).

⁸ Vgl. E. Schillebeeckx, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden* (Freiburg/Basel/Wien) 398–406.

zum Verständnis der Rolle von Offenbarung als Konstitutivum für eine Gemeinschaft liefern.

⁹ Zur Vorgeschichte dieser Bewegung vgl. M. Hengel, *Der Sohn Gottes* (Tübingen ²1976).

¹⁰ Den Begriff des Rasters übernehme ich hier von Mary Douglas, *Natural Symbols* (London ²1973), die ihn als ein klar gegliedertes, allgemein übernommenes Klassifikationssystem definiert.

¹¹ Fernandez, aaO. 124–129, geht auf dieses Thema mehr im Detail ein.

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

ROBERT SCHREITER

1947 in Nebraska City (USA) geboren. Mitglied der Missionsgesellschaft vom Kostbarsten Blute. Dekan der Catholic Theological Union in Chicago. Dortselbst auch Professor für Systematische Theologie. Veröffentlichte mehrere Beiträge zu Fragen der Christologie und der Hermeneutik. Anschrift: 5401 South Cornell Avenue, Chicago, Ill., 60615, USA.

Bernard Plongeron

Sprachmodelle der Tradition: Ein Ausdruck für Gesellschaftsmodelle

Wenn man die Geschichte religiöser Mentalitäten untersucht und dann sagt, daß die Offenbarung den christlichen Westen geprägt hat, so scheint dies eine nur teilweise zutreffende und sehr vage Behauptung zu sein. Nur teilweise zutreffend, weil die jeweilige Gesellschaft sich nicht damit begnügt hat, die Offenbarung rein passiv zu empfangen. Sie besaß längst nicht die Transparenz und Gehorsamhaltung wie Mose auf dem Sinai; vielmehr hat sie die Offenbarung stets durch ihre kollektiven Phantasiegebilde aus Angst und Hoffnung, die zu einem bestimmten Zeitpunkt gängig waren, hindurch gelesen und weitergegeben.

Dann ist es auch sehr vage, von diesem recht abstrakten Gebilde zu sprechen, das wir christlichen Westen nennen, während die Spannweite des Christlichen im Westen, das der Gegenstand unserer Untersuchung ist, doch sehr verschiedenartige Gesellschaftstypen umfaßt. Diese sind genau darauf aus, ihre besonderen Merkmale zu betonen, und zwar durch ihre spezielle Lesart der Offenbarung hindurch.

So wird die Beziehung zwischen Offenbarung und Geoffenbartem äußerst komplex, wenn die Gesellschaften, anstatt die Offenbarung getreu wiederzuspiegeln, danach trachten, sich selbst zu entdecken, und dies mit Hilfe der Offenbarung, von der sie sich herleiten. Und dies ist genau die Rolle der Tradition oder der (apostolischen und kirchlichen) Traditionen, die eine Glaubenserfahrung beinhalten und geschichtlich in Raum und Zeit angesiedelt sind.

Die Theologen sollten nicht länger übersehen, daß die Tradition – ganz gleich, wie man sie nun auffaßt – an sich und nicht zufällig ein dreifaches Gesellschaftsproblem beinhaltet:

a. Ein Problem sozio-kultureller Art, wenn es zutrifft, daß die Tradition als lebendiger Ausdruck der Offenbarung die mündliche oder schriftliche Weitergabe der Worte und Taten einer Generation von Glaubenden an die nächste ist.

b. Ein Problem politischer Art, insofern sie ein soziales Handeln zur Folge hat: «Tut dies zu meinem Gedächtnis...». Dies wiederum setzt Liturgie und Rechtgläubigkeit voraus, die eine Autorität brauchen: Wer ist wie Garant für die jahrtausendealte Überlieferung? Diese zweifache Frage wird dadurch gelöst, daß Macht auf den Plan tritt, und schon stehen sich durch die Ekklesiologie zwei Gesellschaftstypen gegenüber: Die Reformation, die für eine Kirche ohne Machtausübung ist, und die Gegenreformation, die nur eine Kirche der Machtausübung anerkennen will.

c. Und schließlich ein Problem ideologischer Art. Wenn in der Kirche als Gesellschaftsform die Offenbarung gesehen werden soll, wurzelt jede Gesetzmäßigkeit der Erkenntnis, insbesondere der religiösen, in einer bestimmten Sicht der Welt. Diese Weltsicht wiederum ist nicht rein idealistisch. Sie will vielmehr auf die weltlichen Gesellschaften einwirken, und ganz gleich, ob sie nun als Eroberer oder Missionar auftritt, sie wird sich die wirtschaftlichen und politischen Mittel beschaffen, um sich diesen aufzuzwingen.

Vom Zusammenspiel dieser drei Arten von Problemen hängen die verschiedenen Interpretationen der Offenbarung ab, durch die sich die westlichen Gesellschaften seit zweitausend Jahren selbst darstellen und rechtfertigen. Dies läßt sich in groben Zügen an einigen äußerst aufschlußreichen geschichtlichen Querschnitten veranschaulichen, wie z. B. im 5. Jahrhundert an dem Übergang von der *indiscreta societas* zur «Christenheit» westlicher Prägung; an der christlichen «Polizei» im Universum der Gegenreformation, die das geschriebene Wort verherrlicht; und an der Rückkehr zum Prinzip der Lebendigkeit in jenen Gesellschaften, die am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Dynamik des Lebendigen entdecken.

I. Von der «Harmonie» der indiscreta societas zur «Hierarchie» der westlichen Christenheit (5. Jahrhundert)

Irenäus, der im 2. Jahrhundert aus Asien kam, um den Bischofssitz von Lyon zu besetzen, hat mehr als jeder andere eine universalistische Auffassung, wenn er in seiner Schrift *Adversus Haereses* folgendes sagt: «Wenn man die Schrift verstehen will, muß man sich der Kirche anvertrauen, sich auf ihrem Schoß erziehen lassen und sich von den göttlichen Schriften nähren» (V,20,2).

Die Kirche des Irenäus trägt das Antlitz einer Welt, die Osten und Westen noch nicht auseinanderdividiert hat, das der *pax romana* und ihrer Fähigkeit, Sprachen, Institutionen und Sitten der Völker Europas und Asiens derart zu assimilieren, daß sie Raum und Zeit aufhebt. Von daher erklärt sich der ruhige Besitz der christlichen Tradition, der jede imperialistische Idee und alle nationalen Rivalitäten ausschließt und dem Irenäus in einem herrlichen Text Ausdruck verleiht: «Diese Verkündigung (*kerygma*), die die Kirche von den Aposteln empfangen hat, und dieser Glaube sind es, die die Tradition begründen. Obwohl sie über die ganze Welt zerstreut ist, behütet die Kirche sie sorgfältig, so als würde sie in einem einzigen Haus wohnen, und sie glaubt einstimmig daran, so als hätte sie nur ein

Herz und eine Seele. Und in vollkommener Übereinstimmung predigt sie sie. Sie lehrt sie und gibt sie weiter, so als hätte sie nur einen Mund. Zweifellos sind die Sprachen verschieden, aber die Kraft der Tradition ist eine einzige. Die Kirchen, die in Germanien gegründet wurden, haben keinen anderen Glauben und keine andere Tradition, ebensowenig wie die Kirchen, die bei den Iberern, bei den Kelten, im Orient, in Ägypten, Lybien und im Zentrum der Welt gegründet wurden.» (III,24,1.)

Hier handelt es sich um eine Einstimmigkeit, die auf einer ungeteilten Gesellschaft gründet und auf der gegenseitigen Durchlässigkeit der Gemeinden, die untereinander Briefe und Brüder austauschen, sowie auf der Anpassungsfähigkeit einer Hierarchie, in der Rom nur den «Vorsitz der Liebe» führt, wie Ignatius von Antiochien an seine geliebten Epheser schreibt: «Ich gebe euch keine Befehle, als wenn ich eine Persönlichkeit wäre... Euer ehrwürdiges Presbyterium, das wahrhaft Gottes würdig ist, ist eins mit dem Bischof, wie die Saiten mit der Harfe.»

Es ist kein Zufall, daß dieser zweite Bischof von Antiochien, der unter Trajan den wilden Tieren vorgeworfen wird, der erste ist, der die Gesamtheit der Christen mit dem Ausdruck «katholische» Kirche bezeichnet.

Sie ist in der Tat eine universale Gesellschaft, in der die Laien lehren können. Dies macht es dem Hieronymus möglich, den Priestern zu empfehlen, sich nicht deswegen zu schämen, daß sie bei kompetenten Laien Dinge lernen, die ihre priesterliche Aufgabe betreffen und ihnen naheulegen, ihre Tage und Nächte damit zu verbringen, die Schriften zu studieren, anstatt Denkschlüsse auf Hypothesen aufzubauen. Denn diese Gesellschaft glaubt mehr an das Leben, das sich im liturgischen Tun (Katechese und Eucharistie) zeigt, als an Spekulationen und an das Funktionieren der Macht.

Gesellschaft der «vollkommenen Übereinstimmung», der «Harmonie», wie die Leitmotive des Vokabulars der Väter der ersten vier Jahrhunderte lauten und die Papst Leo im 5. Jahrhundert zusammenfaßt, als er sich an das römische Volk wendet und sagt: In der Einheit des Glaubens und der Taufe bilden wir eine homogene Versammlung (*indiscreta societas*) und haben Anteil an einer gemeinsamen Würde¹.

Dies trifft jedoch bereits nicht mehr ganz zu in einem Augenblick, in dem Leo sich gegen die Horden des Attila stellt, diesem symbolmächtigen Augenblick, da die *pax romana* unter den Einfällen der Barbaren auseinanderfällt und der Westen Schiffbruch erleidet (Eroberung Roms im Jahre 476) und von nun an andere Schicksale durchlebt als der getrennte Osten, so

sehr, daß sie kein Ökumenismus je ganz wird überbrücken können. Symbol auch des Endes einer Welt, die von den Kulturen und Institutionen der Barbaren überschwemmt wird und in der die Kirche der einzige stabile Punkt bleibt.

In den Wehen dieses 5. Jahrhunderts, aus dem später das mittelalterliche Christentum hervorgehen wird, ist die Mentalität des christlichen Westens zwei anscheinend gegensätzlichen Entwicklungslinien ausgesetzt: Dem Gefühl der politischen Macht, die an die kulturelle Macht gebunden ist, und panischer Angst, die durch das soziale Chaos und die Unsicherheit für Menschen und Güter hervorgerufen wird. Und doch vollzieht sich beim Zusammentreffen dieser Entwicklungslinien eine Kristallisierung der Tradition, die den Geist des Westens für immer prägt.

Die Kirche als Gesellschaft macht die Erfahrung der Verzauberung durch das, was wir heute Macht und Kultur nennen. Nicht, daß sie das gesucht hätte, sondern einfach, weil sie in dem allgemeinen Zusammenbruch die einzige feste politische Organisation bleibt, das Bollwerk der Zivilisation, verborgen hinter Klosterfestungen, wo Manuskripte, Kunst, Wissenschaft und Technik Schutz suchen – man denke an Lerins, Irland, Monte Cassino usw.

Als das Papsttum gedrängt ist, die politische Vorrherrschaft zu übernehmen, bricht es mit der «Harmonie» der anderen großen Gemeinschaften. In Chalzedon (451), wo man über das Dogma der Inkarnation diskutiert, setzt Leo von Rom seine Autorität durch, und die Konzilsväter brechen in Akklamationen aus, was Bossuet später veranlaßt zu sagen: «Petrus hat durch die Stimme Leos gesprochen.»²

Vorher hatte Leo den Kanon von Ephesus (431) abgelehnt, demzufolge der Sitz von Konstantinopel über alle Sitze des Orients erhoben werden sollte. Leo annullierte diesen Beschluß «kraft der Autorität des Apostels Petrus». Hierin liegt eine Interpretation der Tradition, die kaum in Einklang steht mit der der *indiscreta societas*. Sie gibt ein zwar weit zurückliegendes Beispiel ab für den berühmten Ausspruch des Bonifatius VIII. bezüglich der Unterwerfung jedweder menschlicher Kreatur unter den römischen Pontifex in der Bulle «Unam Sanctam» (1302).

Und schon kehren sich die sozialen Bezüge um und werden von nun an als Machtverhältnisse zwischen Herrschern und Beherrschten aufgefaßt. Während sie in den Gemeinden der *indiscreta societas* «horizontal» waren, sind sie jetzt im Begriff, «vertikal» zu werden, mit dem römischen Zentralismus und dem Aufkommen einer autoritären und klerikalen Zivilisation, die bald auf dem monastischen Feudalismus, der Erde und Menschen einschließt, gründen wird.

Die Überlieferung der Tradition erstarrt ihrerseits. Anstatt wie in den ersten Jahrhunderten von «Hand zu Hand» zu gehen, verstrickt sie sich in einen fast abergläubischen Respekt vor dem geschriebenen Wort als Zeichen der Macht in den Gesellschaften, in denen das gesprochene Wort vorherrscht.

Zu Beginn des 5. Jahrhunderts vollendet Hieronymus den römischen Kanon der Hl. Schrift mit der Vulgata, die von nun an «allgemeine» Norm des christlichen Westens werden soll. Was die Interpretation dieser Norm angeht, so drückt Vinzenz von Lerins sie in dieser ersten Hälfte des Jahrhunderts als Goldene Regel aus: «In der katholischen Kirche selbst muß man sorgfältig darüber wachen, daß man sich an das hält, was immer und überall und von allen geglaubt worden ist.» Dieses «quod ubique, quod ab omnibus» des *Communitorium* sollte die «Grammatologen» des 17. Jahrhunderts erfreuen: 25 Ausgaben für Europa und 12 Übersetzungen allein für Frankreich.

Nun fehlt es nur noch, daß man die Ideologie dieser neuen westlichen Christenheit aufbaut. Gegen Ende des Jahrhunderts verfaßt der Pseudo-Dionysius-Areopagita sein Werk «De ecclesiastica hierarchia» und führt wahrscheinlich den Begriff Hierarchie in das kirchliche Vokabular ein³. Schließlich war es nicht ohne Grund, daß das Mittelalter den Pseudo-Dionysius «Doctor hierarchicus» nennen konnte, der behauptet, daß die kirchliche Hierarchie keinerlei Unordnung duldet, da Gott selbst ihr Urheber ist. Sie ist demnach eine Hierarchie in Vollkommenheit, in der kein Oberer den Untergebenen Rechenschaft schuldig ist.

Dennoch findet man unschwer heraus, was diese sozio-religiöse Konstruktion einer Autorität, die das geschriebene Wort sakralisiert und umgekehrt, an Unsicherheit in sich birgt. Eher als ein Hang zur Macht bleibt die Obsession, das soziale Chaos der westlichen Welt, die durch die Barbaren zerstört ist, zu ordnen.

Diesem Chaos haftet Todesgeruch an. Augustinus, der als politischer Theologe des Westens seine «Civitas Dei» zu einer Stunde fertigstellt, wo alles in dieser Zeit zusammenfällt, kämpft verzweifelt dagegen an. Wie es der Historiker L. Febvre⁴ deutlich gezeigt hat, haben diese barbarischen Zeiten den Menschen nicht nur zerbrechlich gemacht, sondern sogar gefährlich für seinesgleichen: Brutalität der Sitten, die nicht mehr von den verschwundenen Institutionen in Zaum gehalten werden, Brutalität der Natur, die man nicht mehr zähmen kann, weil die technischen Mittel zu sehr unzureichend geworden sind. Weil sich der Mensch damit zufriedengibt, zu überleben, klammert er sich an das bereits Bestehende. Er hat es verlernt, Neues zu erfinden, oder er hat Angst davor.

Die elementarste Klugheit fordert also, daß man Wiederholungen durchspielt. Dies tun die mittelalterlichen Denker denn auch: Ihre Sicherheit besteht darin, mit skrupelhafter Genauigkeit die Autoritäten zu kommentieren: Aristoteles und die Bibel. Und der christliche Westen wird davon genügend geprägt bleiben, um sich über seine Kühnheit zu wundern und sich dafür zu entschuldigen, um sich dann erneut in die Wiederholung zu flüchten. Thomas von Aquin und die Scholastik; die gotische Kunst und ihre Wiederholung, die das Ursprüngliche verschönern will: die Spätgotik.

Die Aufgabe des Klerikers besteht darin, der Tradition zu dienen, indem man sie unentwegt kommentiert. Der Aufschwung, den die Talmudkommentare mit Rachi von Troyes in der Champagne, dem König der Kommentatoren und größten jüdischen Erzieher des 11. Jahrhunderts, erlebt, zeigt deutlich, daß es sich um ein allgemeingesellschaftliches Problem handelt und nicht um eine Krise, die spezifisch ist für die christliche Tradition.

In diesem Zusammenhang ist der Kommentar durch das Bild sehr aufschlußreich: Der verzierte Buchstabe, die Illuminierung der Bibel oder der Haggada vom 13. bis zum 14. Jahrhundert⁵ sind Ausdruck dieses Willens, durch das geschriebene Wort zu überdauern und unbeweglich im Bestehenden zu leben. Wenn man den mündlichen Typ dieser mittelalterlichen Gesellschaften betont, vergißt man gern dieses abergläubische Hängen am Geschriebenen durch die Wiederholung seiner selbst. Dies ist ein Erbe, das an die klassische Kunst weitergeht (die «Kultur» der Ärzte Molières) und nicht ohne Einfluß auf die Interpretation der Tradition zur Zeit der Reformation bleiben soll.

II. Ordnungsmacht⁶ und Grammatologie im Christentum zur Zeit der Klassik (16. – 18. Jahrhundert)

Theologen und Historiker werden noch lange über die Unterscheidung zwischen Schrift und Tradition diskutieren, die das Konzil von Trient im Dekret von 1546 macht. Auf der Ebene der Mentalitäten muß man zunächst die Bedeutung des so geschaffenen Dualismus beachten, da das Dekret von der christlichen Wahrheit spricht, die enthalten ist «in libris scriptis et sine scripto traditionibus», in den Büchern, die geschrieben sind und in den nicht schriftlich fixierten Traditionen. Es hütet sich auch sehr wohl davor, das «sine scripto» mit dem «gesprochenen Wort» zu verwechseln.

Die Zweideutigkeit der Formel wird Interpretationen des «und» möglich machen, die Schrift und Tradi-

tion sowohl einen als auch trennen, je nach den Gesellschaftstypen, aus denen die Kommentatoren stammen.

Alle aber sind sich einig über die Art und Weise, in der das Dekret zweimal die Offenbarung definiert: «Quelle jeglicher Heilswahrheit und jedweder Norm der Moral». Wie lautet der ursprüngliche Ausdruck für Norm der Moral? In beiden Fällen spricht der Text von *disciplina*, die auf *veritas* verweist.

Man denkt hier ganz spontan an die Theologie des Augustinus, für den die *disciplina* gegen Ende seines Lebens eine grundlegende Idee wird, besonders im Kampf gegen die Donatisten. Augustinus versteht sie wohl als eine Macht, die mit der Kirche am Werk ist und zum Lehramt gehört. Aber er bewahrt diesem religiösen Zwang eine dynamische Kraft: Die *disciplina* geht von außen, wo der Christ sie erduldet, nach innen, wo sie «empfangen» wird. Sie ist das pädagogische Mittel, um eine *intelligentia fidei* zu erreichen.

Aber dieses pädagogische Mittel beinhaltet auch politische Sanktionen, denn Augustinus entleiht das Wort *disciplina* der römischen Administration. Der *administrator disciplinae* ist jener Beamter, der für die Einhaltung des Gesetzes verantwortlich ist⁷.

Wie es scheint, haben die Väter des Konzils von Trient in dem Augenblick, in dem sie die christliche Orthodoxie der Neuzeit durch die beiden Worte «fides et mores» definieren, vor allem diese politische und «polizeiliche» Aufgabe vor Augen. Von nun an wird jede Glaubenserfahrung ihre Authentizität in bezug auf «Glaube und Sitten» unter Beweis stellen müssen. Und man fragt sich natürlich, was hier «Sitten» bedeutet und ob es sie sind, die den Glauben prägen oder umgekehrt.

Neuere Studien⁸ zeigen, daß die Konzilsakten es nicht gestatten, aus ihnen selbst die Einführung und Empfehlung des Gebrauchs dieser Norm «aus Glauben und Sitten» zu erklären. Die scholastischen Kommentatoren sollten erläutern, daß man *mores* im Sinn einer Moral, die sich auf die Offenbarung stützt, verstehen muß. Dies wiederum würde uns auf die Theologie des Augustinus verweisen.

Die Geschichte der Mentalitäten legt eine mehr politische Interpretation nahe: Da die *disciplina* «fides et mores» als Kriterien hat, ist ihr Ziel eine Moralisierung der Gesellschaft durch die Religion. Ihre volle Bedeutung gewinnt sie im 18. Jahrhundert mit der «Police» (im Sinne von öffentlicher Ordnung), die, wie uns die Lexika der Epoche sagen, «ganz allgemein gefaßt die Gesetze, die Ordnung und das Verhalten bezeichnen, das erforderlich ist, um das Fortbestehen und die Unterhaltung der Staaten und Gesellschaften zu garantieren».

Und das «Dictionnaire de Police» des Friedens von Fréminville (1756) hebt hervor, daß es die erste Aufgabe des königlichen Beamten ist, «dessen Amt diesen Teil des Rechtswesens beinhaltet..., das Fortbestehen der Religion zu sichern, dem Handel zur Blüte zu verhelfen und die Untertanen des Königs reicher zu machen... Er soll verantwortlich dazu beitragen, daß die Regeln eingehalten werden, daß das öffentliche Interesse gewahrt wird und jene unterstützt werden, die zur Kirche und zum König, seinem Herrn, gehören...»

Wir wollen hinzufügen, daß die öffentliche Ordnungsmacht auch eine kulturelle Aufgabe hat und dann einen Gegensatz darstellt zur «Barbarei»: «Die Wilden in Amerika hatten weder Gesetze noch Ordnungsmacht, als man sie entdeckte».

Die Sprache des Konzils von Trient dient diesem zweifachen Begriff der politisch-religiösen Macht und der Kultur als Prinzip der sozialen Ordnung. Nach dem mittelalterlichen Christentum begründet er auf der ideologischen Ebene die westlichen Gesellschaften «christlicher Zivilisation». In diesen und in allen drängt sich eine grundlegende Norm auf: das geschriebene, kanonische, zentralistische Gesetz, dessen Hüterin die Kirche ist. Diese ist in die soziale Form der Zeit gepreßt, d.h. eine monarchische, pyramidale und «hierarchologische» Kirche (Y. Congar).

Dies war möglich aufgrund einer Sicht der Offenbarung, deren einziges Regulativ das Lehramt der Kirche ist, wie Bellarmin es sich dachte: «Die Schrift ist nicht absolut genommen, sondern teilweise eine Glaubensregel. Die absolute Glaubensregel ist das Wort Gottes oder die Offenbarung, die Gott der Kirche gegeben hat.»

Diese Assimilierung der Offenbarung an die katholische Kirche ist aufschlußreich für die politische Theologie der alten Zeit. Letztlich läuft es auf folgendes hinaus: Die Auffassung vom Dogma (von der religiösen Norm, von der *fides*) ist bedingt durch die Auffassung von Gesetz (von der zivilen Norm, den *mores*), und das Ganze bildet dann die *disciplina* oder öffentliche Ordnung, die die gesamte Gesellschaft bestimmt. Jede Übertretung dieses Kodex sozio-religiöser Moral macht den Häretiker aus.

Dieser ist zuallererst der Anhänger der Reformation. Dies ist leicht verständlich, wenn man an Luthers Auffassung des Gesetzes denkt. Man weiß, daß er die Gewalt (die zugleich Macht und Autorität, Kraft und Gewalt ist) dermaßen absolut setzt, daß sie sich jeder Regulierung, gleichgültig, woher sie kommt und gleichgültig, ob der Fürst gerecht oder ungerecht ist, entzieht.

Während das Konzil von Trient das Spirituelle eng mit dem Zeitlichen vereinigte, indem es den Akzent

auf die *disciplina* als Garant der *veritas* legte, unterscheidet Luther nicht, sondern trennt die beiden Bereiche und fordert, daß man in der Ordnung des «Gesetzes» nichts vom Evangelium, nichts vom Gewissen, nichts von der Gnade..., ja sogar nichts von Christus wissen soll» (Opera XV, 129). Dies veranlaßte Marx zu sagen, daß «Luther den Glauben an die Autorität zerbrochen hat, gerade weil er die Autorität des Glaubens wieder hergestellt hat»⁹. Die Autorität des Glaubens ist bereits ein demokratischer Begriff im Sozialen Kontrakt.

Diesseits oder jenseits der theologischen Streitigkeiten ist die Sprache der Tradition, dem Konzil von Trient zufolge, die einer Gegenreformation, d.h. einer sozialen und politischen Bestätigung eines Gesellschaftsmodells, das aufrechterhalten und den «Häretikern» aufgezwungen werden muß – selbst wenn Katholiken, die einer anderen kulturellen Tradition angehören, ihre Zurückhaltung angesichts dieses Imperialismus der lateinischen «Grammatologen» zum Ausdruck bringen.

W. Bishop (1554–1624), der Ordinarius für die Katholiken in England, Wales und Schottland, macht sich sogar zum Sprecher einer gewissen Ablehnung, die von seinen Landsleuten vorgebracht wird: Sie leben unter dem Common Law, durch das der *sensus communis* nahe an den *sensus fidelium* heranrückt. Warum, so fragt er, verachtet man den nicht schriftlich fixierten Brauch, der «sowohl vom Alten Testament als auch vom geschriebenen Gesetz zugelassen wird»?

In seinem Werk «Reformation of a Catholic Deformed» verteidigt er gegen die römischen Gesetzesgläubigen die Bedeutsamkeit des gesprochenen Wortes, in den drei Arten von Tradition, der göttlichen, der apostolischen und der kirchlichen, «denn weder Tinte noch Papier haben den Worten Gottes oder der Apostel eine neue Heiligkeit, Kraft und Werthhaftigkeit verliehen. Sie haben vielmehr, als Worte ausgesprochen, die gleiche Werthhaftigkeit und Glaubwürdigkeit, wie wenn sie niedergeschrieben werden».

Der angelsächsische Pragmatismus ging gegen die «Hierarchie», die die Gegenreformation prägte und die in das Erste Vatikanum eingehen sollte. Die päpstliche Unfehlbarkeit erscheint den Gesellschaften, die im Begriff sind, sich von der Staatsraison zu lösen (und die es schockiert, daß die Autorität zur Raison der Kirche erhoben wird, während zahlreiche Gläubige die Rückkehr zum Gelebten fordern), ebenso sehr oder noch mehr als eine Provokation als die dogmatischen Argumente, die zu ihren Gunsten aufgeführt werden. Die Krise des Modernismus ist nicht mehr fern.

III. Für eine Logik des Lebendigen: 19. und 20. Jahrhundert

Die Periode von 1850 bis 1950 erlebt den Aufschwung der Biologie, die Entdeckung des Lebendigen und seiner politischen und philosophischen Implikationen in den evolutionistischen und vitalistischen Thesen, das Entstehen der Rassentheorien um das Jahr 1860 herum und die Errichtung der Anthropologie als autonomer Wissenschaft.

Der ständige Rückgriff auf Vokabular und Metaphern der Biologie wird fast ein literarischer Tick der verschiedenartigsten und spekulativsten Gedanken. Er ist Zeichen eines Wandels der kollektiven Mentalität des Westens. Ihr Meisterwort heißt jetzt «Evolution».

Alle Lexika geben die gleiche Definition dieses Begriffes: «langsame und stufenartige Transformation». Hierin spiegelt sich die Überzeugung eines Meisters des Evolutionsgedankens, Herbert Spencer (1820–1903) wieder, der den Graben zwischen Naturwissenschaft und Humanwissenschaft aufheben will und dabei jeden Gedanken an Diskontinuität ausschließt.

Dies soll nicht heißen, daß die menschlichen Gesellschaften den animalischen Gesellschaften direkt assimilierbar sind. In seinem Werk «Prinzipien der Soziologie» (1877–1896, 3 Bände) erklärt er im Gegenteil, daß die Zellen der biologischen Einheit dem Ganzen untergeordnet sind, während die Gesellschaft für das Interesse und für die Freiheit eines jeden seiner Glieder da sein muß.

Spencer war zwar gegen den Sozialismus, den er als Militärespotismus bezeichnete, aber er ratifizierte den soziopolitischen Wandel im Europa des ausgehenden 19. Jahrhunderts: das Entstehen der bürgerlichen Demokratien auf den Ruinen monarchischer Regime. Aber ehe diese alle zusammenbrechen, verständigen sich die Evolutionisten, Anthropologen, Philologen und fanatischen Rassisten, um den Vorrang der weißen Rasse oder der «christlichen Zivilisation» als absolut sicheres Merkmal der Evolution herauszustellen.

Selbst wenn man Gustav Klemms (1802–1867) engen und aggressiven Nationalismus zurückweist, räumen viele mit ihm ein, daß die Deutschen ihre moralische und intellektuelle Vorherrschaft bezeugt haben und «die Vorsehung jetzt vor allem ihnen die Sorge dafür anvertraut zu haben scheint, über den Fortschritt des Menschengeschlechts zu wachen, da ja auch sie es sind, die alle christlichen Throne Europas innehaben»¹⁰. Von da leitet sich ein scharfer Europazentrismus ab, der auch nicht ohne Einfluß auf die religiösen Mentalitäten der Zeit bleibt.

Auf diesem kulturellen und politischen Hintergrund ist der «Durchbruch» Bergsons umso exemplarischer. Er ist sowohl als philosophischer Weg als auch als

Glaubenserfahrung des Nachdenkens wert zu einer Zeit, wo Teilhard de Chardin einen genialen Vorläufer in den Schatten zu stellen scheint. Der Weg Bergsons geht von dem «Essai sur les données immédiates de la Conscience» (1889), der noch vom Evolutionismus Spencers abhängig ist, zu den «Deux Sources de la Morale et de la Religion» (1932). Und im ersten Drittel dieses Wegs liegt das Werk «L'Évolution créatrice»: Wir sind im Jahr 1907, und der Modernismus ist auf seinem Höhepunkt angelangt.

Im Titel dieses berühmten Werkes zieht zunächst der Ausdruck «Evolution» die Aufmerksamkeit auf sich. Man meint, er sei immer in Einklang mit seiner Etymologie: «Vorgang des Hervorgehens durch Entfaltung». Hier klingt das Bild des Keims an, aus dem sich die Pflanze oder das Tier entfaltet. In bezug auf die christliche Offenbarung denkt man natürlich an den gleichen Ausdruck «Entfaltung», der zum Erfolg von Newmans Werk «A Grammar of Assent» (1870) führte¹¹. Das christliche Denken brauchte so viel Zeit, um es zu assimilieren, daß Theologen, die erklärten, daß die Dynamik der Tradition in dieser Entfaltung des Keims auf ein Ziel hin liege, noch auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil als Originale dastanden.

Aber bei Bergson bestand die Revolution darin, die Evolution als «schöpferisch» zu bezeichnen. Eine Evolution, die schöpferisch ist, führt in die Veränderung die unvorhergesehene und radikale Neuheit des Ereignisses ein, d.h. in eine gewisse Diskontinuität, die in Gegensatz steht zu einem Evolutionismus, wie man ihn gemeinhin versteht. Diese Art Diskontinuität ist an die Schöpfung des Seins gebunden, oder, mit anderen Worten, an das Schöpferische.

Bergson hat sich besonders in seinem Werk «La Pensée et le mouvant» dafür eingesetzt, «erfinden» und «entdecken» zu unterscheiden. Diese fruchtbaren Ansätze hätten die Theologie der Tradition verändern können. Sie könnten sich übrigens auf die Bergsonsche Theodizee stützen, deren Originalität am dritten Kapitel der «Données immédiates» bezüglich der Freiheit deutlich wird, bis hin zu den Seiten der «Deux Sources» über Gott, dessen vollkommene Offenbarung Jesus Christus ist.

In der Geschichte des religiösen Denkens begegnet uns die Schöpfung als eine Gegebenheit der jüdisch-christlichen Offenbarung oder, bei Descartes, als eine rationale Idee. Aber in beiden Fällen ist sie ein göttlicher Akt. In dem Maß, in dem der Mensch Gottes Ebenbild ist, kann man ihn als Schöpfer auf seine Art bezeichnen.

Der Bergsonismus ist zweifellos die erste Metaphysik, in der man Schöpfern begegnet, noch ehe man die Existenz eines Schöpfers erahnt. Der Schöpfungsakt

ist hier eine Gegebenheit des Gewissens, dann eine Eigenschaft des Lebens, dann drückt er sich in der Liebe aus, aus der das Leben entspringt und zu der das Gewissen zurückkehrt.

Kühner Wandel der westlichen Philosophie, der durch seine bloße Existenz den Anachronismus der Verfasser der Konstitution Dei Filius des Ersten Vatikanums aufzeigt. Die «Hierarchologie» hat dort das Leben derart vernichtet, daß man schließlich gedacht hat, daß die sichtbare Kirche durch das Lehramt aus sich selbst heraus zu einem glaubhaften Motiv ihrer Glaubwürdigkeit geworden ist: Sie würde durch ihre Existenz allein beweisen, daß sie der derzeitige Träger der Offenbarung ist.

Einer der einflußreichsten Konzilsväter hat verstanden, daß man nicht bei dieser Mentalität des Konzils von Trient stehenbleiben kann. Kardinal Dechamps, Erzbischof von Mecheln, trifft den Ton Fénelons, um den Fixismus seiner Kollegen zurückzuweisen: «Das Zeugnis Gottes, nach dem die menschliche Vernunft verlangt, ist kein totes Zeugnis, sondern ein lebendiges Wort. Die göttliche Offenbarung, nach der die menschliche Vernunft verlangt, ist nicht nur irgendein schriftlich niedergelegtes Werk der Antike..., irgendein Buch, das mühsam ausgelegt werden müßte, sondern eine lebendige und väterliche Stimme, auf die man nur einfach hören muß und die zu uns kommt, noch ehe wir nach ihr suchen»¹².

Zwischen Pascal, von dem Kardinal Dechamps offensichtlich inspiriert ist, und Bergson, der seine Logik des Lebendigen entwickelt, stellt Maurice Blondel mitten in der Krise des Modernismus mit einem Mut, der ihm aus seinem christlichen Glauben kommt, die «grundlegende Rolle und die philosophische Grundlage der Tradition» heraus. So lautet der Titel seines Artikels, der zuerst 1904 in La Quinzaine erschien, und zwar mit dem Untertitel: «Geschichte und Dogma». Der Philosoph der Aktion wiegt jedes seiner Worte, um seiner Kirche zu helfen, aus der Lehramts-Sklerose herauszukommen.

«Die Tradition stützt sich zweifellos auf die Texte, aber sie stützt sich zugleich und zunächst auf etwas anderes als sie, nämlich auf eine Erfahrung, die immer im Vollzug ist und die es ihr in gewisser Hinsicht ermöglicht, Herr über die Texte zu bleiben, anstatt ihnen strikt unterworfen zu sein... Sie dient dazu, uns sogar von der Schrift selbst frei zu machen, auf die sie sich unaufhörlich und mit frommer Ehrfurcht stützt (das »*pari pietatis affectu*« des Dekrets von 1546!). Sie will uns dazu helfen, den ganzen Christus zu erreichen, ohne nur den Weg über die Texte zu gehen...»

Es handelt sich hier wahrscheinlich um ganz banale Bemerkungen für die Zeitgenossen von «Gaudium et

Spes», die Mühe haben zu erkennen, daß hier unter den Sprachschwierigkeiten ein Kampf zwischen zwei Gesellschaftstypen stattfindet.

Auf der einen Seite stehen die «Modernisten», die man heute zu Unrecht «Progressive» nennen würde. Sie glauben an die erfinderische Macht des Menschen, der für sein Schicksal verantwortlich ist, wie die Gesellschaften für das ihre verantwortlich sind, ohne den vitalen Elan mit dem Mythos vom unendlichen Fortschritt zu verwechseln und mißtrauisch zu sein gegen den Hyperrationalismus der Aufklärung.

Auf der anderen Seite stehen die Traditionalisten, die nach autoritären Regimen verlangen (die allein fähig scheinen, den Menschen in der mit der Erbsünde zusammenhängenden Unmündigkeit zu halten) und für die Evolution sogar in ihrer Kontinuität Anarchie bedeutet. Sie finden ihren Anführer in Kardinal Billot, jener anderen bedeutenden Figur des Ersten Vatikanums.

Das Buch «De immutabilitate traditionis» (1907) des berühmten Professors der Gregorianischen Universität ist ein schneidender Gegenstoß gegen alle «Modernisten» (insbesondere gegen Blondel), die seiner Meinung nach die Tradition nur unter dem Aspekt einer menschlichen Gegebenheit sehen, einer Weitergabe von Geschlecht zu Geschlecht, einzig und allein aufgrund der Initiativen und Mittel menschlicher Machbarkeit».

Es hätte genügt, die wunderbare und immer noch aktuelle Formel Blondels, der Newman und Bergson zusammenfaßte, zu meditieren, um zugeben zu können, daß die Debatte zwischen «Immanenz» und «Transzendenz», die heute modernisiert wieder auftaucht als «Horizontalismus» und «Vertikalismus», nur ein schlechter Prozeß war. Blondel hatte in der Tat klar gesagt: «Die Tradition hat nichts zu erfinden, weil sie ihren Gott und ihr alles besitzt. Aber sie muß uns ständig Neues lehren, weil sie etwas implizit Gelebtes ins explizit Gekannte übergehen läßt...»

Daß sich die «Unbeweglichkeit», die dem Kardinal Billot so lieb war, mindestens während des ersten Viertels des 20. Jahrhunderts gegen die Logik des Lebendigen durchgesetzt hat, ist nur in einem Kontext des Establishment einer Kirche denkbar, die noch an ihre politische Glaubwürdigkeit glauben und im Namen der Offenbarung mit einem absoluten westlichen Narzißmus meinen kann, Herr einer «christlichen Zivilisation» zu sein. Und nachdem diese Illusionen einmal im Kontakt mit den zeitgenössischen Veränderungen zerbrochen sind, gilt dennoch, daß das kirchliche *aggiornamento* noch immer über eine Philosophie und dann auch über eine Theologie des Lebens stolpert (Empfangnisverhütung, Abtreibung usw....).

Sicher liegt hier nach der Meinung gewisser Gläubigen heute ein Argument, um die Blockierungen und Ausflüchte ihrer Kirche zu überwinden und um dem wirklichen Christus – nach dem Ausdruck Blondels – in einer existentiellen Erfahrung begegnen zu können, in einer Erfahrung, die die Tradition gern verachtet, da man sie als zur Vergangenheit gehörig und als «totes Zeugnis» empfindet.

Dies bedeutet aber, die Lektion der Meister des Lebensimpulses zu übersehen, die immer Sorge dafür getragen haben, die Dauer im Herzen jeder Evolution zu lehren – man denke nur an Bergson –, solange der Mensch ein geschichtliches Wesen sein wird. Der Geschichtswissenschaftler weiß, daß die glühendsten Erweckungsbewegungen, die charismatischsten Formen des Glaubensaktes schließlich jene Gesellschaftsformen hervorgebracht haben, die am meisten unterdrückt haben und am meisten inquisitionsähnlich waren: das Genf Kalvins.

Andere bemühen sich, nicht ohne Romantik und aus derselben Verachtung der Tradition heraus, «erste Christen» zu spielen. Diesen Neo-Primitivisten, die meinen, die Gesellschaft des Irenäus in unserer nuklearen Welt wieder zum Leben erwecken zu können, widmen wir folgenden Gedanken L. de Bonalds, eines Meisters «traditionalistischen» Denkens, der in der Kirche des Erzbischofs Lefèbvre viel gelesen wird: «Die Menschen, die die Zeiten der Urkirche wieder aufleben lassen wollten, haben immer die politischen Gesellschaften auf ihre Kindheitsstufe zurückgebracht» (*Pensées diverses*, 1816).

Jede persönliche Glaubenserfahrung, die unbedingt erforderlich ist, um klar zu sehen, kann nur an Qualität und Tiefe gewinnen, wenn sie eine Bestandsaufnahme des kulturellen und politischen Rahmens, in dem sie wirksam wird, vornimmt, und zwar in bezug auf sich selbst und auf die menschliche Gesellschaft, in der sie wirksam wird. Mit anderen Worten: Die Geschichte der Mentalitäten ist Offenbarung unserer selbst an uns selbst, in gleicher Weise, wie sie jeder Gesellschaft den ihr entsprechenden Gesellschaftstyp offenbart.

Daß die zweitausend Jahre kirchlicher Tradition uns (nach dem Ausspruch Kardinal Newmans in seinen Universitätspredigten) die Tendenz der geoffenbarten Religion zeigen, Institutionen und positive Gesetze zu schaffen, und daß diese Tradition so stark ist, daß sie in ihren Bereich sogar zeitliche Gesetze übernimmt, die ihr alles in allem genommen äußerlich sind, kann man nicht nur auf das Konto der geschichtlichen Irrtümer buchen. Diese kirchliche Dauer muß von einer «kritischen» Leseweise der Tradition ernst genommen werden, sie muß die Illusion einer naiven Leseweise (allein im Glauben) zerstreuen.

Sonst würde man jetzt, um zu dem wirklichen Christus zu kommen, den Christus des Glaubens in Gegensatz zum historischen Jesus setzen, gleichsam in Umkehrung des Historizismus des vorigen Jahrhunderts, obwohl man dabei letztlich in den gleichen Fehler verfallen würde.

¹⁰ Allgemeine Kultur-Geschichte der Menschheit (Leipzig 1843) Bd. IV, 232.

¹¹ N. Lash, Newman on Development: The Search For an Explanation in History, London 1975.

¹² Zitiert bei R. Aubert, Le problème de l'acte de foi (Löwen 1958) 195.

Aus dem Französischen übersetzt von Elisabeth Pfirrmann

BERNARD PLONGERON

1931 in Meaux (Frankreich) geboren. 1964 Priesterweihe. Doktorat in Theologie und in Geschichtswissenschaft (1973). Professor am Institut Catholique von Paris, Maître de recherche am «Centre national de la Recherche scientifique» und Programmdirektor des «Centre de recherches d'histoire religieuse» in Paris. Veröffentlichungen u.a.: *Conscience religieuse en Révolution. Regards sur l'historiographie religieuse de la Révolution française* (Paris 1969); *Théologie et Politique au siècle des Lumières 1770–1820* (Droz, Genf/Minard, Paris 1973); *La vie quotidienne du clergé français au XVIII^e siècle* (1974). Mitarbeit an: *Le christianisme populaire. Dossiers de l'Histoire* (1976). Anschrift: 74, rue de Sèvres, F–75007 Paris (Frankreich).

¹ Vgl. Sermo 4; PL 54, col. 149.

² *Histoire des Variations des Eglises Protestantes* (1688), Bd. XIII, Kap. XX.

³ A. Faivre, *Naissance d'une Hiérarchie. Les premières étapes du cursus cléricale* (Paris 1977); Exkurs: *La hiérarchie chez le Pseudo-Denys*, 172–177.

⁴ L. Febvre, *Autour de l'Heptaméron* (Paris 1944) 228–230.

⁵ G.G. Scholem, *Révélation et tradition, comme catégories religieuses du judaïsme: Le Messianisme Juif* (Paris 1974).

⁶ Im Original steht hier «police» (ebenfalls in Anführungszeichen!), dessen breites Bedeutungsspektrum (von Verfassung über Rechtsordnung, Ordnungsmacht bis zu Polizei) im Deutschen nur mit verschiedenen Übersetzungen je nach dem Zusammenhang wiedergegeben werden kann. (Die Redaktion.)

⁷ R.A. Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustin* (Cambridge 1970); 75, 142–143.

⁸ M. Midali, *Rivelazione, Chiesa, scrittura e tradizione alla IV sessione del concilio di Trento* (Rom 1973), Kap. 4; L. Lopez Rodriguez *Fides et mores en Trento: Scripta Theol. Esp.* 5,1 (1973) 175–221.

⁹ M. Simon, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel* (Paris 1971) 81–83.